

# UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



## BASES EPISTEMOLÓGICAS Y ANTROPOLÓGICAS DE LA FILOSOFÍA DE ISAIAH BERLIN

María I. Villaro Mañes

Director: Dr. Alejandro Llano Cifuentes  
Navarra 2016



*A mi marido, Manuel, y a nuestro pequeño  
A mis padres, Juan y Mariona  
A mi director de tesis, D. Alejandro Llano  
Este trabajo es tan mío como vuestro: gracias.*



## HE ANDADO MUCHOS CAMINOS

He andado muchos caminos,  
he abierto muchas veredas;  
he navegado en cien mares,  
y atracado en cien riberas.

En todas partes he visto  
caravanas de tristeza,  
soberbios y melancólicos  
borrachos de sombra negra,

y pedantones al paño  
que miran, callan, y piensan  
que saben, porque no beben  
el vino de las tabernas.

Mala gente que camina  
y va apestando la tierra...

Y en todas partes he visto  
gentes que danzan o juegan,  
cuando pueden, y laboran  
sus cuatro palmos de tierra.

Nunca, si llegan a un sitio,  
preguntan a dónde llegan.  
Cuando caminan, cabalgan  
a lomos de mula vieja,

y no conocen la prisa  
ni aun en los días de fiesta.  
Donde hay vino, beben vino;  
donde no hay vino, agua fresca.

Son buenas gentes que viven,  
laboran, pasan y sueñan,  
y en un día como tantos,  
descansan bajo la tierra.

Antonio Machado

Soledades, 1903.



# Índice

ÍNDICE.....	9
INTRODUCCIÓN .....	11
CONSIDERACIONES PRELIMINARES .....	17
Perfil biográfico: una vida marcada por las barbaries que asolaron el siglo XX.....	19
Perfil filosófico: retrato de una tensión constante entre dos extremos (monismo y relativismo).....	23
I EL LIBERALISMO DE BERLIN A EXAMEN.....	29
1. “ <b>Dos conceptos de libertad</b> ” .....	31
2. <b>Historia de las ideas y liberalismo</b> .....	51
2.1. La Ilustración: exacerbación de la razón positiva .....	57
a. El método científico como criterio único de verdad.....	57
b. El ataque ilustrado a la libertad negativa.....	61
2.2. Romanticismo: la exaltación de la voluntad.....	68
a. El idealismo alemán: el yo, la individualidad y la libertad.....	68
b. El ataque romántico a la libertad .....	73
3. <b>Otros escritos sobre la libertad</b> .....	81
3.1. “Las ideas políticas en el siglo XX “ (1949) .....	82
a. Una cuestión previa: el enfoque histórico.....	84
b. Siglo XIX: eslabón entre el racionalismo ilustrado y el irracionalismo de los movimientos totalitarios del siglo XX .....	86
c. Siglo XX: La era del gobierno de las masas .....	89
3.2. “La inevitabilidad histórica” (1953) .....	102
4. <b>Conclusión: dos nuevos conceptos de libertad</b> .....	119
II ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA: UNA CUESTIÓN DE MÉTODO.....	125
5. <b>Historia y método</b> .....	127
5.1. Vico: una reflexión sobre el estudio de la historia .....	129
a. El modelo ilustrado de Filosofía de la Historia .....	130
b. Vico, primer defensor del dualismo metodológico .....	134
5.2. La Contra Ilustración alemana: La historia como ejercicio humano de comprensión.....	142

## BASES EPISTEMOLÓGICAS Y ANTROPOLÓGICAS DE LA FILOSOFÍA DE I. BERLIN

a. Montesquieu, nota discordante en la consideración ilustrada de la Historia.....	143
b. Hume, Hamman y la fe en el principio de causalidad.....	145
c. Herder y la denuncia del etnocentrismo cultural europeo ....	149
5.3.Vico y Herder, germen del pluralismo político de Berlin.....	154
<b>6. Antropología empírica .....</b>	<b>163</b>
6. 1. Dualismo metodológico y "sentido de la realidad" .....	164
a. La igualdad.....	165
b. El concepto de historia científica.....	170
c. ¿Existe aún la teoría política? .....	174
d. El objeto de la filosofía.....	183
6. 2. Naturaleza humana: el problema del reconocimiento .....	188
a. El fuste torcido de la humanidad .....	190
b. Principales interpretaciones de la antropología de Berlin ....	219
<b>7. Conclusión: hacia una antropología filosófica.....</b>	<b>251</b>
<b>III EPISTEMOLOGÍA TEMPRANA DE BERLIN .....</b>	<b>255</b>
<b>8. Iniciación filosófica: trayectoria de un disidente.....</b>	<b>257</b>
8.1. Contexto filosófico : la Filosofía Británica de los años 30 ...	261
a. El Idealismo inglés: un movimiento en decadencia.....	264
b. Las corrientes realistas en Oxford .....	270
8. 2. El nacimiento de la llamada “Filosofía de Oxford” .....	275
a. A.J. Ayer, una amistad peculiar .....	276
b. J.L. Austin, influencia decisiva en el Berlin de los años 30	279
<b>9. Crítica al positivismo lógico.....</b>	<b>287</b>
9. 1. “Verificación”.....	288
9. 2. “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas”.....	306
9. 3. “Traducción lógica” (1950).....	321
<b>10. Conclusión : hacia una semántica realista .....</b>	<b>345</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>365</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>375</b>



# Introducción

La sociedad occidental del siglo XXI se halla ante nuevos escenarios que plantean retos a los que no se había enfrentado anteriormente; en un mundo cada vez más globalizado y con grandes flujos migratorios se vuelve perentorio el estudio y reflexión de cómo configurar sociedades multiculturales y abiertas sin por ello perder el horizonte de nuestros valores y cosmovisiones básicas.

No es de extrañar, pues, que uno de los debates más actuales sea, precisamente, cuáles son los límites que nuestra democracia constitucional debe poner a determinadas manifestaciones culturales, en concreto a aquellas que atenten contra los derechos fundamentales. Es precisamente en el apellido “constitucional” donde el sistema democrático encuentra su verdadero sentido. Lo que el siglo XX tristemente nos mostró es el carácter relativista de un sistema político que se atenga estrictamente a los plebiscitos, o a lo que los representantes elegidos a través de procesos democráticos decidan hacer en cada momento histórico; no podemos olvidar que el régimen liberal italiano de los años 30 y la República de Weimar fueron batidos por sus propias formas jurídicas.

La reflexión acerca de los límites y deformaciones que conlleva un sistema político basado estrictamente en las elecciones tomadas en cada circunstancia no es nuevo; las actuaciones de la democracia ateniense a lo largo de la Guerra del Peloponeso -en la que la ley se conculcó de modo flagrante, ateniéndose sus gobernantes únicamente a decisiones injustas tomadas por una multitud enfervorecida- provocó críticas ciertamente duras a la democracia ateniense por parte de Platón, entre otros.

La democracia sin contrapesos conduce, efectivamente, a excesos, injusticias y tiranías de los que, por desgracia, la historia ha sido testigo con demasiada frecuencia. Por este motivo es importante recordar que la ley, y los procesos a través de los cuáles ésta se configura, son fundamentales para conformar una democracia madura, que no pierda nunca de vista los derechos y libertades individuales básicos. Al mismo tiempo, una sociedad no puede ser esclava de sus leyes; si éstas no tuvieran la capacidad de ir modificándose progresivamente –y siempre bajo los cauces establecidos para ello- hoy en día las mujeres todavía no podríamos votar, o los individuos de raza negra seguirían siendo considerados ciudadanos de segunda en países como EE.UU.

Hay, pues, que encontrar equilibrios: entre las leyes que nos hemos otorgado, y entre los nuevos retos y planteamientos ante los que cada sociedad se va

encontrando en cada circunstancia histórica. Ahora bien, ese equilibrio no puede estar basado únicamente en el consenso y los debates que en determinado momento se establezcan: es necesario un mínimo que no pueda ser conculcado en ningún caso. Este límite consiste, en nuestro sistema actual, en que cada individuo posee una serie de derechos y libertades básicos que no pueden ser cercenados o eliminados bajo ninguna circunstancia.

En el seno de nuestra democracia constitucional todas las personas sin excepción obtienen esta protección por parte del estado, y esto ocurre porque mantenemos una determinada visión del ser humano, producto de nuestra historia y de nuestros fundamentos filosóficos y culturales. Una visión que apenas tiene un siglo de vida –recordemos cuándo se consiguió el sufragio femenino, o la igualdad racial-, y que ha sido obtenida a lo largo de siglos de libre pensamiento y de constantes luchas, tanto políticas como sociales.

Este paradigma en el que todos, sin excepción, somos iguales en derechos y libertades ante la ley tiende a darse por supuesto en nuestra sociedad actual, especialmente entre las generaciones más jóvenes. Sin embargo, y como he dicho, la pasada centuria nos recuerda que fue precisamente en el seno de las sociedades que creíamos más avanzadas filosófica y políticamente donde se dieron las aberraciones cometidas por los regímenes nazi y fascista, en los que se empezó considerando a determinados grupos sociales – judíos, gitanos, negros, católicos, homosexuales- como individuos de segunda categoría para, posteriormente, bautizarlos *Untermenschen*, es decir, subhumanos a los que se podía exterminar si las circunstancias así lo requerían.

Así pues, se vuelve perentoria la necesidad de profundizar y reflexionar acerca del ser humano, dado que la visión que de éste mantengamos condiciona las bases de nuestro actual sistema político. No resulta una reflexión sencilla, en especial cuando la intención es obtener conclusiones que configuren una determinada filosofía política que sea susceptible de ser aplicada en un contexto práctico. El carácter complejo de esta cuestión reside, precisamente, en que una de las primeras conclusiones que se obtiene al reflexionar sobre el hombre es que es un ser racional y libre: estas dos características son relativamente sencillas de destacar, dado que son rasgos que nos diferencian de los animales de un modo especialmente llamativo.

La racionalidad y la libertad son uno de los rasgos, entre otros, que todas las personas tenemos en común; al mismo tiempo, ambas son las características responsables de que cada uno de nosotros seamos diferentes del resto de individuos; aquello que tenemos en común es, precisamente, la fuente de toda diversidad y diferencia. Y en esto radica la complejidad anteriormente aludida: una sociedad plural sólo es posible en un entorno de libertad. Pero, al mismo

tiempo, esta libertad no puede ser ilimitada, dado que determinadas actuaciones pueden, precisamente, coartar la libertad y derechos de otros miembros de la sociedad.

En esto consiste, descrita a grandes rasgos, la paradoja de la tolerancia: ésta precisa ser firme e intransigente en determinados aspectos para que pueda ser puesta en práctica sin sucumbir a la ley del más fuerte. El problema es decidir cuáles deberían ser estas líneas rojas que no deberían ser traspasadas, y estas decisiones se toman en base a una determinada visión del ser humano. A este tipo de reflexiones dedicó Isaiah Berlin la mayor parte de su trayectoria filosófica, de modo que su obra resulta de referencia indispensable a la hora de debatir acerca de estas cuestiones.

Isaiah Berlin, pensador inglés de origen letón, es una de las grandes figuras del pensamiento del pasado siglo XX. La relevancia de sus ideas traspasó el campo estrictamente académico, llegando a convertirse en una personalidad de referencia a la que interpelaron figuras tan importantes como Winston Churchill, J. F. Kennedy, Borís Pasternak o Tony Blair, entre otros. A través de una ingente cantidad de ensayos trató temas muy diversos: reflexiones en torno a la libertad, el pluralismo de valores, la historia de las ideas, metodología filosófica, perfiles biográficos y cuestiones en torno a música y literatura.

Esta disparidad temática, y el estilo académico empleado, conducen a que su figura como pensador no sea definida y quede con frecuencia desdibujada, cuando no deformada; hay quien se remite únicamente a los escritos en los que defiende la libertad individual, encuadrándolo dentro del liberalismo filosófico y político; otros, por el contrario, destacan su reivindicación de la complejidad humana y, por tanto, la necesidad de configurar un pluralismo político que dé cuenta de la diversidad cultural; algunos lo consideran, por encima de todo, un estudioso de la historia de las ideas y otros cuantos opinan que fue un mero ensayista, cuya única contribución filosófica consistió desenvolverse con éxito en la divulgación de las ideas en la historia, acercando la disciplina a los legos en la materia.

El origen de esta disparidad de interpretaciones consiste en gran medida en que los ensayos de Berlin, tomados aisladamente, no dan cuenta de las motivaciones y nociones de base que mantenía, dando imagen de disparidad y provocando cierto desconcierto a quien se aproxima a su figura por vez primera. Una de las críticas que con más frecuencia se le vierten es que algunas de sus tomas de postura resultan incoherentes entre sí, en concreto su defensa del liberalismo y su defensa del pluralismo político y la incompatibilidad que determinados valores generan entre sí. Son recurrentes los comentarios que

defienden la idea de que el pluralismo de Berlin es, en el fondo, relativista, y resulta incompatible con su defensa del concepto de libertad individual.

El objetivo de la presente Tesis Doctoral es demostrar que estas acusaciones son infundadas, a través de la reconstrucción del pensamiento de Berlin entendido como un todo. Son muy escasos los trabajos que han intentado profundizar en su figura y su filosofía con el presupuesto de base de que existe un hilo conductor que subyace a su pensamiento, desde el cual comprender el fundamento y motivaciones de sus ideas filosóficas.

Este hilo conductor consiste, principalmente, en la reflexión en torno al ser humano; la pregunta acerca de qué es el hombre recorre invariablemente el pensamiento de Berlin, aunque enfocada desde diferentes puntos de vista. Uno de estos enfoques es la reflexión metodológica, la cuál cobra una especial importancia en el pensamiento del oxoniense y que, sin embargo, ha sido con frecuencia malinterpretada, cuando no ignorada. La importancia de esta cuestión radica en que trató de encontrar cuál sería el enfoque adecuado a la hora de abordar la reflexión sobre el hombre, de modo que se evitara tanto el dogmatismo ideológico como el relativismo moral.

Esta cuestión va más allá de un ejercicio de erudición académico, dado que lo que intentó Berlin es encontrar la manera de llegar a conclusiones básicas acerca del ser humano que consiguieran dar cuenta tanto del dinamismo y diversidad de manifestaciones que produce la naturaleza humana, como de aquello que tenemos en común, y que nos hace ser precisamente lo que somos. Dichas conclusiones deberían de ser lo suficientemente contundentes como para sustentar nuestra actual democracia constitucional y, al mismo tiempo, ser enunciadas desde un punto de partida epistemológico lo suficientemente sencillo como para lograr el mayor acuerdo entre los distintos representantes y miembros de nuestras sociedades plurales. Berlin centró su esfuerzo filosófico en la reflexión en torno a estas cuestiones, y las conclusiones que fue extrayendo a lo largo de su trayectoria intelectual resultan iluminadoras ante los retos a los que nuestra sociedad, progresivamente más global y comunicada, se enfrenta.

La metodología seguida en la presente investigación ha sido la siguiente. En primer lugar, y dado que una de los principales problemas del pensamiento de Berlin es su diversidad temática y su particular estilo filosófico, se ofrece una semblanza tanto personal como académica de este pensador. El esbozo de este perfil queda recogido en el apartado titulado “Consideraciones preliminares”, en el cual se exponen tanto su contexto personal e histórico como sus principales líneas de reflexión. Esta sección propedéutica ayuda a situar al pensador en unas coordenadas previas que resultan de utilidad a la hora de seguir el hilo conductor que sirvió a Berlin de base y de estímulo filosóficos.

El contenido de la investigación está dividido en tres apartados diferentes. El primer apartado, titulado “El liberalismo de Berlin a examen”, lo componen los capítulos 1, 2, 3 y 4; dicho apartado está dedicado a ofrecer una reconstrucción de su particular propuesta liberal; el primer capítulo analiza el famoso ensayo “Dos conceptos de libertad”, así como las respuestas que dicho escrito generó; el segundo capítulo ofrece una reconstrucción de las motivaciones filosóficas que guiaron al autor a la hora de conceptualizar la libertad, a través de un estudio de las reflexiones que hizo sobre el tratamiento del concepto en la Ilustración y el romanticismo; el tercer capítulo expone y analiza otros dos textos famosos de Berlin en torno a la libertad: “Las ideas políticas en el siglo XX” y “La inevitabilidad histórica”, con el fin de ofrecer un retrato lo más completo posible de su liberalismo: sus motivaciones y fundamentos básicos. El cuarto capítulo está dedicado a realizar un esbozo, a modo de conclusión final del primer apartado, del concepto de libertad en el autor, sus alcances y limitaciones.

El segundo apartado del presente trabajo, compuesto por los capítulos 5, 6 y 7 y titulado “Antropología empírica: una cuestión de método”, estudia las bases de la defensa del pluralismo de valores de Berlin a través de las reflexiones que éste se planteó en torno a cuestiones metodológicas. El capítulo quinto recoge en qué medida se inspiró Berlin en las propuestas epistemológicas de Giambattista Vico y J. G. Herder, encontrando en ellos un particular método filosófico que consiguiera salvar a la reflexión antropológica tanto del dogmatismo filosófico como del relativismo moral. El sexto capítulo analiza cómo se concretó la influencia de Vico y Herder sobre Berlin en sus propuestas metodológicas, en concreto en aquellas temáticas centradas en temas antropológicos, éticos y políticos. El séptimo capítulo ofrece las conclusiones finales de este segundo apartado del trabajo, señalando los aportes y límites que la particular propuesta antropológica del pensador implica.

El tercer y último apartado de la tesis se titula “Epistemología temprana de Berlin como clave hermenéutica de su antropología empírica” y lo componen los tres últimos capítulos de la tesis. Ofrece un tratamiento de un aspecto de la filosofía de Berlin que ha sido con excesiva frecuencia ignorado y que, sin embargo, reviste de una importancia fundamental a la hora de comprender sus motivaciones filosóficas, y el verdadero alcance de sus propuestas.

Dicho aspecto de su filosofía no es otro que las tempranas incursiones filosóficas del joven Berlin, las cuáles tuvieron una influencia decisiva en su pensamiento posterior. El capítulo octavo esboza el contexto académico en el que inició el pensador su formación filosófica: la naciente filosofía analítica de principios del siglo XX en Reino Unido, así como las discusiones que Berlin mantuvo con sus compañeros de generación – A. J. Ayer y J. L. Austin, entre los

más relevantes- en torno a cuestiones epistemológicas enfocadas desde el punto de vista del análisis del lenguaje. El capítulo noveno analiza tres de los escritos más relevantes del autor en torno a estos temas. Dichos ensayos son “Verificación”, “Proposiciones empíricas y aseveración hipotéticas” y “Traducción lógica”. La intención es mostrar cómo estos textos, aparentemente técnicos, ayudan a poner en contexto al pensamiento posterior de Berlin, dándole coherencia y unidad. El décimo y último capítulo expone el conjunto de la epistemología de Berlin –a la luz de los capítulos sexto, séptimo, octavo y noveno-, comparándola con dos de las propuestas epistemológicas más relevantes en la historia de nuestro pensamiento: Kant y Aristotéles. La intención es mostrar en qué medida Berlin se aproximó a ambos pensadores, y hasta qué punto la propuesta gnoseológica del autor ayuda a configurar una antropología filosófica que sirva de base a nuestras democracias constitucionales.

Por último, no puedo concluir esta introducción sin agradecer el apoyo prestado por la Asociación de amigos de la Universidad de Navarra a través de los cuatro años que he sido becaria de dicha institución; sin dicho apoyo, y sin la inestimable ayuda y guía que me ha brindado mi director de tesis, el profesor Alejandro Llano, este trabajo nunca habría visto la luz. También resultó muy valiosa la ayuda proporcionada por los profesores Rafael Alvira y Jose María Torralba, quienes me aportaron consejos y críticas muy útiles en una investigación previa que desarrollé en torno a la figura de Berlin.

# Consideraciones preliminares

Hoy día no se concibe la tarea de estudiar a un pensador sin un esfuerzo propedéutico previo que lo sitúe en un contexto histórico, social y personal determinado. Esta premisa se vuelve especialmente significativa a la hora de comprender en toda su profundidad la figura de Isaiah Berlin y el porqué de su relevancia, la cual supera con creces el ámbito de lo meramente académico.

Una de las pruebas que evidencian dicha relevancia es, por un lado, la ingente cantidad de estudios y artículos dedicados a comentar su obra.<sup>1</sup> Por otro, la repercusión de su figura más allá del ámbito de lo académico, la cuál se ve reflejada en hechos como que el mismo Tony Blair<sup>2</sup> intentara polemizar con él siendo primer ministro –en una pretensión de confrontar la tradición socialdemócrata y la tradición liberal inglesas- o las reacciones que siguieron a la noticia de su fallecimiento, similares a las que tienen lugar ante el deceso de un Jefe de Estado.<sup>3</sup>

Si bien dicha tarea de contextualización facilita en general una mejor comprensión de las ideas de cualquier pensador, en el caso de Berlin se vuelve especialmente necesario recalcar en su perfil antes de abordar el contenido específico de su obra (al menos si se quiere alcanzar una auténtica comprensión del sentido con el que fue elaborada).

Dicha necesidad proviene de la particularidad de la figura de Berlin como intelectual, tanto en el plano personal como en el académico. Dichos planos tienen, en cualquier persona, una natural vinculación, y el pensador de Oxford no es una excepción. Al propio Berlin le gustaba recordar la importancia de ese nexo a través de una cita de Russell: “para comprender verdaderamente las doctrinas centrales de un pensador original es necesario, en primer lugar,

---

<sup>1</sup> Puede encontrarse una lista bastante completa en un elenco manuscrito elaborada por su amigo y editor Henry Hardy (Hardy, Henry, “Writings about Isaiah Berlin” (lista manuscrita inédita, Archivo Berlin, Wolfson College, XI 1994).) o en la Biblioteca virtual de Isaiah Berlin (<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/index.html> )

<sup>2</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*, trad. Rodríguez Halffter, Eva (Madrid: Taurus, 1999). p.400.

<sup>3</sup> *Ibid.* p.402.

aprehender la particular visión del universo que habita en el fondo de su pensamiento, más que atender a la lógica de sus argumentos<sup>4</sup>”.

En el caso de Berlin, se da una íntima conexión de los mencionados planos, la cual aflora al sumergirse en la lectura de su obra y de la que el mismo autor quizá no fuera del todo consciente:

Durante una de estas largas sesiones frente a la grabadora en sus habitaciones de Albany le hice la pregunta central sobre la relación entre su vida y su obra: por qué una persona que no había tenido una vida trágica había concedido tanta importancia a la elección trágica y mostrado tanta empatía hacia las personas agitadas por conflictos internos. Su respuesta fue concisa: “Mi vida es lo contrario de mis opiniones... Creo que toda elección es dolorosa, no que elegir sea doloroso para mí”. De ser esto cierto, su obra no fue una manifestación de lo que le debía a la vida, sino de lo que debía a su capacidad para imaginar vidas ajenas.<sup>5</sup>

Frente a lo que el mismo Berlin manifiesta –y la explicación que a esto da su biógrafo, Ignatieff-, al leer acerca del tipo de vida y personalidad del profesor de Oxford se vuelve patente la influencia del contexto en sus ideas, y en su particular forma de exponerlas ante la comunidad científica<sup>6</sup>. Sobre la base de esto, resulta preciso detenerse, aunque sea brevemente, en hacer un apunte biográfico que ilumine las motivaciones íntimas de las principales ideas que defendió a lo largo de su vida.

---

<sup>4</sup> “In order truly to understand the central doctrines of an original thinker, it is necessary, in the first place, to grasp the particular vision of the universe which lies at the heart of his thought, rather than attend to the logic of his arguments” Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity* (Londres: John Murray, 1991). p.161.

<sup>5</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.391.

<sup>6</sup> “The vividness of the life and personality of the author whose more narrowly intellectual contributions are under discussion would not usually present a problem for the commentator (Ignatieff 1998). The case of Isaiah Berlin is rather different. Bertrand Russell led a vivid life and had a striking personality, but the academic treatment of his work prescind from these, concentrating on the austerities of his contributions to formal logic and on his less formal analyses of problems in metaphysics and epistemology. The relationship between Berlin’s personal history and his intellectual contributions is more intimate than that, however. Because Berlin practiced the history of ideas in a highly personal and imaginative fashion, the student of his analyses is also a student of his sensibility.” RYAN, A., “Isaiah Berlin: Political Theory and Liberal Culture,” *Annual Review of Political Science* 2 (1999): 345–62. p.345



**Perfil biográfico: una vida marcada por las barbaries que asolaron el siglo XX**

Isaiah Berlin vino al mundo en Riga (Letonia) en el año 1909. Sus primeros años de vida se desarrollaron en el entorno de una clase privilegiada, debido a la pertenencia de su padre –un comerciante judío- a una pequeña élite que estaba exenta de las humillantes leyes que el gobierno zarista aplicaba a semitas de menor categoría.

Sin embargo, el progresivo aumento de los movimientos antisemitas, unido a las complicaciones producidas por el estallido de la Primera Guerra Mundial, precipitaron el inicio de una larga huida; la familia pasó cierto tiempo en Petrogrado, hasta que el azote del movimiento soviético les obligó a un exilio definitivo en Inglaterra, en 1921.

Este breve apunte de lo que fueron sus primeros años de vida ilumina significativamente las tres grandes influencias que marcaron a Berlin, que él calificó como *los tres hilos de su vida* que caracterizaron su identidad: el ruso, el inglés y el judío<sup>7</sup>.

Estos tres hilos son interpretados por Berlin en clave positiva. Sin embargo, el haber sufrido una doble persecución – antisemita y soviética-, sumado al hecho de haber participado activamente en la Segunda Guerra Mundial como propagandista en EE.UU.<sup>8</sup>, le impresionaron de un modo sustantivo. Los horrores, tanto del nazismo como del comunismo, dejaron una huella indeleble en Berlin, en la cual radica una de las motivaciones íntimas de su rechazo a lo que él consideraba *posiciones metafísicas definitivas*.

Para el pensador de Oxford, las raíces de los movimientos totalitarios del siglo XX se encuentran en un convencimiento firme y dogmático acerca de lo que es bueno y conveniente a la hora de organizar la convivencia humana. Dicho convencimiento tendría sus bases, según Berlin, en la influencia de posiciones filosóficas sólidas y omniabarcantes, a las que él se refiere con el nombre de *monismo filosófico*:

---

<sup>7</sup> BERLIN, I., “The Three Strands of My Life,” en *Personal Impressions* (Londres: Hogarth Press Ltd, 1988), 255–61. p.255-261.

<sup>8</sup> Es necesario señalar que, pese a que consiguiera finalmente ser admitido como funcionario británico, al comienzo de la guerra fue rechazado como voluntario dado su carácter de extranjero (IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, Su Vida*. p.137-142.) Es innegable que sucesos como éste han debido influir en su defensa tanto del nacionalismo como del sionismo. La importancia del sentido de pertenencia es, de hecho, uno de los temas constantes en las reflexiones de este autor.

Alguien comentó en una ocasión que en el pasado hombres y mujeres se entregaban en sacrificio a diversos dioses; y que estos últimos, en la modernidad, han sido sustituidos por nuevos ídolos: los ismos. Hacer daño, asesinar, torturar es algo que, en general, se condena. Pero si estas cosas se hacen, no por mi beneficio personal, sino por un *ismo* –socialismo, nacionalismo, fascismo, comunismo, creencias religiosas fanáticas, por el progreso o por dar cumplimiento a las leyes de la historia- entonces está bien. La mayoría de los revolucionarios cree, abiertamente o en secreto, que para crear el mundo ideal hay que romper algunos huevos, puesto que sin romperlos no hay tortilla. Los huevos, desde luego, se rompen –nunca de forma tan violenta y ubicua como en nuestro tiempo- pero no acabamos de ver la tortilla, que va posponiéndose en una distancia infinita. Éste es uno de los corolarios del monismo desenfrenado, tal como yo lo denomino –otros lo denominan fanatismo, pero el monismo está en la raíz de todo extremismo<sup>9</sup>.

Esta alergia a la metafísica –para Berlin monismo y metafísica son prácticamente sinónimos- se explica también en parte por el contexto académico en el que fue formado Berlin: la filosofía británica de los años 30, en la que figuran nombres de relevancia como G.E. Moore, Bertrand Russell, A.J. Ayer, Wittgenstein, J.L. Austin y Stuart Hampshire. Esta escuela se encuadra dentro de la naciente filosofía analítica, quienes defendían un enfoque opuesto a la filosofía tradicional, a la que acusaban de ser anti-empírica y confusa.

Ahora bien, a pesar de que el profesor de Oxford participó en este tipo de cuestiones al principio de su vida académica, nunca llegó a sentirse plenamente identificado con este estilo filosófico, aunque admitió el influjo que éste tuvo sobre él:

Aunque tomé parte activa en estas discusiones (de hecho, lo que se denominó más tarde la filosofía de Oxford nació en mis habitaciones, por la noche, en reuniones a las que asistían celebridades tales como A.J. Ayer, J.L. Austin y Stuart Hampshire, todos ellos influidos por el empirismo de Oxford y, en alguna medida, por el realismo de Oxford –esto es, por la creencia de que el mundo exterior es independiente de los observadores humanos-), pero siempre fui un hereje, aunque simpatizante.<sup>10</sup>

Esta postura de “hereje simpatizante” es una constante en su trayectoria filosófica, y parece corresponder tanto a la mencionada alergia a llegar a conclusiones definitivas como a un rasgo de su personalidad: nunca se caracterizó por ser un autor sistemático. Su estilo más bien corresponde al de

---

<sup>9</sup> BERLIN, I., “Mi Trayectoria Intelectual,” in *Dos Conceptos de Libertad Y Otros Escritos* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 123–54. p.142-143.

<sup>10</sup> BERLIN, I., “Mi Trayectoria Intelectual.”p.126.

alguien que va realizando incursiones en distintos ámbitos, sin por ello dedicarles un estudio intensivo y profundo. Esto explica el hecho de que el grueso de su obra lo compongan ensayos que, sacados de contexto, incluso llegan a dar la impresión de parecer inconexos y no del todo coherentes entre sí<sup>11</sup>.

Estas afirmaciones pueden resultar duras al referirse a un pensador. Sin embargo, es un rasgo de su carácter y de su obra que no pasó inadvertido<sup>12</sup>, tanto a seguidores como a detractores, y del que el propio Berlin era consciente en cierto modo:

Una de las cualidades personales más atractivas de Isaiah Berlin era su modestia. Siempre insistió en que, en palabras suyas, era “sistemáticamente sobrestimado”, aunque a menudo añadía, con un destello en los ojos: “¡Y que no falte!”. En privado, algunas veces llegaba más lejos, afirmando que se sentía como un terrible fraude, y temía ser descubierto algún día. En 1952 escribió a Arthur Schlesinger, Jr.: “Debe usted recordar que, a menos que alguien me diga lo contrario de vez en cuando (o incluso continuamente), creo por lo general que todo lo que hago es superficial, insignificante, descaradamente trivial, y no podría engañar ni a un niño tonto<sup>13</sup>”.

Todo parece indicar que comentarios como el mencionado no estaban, como defiende Hardy, motivados únicamente por una actitud de humildad y modestia: su biógrafo cuenta cómo, al final de su vida, el Oxoniense emprendió la tarea de

---

<sup>11</sup> “But he is thus doubly difficult to write *about*. His style is part of his substance, and is not easy reducible to substantive positions analitically defined. And secondly, his preferred mode of thought is indirect and allusive –he writes about other thinkers, most of them non liberal or iliberal, and rarely attempts a systematic exposition of his own substantive views. There is a distinct Berlinian view of things, and it is an interesting and even idiosyncratic one: but it comes not in the form of propositions defended, but as an offshoot of the whirlwind tour of various aspects of the European mind that is conducted by the great ventriloquist.” PATRICK, N., “Systematizing the Unsystematic: Review of George Crowder ‘Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism’.” *Review of Politics* 68, no. 1 (February 2006): 137–40. p.137.

<sup>12</sup> “Sin afán por disminuir la importancia de la obra de Berlin o su originalidad, el mismo Ignatieff ha señalado sus sobresimplificaciones (entre las que destaca su célebre antítesis entre «pensamiento ilustrado» y «pensamiento romántico»), sus generalizaciones excesivas (las cuales tienden a ignorar particularidades que, en otro sentido, Berlin defendía apasionadamente), su lectura superficial de ciertos autores o su empleo de citas sin referencia o inexactas.” BREÑA, R., “Recensión de ‘Isaiah Berlin: La mirada despierta de la historia,’” *Revista de Estudios Políticos Nueva Época* 109 (September 2000): 317–26. p.323.

<sup>13</sup> HARDY, H., “La ciudadela interior de Isaiah Berlin,” *Cuadernos de pensamiento político (FAES)* 18 (June 2008): 71–85. p.71.

abordar una obra decisiva y magistral sobre el romanticismo que acallara los rumores que aseguraban que jamás podría salir del ámbito de los ensayos. Sin embargo, jamás logró sacar la empresa adelante, ya fuera por motivos de edad y pérdida de facultades o debido a que realmente llegara a asumir su particular idiosincrasia como escritor:

De vez en cuando se esforzaba para reanimar este proyecto, pero gradualmente la puerta de la habitación de Headington House que había asignado al Romanticismo se cerró y las notas de la obra quedaron allí, amarilleando y acumulando polvo.

Berlin lo lamentaba, pero acaso comprendiera que siempre había sido mejor como ensayista, bien centrándose en una sola figura en cuyo pensamiento y obra se introducía como si fueran los propios, bien ofreciendo una visión panorámica de algún tema de envergadura. La arquitectura de una obra de múltiples capítulos simplemente no se ajustaba su talante mental, y aunque sentía que había fracasado no era persona que maldijera sus propias limitaciones.<sup>14</sup>

Se hace patente, pues, que estamos ante la obra de un autor muy singular. En numerosas ocasiones los comentadores de Berlin insisten en la necesidad de leerlo<sup>15</sup> para comprender en profundidad el porqué de su éxito como pensador y, sobre todo, para poder hacerse una idea cabal de su propuesta filosófica. Como se mencionó al comienzo de este apartado, su relevancia no ha sido precisamente escasa, tanto dentro como fuera de la academia.

El objetivo de la presente investigación es ir desbrozando la obra de Berlin a través de un hilo conductor que enlace las diferentes temáticas que estudió a lo largo de su vida. La idea defendida en este trabajo es que, a pesar de lo dispares que puedan parecer los distintos temas a los que dedicó su atención, existe un hilo conductor subyacente a todos ellos: la indagación acerca de la naturaleza humana, en toda su plenitud y complejidad; su racionalidad, su carácter moral, las motivaciones más íntimas, la capacidad para crear mundos (ficticios, mitológicos, sociales, políticos, etc), etc. Dicho hilo conductor recorre toda su

---

<sup>14</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.373.

<sup>15</sup> “Writing a commentary on the work of Isaiah Berlin is surely an intimidating prospect. Berlin is one of those thinkers of whom it can be said that you have to read him to appreciate the texture and meaning of his ideas. His ideas can be categorized and summarized, but their power resides in their articulation, in that distinctive style which has to be read to be felt in all its nuance and power of evocation.” PATRICK, N., “Systematizing the Unsystematic: Review of George Crowder ‘Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism’.” p.6.

obra, y en base a éste podemos encontrar las principales motivaciones de sus posturas en filosofía política.

El presente trabajo consiste, pues, en un ejercicio hermenéutico que va más allá de un determinado texto o ensayo, sino que trata de situar al autor dentro de un paradigma de premisas y motivaciones que explican el porqué de sus principales posiciones filosóficas.

***Perfil filosófico: retrato de una tensión constante entre dos extremos (monismo y relativismo)***

Una vez trazado el perfil personal de Berlin, resulta de gran utilidad ofrecer un ejercicio parecido con su obra filosófica. Debido a la diversidad de ámbitos estudiados por el autor, se vuelve indispensable tener presente a grandes rasgos los puntos cardinales que configuran su filosofía, de modo que el lector no llegue a sentirse perdido ante el carácter dispar de los temas que recorren su pensamiento.

A la hora de emprender esta tarea de exposición resulta de gran ayuda su último ensayo, “Mi trayectoria intelectual”<sup>16</sup>, redactado pocos meses antes de su fallecimiento. En febrero de 1996, desde la Universidad de Wuhan (China) le solicitaron una breve reseña de su perfil intelectual para una obra destinada a dar a conocer en este país la filosofía contemporánea anglo-americana<sup>17</sup>.

Este encargo le llegó a sus ochenta y siete años, habiendo transcurrido casi una década desde la publicación de su último ensayo de relevancia.<sup>18</sup> El contexto en el que fue redactado lo vuelve muy significativo a la hora de averiguar qué campos de los estudiados por el profesor de Oxford fueron los que realmente cautivaron su atención, y por esto su lectura proporciona una visión certera del horizonte personal y filosófico desde el cual escribió la mayor parte de su obra.

En primer lugar, una influencia definitiva fue la del contexto académico en el que se formó y ejerció su carrera como profesor: la llamada filosofía de Oxford de antes de la Segunda Guerra Mundial. Según nos cuenta Berlin, los temas abordados por esta corriente eran, por un lado, el verificacionismo y, por otro, el fenomenismo, ambos abordados desde un punto de vista empirista.

---

<sup>16</sup> BERLIN, I., “Mi trayectoria intelectual.”

<sup>17</sup> Ibid. p.123.

<sup>18</sup> BERLIN, I., “On the Pursuit of Ideal,” *The New York Review of Books* 35, no. 4 (March 1988).

Respecto del verificacionismo, Berlin insinúa que sus posiciones fueron siempre más propias del pragmatismo filosófico (frente a las posturas propuestas por la Escuela de Viena):

Siempre he creído que las afirmaciones que son verdaderas o falsas, plausibles o dudosas, o interesantes, y se refieren al mundo concebido empíricamente (y nunca he concebido el mundo de otra manera, desde entonces hasta ahora) no tienen por qué ser susceptibles de ser verificadas mediante un criterio simple y restringido, como afirmaba la Escuela de Viena y sus seguidores positivistas lógicos. Desde el principio tenía la sensación de que las proposiciones generales no son verificables de esa manera. Las afirmaciones, tanto en su uso corriente como en las ciencias naturales (que eran el ideal de la Escuela de Viena), pueden ser perfectamente significativas sin ser estrictamente verificables.<sup>19</sup>

En este pequeño fragmento se mencionan dos aspectos cruciales a la hora de comprender la antropología berliniana: por un lado, su defensa de lo que él considera un punto de vista empírico (al cuál opone, según se irá viendo, un enfoque metafísico). En este sentido, es relevante que él califique a su propia concepción de lo humano como una *antropología empírica*.

Por otro lado, se aborda el tema del significado. El profesor de Oxford nunca comulgó, como el fragmento indica, con los estrechos criterios del Círculo de Viena. Sin embargo, no dedicó un esfuerzo filosófico a elaborar una filosofía del lenguaje que abordara una teoría cabal sobre el significado, al menos no de una forma sistemática y explícita. Este hecho es relevante precisamente en lo que atañe a su antropología, dado que deja, en cierta manera, al “sentido común” el hecho de decidir qué es propio de lo humano, y qué no, dejando consideraciones semánticas y filosóficas al margen de la cuestión:

Creo apasionadamente en los derechos humanos; esto deriva de muchas otras cosas que aceptamos todos, no es demostrable *a priori*. Por supuesto, no niego que existan principios generales de conducta y actividad humana sin los cuales no puede haber una sociedad mínimamente decente. No me pregunte qué entiendo por decente. Por decente entiendo decente; todos sabemos qué quiere decir.<sup>20</sup>

Estas declaraciones pueden parecer sorprendentes, sobre todo en un ámbito académico como el de la filosofía en el que parece de obligado cumplimiento el definir los conceptos básicos que van a emplearse antes de construir una determinada teoría.

---

<sup>19</sup> BERLIN, I., “Mi trayectoria intelectual.” p.125.

<sup>20</sup> COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo* (Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993). p.151.

Sin embargo, si bien Berlin no define de forma explícita qué considera “ser humano”, sí que puede hacerse un retrato de su concepción antropológica al leer detalladamente su obra y comprenderla desde una visión de conjunto. El *quid* de la cuestión será, entonces, averiguar hasta qué punto con esta lectura implícita de la antropología de Berlin basta para defender sus posturas en filosofía política, o si esta carencia de definición explícita se convierte realmente en un handicap para considerar la obra del profesor de Oxford como un todo consistente, capaz de resistir los ataques que reciba, sobre todo en lo referente a su defensa del liberalismo y del pluralismo políticos.

En el mismo ensayo, “Mi trayectoria intelectual”, se encuentra una de las explicaciones a la mencionada ausencia de definición de aquello que se entiende por humano. En él describe su desconfianza a todo lo que considera “metafísico”; para Berlin, lo metafísico se opone a lo empírico, entendido esto último como la limitación constante a lo fáctico, de modo que las definiciones son siempre transitorias y susceptibles de modificación, incluyendo la descripción de aquello que pertenece, o no, a la naturaleza humana.

Esta actitud filosófica es diametralmente opuesta al enfoque metafísico que, según Berlin, está motivado por una «universal búsqueda, por los filósofos, de la certeza absoluta, de respuestas indudables, de seguridad intelectual total. Esto me pareció, desde el principio, una búsqueda ilusa. No importa lo sólido que pueda parecer el fundamento de una conclusión o un dato directo, lo extendida que esté, lo inevitable o «autoevidente» que parezca. Siempre puede concebirse algo que la modifique o la desbarate, incluso aunque uno no imagine en ese momento qué pueda ser. Esta sospecha de que una buena parte de la filosofía estaba orientada en una dirección ilusoria llegaría a dominar con posterioridad mis ideas, en conexión nueva y diferente.»<sup>21</sup>

Así pues, desde la filosofía de Berlin no puede enunciarse una definición definitiva de lo humano; se propone, por el contrario, una *antropología empírica* que, desde un enfoque empático y hermenéutico, se atenga a cada contexto humano particular.

Este estilo filosófico sigue los pasos de dos figuras clave en el pensamiento del profesor de Oxford: Giambattista Vico y J.G. Herder. De la lectura de estos autores nace la apuesta por el pluralismo cultural de Berlin, el cual reivindica la “gran variedad de experiencia cultural<sup>22</sup>”, postura antagónica a la “doctrina de [...] que hay verdades universales, eternas e incuestionables, válidas para todos

---

<sup>21</sup> BERLIN, I., “Mi trayectoria intelectual.” p.128.

<sup>22</sup> BERLIN, I., “Mi trayectoria intelectual.” p.134.

los hombres, en todas partes, en todo tiempo; y que las diferencias son simplemente debidas al error y la ilusión, porque la verdad es una y universal.<sup>23</sup>

Precisamente debido a este enfoque se ha tachado con frecuencia a Berlin de relativista cultural, convirtiéndose esta cuestión en un campo de batalla constante para el oxoniense. De ahí que en “Mi trayectoria intelectual” quede recogida la respuesta que dio a dichas acusaciones, la cuál consiste en la defensa de una cierta naturaleza común que permite la comprensión empática entre culturas con valores dispares, incluso antagónicos:

[...] las culturas difieren, lo que importa a un griego del siglo V es muy distinto de lo que importa a un piel roja o a un chino o a un científico de un laboratorio del siglo XVIII. Por tanto, sus puntos de vista difieren, y no hay respuestas universales a todas las preguntas. Por supuesto hay una naturaleza humana común, si no los hombres de una época no podrían comprender la literatura o el arte de otra o, sobre todo, sus leyes, acerca de las cuales Vico, como jurista, era de lo que más sabía.<sup>24</sup>

Así pues, Berlin trató, a lo largo de su trayectoria académica, evitar dos extremos que consideró peligrosos: *monismo* y *relativismo*. Los efectos nocivos de ambas posturas los estudió en su faceta de historiador de las ideas, ámbito al que dedicó un considerable esfuerzo. Los mencionados enfoques pueden encontrarse a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental; sin embargo Berlin quiso concentrarse en la Ilustración (por lo que respecta al *monismo*) y en el Romanticismo (según él, caldo de cultivo del relativismo al propugnarse en esta época el origen humano de los valores).

De las conclusiones obtenidas tras dicha incursión en la historia de las ideas, sumado a la admiración de la filosofía de Vico y Herder, nació el pluralismo berliniano, que trata de ser una especie de tercera vía que evite tanto el monismo como el relativismo:

Llegué a la conclusión de que hay una pluralidad de ideales, del mismo modo que hay una pluralidad de culturas o de temperamentos -no soy un relativista; no digo «a mí me gusta el café con leche y a ti sin leche; yo estoy a favor de la amabilidad y tú de los campos de concentración»-, que cada uno tiene sus propios valores y que no pueden reducirse ni integrarse. Creo que esto es falso. Pero sí creo que hay una pluralidad de valores que los hombres pueden perseguir y de hecho persiguen, y que estos valores difieren.[...]

---

<sup>23</sup> Ibid. p.134.

<sup>24</sup> Ibid. p.134.



Creo que estos valores son objetivos –es decir, su naturaleza, la prosecución de los mismos, es parte de lo que constituye a un ser humano, y esto es algo dado objetivamente-. El hecho de que los hombres sean hombres y las mujeres sean mujeres y no perros o gatos, o mesas o sillas, es un hecho objetivo; y parte de este hecho objetivo es que hay determinados valores, y sólo determinados valores, que los hombres, mientras sigan siendo hombres, pueden perseguir. [...]

Es por esto por lo que el pluralismo no es relativismo –los múltiples valores son objetivos, son parte de la esencia humana y no creaciones arbitrarias de las fantasías subjetivas de los hombres.<sup>25</sup>

Ante declaraciones como ésta, se vuelve necesario profundizar en la obra filosófica de Berlin, haciendo el esfuerzo de comprender su personal conceptualización de términos como “hecho”, “objetividad”, “naturaleza humana” a través de las declaraciones implícitas que recorren sus escritos. El objetivo es dilucidar hasta qué punto su antropología –y el enfoque epistemológico que le subyace- es suficientemente consistente como para defender su pluralismo y liberalismo políticos.

La defensa del liberalismo político fue otro de los grandes campos de batalla del profesor de Oxford, hasta el punto de ser considerado uno de los ideólogos de referencia de esta corriente filosófica. Su conferencia «Dos conceptos de libertad<sup>26</sup>» se cuenta ya entre los clásicos imprescindibles del liberalismo político del siglo XX.

Ahora bien, se ha cuestionado con frecuencia hasta qué punto la defensa berliniana del pluralismo se deduce de su liberalismo político o si, por el contrario, entra en conflicto con él. El problema que se plantea es que, si uno asume que hay una pluralidad de valores –a menudo antagónicos entre sí- el liberalismo habría de ser sólo uno más entre los distintos escenarios de organización de la convivencia humana. El mismo profesor de Oxford recogió esta reflexión en su famosa conferencia:

Quizá el ideal de la libertad de elegir fines, sin pedir que tengan validez eterna, y el pluralismo de valores a él ligado, sean, tan sólo, el fruto tardío de nuestra decadente civilización capitalista: un ideal que no reconocieron ni las edades remotas ni las sociedades primitivas y que la posteridad contemplará con curiosidad, quizá con simpatía, pero con poca comprensión. Puede que así sea. Pero no me parece que de esto se concluya en escepticismo. Los principios no son menos sagrados cuando no puede garantizarse su duración. De hecho, puede

---

<sup>25</sup> Ibid. p.138-139.

<sup>26</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad,” en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 205–55.

que el deseo mismo de garantías acerca de que nuestros valores sean eternos y de que se encuentren seguros en un lugar celestial y objetivo no sea sino nostalgia profunda de las seguridades de la infancia o de los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias –dice un admirable escritor de nuestro tiempo- y, no obstante, defenderlas resueltamente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro». Pedir más es quizás una necesidad metafísica profunda e incurable. Pero permitir que ésta determine la propia práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y más peligrosa.<sup>27</sup>

Por un lado, el propio Berlin constata que, para defender un escenario político donde se respete la pluralidad de valores, es necesaria cierta defensa de la libertad –en este caso, la libertad individual entendida en clave negativa-. Sin embargo, la argumentación sufre un bucle al considerar que, si se quiere respetar realmente la pluralidad, deberíamos asumir que hay idearios y cosmovisiones en los que la libertad no es, en absoluto, uno de los valores principales.

En este sentido, dos son las polémicas más importantes que recorren la filosofía de Berlin<sup>28</sup>. La primera, hasta qué punto su liberalismo y pluralismo van de la mano o si entran directamente en conflicto entre sí. La segunda, hasta qué punto su defensa ante las acusaciones de relativismo moral y político es lo suficientemente consistente como para dejar intacta su apología del ideal liberal y su apuesta por el pluralismo de valores.

La tesis que se recoge en este trabajo consiste en afirmar que sí son coherentes entre sí el liberalismo de Berlin y su pluralismo, y lo son sobre la base de su defensa de cierto tipo de naturaleza humana común. A partir de un conocimiento de los presupuestos epistemológicos de Berlin se puede comprender en qué sentido no fue, en absoluto, un relativista y, al mismo tiempo, entender por qué puede llegar a dar la impresión opuesta, como no es infrecuente que ocurra.

---

<sup>27</sup> Ibid. p.254.255

<sup>28</sup> La bibliografía sobre el tema es, de hecho, muy extensa, y será debidamente comentada a lo largo de este trabajo. Puede recogerse un resumen de las diferentes posturas que ha suscitado en la academia dicha discusión en HARRIS, I., “Berlin y sus críticos,” en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 391–408. p.395-403.

## EL LIBERALISMO DE BERLIN A EXAMEN

El liberalismo de Isaiah Berlin es, junto con su apuesta por el pluralismo político, una de las ideas que defenderá el autor de forma constante a lo largo de su vida. Berlin expuso su teoría liberal a lo largo de una serie de ensayos escritos entre 1950 y 1960, los cuáles han sido compilados en su mayoría en *Sobre la libertad*<sup>29</sup> y en *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*<sup>30</sup>, gracias a la labor de su albacea literario y ex alumno, Henry Hardy. De esta serie de ensayos el que más repercusión alcanzó fue “Dos conceptos de libertad”<sup>31</sup>, escrito basado en la lección inaugural impartida por Berlin en su toma de posesión de la cátedra Chichele de teoría social y política en el año 1957.

Las repercusiones de este ensayo han sido del tal envergadura que todavía hoy generan discusión, de modo que ha pasado a convertirse en un texto imprescindible de la filosofía política contemporánea.

El problema de muchas de las polémicas acerca de “Dos conceptos de libertad” es que, en la mayoría de ocasiones, se ciñen exclusivamente al texto sin tener en cuenta que es el resultado de un determinado camino intelectual, con complejas motivaciones y presupuestos de base que, si no son tenidos en cuenta, generan perplejidades a la hora de interpretar correctamente el liberalismo del profesor de Oxford.

La intención del presente apartado es examinar las ideas fundamentales defendidas en dicha conferencia, junto con un breve resumen de las principales críticas que se le han dirigido; algunas de dichas críticas se basan en dificultades e incoherencias argumentativas que el texto presenta en sí mismo. La pertinencia de otras de las críticas, sin embargo, queda en entredicho si se tiene en cuenta la obra de Berlin como un todo, con especial hincapié en aquellos escritos anteriores a la conferencia los cuáles, si bien no diluyen todas las

---

<sup>29</sup> BERLIN, I, *Sobre la libertad*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

<sup>30</sup> BERLIN, I, *La traición de la Libertad. Seis enemigos de la libertad humana.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004).

<sup>31</sup> BERLIN, I, “Dos conceptos de libertad,” en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 205–55.

debilidades argumentativas del texto, sí contribuyen a iluminarlo y comprender las motivaciones últimas del autor.

La intención es, por lo tanto, mostrar “Dos conceptos de libertad” dentro del contexto de las motivaciones previas a su escritura, aportando al texto de un marco interpretativo más amplio. El objetivo último no es tanto profundizar en las polémicas propias del ámbito de la filosofía política a las que apunta el texto, sino destacar que en el fondo de todas estas problemáticas subyace un presupuesto antropológico: ¿qué entendemos por hombre? Dentro de la definición de la naturaleza humana, ¿qué lugar ocupa o debería ocupar la libertad?

En función de la respuesta que se dé a estas cuestiones queda definida toda la orientación que se le dé a una determinada teoría política. Es en torno a esta pregunta clave donde pueden resolverse la mayoría de perplejidades que la filosofía política de Berlin genera. Y uno de los objetivos de este trabajo de investigación es mostrar que la antropología que subyace a la filosofía política de Berlin es subsidiaria de un problema que es, en última instancia, epistemológico.

El esquema de exposición que seguiré es el siguiente; en primer lugar, presentar un resumen de los principales argumentos de “Dos conceptos de libertad”, junto a las críticas que suele generar. Los siguientes apartados van destinados a encuadrar la conferencia en su contexto filosófico, a través del análisis de otros textos que escribió Berlin sobre la libertad; la mayoría de ellos son anteriores a la famosa conferencia, por lo que tenerlos presentes ayuda a comprender la mayoría de las motivaciones y presupuestos que subyacen al texto.

El objetivo es no sólo proporcionar un horizonte más completo de la teoría liberal de Berlin sino, sobre todo, destacar la importancia de la personal conceptualización de lo humano que sostuvo el autor: a la luz de ésta puede hacerse un ejercicio hermenéutico más completo de su obra, de modo que se pueda ir desgranando cuáles son los presupuestos antropológicos y epistemológicos de base, y en qué medida dichos argumentos sostienen su liberalismo y pluralismo políticos.

## 1. “DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD”

El ensayo “Dos conceptos de libertad” es un texto extenso, con numerosas idas y venidas que corresponden al carácter poco sistemático de su autor. El lector que se enfrenta a él por primera vez queda, con frecuencia, desconcertado, sobre todo si no tiene presente el contexto político, filosófico y personal en el que fue escrito.

La conferencia, tomada aisladamente, brilla más por el estilo y la retórica de su autor que por la minuciosidad a la hora de exponer la idea principal a transmitir o por el desarrollo ordenado y exhaustivo de los argumentos esgrimidos. Esta característica no sorprende a aquel familiarizado con la figura carismática de Berlin para quien, de hecho, una de sus preocupaciones principales era que quizá su mérito intelectual no fuera más allá de ser un buen orador y divulgador:

Pese a la inquietud de que pudiera considerársele en exceso atrevido, [Berlin] se postuló a comienzos de 1957 para suceder a G.H.D. Cole en la cátedra Chichele de Teoría Social y Política. Isaiah había recibido ánimos para presentarse al puesto, pero tenía cierta preocupación sobre el resultado. Sabía que su única obra grande era el estudio sobre Marx, publicado casi veinte años antes, y aunque gozaba de buen nombre privadamente entre los filósofos profesionales, su reputación se derivaba de la celebridad de sus charlas radiofónicas. Los tres grandes de Oxford que escribieron apoyando su candidatura matizaron sus elogios sobre la agilidad de su pensamiento con dudas cuidadosamente formuladas sobre sus limitaciones. El filósofo Gilbert Ryle dijo que Berlin había admitido que no era precisamente un “rompehielos” en filosofía. Una cátedra de pensamiento político, por otra parte, era lo más indicado para su talento. Richard Pares, compañero historiador de Berlin en *All Souls*, confesó que encontraba un exceso de “acumulación retórica” en el ensayo de Berlin “Lo inevitable en la historia” y que las conferencias de la BBC eran casi “demasiado apasionantes” para los criterios del estudio académico sobrio. Charles Webster observó que Berlin no había escrito todavía “esa gran obra de síntesis que esperamos confiados.”<sup>32</sup>

Esta característica suya como autor hace que resulte una lectura muy diferente del texto en función de si se lee aisladamente o con el conjunto de su obra –y de

---

<sup>32</sup> Ésta no es la única ocasión en la que Ignatieff comenta este rasgo de Berlin como pensador. Por lo que nos cuenta Ignatieff, la de no ser un pensador sistemático era una preocupación en Berlin, sobre todo en la medida en que temía que esto pudiera significar, en el fondo, una debilidad o mediocridad intelectuales. IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*, trad. Rodríguez Halffter, Eva (Madrid: Taurus, 1999). p. 303.

su contexto histórico y filosófico- como telón de fondo. La gran mayoría de comentaristas o críticos con la filosofía liberal de Berlin no suelen ir más allá de este ensayo, de ahí que gran parte de las polémicas que se generan en torno a él se diluyan si se tiene presente el mencionado contexto.

En base a esta problemática que presenta la conferencia, y para poder ponerla de relieve, el objetivo es comenzar por un análisis descarnado de “Dos conceptos de libertad”, limitándome exclusivamente al escrito y, posteriormente, a enumerar las críticas que ha recibido con mayor frecuencia. Dado que en sucesivos apartados se proporciona un marco interpretativo más amplio, la intención es hacer un ejercicio de decantación de las diferentes críticas, de modo que permanezcan sólo aquellas que, a pesar del contexto, sigan siendo pertinentes. El objetivo de este trabajo de investigación no es realizar un análisis exhaustivo de la filosofía política de Berlin, sino examinar y poner de relieve los presupuestos antropológicos y epistemológicos en los que dicha teoría se sustenta.

“Dos conceptos de libertad” es un texto extenso que, sin embargo, tiene sólo dos ideas fundamentales que se van desarrollando a lo largo del ensayo. La primera idea es –como el mismo título de la conferencia indica- la defensa de dos caracterizaciones muy diferentes del concepto de libertad: *libertad positiva* y *libertad negativa*. La segunda tesis es que el ideal de libertad positiva, debido a un desarrollo racionalista del concepto –entendido en el mal sentido de la palabra- ha originado con frecuencia los mayores ataques al de libertad negativa.

La distinción entre dos conceptos básicos de libertad es un *leitmotiv* que recorre toda la filosofía de Berlin. El que éste haya querido desgranarlo meticulosamente parte de una de sus preocupaciones fundamentales: la idea de libertad goza de muy buena fama y, por ello, con frecuencia se utiliza para reivindicar cualquier otro fin que, en el fondo, nada tiene que ver con la libertad.<sup>33</sup>

No le falta razón al profesor de Oxford al señalar esto: con frecuencia vemos en nuestra sociedad exaltaciones de la idea de libertad que, en realidad, están más cerca de la reivindicación de otros valores políticos. De ahí la insistencia de Berlin en reflexionar sobre el concepto, decantando su verdadero significado. El fruto de dicha reflexión es, como hemos dicho, la división del concepto en dos aspectos diferentes: libertad *negativa* y libertad *positiva*.

---

<sup>33</sup> BERLIN, I, “Dos conceptos de libertad.” p.211.

Ambos conceptos se entienden, para el profesor de Oxford, a la luz de su contrario: la coacción. En la medida en que soy coaccionado no soy libre, ya sea en un sentido positivo o negativo del término.<sup>34</sup>

Ahora bien, las dos concepciones responden a aspectos muy diferentes de la libertad. El concepto de libertad negativa aparece al preguntarse «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto –una persona o grupo de personas- se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer, sin la interferencia de otras personas?<sup>35</sup>».

A continuación, Berlin expone la problemática de la filosofía política clásica sobre cómo insertar dicho concepto de libertad negativa en las normas de convivencia de una sociedad: hasta qué punto debe protegerse y limitarse este derecho a tener un espacio propio en el que uno no es importunado ni coaccionado por nadie, es decir, el problema sobre cómo trazar la línea que delimite la frontera entre lo público y lo privado<sup>36</sup>.

Los argumentos clásicos fundamentales esgrimidos en esta discusión han sido, por un lado, destacar la importancia de la libertad como un valor fundamental definitorio del ser humano. Por otro lado, se defiende que dicho valor no es ni puede ser el único: existen otros valores igual de importantes a la hora de configurar la convivencia en sociedad: la igualdad de oportunidades, la lucha contra la pobreza, la prosperidad, etc.

Ante este dilema, Berlin expone que la única salida es alcanzar un compromiso práctico<sup>37</sup>. Sin embargo, destacará que dicho compromiso, como se ha resaltado con frecuencia en la teoría política clásica, no puede eliminar por completo el espacio mínimo de ausencia de coacción que implica la libertad negativa:

Los filósofos optimistas respecto a la naturaleza humana y a la posibilidad de armonizar los intereses humanos, como Locke o Adam Smith y, en algunos aspectos, Mill, creen que la armonía social y el progreso son compatibles con el establecimiento de un amplio territorio reservado a la vida privada al que tendría vedado el acceso el Estado o cualquier otra autoridad. Hobbes y aquellos que concuerdan con él, especialmente los pensadores conservadores y reaccionarios, argumentan que para evitar que los hombres se destruyan y conviertan la vida social en una jungla o en una selva, hay que instituir salvaguardas mayores para

---

<sup>34</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad.” p.208.

<sup>35</sup> Ibid. p.208

<sup>36</sup> Ibid. p.210.

<sup>37</sup> Ibid. p.212.

mantenerlos a raya. Quieren, por tanto, aumentar el territorio sujeto a control centralizado y reducir el propio del individuo. Pero los dos bandos están de acuerdo en que una parte indeterminada de la vida humana ha de permanecer independiente de la esfera de control social.<sup>38</sup>

Como iré desarrollando a lo largo de este trabajo, una de las debilidades argumentales de la defensa de este espacio mínimo de libertad es considerar –en este plano de la discusión- a la libertad como un valor político más, y no como una característica imprescindible del ser humano en cuanto tal. Berlin en este respecto ha sido ambiguo: comprende la libertad como un rasgo definitorio de lo humano –y en ello se basa su defensa apasionada de la libertad individual- pero, sin embargo, su particular epistemología le impide afirmarlo con determinación y firmeza, siendo éste el origen de las críticas más contundentes que se le han dirigido.

Continuando con el análisis de la conferencia, Berlin defiende que, si bien el sentido negativo de libertad puede expresarse como un *estar libre de*, el sentido positivo se relaciona más con un *ser libre para*. El primer sentido está, en cierto modo, vacío de todo contenido moral: lo que importa no es lo que uno haga en su espacio privado de movimiento, sino que dicho espacio no sea violado exteriormente y, por supuesto, no viole el de los demás. La libertad positiva, por el contrario, apela más al origen de aquello que uno desea hacer con su libertad, a la cuestión de si aquello que uno hace o desea hacer parte verdaderamente de su libre voluntad y entendimiento y, por tanto, apunta a fines racionales y objetivamente positivos y beneficiosos para aquel que los alcance:

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

---

<sup>38</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.212.



en que creo esto cierto y me siento esclavo en la medida en que me doy cuenta de que no lo es.<sup>39</sup>

Ambos conceptos de libertad –a pesar de tener en común la defensa de la ausencia de coacción- son claramente distintos dado que, para una misma situación, puede decirse que será libre en un sentido, pero no en el otro. Por ejemplo, una persona que no haya sido instruida de ningún modo, que padezca grandes limitaciones intelectuales y emocionales, será altamente manipulable. Por ello, aunque nadie la esté físicamente coaccionando en sus decisiones –nadie le obliga con una pistola a elegir determinado trabajo, ni a desear comprar los productos de la última marca de moda o votar por un partido político-, desde el punto de la libertad positiva no es libre, aunque sí lo sea en el ámbito de la libertad negativa. Y, al contrario, el prisionero de guerra que se halla confinado en una celda, si mantiene su libertad de pensamiento y convicciones, estará privado de libertad negativa, pero mantendrá su libertad positiva intacta: sus ideales y deseos permanecerán inalterados –así como los argumentos que le hayan llevado a generarlos-, aunque la coacción física de los carceleros le impidan llevarlos a cabo.

Como ha señalado Berlin, el problema de la libertad positiva es que está fuertemente ligado con la racionalidad humana y su capacidad de conocimiento, al contrario que el ideal de libertad negativa, que simplemente defiende la ausencia de coerción física, sin entrar a examinar qué es lo que haga el individuo en su ámbito inviolable de acción<sup>40</sup>. La mayor parte de la conferencia está orientada a destacar cómo la fuerte relación entre la libertad positiva y la racionalidad humana suele ser la principal fuente de ataques a la libertad negativa:

Los conceptos «positivo» y «negativo» de libertad se desarrollaron históricamente en sentidos divergentes, no siempre de forma lógica, hasta que, al final, entraron en conflicto directo.

Una manera de clarificar esto es por referencia a la circulación que adquirió la metáfora de ser amo de uno mismo que, quizá, en origen era inofensiva. «Soy mi propio amo»; «no soy esclavo de ningún hombre»; pero, ¿podría ser esclavo de

---

<sup>39</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.217.

<sup>40</sup> Debido a su hincapié en la defensa de la libertad negativa, al margen de cómo sea utilizada, se ha criticado a Berlin de tener una concepción de extrema de la autonomía individual, asociándolo de esta manera con la filosofía de Sartre. PAREKH, B., “Isaiah Berlin,” en *Pensadores políticos contemporáneos* (Madrid: Alianza Editorial, 1986). p. 52 y MACBRIDE, W. L., “‘Two Concepts of Liberty’ Thirty Years Later: A Sartre-Inspired Critique,” *Social Theory and Practice* 16, no. 3 (n.d.): 297–322.

la naturaleza (como gustaban decir platónicos y hegelianos)? ¿O esclavo de mis pasiones «desenfrenadas»? ¿No son éstas especies del mismo género «esclavo» - unas políticas o legales, otras morales o espirituales? ¿No han tenido los hombres la experiencia de librarse de la esclavitud espiritual, o de la esclavitud de la naturaleza, y no se han dado cuenta en el curso de la misma, por una parte, de que hay un *yo* que domina y, por otra, de que hay algo en ellos que naufraga? Ese *yo* dominante se ha identificado de formas distintas: con la razón, con mi «naturaleza superior», con el *yo* calculador que pospone la satisfacción de la voluntad a largo plazo, con mi *yo* «real», «ideal» o «autónomo», o con mi «mejor *yo*». [...] Ahora los dos *yoes* pueden representarse divididos por un abismo aún mayor; el *yo* auténtico puede concebirse como algo que va más allá del individuo (tal como se entiende normalmente el término), como una «totalidad» social de la que el individuo es un elemento o una parte: una tribu, una raza, una Iglesia, un Estado, la gran sociedad de los vivos, los muertos y los por nacer. Esta entidad se identifica entonces como el «verdadero» *yo* que, imponiendo su voluntad única, colectiva u «orgánica» sobre sus «miembros» recalcitrantes, realiza su propia libertad «superior», es decir, la de ellos.

[...] Una vez adopto este punto de vista, estoy en situación de ignorar los deseos expresos de hombres y sociedades, de intimidarles, de oprimirlos, torturarlos en nombre de ser «verdaderos» *yoes* y por su bien, en la seguridad de que sea cual sea el verdadero fin del hombre (la felicidad, el deber cumplido, la sabiduría, la sociedad justa, la autorrealización) ha de ser idéntico a su libertad: la libre elección de su *yo*, «verdadero», aunque con frecuencia, sumergido e inarticulado.<sup>41</sup>

Berlin se dedica en la mayor parte del ensayo a abundar en esta idea: si concebimos que la libertad no es tal si no está orientada a fines racionales que beneficien al sujeto de acción se puede llegar a perversiones políticas que, en nombre de la paz, el progreso y la prosperidad, violen el espacio de libertad negativa que le es fundamental al ser humano. Y éste es el punto clave que quiero destacar: en varias ocasiones, a lo largo del escrito, Berlin resalta que dicho reducto de libertad es necesario para poder hablar de un ser humano, en el pleno sentido de la palabra:

«Manipular a los hombres y lanzarlos hacia fines que tú –el reformador social-conoces, pero los demás quizá no, es negar su esencia humana, es tratarlos como objetos hueros de su voluntad propia. Es, en suma, degradarlos.»<sup>42</sup>

Y lo que vale para los individuos vale para aquellos grupos de hombres (sociales, políticos, económicos y religiosos) conscientes de las necesidades y

---

<sup>41</sup> BERLIN, I., “Dos Conceptos de Libertad.” p.218-219

<sup>42</sup> Ibid. p.222.

finés que tienen como miembros de tales grupos. Lo que demandan las clases oprimidas [...] es el simple reconocimiento (de su clase o de su nación, de su color o de su raza) como fuente independiente de actividad humana, como una entidad con voluntad propia que busca actuar en concordancia con ella (tanto si es buena y legítima como si no) y no ser gobernada, educada, dirigida, aun de la forma más benévola, como si no fuera completamente humana y, por tanto, como si no fuera completamente libre.»<sup>43</sup>

«Hay que crear una sociedad en la que haya fronteras de libertad que nadie estará autorizado a invadir. Se le pueden dar distintos nombres o naturalezas a las normas que determinan dichas fronteras: se les puede llamar derechos naturales, palabra de Dios, ley natural, razones de utilidad o «intereses permanentes de los hombres»; se puede creer que son válidas *a priori*, afirmar que son mis propios fines últimos o que son los fines de mi sociedad o cultura. Lo que tienen en común todas estas normas o mandamientos es la amplitud de su aceptación, y están tan firmemente fundadas en la naturaleza presente del hombre, tal como se ha desarrollado en la historia, como para constituir, hoy día, una parte esencial de lo que entendemos por ser humano normal. La creencia sincera en la inviolabilidad de una porción mínima de libertad individual implica algún modo de posición absoluta de este tipo.»<sup>44</sup>

«Ninguna sociedad suprime de forma literal todas las libertades a sus miembros; una criatura a la que los demás no dejan que haga nada por sí misma no es en absoluto un agente moral y tampoco puede considerarse un ser humano en términos éticos o legales, y eso a pesar de que fisiólogos, biólogos o hasta psicólogos pueden sentir la tentación de clasificarlo como hombre.»<sup>45</sup>

Según puede observarse, Berlin tiene una firme creencia en que un mínimo espacio de libertad es imprescindible para que el hombre pueda desarrollarse como tal. Sin embargo, su defensa no apela a un desarrollo argumental del concepto de naturaleza humana –en el cual la libertad ocupe un lugar imprescindible–, sino a una especie de unanimidad fáctica a la hora de defender la libertad individual por parte de las diferentes corrientes ideológicas y filosóficas: iusnaturalismo, utilitarismo, racionalismo o cualquier otra corriente que, en última instancia, acabe afirmando esta necesidad de defender un mínimo de espacio de acción inviolable para cada individuo.

Por otro lado, el profesor de Oxford señala que el ideal de libertad individual no ha ocupado, ni mucho menos, a lo largo de la historia un lugar preeminente: «Parece poco probable que esta exigencia radical de libertad haya sido alguna

---

<sup>43</sup> Ibid. p.240.

<sup>44</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.248.

<sup>45</sup> Ibid. p.244

vez cosa de algo más que una pequeña minoría de seres humanos altamente civilizados y reflexivos. No hay duda de que la gran mayoría de la humanidad ha sacrificado esta libertad a la menor ocasión por otros fines: seguridad, posición, prosperidad, poder, virtud, recompensas en la vida futura; o justicia, igualdad, fraternidad y muchos otros valores que parecen incompatibles, en su totalidad o parcialmente, con el logro del mayor grado de libertad individual, y que desde luego no la necesitan como precondition de su propia realización.<sup>46</sup>»

A la luz de estas afirmaciones se puede observar que Berlin va oscilando en su valoración del concepto de libertad: por un lado habla de él como condición imprescindible que define a la naturaleza humana. En este sentido, la libertad no es un valor, sino la condición de posibilidad de que existan otros valores: los valores lo son en tanto que son escogidos por el agente moral y para ello éste ha de ser libre.

Por otro lado, cambia el discurso, pasando a considerar la libertad como un valor más entre otros: igualdad, solidaridad, justicia, bienestar, paz, seguridad. En efecto, en este sentido no tiene por qué ser la libertad el único valor a la hora de articular la convivencia humana.

Existe en la teoría de Berlin una confusión entre dos sentidos diferentes de la libertad, dos conceptos que utiliza indistintamente causando distintas perplejidades. El primer concepto sería la libertad entendida como una condición *sine qua non* del agente moral, como una condición ontológica que define a la persona en cuanto tal, es decir, como ser libre que desde su condición es capaz de escoger entre distintos valores. El segundo concepto hace referencia a la libertad entendida como un valor político más (ya sea en su conceptualización negativa o positiva), valor al cuál se puede renunciar, precisamente en el ejercicio del primer concepto de libertad mencionado. El mismo Berlin reconoce esta posibilidad:

Creo que lo que atormenta hoy la conciencia de los liberales occidentales no es que la libertad que buscan los hombres difiera en relación con sus condiciones sociales o económicas, sino que la minoría que la posee la haya conseguido explotando o, al menos, dando la espalda a la gran mayoría que no la disfruta. Creen, con fundamento, que si la libertad individual es un fin último del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella y mucho menos disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad; [...] reconocer la deuda que tengo con los que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia, en su sentido más simple y universal – éstos son los fundamentos de la ética liberal. La libertad no es el único fin del hombre. Podemos decir, con el crítico ruso

---

<sup>46</sup> Ibid. p.245.

Belinski, que si otros han de estar privados de ella –si mis hermanos han de seguir en en la pobreza, en la miseria y la esclavitud-, entonces no la quiero, la rechazo con mis dos manos y prefiero infinitamente compartir su destino. Pero no se gana nada confundiendo los términos. Lo hago de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo me desprendo de libertad en aras de justicia, de igualdad o de amor por mis semejantes. Debo sentirme culpable, y con razón, si en determinadas circunstancias no estoy dispuesto a realizar este sacrificio. Pero un sacrificio no entraña un aumento de lo que se sacrifica (es decir, la libertad) por muy grande que sea su necesidad moral o lo que la compense. Cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, equidad, justicia, cultura, felicidad humana o una conciencia tranquila.<sup>47</sup>

En este texto es donde más claramente se ve la confusión entre la *libertad entendida como valor político* (1) entre otros -como lo puedan ser la justicia y la igualdad- y la *libertad como condición posibilitante de la moralidad del hombre* (2), de condición de posibilidad de la existencia de valores. Efectivamente, como el ser humano es libre por naturaleza –condición ontológica- puede elegir entre distintos valores morales o políticos, que no tienen por qué ser la libertad, sino que pueden ser, como Berlin menciona, igualdad, justicia, prosperidad, cohesión social, etc. Ahora bien, según señala Berlin, el hecho de preferir –o rechazar- la libertad en sentido 1 es en sí mismo un acto de libertad en sentido 2. Esta carencia de distinción será la que ocasione los mayores desconciertos en la teoría liberal de Berlin y tiene su origen, como he dicho, en su concepción antropológica, la cual es deudora de su epistemología.

En la distinción entre libertad como condición ontológica del hombre y la libertad como valor político, radica a mi entender la solución a una de las polémicas que generó esta conferencia: ¿es compatible el pluralismo de valores con la defensa del liberalismo? ¿Es la libertad una condición del pluralismo o más bien es incompatible con éste último, al priorizar un valor –la libertad- sobre otros?

Ante esta cuestión suelen suscitarse dos respuestas: la primera esgrime que la libertad es una condición imprescindible para la existencia de un verdadero pluralismo político, dado que sólo un agente moral libre escoge entre diferentes valores. La segunda destaca que, siendo la libertad un valor más entre otros, no debería ocupar un lugar preeminente sobre el resto de valores políticos y morales.

Haciendo un ejercicio de distinción entre los dos conceptos diferentes de libertad que he mencionado (libertad como condición ontológica de la persona para poder hablar de agente moral (2), y libertad como un valor político más (1),

---

<sup>47</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.211

entre otros) se diluyen la mayoría de estas perplejidades, al menos en lo que al plano teórico se refiere.

Este camino no es, sin embargo, el que decide seguir Berlin en su famosa conferencia –aunque, tal y como defenderé en el presente trabajo, es la posición que asumió de forma implícita y que queda reflejada a lo largo de su obra, entendida como un todo-.

Uno de los motivos por los que Berlin no apoya de manera abierta y contundente la necesidad de la defensa de un mínimo de libertad es por el temor a apostar por una regla definida de antemano. Ante la problemática de la multiplicidad de valores por los que puede optar una sociedad determinada, Berlin destaca el peligro de creer que hay un único modo de organizar la convivencia humana correctamente, jerarquizando la escala de valores desde un solo punto de vista supuestamente racional, que es considerado el único acertado y conveniente:

Hay una creencia que es, más que ninguna otra, responsable de la masacre de individuos en los altares de los grandes ideales históricos –justicia, progreso, la felicidad de las generaciones futuras, la sagrada misión de la emancipación de una nación, una raza o una clase, o hasta la libertad misma, que exige el sacrificio de los individuos por la libertad de la sociedad-. Esta creencia es la de que en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente del pensador, en los pronunciamientos de la historia o de la ciencia o en el corazón simple de un buen hombre no corrompido, hay una solución definitiva. Esta fe antigua se apoya en la convicción de que todos los valores positivos en que han creído los hombres tienen que ser, en último término, compatibles, e incluso implicarse unos a otros.<sup>48</sup>

Frente a esto, Berlin defiende la idea de la multiplicidad de valores y fines, así como la gran diversidad de formas de jerarquizarlos dentro de una sociedad dada:

[...] Me parece que puede demostrarse que es falsa la creencia de que, en principio, hay una fórmula única mediante la cual se pueden realizar de forma armónica todos los fines de los hombres. Si, como creo, los fines de los hombres son múltiples, y no todos ellos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad del conflicto –y de tragedia- nunca podrá eliminarse de la vida humana, tanto de la personal como de la social. La necesidad de elegir entre demandas absolutas es entonces una característica ineludible de la condición humana. Esto hace que tenga su valor la libertad tal como la concibió Acton – como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de ideas

---

<sup>48</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.250.

confusas y de vidas irracionales y desordenadas, un problema que algún día se solucionará mediante una panacea.<sup>49</sup>

A raíz de estas afirmaciones, el lector llega a la conclusión de que lo que el profesor de Oxford quiere transmitir es que, dada la multiplicidad de valores y de fines que puede tener un ser humano, el hecho de poder escoger por sí mismo cuál de ellos han de regir su vida es una condición imprescindible del hombre. Es decir, parece que esté hablando de “libertad” como condición de posibilidad para hablar de un agente moral (2) y, en este sentido, algo que debe ser considerado imprescindible e inviolable.

Sin embargo, a continuación vuelve a hablar de la libertad como un valor más entre otros que se le pueden presentar al ser humano (1). Es decir, vuelve a confundir la libertad como *valor político o moral* con la libertad entendida como *característica esencial del hombre en la cual radica la posibilidad de escoger fines y convertirse, de este modo, en agente moral, esto es, en un ser humano*:

Con esto no quiero decir que la libertad individual sea, hasta en las sociedades más liberales, el único criterio o el criterio dominante, de acción social. La educación de los niños es obligatoria y están prohibidas las ejecuciones públicas. Éstas son, desde luego, restricciones a la libertad. Las justificamos sobre la base de que la ignorancia, el criarse como salvajes y los placeres y entretenimientos crueles son peores, bajo nuestro punto de vista, que la cantidad de coacción necesaria para reprimirlos. Este juicio, a su vez, es dependiente de cómo determinemos el bien y el mal, es decir, de nuestros valores morales, religiosos, intelectuales, económicos y estéticos, que están, a su vez, ligados a nuestra concepción del hombre y a las exigencias básicas que dimanen de su naturaleza. En otras palabras, nuestra solución a tales problemas se basa en la visión que tengamos de qué constituye una vida humana satisfactoria.<sup>50</sup>

A raíz de estas palabras, podemos avistar cuál podría ser uno de los problemas de la ambigüedad de Berlin acerca de la importancia que se le deba dar a la libertad individual: en la medida en que cree que la concepción de lo que es el hombre varía de unas personas a otras, de unas sociedades a otras, variarán también aquellos valores e ideales que dichos hombres y sociedades escojan como primordiales.

Parece entonces, desde esta perspectiva, que la libertad no es un requisito indispensable para hablar de “ser humano”. Teniendo en cuenta esta consideración, Berlin se encuentra ante un dilema: es un apasionado defensor de la libertad individual; sin embargo, en tanto que la defiende, ha de respetar la

---

<sup>49</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.252.

<sup>50</sup> Ibid. p.252.

libertad de otras personas y culturas de escoger otros valores diferentes, tales como la seguridad, la cohesión social o la igualdad. De ahí que su propuesta ante dicho dilema sea el pluralismo:

El pluralismo, que implica «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 del autocontrol «positivo» de las clases, de los pueblos, de la entera humanidad. Es más verdadero porque, al menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están permanentemente en conflicto. Suponer que todos los valores pueden medirse con el mismo patrón, de forma que sea mera cuestión de examen saber cuál es el superior, me parece una forma de ocultar que sabemos que los hombres son agentes libres, y aparentar que las decisiones morales pueden tomarse, en principio, mediante una regla de cálculo. Afirmar que hay una síntesis última que lo reconcilia todo, todavía por realizarse, en la que deber e interés son lo mismo; libertad individual y democracia pura o Estado autoritario son lo mismo, es tapar con metafísica lo que no es sino autoengaño o pura hipocresía. Es más humano porque no priva a los hombres (como hacen los constructores de sistemas) de aquello que se les ha hecho indispensable para su vida, en tanto seres humanos imprevisibles y que se transforman, en nombre de un ideal remoto o incoherente. A la postre, los hombres eligen entre valores últimos; eligen del modo en que lo hacen porque sus vidas y pensamientos están determinados, al menos en espacios y tiempos largos, por conceptos y categorías fundamentales que forman parte de su ser, de su pensamiento y del sentido de su propia identidad. Son parte de lo que les hace humanos.<sup>51</sup>

La propuesta pluralista de Berlin exige, como bien se observa en el texto, la defensa de una determinada concepción del hombre, aquellas características sin las cuales no podríamos hablar de «seres humanos». Una de estas características debería ser un mínimo de libertad individual, desde el cuál elegir entre la multiplicidad de valores, configurando así una sociedad pluralista. Parece obvio entonces que la base del pluralismo ha de estar necesariamente ligada al liberalismo, a una defensa firme y contundente de la libertad entendida en sentido negativo. Sin embargo, Berlin da un giro inesperado a la argumentación:

Quizá el ideal de la libertad de elegir fines, sin pedir que tengan validez eterna, y el pluralismo de valores a él ligado, sean, tan sólo, el fruto tardío de nuestra decadente civilización capitalista: un ideal que no reconocieron ni las edades remotas ni las sociedades primitivas y que la posteridad contemplará con curiosidad, quizá con simpatía, pero con poca comprensión. Puede que así sea. Pero no me parece que de esto se concluya en escepticismo. Los principios no son menos sagrados cuando no puede garantizarse su duración. De hecho, puede

---

<sup>51</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.254



que el deseo mismo de garantías acerca de que nuestros valores sean eternos y de que se encuentren seguros en un lugar celestial y objetivo no sea sino nostalgia profunda de las seguridades de la infancia o de los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias –dice un admirable escritor de nuestro tiempo- y, no obstante, defenderlas resueltamente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro.» Pedir más es quizás una necesidad metafísica profunda e incurable. Pero permitir que ésta determine la propia práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y peligrosa.<sup>52</sup>

Con estas palabras cerró Berlin su famosa conferencia, provocando de esta manera un gran desconcierto y una ingente cantidad de críticas, tanto a favor como en contra. En efecto, no queda claro a lo largo del texto si la libertad –al margen de ser entendida en su faceta positiva o negativa- es condición ineludible de una sociedad plural o si, por el contrario, un pluralismo coherente no puede priorizar un valor –la libertad- por encima de otros valores como la cohesión social, la igualdad de oportunidades, la justicia o el bienestar.

Como se ha tratado de destacar, “Dos conceptos de libertad” es un texto complejo, en la medida en que es el resultado de gran cantidad de presupuestos intelectuales del autor que, para quien no esté familiarizado con la totalidad de su obra, pueden llegar a resultar desconcertantes. No es de extrañar, entonces, que las respuestas suscitadas a esta conferencia hayan sido muy variadas, concentrándose en diferentes problemáticas, la mayoría de las cuáles desaparecen con un marco interpretativo más amplio.

Una de las primeras críticas que se le realizaron está centrada en la oscuridad (Marshall Cohen<sup>53</sup>, y Kaufman<sup>54</sup>) del texto, fruto del estilo del autor, poco sistemático y con tendencia a alargarse en las ideas, resultando en ocasiones reiterativo. David Spitz<sup>55</sup> reprochó a Berlin la poca originalidad de la división del concepto de libertad en positivo o negativo; la crítica no es muy relevante, dado que nunca pretendió el profesor de Oxford resultar novedoso en este aspecto: la mencionada división era un lugar común del ambiente filosófico de la época<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” p.254-255.

<sup>53</sup> COHEN, M., “Berlin and the Liberal Tradition,” *Philosophical Quarterly* 10 (1960): 216–27.

<sup>54</sup> KAUFMAN, A.S., “Professor Berlin on ‘Negative Freedom,’” *Mind* 71, no. 282 (1962): 241–43.

<sup>55</sup> SPITZ, D., “The Nature and Limits of Freedom,” *Dissent* 8 (Invierno 1961): 78–85.

<sup>56</sup> CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*, Oxford Historical Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2013). p.146.

La novedad de Berlin radica, en todo caso, en destacar la relevancia de la defensa de la libertad negativa ante los posibles ataques que una deformación de la libertad positiva implica.

Precisamente frente a esta desconfianza hacia la libertad positiva reaccionaron tanto Karl Popper<sup>57</sup> como Charles Taylor, quien acusó a Berlin de caricaturizar el ideal kantiano de autorrealización; Taylor quiso recordar a Berlin que los obstáculos a la libertad no son sólo de naturaleza externa:

La libertad no puede consistir únicamente en la ausencia de obstáculos externos, porque también puede haberlos internos. Ni pueden los obstáculos internos limitarse únicamente a aquellos que el sujeto identifica como tales, de modo que sea él el árbitro en última instancia, ya que puede estar muy equivocado respecto a sus propósitos y a aquello que quiere repudiar. Y en tal caso, es menos capaz de ser libre en el pleno sentido del término. Por tanto, no podemos sostener la incorregibilidad de los juicios del sujeto sobre su libertad, ni dictar nuestra propia interpretación al difundirla. Y, al mismo tiempo, nos vemos forzados a abandonar el puro concepto-oportunidad de libertad.

Porque la libertad implica ahora mi propia capacidad de reconocer adecuadamente mis propósitos más importantes, y de superar, o al menos neutralizar, mis condicionamientos motivacionales, así como que mi camino esté libre de obstáculos externos. Pero es evidente que la primera condición (y yo sostendría que también la segunda) exige que yo me haya convertido en algo, que haya alcanzado un cierto estado de clarividencia respecto a mí mismo y de comprensión de mí mismo, para llegar a ser verdadera o plenamente libre. Ya no puedo seguir entendiendo la libertad como un simple concepto-oportunidad.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> IGNATIEFF, M, *Isaiah Berlin, su vida*. p.311.

<sup>58</sup> “Freedom can’t just be the absence of external obstacles, for there may also be internal ones. And nor may the internal obstacles be just confined to those that the subject identifies as such, so that he is the final arbiter; for he may be profoundly mistaken about his purposes and about what he wants to repudiate. And if so, he is less capable of freedom in the meaningful sense of the word. Hence we cannot maintain the incorrigibility of the subject’s judgments about his freedom, or rule our second guessing, as we put it about. And at the same time, we are forced to abandon the pure opportunity-concept of freedom.

For freedom now involves my being able to recognise adequately my more important purposes, and my being able to overcome or at least neutralise my motivational fetters, as well as my way being free of external obstacles. But clearly the first condition (and, I would argue, also the second) require me to have become something, to have achieved a certain condition of self-clairvoyance and self-understanding in order to be truly or fully free. I can no longer understand freedom just

Como veremos en los siguientes apartados, Berlin no niega la importancia del concepto de libertad positiva. Simplemente ha querido denunciar los efectos de una vinculación excesiva entre libertad y conocimiento –entendido éste como lucidez a la hora de considerar lo que le conviene al hombre en cuanto a tal- dado que entraña potencialmente una limitación, o incluso aniquilación, del ideal de libertad negativa. Por eso, y a pesar de no considerar en sí mismo nocivo el concepto de libertad positiva, Berlin ha defendido con frecuencia que no toda decisión o elección humana ha de estar necesariamente vinculada a una elección racional.

Debido a esta postura, se ha definido con frecuencia el liberalismo de Berlin como agónico, en la medida que se ha interpretado que sus críticas a la concepción de la libertad positiva como una enmienda a la totalidad de dicha concepción. De esta manera, se ha interpretado el liberalismo de Berlin como en cierto modo “irracional”, dado que descartaría por completo el componente deliberativo en cada acto de voluntad. Esta postura la defienden, entre los autores más relevantes, Gray<sup>59</sup>, Crowder<sup>60</sup>, Ignatieff<sup>61</sup>, Kateb<sup>62</sup> y Morgenbesser y Lieberson<sup>63</sup>.

Como defenderé a lo largo del trabajo, estas posturas están erradas porque no han tenido en cuenta dos factores fundamentales. En primer lugar, como ya ha sido comentado, Berlin no está queriendo negar o infravalorar los procesos deliberativos que con frecuencia preceden a todo acto de decisión; lo único que pretendió fue señalar a donde conduce la deformación de un ideal de libertad positiva, el cual no consideraba malo en sí mismo.

En segundo lugar, lo que Berlin está criticando es un exceso de racionalismo a la hora de elaborar filosofía práctica –sea moral o política-. Racionalismo entendido en un sentido moderno de la palabra, en el cuál se intenta equiparar el procedimentalismo y la exactitud de los métodos científicos y teóricos al ámbito de la racionalidad práctica. Pero esta crítica no implica desechar por completo la

---

as an opportunity-concept.”TAYLOR, CH., “What’s Wrong with Negative Liberty?,” en *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. Ryan, Alan (Oxford [etc.]: Oxford University Press, 1979). p.193.

<sup>59</sup> GRAY, J., *Isaiah Berlin* (Valencia: Novatores, 1996).

<sup>60</sup> CROWDER, G., “Pluralism and Liberalism,” *Political Studies* 42 (1994): 293–305.

<sup>61</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*.

<sup>62</sup> KATEB, G., “Can Cultures Be Judged? Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin’s Work.,” *Social Research* 66, no. 4 (Invierno 1999): 1009–38.

<sup>63</sup> MORGENBESSER, S. and LIEBERSON, J., “Isaiah Berlin,” en *Isaiah Berlin: A Celebration*, ed. Margalit, Avishai and Margalit, Edna (Londres: Hogarth Press, 1991).

racionalidad humana, simplemente asumir que no puede haber una traslación de métodos del campo positivo al campo moral. En este sentido, la propuesta de Berlin puede considerarse más cercana a la teoría de la prudencia aristotélica, reivindicando la importancia de considerar cada caso en particular, sin pretender proporcionar soluciones *a priori*.

La insistencia de Berlin en la defensa del concepto de libertad negativa le ha vinculado con frecuencia con el clásico ideario liberal del *laissez faire*, quienes con frecuencia obvian que una simple ausencia de coacción no es suficiente para que un hombre pueda desarrollarse en todas sus facultades. El profesor de Oxford –como se ha visto en el análisis de “Dos conceptos de libertad”- no es ajeno a que la libertad –entendida como valor político- no es el único condicionante necesario para hablar de una vida humana vivida con dignidad; un mínimo de necesidades materiales, y también espirituales, han de ser satisfechas, y esto no se consigue defendiendo únicamente el ideal de libertad negativa. Lo único que Berlin quiere destacar es que no se puede deformar el concepto de libertad en aras de obtener el mayor número de estas condiciones deseables para el mayor número de gente:

¿Es pura pedantería restringir el uso de esta palabra a los dos sentidos principales antes discutidos? ¿No será, como sospecho, que estamos ante el peligro de denominar aumento de libertad a cualquier avance de la situación social que sea contemplado con simpatía por un ser humano? Y esto, ¿no hará que el concepto de libertad se vuelva tan difuso e inconcreto que se convierta en algo prácticamente inservible?<sup>64</sup>

Ha sido precisamente la división del concepto de libertad en dos aspectos tan diferenciados lo que más críticas ha generado en los lectores de Berlin por lo complicado que resulta en ocasiones separar la una de la otra. Se ha teorizado mucho al respecto, aunque siempre desde la perspectiva de la filosofía política, y no tanto antropológica. Los textos más relevantes han sido los de MacPherson<sup>65</sup>, Christopher Megone<sup>66</sup> y, más recientemente, los de Skinner<sup>67</sup>, quien ha propuesto, frente a Berlin, una noción triádica de libertad. De los comentaristas

---

<sup>64</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad.” p.243.

<sup>65</sup> MACPHERSON, C.B., “Berlin’s Division of Liberty,” en *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 95–119.

<sup>66</sup> MEGONE, CH., “One Concept of Liberty,” *Political Studies* 35 (1987): 611–22.

<sup>67</sup> SKINNER, Q., “A Third Concept of Liberty,” *Proceedings of the British Academy* 117 (2002): 237–68.

recientes acerca de esta polémica, Eric Nelson<sup>68</sup> es quien mejor ha sabido resumir el estado del debate actual, señalando los peligros de simplificar la definición del concepto en un único punto de vista.

Sobre la reflexión de Berlin acerca de los conflictos de valor, entre las respuestas más tempranas se encuentran los textos de MacMallum Jr<sup>69</sup> –a quien ha respondido Thomas Baldwin<sup>70</sup>- y G.A. Cohen<sup>71</sup>. A raíz de estas discusiones se ha generado un debate muy interesante que sigue actualmente muy en boga. Uno de los escritos más destacados son los de Rawls<sup>72,73</sup>, quien suscribe la tesis de Berlin del inevitable conflicto de valores dentro de una sociedad plural; así como la discusión mantenida por Ronald Dworkin, Bernard Williams, Thomas Nagel y Charles Taylor en *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* (1997)<sup>74</sup>, dedicado a la memoria de Berlin. Es precisamente la defensa de la imposibilidad de un esquema de respuesta *a priori* a los problemas de conflicto de valor lo que ha contribuido a la mencionada corriente que tacha el liberalismo de Berlin como agónico. En su escrito *Pluralism and Liberalism*<sup>75</sup> –que firma con Bernard Williams y es una respuesta a George Crowder<sup>76</sup>- Berlin respondió a estas críticas, defendiendo un liberalismo que apela más a una ética aristotélica de resolución de conflictos que a respuestas diseñadas de antemano.

Una de las interpretaciones que más preocupó a Berlin fue la de que el pluralismo defendido en “Dos conceptos de libertad” fuera, en el fondo, una apología del relativismo. Los autores más destacados que han señalado esta

---

<sup>68</sup> NELSON, E., “Liberty: One Concept Too Many?,” *Political Theory* 33 (2005): 58–78.

<sup>69</sup> MACMALLUM, G C., “Berlin on the Compability of Values, Ideals and Ends,” *Ethics* 77 (1967): 139–45.

<sup>70</sup> BALDWIN, T., “MacMallum and the Two Concepts of Freedom,” *Ratio* 26 (1984): 125–42.

<sup>71</sup> COHEN, G. A., “A Note on Values and Sacrifices,” *Ethics* 79 (September 1968): 159–62.

<sup>72</sup> RAWLS, J., *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993).

<sup>73</sup> RAWLS, J., *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

<sup>74</sup> RUTH CH, ed., *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason* (Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1997).

<sup>75</sup> BERLIN, I y WILLIAMS, B., “‘Pluralism and Liberalism: A Reply’ (to George Crowder, ‘Pluralism and Liberalism’, *Political Studies* 42, 1994, 293-305,” *Political Studies* 42 (1994): 306–9.

<sup>76</sup> CROWDER, G., “Pluralism and Liberalism.”

problemática han sido Leo Strauss<sup>77</sup>, Hylary Putnam<sup>78</sup> y Steven Lukes<sup>79</sup>, quienes denuncian que la mayor debilidad del liberalismo actual es su carencia de unas bases defendidas con contundencia. Así pues, Leo Strauss le reclama a Berlin:

Berlin no puede sustraerse a la necesidad a que está sujeto todo ser pensante de adoptar una postura final coherente con lo que considera la naturaleza del hombre o la naturaleza de la condición humana o la verdad decisiva, afirmando así la validez absoluta de su convicción esencial. [...] La afirmación de Berlin me parece un documento característico de la crisis del liberalismo, una crisis debida al hecho de que el liberalismo ha renunciado su base absolutista e intenta hacerse totalmente relativista.<sup>80</sup>

Como Strauss señala, en el fondo del debate subyace la cuestión antropológica y, a ésta, la de los fundamentos epistemológicos. Berlin respondió a estas polémicas a través de dos ensayos: “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII (1980)<sup>81</sup>” y “La persecución del ideal (1988)<sup>82</sup>”, ambos recogidos en la antología de ensayos titulada *El fuste torcido de la humanidad* (1990). Para ello se apoyó en la filosofía de Vico y Herder, cuestión que examinaré en el segundo apartado del trabajo con la intención de mostrar si la defensa de Berlin ante estas acusaciones es realmente satisfactoria.

Como se irá demostrando a lo largo de la investigación, las acusaciones de relativismo de Berlin son sólo pertinentes si uno se ciñe exclusivamente a “Dos conceptos de libertad”. El aparente abandono en el relativismo que parece subyacer al ensayo es fruto de un conflicto no resuelto por parte del autor: el de

---

<sup>77</sup> STRAUSS, L., “Relativism,” en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Pangle, Thomas L. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1989).

<sup>78</sup> PUTNAM, H., “Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life,” en *Words and Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), 182–97.

<sup>79</sup> LUKES, S., “Berlin’s Dilemma,” *Times Literary Supplement*, March 27, 1988.

<sup>80</sup> “Berlin cannot escape the necessity to which every thinking being is subject: to take a final stand in accordance with what he regards as the nature of man o as the nature of human condition or as the decisive truth and hence assert the absolute validity on his fundamental conviction. [...] Berlin’s statement seems to me to be a characteristic document of the crisis of the liberalism –of a crisis due to the fact that liberalism has abandoned its absolutist basis and is trying to become entirely relativistic.” STRAUSS, L., “Relativism.” p.140

<sup>81</sup> BERLIN, I., “El supuesto realtivismo del pensamiento europeo del Siglo XVIII,” en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992).

<sup>82</sup> BERLIN, I., “La persecución del ideal,” en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992).

la fundamentación del pluralismo, y su relación con el liberalismo. Como su propio biógrafo comenta:

[...] la única defensa que ofrecía de la prioridad de la libertad en política era en términos de pluralismo. Si los valores estaban en conflicto, entonces la prioridad de la libertad era procedimental. Un régimen de libertad negativa era la mejor garantía del debate público sobre alternativas posibles que una vida social libre requería. Pero esto dejaba la justificación de la libertad atrapada en un círculo: la libertad era necesaria para hacer posible la libertad. Berlin nunca se declaró preocupado por no haber cimentado su defensa de la libertad en principios axiomáticos, insinuando con acidez que los racionalistas laicos que buscaban garantías inexpugnables para los principios políticos estaban sucumbiendo, sin darse cuenta, a la nostalgia del consuelo que en su día ofrecía la fe religiosa. Berlin rechazaba la idea misma de buscar garantías últimas. “Los principios no son menos sagrados porque su duración no pueda garantizarse”.<sup>83</sup>

El círculo del que habla Ignatieff no es tal si se considera que está manejando dos conceptos muy distintos de libertad: libertad como valor político (1) y libertad como condición ontológica del hombre (2). Ahora bien, los principales debates y críticas en torno a “Dos conceptos de libertad” se centran, como hemos visto, en otros aspectos del problema, sin atacar la cuestión de fondo, que no es otra que la caracterización de la libertad individual como un rasgo esencial del ser humano, y no como un valor político más.

En consecuencia, la interpretación aquí defendida, destaca que la mayoría de éstas polémicas se diluyen buceando en el concepto de naturaleza humana del autor: si se concluye que Berlin, *de facto*, defiende la idea de la libertad no sólo como valor político, sino como condición imprescindible de la moralidad y, en consecuencia, de la esencia humana, puede desde ahí proporcionar una defensa más contundente del ideal de un mínimo de libertad negativa. A esta cuestión antropológica –el hecho de que Berlin no haya querido explicitarla por, como dice Ignatieff, rehuir la búsqueda de principios axiomáticos, - subyace, como iré demostrando, una cuestión epistemológica.

---

<sup>83</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.310.





## 2. HISTORIA DE LAS IDEAS Y LIBERALISMO

En el anterior capítulo se expone, a grandes rasgos, la doctrina liberal que Berlin defiende en su texto más conocido, “Dos conceptos de libertad”. En él se pretende destacar la necesidad de un mínimo de libertad individual que no puede ser violado externamente, ni siquiera en nombre de los mejores principios e intenciones (como podría sugerir un ideal cercano al concepto de libertad positiva).

Berlin defiende que los valores y fines últimos que se derivan del ejercicio de la libre voluntad individual son múltiples, y en ocasiones incompatibles entre sí; no existe un modelo o solución final ideal que combine de manera óptima los diferentes valores políticos (libertad, igualdad, cohesión social, seguridad, bienestar, etc), de ahí la apuesta del oxoniense por un pluralismo político que asuma el conflicto de valores como algo inherente a una sociedad donde se respeta un mínimo de libertad individual inviolable.

Ahora bien, como hemos visto, el problema de la argumentación utilizada en “Dos conceptos de libertad” es la falta de una defensa firme de la superioridad de este modelo de organización política frente a otros. Esta carencia es una consecuencia natural de dos principios que rigen la teoría liberal de Berlin; el primero, la defensa de la libertad. En efecto, llevada esta defensa a su extremo, deberemos respetar que existan sociedades que no hayan optado por un modelo pluralista de convivencia (aunque bien podría objetársele a Berlin que no está del todo claro que estos modos de organización hayan surgido como fruto de la elección libre de cada uno de sus miembros y, por tanto, resultaría grotesco decir que el respeto a este tipo de sociedades viene motivado por un respeto al ideal de libertad). Como ya he expuesto, este dilema se resuelve con las dos distinciones de libertad que propongo; el segundo principio que subyace a la teoría liberal de Berlin es una aversión a lo que él bautizó como *monismo filosófico*, y que no es otra cosa que el afán racionalista desmedido por encontrar sistemas compactos y cerrados a diferentes problemas filosóficos.

Si bien se puede desconfiar de cualquier sistema que pretenda dar una interpretación cerrada y completa de cualquier cosa, Berlin rozó peligrosamente el polo opuesto, al tratar de huir de toda postura que sonara ligeramente a principio axiomático, no habiendo establecido firmemente ninguno, ni tan siquiera para defender su tan valorada libertad individual. Esta toma de postura es fruto de un determinado camino intelectual que iré desgranando a lo largo del trabajo, y que tiene su origen en la decepción que sufrió en su primera toma de contacto con la filosofía académica.

Berlin inició su andadura intelectual en el marco de la filosofía analítica que irrumpe en Inglaterra en los años 30, habiendo sido sus interlocutores y amigos personajes de la talla de A.J. Ayer y J.L. Austin. Su decepción respecto de este tipo de filosofía se debió, por un lado, a lo ceñido y concreto de los temas de discusión y, segundo, a la aspiración sistemática y cerrada a la que, dentro de la filosofía analítica, aspiraba el positivismo lógico. Así pues, Berlin decidió reorientar su carrera:

[...] me pregunté si deseaba consagrar el resto de mi vida a un estudio, por más fascinador e importante que fuese en sí mismo, que, a pesar de lo transformadores que eran indiscutiblemente sus logros, nada pudiese añadir, como la crítica o la poesía, al cúmulo de conocimiento humano positivo. Llegué poco a poco a la conclusión de que prefería un campo en el que pudiese tener la esperanza de llegar a saber al término de mis días algo más que al principio de mi existencia; y por eso abandoné la filosofía; para dedicarme a la historia de las ideas, campo que desde hacía varios años había tenido para mí un interés absorbente.<sup>84</sup>

El cambio no se produjo de forma tan radical como expone Berlin, pero es cierto que, al tiempo que realizaba sus incursiones en temas propios de la filosofía analítica, se dedicaba al estudio y la escritura en el área de la historia de las ideas, siempre enfocada desde un punto de vista político. Los momentos históricos en los que se centró fueron el siglo XVIII y el XIX. El haber escogido esta época en concreto es resultado de dos factores, uno fortuito, y otro por una cuestión de interés personal, dado el momento histórico que le tocó a Berlin vivir.

El primer factor fue que, a finales de los años 30, se le encarga a Berlin escribir sobre Karl Marx<sup>85</sup>; no hay que olvidar que fue precisamente el comunismo el que obligó a la familia Berlin a un éxodo que finalizó, por suerte felizmente, en Inglaterra. De ahí que, pese a la condición semita del profesor de Oxford, haya sido más el comunismo que el nacionalsocialismo lo que suscitara su especial interés. El estudio de la obra de Marx y sus predecesores –tanto del siglo XVIII como del XIX– le suscitó un vivo interés por profundizar en el desarrollo de las ideas políticas en esta época, como herramienta para una mejor comprensión del surgimiento de los sistemas totalitarios en el siglo XX.

---

<sup>84</sup> BERLIN, I., “Prólogo del autor,” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992).

<sup>85</sup> BERLIN, I., *Karl Marx, su vida y su contorno*, trad. Bixio, Roberto (Buenos Aires: Editorial Sur, 1964).

Dentro del estudio de dichas ideas políticas, la libertad y la concepción que se tiene de cada una de ellas en las teorías estudiadas, ocupó un lugar especial. Berlin destaca con especial interés cómo el ideal de libertad positiva va deformándose en cada una de las teorías políticas estudiadas, convirtiéndose en última instancia en la principal fuente de ataque de la libertad negativa.

El estudio de este fenómeno no es casual ni arbitrario; como ha señalado Cherniss<sup>86</sup>, en los años 1940 y 1950 se produce un resurgir por el interés del concepto de la libertad y la validez del liberalismo. Para comprender el contexto de estas discusiones con mayor profundidad resulta muy útil la compilación de ensayos realizada por Nanda Anshen en *Freedom: Its meaning*<sup>87</sup>, publicada en 1940, así como en *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (1984)<sup>88</sup>. Además, Noel O'Sullivan ofrece una interesante visión del momento intelectual en que se escribe "Dos conceptos de libertad" en su ensayo "Visions of Freedom: The Response to Totalitarianism"<sup>89</sup>.

Dentro de estas discusiones, la división de la libertad entre dos conceptos – positivo y negativo- es un lugar común. Las concepciones positivas estaban relacionadas con un modelo de Estado donde prevaleciera la planificación, mientras que las concepciones negativas se inclinaban más por el liberalismo económico clásico. El desarrollo de las primeras décadas del siglo XX había puesto en entredicho varios presupuestos del liberalismo clásico, tanto en sentido económico como político –no hay que olvidar que Hitler accedió al poder por vía democrática-.

Así pues, lo que estaba en juego era el liberalismo. Y no resultaba una discusión baladí, dado que las alternativas totalitarias que fueron surgiendo a lo largo del siglo XX no resultaban precisamente atractivas. De este manera, la gran mayoría de liberales fueron decantándose por posturas más en sintonía con la libertad positiva, con objetivos tanto económicos como políticos; la complejidad

---

<sup>86</sup> Cherniss realiza un valioso trabajo de contextualización y exposición de las diferentes posturas acerca de la libertad en esta época, en el capítulo 7 de su obra. CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. p.144.

<sup>87</sup> NANDA ANSHEN, R., ed., *Freedom: Its Meaning* (Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1940).

<sup>88</sup> GRAY, J. y PELCZYNSKI, Z., eds., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londres y Nueva York: Athlone Press, 1984).

<sup>89</sup> O'SULLIVAN, N., "Visions of Freedom: The Response to Totalitarianism," en *The British Study of Politics in the Twentieth Century*, n.d.

de los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX no hacían atractivo el clásico *laissez faire*:

Many liberal believed that planning was necessary, but did not wish to sacrifice freedom. They therefore sought to demonstrate that there was no true conflict between freedom and social control. As a result, many pro-planning works contain paradigmatic expressions of what Berlin identified as positive liberty.<sup>90</sup>

Frente a esta corriente mayoritaria Berlin fue de los pocos –junto con Hayek<sup>91</sup>, entre otros- en señalar el peligro potencial que tenía una deformación del ideal de libertad positiva. “Dos conceptos de libertad” es el texto en donde el profesor de Oxford denunció esta idea de forma más explícita; sin embargo, sus estudios, publicaciones y conferencias a lo largo de los años 50 ya apuntaban a esta idea. En este apartado me centraré en aquellos trabajos en los que Berlin analiza el concepto de libertad –y sus deformaciones- en los siglos XVIII y XIX.

Una de las conclusiones a las que llegará en estos estudios será que, si bien en principio ninguno de los dos conceptos de libertad –positivo o negativo- entraña en sí mismo dificultades teóricas, a lo largo de la historia se evidencia que el sentido positivo de libertad ha servido con frecuencia para anular el sentido negativo de ésta.

Una forma de evidenciar esta idea, según Berlin, consiste en analizar la evolución de la metáfora “soy mi propio amo”, la cuál ha conducido a diferentes ideologías y políticas de la autorrealización: uno no es dueño de sí mismo a no ser que alcance de modo óptimo su propia plenitud. ¿En qué consistiría dicha plenitud? En la época ilustrada, un adecuado desarrollo de la naturaleza racional del hombre; en el romanticismo, la plenitud sólo se encuentra en la pertenencia a una totalidad social –nación, raza, iglesia–, la cuál pasa a identificarse con el verdadero yo.

Un elemento fundamental de estas ideologías y políticas de la autorrealización es la concepción de una naturaleza humana fija: en función del modo en que ésta quede definida se dibujarán diferentes configuraciones de aquello en lo que consistiría la autorrealización humana. Éstas varían de una época a otra; sin embargo, como señala Berlin con frecuencia a lo largo de su obra, todas tienen una misma convicción común: la creencia firme de que existe una solución definitiva en la cuál se puede organizar de forma perfecta la convivencia humana, armonizando todos los valores y voluntades individuales.

---

<sup>90</sup> CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. p.163.

<sup>91</sup> HAYEK, F.A., *Camino de Servidumbre* (Madrid: Alianza Editorial, 2000).

Dicha convicción tiene en su base la fe en la posibilidad de captar de un modo sistemático y definitivo la naturaleza de lo humano. Una vez que se considera adecuadamente conceptualizada la esencia de en qué consiste ser persona, es posible encontrar la “solución final” a los enigmas humanos.

Debido a este tipo de razonamiento, Berlin localiza en el mantenimiento de una idea de naturaleza humana fija –la cual conlleva una visión estática de la autorrealización personal– el origen de los mayores ataques al concepto básico de libertad: si se fija lo que en esencia caracteriza lo humano y, en consecuencia, aquello que le es conveniente, se abre la puerta a la coacción de la libertad particular de los individuos empíricos, en aras a dirigirlos –por su propio bien– a su plena autorrealización como humanos. Por ello encuentra en el sentido de libertad positiva la mayor amenaza al sentido negativo de libertad, en el que el individuo está libre de coacciones.

Las siguientes páginas están dedicadas a exponer la diferente evolución de este sentido positivo de libertad en la Ilustración y el movimiento romántico –así como a las concepciones de naturaleza humana que llevan aparejadas– tal y como entiende Berlin que se produjeron.

Antes de adentrarme en dicho cometido he de hacer un par de anotaciones que resultan fundamentales a la hora de analizar las conclusiones que extrae Berlin de su estudio de las ideas en la historia. Su intención no es en absoluto académica, en el sentido de que no pretende realizar un trabajo riguroso de historiador<sup>92</sup>. Su objetivo es, como ya he comentado antes, adentrarse en el tipo de mentalidad que recorre una época, con la intención de comprenderla empáticamente y reflexionar en qué medida hemos heredado sus presupuestos. En suma, lo que intenta Berlin es algo más cercano a la antropología que a la historiografía rigurosa. Su estudio de las ideas en la historia está orientado a profundizar en la naturaleza del ser humano, en las motivaciones y cosmovisiones que puede llegar a adquirir:

La historia, no sólo del pensamiento, sino de la conciencia, la opinión y también de la acción; la historia de la moral, la política y la estética es en gran medida una historia de modelos dominantes. Cuando analizamos una civilización en

---

<sup>92</sup> Las críticas más importantes sobre la historia intelectual implícita en el liberalismo de Berlin se encuentran en NICHOLLS, D., “Positive Liberty, 1880-1914,” *American Political Science Review* 56, no. 1 (1962): 114–28., ARBLASTER, A., “Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin’s Four Essays on Liberty,” *Political Studies* 19 (1971): 81–86., LILLA, M., “The Trouble with the Enlightenment,” *London Review of Books* 12, no. 3 (Enero 1994)., KENNY, M., “Isaiah Berlin’s Contribution to Modern Political Theory,” *Political Studies*, Diciembre 2000., GAY, P., “Intimations of Partiality,” *The Times Literary Supplement*, June 11, 1999.

particular descubrimos que sus escritos más característicos, y sus otros productos culturales, reflejan un patrón de vida específico que rige a los responsables de dichos escritos, pinturas o producciones musicales particulares. Comprendemos, entonces, que para identificar una civilización, para concebir el tipo de civilización que es, y para entender el mundo en el que pensaron, sintieron y actuaron aquellos hombres, es importante intentar, en la medida de lo posible, aislar ese patrón dominante por el que se rige dicha cultura<sup>93</sup>.

Es de importancia fundamental el tener presente que la motivación central de Berlin es ésta, y no la de adentrarse en un examen académico riguroso e historiográfico de los pensadores analizados. Esta premisa cobra especial relevancia en dos obras de Berlin que utilizaré con asiduidad en este apartado: *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*<sup>94</sup> y *Las raíces del romanticismo*<sup>95</sup>. Ambos libros son compilaciones de una serie de conferencias pronunciadas por Berlin en los años 1952 y 1965, respectivamente.

Tal como comenta<sup>96</sup> el editor de ambas obras, Henry Hardy, el valor de la recopilación de estas conferencias radica en que, al no haber sido revisadas posteriormente por Berlin y al haber sido concebidas para un medio no escrito, en ellas el profesor de Oxford se expresa con gran viveza, mostrando sus preocupaciones y reflexiones más íntimas y cardinales. El punto negativo reside en su naturaleza informal e improvisada<sup>97</sup>, dado que lo que el autor pretendía no

---

<sup>93</sup> ARBLASTER, A., "Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin's Four Essays on Liberty," *Political Studies* 19 (1971): 81-86. p.20.

<sup>94</sup> BERLIN, I., *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*.

<sup>95</sup> BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000).

<sup>96</sup> Puede encontrarse mayor información sobre el trabajo de edición de estas obras en sus respectivos prólogos, en los cuales Henry Hardy desarrolla lo que aquí sólo comento brevemente, en aras a no distraer demasiado la atención del tema principal.

<sup>97</sup> "[la compilación de conferencias] representa bastante bien sus opiniones sobre estos enemigos de la libertad y ayudará a sus lectores a llegar a una comprensión más completa de estas opiniones, y que no será un flaco servicio a su reputación añadir estas notables conferencias a su *oeuvre* publicada, mientras se ponga en claro su naturaleza provisional, improvisada e informal, y que den, a este volumen, no más pretensiones que las que justifican su origen." HARDY, H., "Prólogo del Editor," en *La traición de la Libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. (México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004). p.13.

era tanto realizar un estudio historiográfico riguroso<sup>98</sup> como analizar y transmitir de forma amena el sentir de una época, y en qué medida somos herederos de ella.

En este sentido, la exposición que haré a continuación del trabajo de Berlin como historiador no tiene como propósito central el examinar su calidad y rigor académicos, sino mostrar cómo su indagación en la historia de las ideas es fruto de un interés antropológico y repercute de forma directa en la configuración de su liberalismo y pluralismo.

### ***2.1. La Ilustración: exacerbación de la razón positiva***

Es característico en el estilo de Berlin encontrar tanto luces como sombras en cada época cuyo estudio aborda. A grandes rasgos, la valoración positiva de la Ilustración radica principalmente en el desprendimiento de lo que Berlin considera reliquias metafísicas y teológicas; la gran estima y admiración que esta época siente por los resultados del método científico lleva consigo el rechazo de antiguos dogmas metafísicos, lo cual permite reanudar la investigación filosófica desde un punto de vista más riguroso. A continuación desarrollaré estas ideas con mayor profundidad.

#### ***a. El método científico como criterio único de verdad***

En la virtud de la Ilustración encuentra Berlin su mayor defecto: la sobrevaloración del método científico lleva a una extrapolación de éste al campo de los estudios humanísticos, que adoptan entonces una visión mecanicista de la naturaleza y de la persona que cercena la complejidad de sus diferentes aspectos y facetas, reduciendo de esta manera el ámbito de lo existente únicamente a aquello susceptible de medición y análisis cuantitativo.

De esta manera, el movimiento ilustrado persiste en lo que Berlin considera una visión monista de la vida, la naturaleza y las personas. La única diferencia entre la Ilustración y la filosofía practicada con anterioridad consistiría en una

---

<sup>98</sup> Interesantes escritos acerca del tratamiento por parte de Berlin de la historia intelectual se encuentran en NORTON, R., “The Myth of the Counter-Enlightenment,” *Journal of the History of Ideas* 68, no. 4 (October 2007): 659–81; Frente al escrito de Norton ha respondido LESTITION, S., “Countering, Transposing or Negating the Enlightenment? A Response to Robert Norton,” *Journal of the History of Ideas* 68, no. 4 (October 2007): 635–58; SPENCER, D., “From Helvetius to Hegel: Isaiah Berlin on Romantic Political Theory” (European Studies Conference, Omaha, Nebraska: University of Nebraska, n.d.).

secularización<sup>99</sup> de los supuestos monistas cuyo origen sitúa Berlin en un ideal platónico. Resume dichos supuestos en tres puntos:

En determinado momento me di cuenta de que lo que todos estos puntos de vista tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra...eso lo sabíamos *a priori*.<sup>100</sup>

A juicio de Berlin, este tipo de supuestos aspiran a un saber completo, omnicomprendido y omnideterminativo. Omnicomprendido, porque se rechazan como ininteligibles las preguntas que no puedan ser clasificadas como genuinas, es decir, aquellas a las que corresponde sólo una respuesta verdadera, siendo las demás completamente falsas. Omnideterminativo, precisamente porque, de esta suerte, se elimina toda ambivalencia: hay múltiples maneras de equivocarse, pero sólo una de acertar.

En tal sentido, para Berlin la tradición de la filosofía clásica atraviesa todas las corrientes filosóficas expuestas hasta entonces. Semejantes presuposiciones acerca del saber llevan implícitas dentro de sí la posibilidad de alcanzar dicho conocimiento: si sabemos *a priori* que hay una única respuesta válida a todo tipo de pregunta inteligible, debe haber entonces un método adecuado para alcanzar dicha respuesta. Los resultados obtenidos por la física y la matemática de Newton corroboran esta creencia en la existencia de un método infalible para encontrar las respuestas adecuadas. De esta manera, se produce una traslación del método científico al ámbito filosófico. Berlin señala la situación de desamparo y descrédito en la que quedó la filosofía ante el avance y los logros de las ciencias naturales:

Las antiguas disciplinas, como la metafísica, la lógica, la ética, y todo lo relativo a la vida social del hombre se encontraban aún en un caos gobernado por el pensamiento y el lenguaje propio de una época pasada de moda y carente de regeneración. Fue natural, incluso casi inevitable, que aquellos que habían sido liberados por las nuevas ciencias trataran de aplicar sus métodos y principios a

---

<sup>99</sup> “[...] el método científico es seguramente la negación misma de la especulación metafísica, pero históricamente está estrechamente trabado a ésta y muestra profundas afinidades con ella.” BERLIN, I., “La Inevitabilidad Histórica,” en *Sobre la Libertad* (Madrid: Alianza Ensayo, 2004). p.145.

<sup>100</sup> BERLIN, I., “La persecución del ideal.”, p. 25.



un área que estaba más clara y desesperadamente necesitada de orden que los hechos del mundo externo. De hecho esta tarea era una de importancia crucial: sin una imagen clara y verdadera de las principales “facultades” y operaciones de la mente humana no podía estarse seguro de cuánta credibilidad otorgar a los diferentes tipos de pensamiento o razonamiento, o cómo determinar las fuentes y límites del conocimiento humano, o las relaciones que existen entre los diferentes modos de conocimiento.<sup>101</sup>

La filosofía, interpretada sobre todo como metafísica, queda desacreditada, y con ella todas las pretensiones de saber humano, ya que continúa siendo urgente que el fundamento último de los diferentes saberes del ser humano estribe en un “saber del saber”. De esta manera, se reorienta toda la reflexión filosófica a la teoría del conocimiento. Berlin lo expresa certeramente en el peculiar estilo literario que utiliza en sus ensayos: “A science of nature had been created; a science of mind had yet to be made.” –“había sido creada una ciencia de la naturaleza; todavía quedaba por realizar una ciencia del hombre.”<sup>102</sup>

A partir de este momento, relata Berlin, se reinterpreta la filosofía como psicología; no como filosofía de la mente –al fin y al cabo, eso seguiría siendo filosofía, saber sin fundamento empírico o racional-, sino como ciencia de la mente: psicología científica.

Los empiristas ingleses, y respaldándoles, los ilustrados franceses, tratarán de aplicar la física de Newton al ámbito de lo mental, siendo las “ideas” el equivalente a los átomos, partículas newtonianas. Con dicho enfoque se inaugura la unicidad de método que Berlin tanto desaprueba, no sólo por la simplificación que implica a la hora de comprender la compleja naturaleza humana sino, sobre todo, por las consecuencias sociales y políticas que implica; si la naturaleza humana es susceptible de ser analizada con métodos infalibles, pueden entonces deducirse una clase de principios morales y políticos que cabe imponer legítimamente a todo individuo empírico. Si no admitimos opiniones en matemática, al ser ésta una ciencia infalible y evidente, podría llegarse –y se llegó de hecho-, a similares consecuencias en el ámbito de la moral y la política, al concebirse que la infalibilidad de éstas es el mismo tipo de infalibilidad que ofrecen las ciencias naturales. Berlin es un gran defensor de la libertad individual, por lo que no puede dejar de ver con malos ojos las consecuencias que él cree que se derivarían de una concepción fija, y con pretensiones de universalidad e infalibilidad, de la naturaleza humana.

---

<sup>101</sup> BERLIN, I., *The Age of Enlightenment* (Nueva York: The New American Library of World Literature, 1956). p.15.

<sup>102</sup> BERLIN, I., *The Age of Enlightenment* p.16.

En la base de la incorporación del método científico a las ciencias humanas y a la filosofía, detecta Berlin una antigua creencia: la naturaleza es un todo armónico, susceptible de ser descubierto por un adecuado uso de la razón. Este supuesto se basa en una identidad entre razón humana y naturaleza; de ahí la confianza en el segundo y tercer presupuesto monista: existe una identificación entre naturaleza y razón, de manera que es posible encontrar un método adecuado para aprehender la realidad de modo inequívoco e infalible. Y como la naturaleza es armónica y el saber es omnicomprendido, las respuestas que se obtengan habrán de ser todas ellas coherentes entre sí. Al hombre, por tanto, se le estructura como a cualquier otro objeto natural:

Los hombres eran considerados objetos de la naturaleza, como lo eran los árboles y las piedras; sus interacciones podían ser estudiadas como átomos o plantas. Una vez las leyes que gobiernan el comportamiento humano fueran descubiertas e incorporadas a la ciencia de la sociología racional, análoga a la física o la zoología, los verdaderos deseos de los hombres podrían ser investigados y llevados a la luz, y ser satisfechos a través de los medios más eficientes, los cuales serían adecuados a la naturaleza de los hechos físicos y mentales. La naturaleza era un cosmos: en él no puede reinar la desarmonía; y ya que dichas cuestiones, como qué hacer, cómo vivir, qué hace a los hombres racionales o felices, resultaban todas cuestiones fácticas, la verdadera respuesta a todas ellas no podría ser incompatible con otras respuestas verdaderas que se dieran a otras preguntas. La idea de crear un mundo completamente justo, virtuoso y con una sociedad completamente satisfecha no era, por lo tanto, una utopía.<sup>103</sup>

A los presupuestos monistas que identifican razón y naturaleza, se añaden los presupuestos ilustrados de hipostatización del método: la razón se reduce a razón positiva. El saber acaba siendo siempre algo mediado, externo al individuo. La comprensión del ser humano está, pues, mediada por algo que le es externo: ésta es la base de la construcción de la “science of mind”, la teoría del conocimiento ilustrada.

Las consecuencias en materia de política y moral son desastrosas: pese a las buenas intenciones de los ilustrados y los utilitaristas, que tratarán de orientar el nuevo método hacia la consecución de “una mayor felicidad para un mayor número”, la concepción de la naturaleza humana se simplifica, se vuelve objeto susceptible de predicciones científicas, quedando en entredicho la libertad individual.

---

<sup>103</sup> BERLIN, I., *The Age of Enlightenment*. pp.27-28.

Al igual que hay expertos matemáticos, expertos físicos, expertos químicos, se creará posible la existencia de expertos morales y políticos, ya que los objetos que se estudian en estas áreas son todos igualmente susceptibles de ser objetivados mediante leyes universales e infalibles.

b. El ataque ilustrado a la libertad negativa

Estas creencias abocan a un ataque claro a la libertad individual, ofensiva que analiza Berlin en una serie de emisiones radiofónicas para la BBC en 1952, las cuales fueron compiladas, como ya he comentado, a través de transcripciones recogidas posteriormente por Henry Hardy en el libro titulado *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*.<sup>104</sup>

En cada una de dichas emisiones Berlin aborda a un autor diferente: Helvecio, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y De Maistre. Pese a pertenecer ideológicamente a diferentes corrientes, Berlin los engloba a todos en un mismo esquema por diferentes razones.

La primera es de carácter cronológico: el período que abarca todos no es mayor de medio siglo. Asimismo, estos autores –excepto De Maistre– se declaran defensores de la libertad humana, a pesar de lo cual sus posturas son, a juicio de Berlin, claramente incompatibles con lo que él entiende como libertad individual. Además, las situaciones que dichos filósofos describen son pertinentes respecto a la problemática en torno a la libertad que aparece en el siglo XX, a pesar de que todos ellos vivieran a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Debido a que estoy examinando la valoración que hace Berlin de los autores ilustrados, me limitaré a comentar ahora los análisis que realiza sobre Helvecio y Rousseau, así como de sus diferentes “ataques a la libertad”.

Es frecuente encuadrar a Rousseau dentro de la corriente romántica; sin embargo, lo incluyo dentro de la línea ilustrada ya que Berlin así lo consideraba; en su conferencia “En búsqueda de una definición”, compilada en *Los verdaderos padres del romanticismo*, reivindica que debe seguir considerándose a Rousseau como filósofo ilustrado<sup>105</sup>, ya que, a pesar de que la distancia que existe entre éste y el resto de *les philosophes* franceses se hace patente en su rechazo de los métodos científicos, en la teoría roussoniana sigue subyaciendo una concepción iusnaturalista del ser humano, lo que para Berlin es un rasgo principal del movimiento ilustrado.

---

<sup>104</sup> BERLIN, I., *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004).

<sup>105</sup> BERLIN, I., “En busca de una definición,” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). p.26.

Antes de analizar por qué considera Berlin a ciertos ilustrados como enemigos de la libertad, es necesario señalar que se refiere en este contexto a la libertad entendida en sentido negativo:

Ésta es la libertad que fue predicada, por ejemplo, por los grandes pensadores liberales ingleses y franceses, libertad en el sentido que fue concebida por Locke y por Tom Paine, por Wilhem von Humboldt y por los pensadores liberales de la Revolución Francesa, Condorcet y sus amigos y, después de la Revolución, por Constant y madame de Staël; libertad en el sentido en que su sustancia fue lo que John Stuart Mill dijo que era, a saber, el derecho de forjar libremente la propia vida como se quiera, la producción de circunstancias en que los hombres pueden desarrollar sus naturalezas tan variada y ricamente y, en caso de ser necesario, tan excéntricamente como sea posible. La única barrera a ella está formada por la necesidad de proteger a otros hombres respecto a los mismos derechos, o bien, de proteger la seguridad común de todos ellos, de tal modo que en este sentido soy libre si ninguna persona o institución o persona me obstaculiza, salvo para su propia protección.<sup>106</sup>

Es a esta libertad a la que atacan, sin saberlo, Helvecio, Holbach y Rousseau, entre otros ilustrados. Berlin observa la creencia del primero, común a muchos de sus contemporáneos, en la posibilidad real de encontrar el mismo tipo de verdad entre los juicios de hecho y los juicios de valor:

[Helvecio] dedicó toda su vida a la busca de un solo principio que definiera la base de la moral y diese verdadera respuesta a las preguntas acerca de cómo debía fundarse la sociedad y cómo debía vivir el hombre y adónde debía ir y qué debía hacer, con el mismo grado de autoridad científica que Newton había implantado en el ámbito de la física. Y Helvetius creyó haberlo encontrado y, por tanto, supuso que él era el fundador de una gran ciencia nueva, con la cual podría poner orden, finalmente, a este vasto caos político y moral. En pocas palabras, creyó ser el Newton de la política.<sup>107</sup>

Como hemos dicho, Berlin señala la generalización de dicha postura en casi todos los pensadores de esa misma corriente. Así, Holbach también afirma:

---

<sup>106</sup> BERLIN, I., *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. pp.23-24.

<sup>107</sup> BERLIN, I., "Helvétius," en *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004). pp.31-32.

La moral es la ciencia de las relaciones que existen entre los espíritus, las voluntades y las acciones de los hombres, del mismo modo que la geometría es la ciencia de las relaciones que se encuentran entre los cuerpos.<sup>108</sup>

Helvecio, como el resto de sus colegas contemporáneos, trata entonces de fundar una ciencia exacta de la moral y política. El fundamento de dicha ciencia lo encuentra en lo que Berlin considera un proto-utilitarismo; los hombres actuarían en función de dos parámetros: odio al dolor y amor al placer. A partir de estas premisas resulta sencillo procurar la felicidad humana; si hasta entonces no se ha logrado ha sido por la mera incompetencia a la hora de facilitar placer y escapar al dolor. La ética se convierte entonces en una especie de tecnología: los fines son evidentes, de lo que se trata es de dilucidar cuáles son los medios más adecuados para alcanzarlos. En ello coincide Helvecio con los llamados “fisiócratas” de su tiempo, a los que caracteriza Berlin del siguiente modo:

Los filósofos “fisiócratas”, que fueron los principales economistas del siglo XVIII, dijeron asimismo: la legislación no es la creación de leyes (que más adecuadamente debería llamarse “legisfacción”), la legislación es la traducción a términos jurídicos de algo que se encuentra en la naturaleza: fines, propósitos. Los verdaderos fines del hombre están dados; se les puede descubrir, así como se han descubierto las leyes de la física; y la respuesta a la pregunta de por qué debo obedecer a este o a aquel rey, a este o aquel gobierno, simplemente será demostrada del mismo modo que son demostrables las leyes de la física.<sup>109</sup>

Encontramos aquí, encubierta en la ironía de la exposición, uno de los puntos clave en la filosofía política de Berlin: la discusión sobre los fines. Cuando las discusiones políticas no versan sobre fines, sino sobre medios, estos debates dejan de tener un carácter claramente político para convertirse en meras disquisiciones técnicas.

Berlin cree que esta distinción es de radical importancia, a pesar de que no se tenga presente con la frecuencia que se debería. Se puede comprobar la

---

<sup>108</sup> Al tratarse de un texto procedente de transcripciones radiofónicas, ha sido imposible encontrar la cita bibliográfica utilizada por Berlin al mencionar a Holbach. De todas maneras, Henry Hardy habla en el prólogo de *Las raíces del romanticismo* acerca de la tendencia de Berlin a usar lo que él llama “semicita”, lo que sería un intermedio entre la cita *verbatim* y la paráfrasis. El editor señala que dichas citas que Berlin realiza no han de ser interpretadas nunca como una reproducción exacta de las palabras impresas del autor al que se está citando. BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). pp. 14-15.

<sup>109</sup> BERLIN, I., “Helvétius.” pp. 35-36.

relevancia de tal puntualización en el hecho de que comenzara señalándola en “Dos conceptos de libertad”:

Si los hombres no discreparan nunca sobre los fines de la vida, si nuestros antepasados se hubieran quedado plácidamente en el jardín del Edén, raro habría sido que se hubieran imaginado las cuestiones a las que está dedicada la cátedra Chichele de teoría social y política. Estas disciplinas surgen con la discordia, y se nutren de ella. Quizá haya quien ponga en duda esta afirmación y replique que hasta en una sociedad de anarquistas buenísimos, en la que no hubiera desacuerdo sobre el fin último, también habría conflictos políticos. Por ejemplo, sobre cuestiones constitucionales o legislativas. Pero esta objeción se funda en un error. Cuando hay un acuerdo sobre los fines, los únicos problemas que restan son los referidos a los medios, y estos problemas no son políticos, sino técnicos. Es decir, pueden ser resueltos por expertos o por máquinas, como en las discusiones entre ingenieros y médicos.<sup>110</sup>

¿En dónde radica la relevancia de esta distinción? En la convicción firme de que los fines humanos son diversos, y a menudo incompatibles entre sí, no sólo entre diferentes culturas, sino incluso dentro de una misma sociedad o de un solo individuo.

Esta diversidad es, para Berlin, inherente a lo humano. Una de las pocas notas universales que el autor se atreve a enumerar acerca de la naturaleza humana se refiere a la capacidad para lo diverso y para el cambio —y la capacidad para elegir entre lo diverso, sea dicho de paso. El peligro de creer que las discusiones políticas podrían llegar a versar sobre los medios estriba precisamente en el riesgo de la aparición del “experto moral y/o político”, que dictaría al resto de personas cómo orientar sus vidas de manera que puedan aproximarse lo mejor posible a ese fin que se establece como fijo para todos.

Esta idea pone en peligro la libertad de cada individuo ya que, así como nadie pretende que las decisiones médicas o arquitectónicas se tomen democráticamente, es de esperar que, puesto que existe acuerdo sobre los fines, se encargue al “técnico político” los medios adecuados para alcanzar dichos fines que son considerados comunes a todos.

Es precisamente de este estilo la crítica que dirige a Helvecio. Éste no tiene en muy alta consideración al hombre de a pie. Coincide con Berlin en considerar la naturaleza humana como algo realmente flexible; sin embargo, y en contra del

---

<sup>110</sup> BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad.” p.205.

oxoniense, opina que los hombres no ilustrados son torpes en exceso y necesitan de personas preparadas que los guíen en su búsqueda de la felicidad.<sup>111</sup>

Esta postura, llevada a sus últimas consecuencias, sólo conduce a una tiranía tecnocrática, la cual es para Berlin “enemiga de la noción de que una de las cosas más valiosas de la vida humana es la elección por la elección misma, no sólo la elección de lo que es bueno, sino la elección como tal.”<sup>112</sup>

Berlin dice coincidir con Kant en establecer la libertad de elección individual como un derecho inalienable, ya que en dicha capacidad radicaría, a su juicio, lo que caracteriza al ser humano como tal. El profesor de Oxford señala que también es partícipe de esta postura Jean-Jacques Rousseau:

¿Qué es el hombre para Rousseau? Un hombre es alguien responsable de sus actos: capaz de hacer el bien y el mal, capaz de seguir el camino recto o el torcido. Si no es libre, esta distinción pierde todo sentido [...] El concepto mismo de responsabilidad moral, que para Rousseau es la esencia del hombre, casi más que su razón, depende del hecho de que un hombre pueda elegir, elegir entre alternativas, elegir libremente entre ellas, sin ninguna coacción.<sup>113</sup>

¿Por qué, a pesar de la consideración que tiene Rousseau por la libertad humana Berlin lo considera uno de los enemigos de ésta? Debido a que Rousseau estima que la pregunta “¿Cómo debo vivir?” es una cuestión susceptible de respuesta verdadera y definitiva. Esto implica que los diferentes valores que responden a dicha pregunta han de ser perfectamente compatibles entre sí. Sin embargo, al considerar la libertad como valor absoluto, Rousseau es incapaz de enumerar una serie de reglas que guíen el comportamiento humano, ya que eso iría en contra de la libertad.

Berlin señala la conclusión a la que llega el pensador suizo: las reglas morales no son construcción humana, externas a ella, sino que están escritas en su naturaleza, de modo que las leyes morales se convierten también en un valor absoluto, por ser inherentes al hombre.

El pensador de Oxford señala que la consecuencia directa de esta argumentación es una paradoja, consistente en afirmar la existencia de dos valores absolutos incompatibles entre sí: la libertad y la ley moral –la cual, como

---

<sup>111</sup> BERLIN, I., “Helvétius.” pp. 36-37.

<sup>112</sup> Ibid. p.48.

<sup>113</sup> BERLIN, I., “Rousseau,” en *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004). p. 54.

universal, se expresa de forma unívoca en la voluntad general. La célebre solución al dilema se encuentra en *El contrato social*:

El ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquellas que son aprobadas contra su voluntad, incluso en las que le castigan cuando se atreve a violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general: por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no a la voluntad general. Y cuando vence la opinión contraria a la mía, ello no prueba otra cosa sino que me había equivocado, y que lo que yo creía la voluntad general no lo era. Si hubiera vencido mi opinión particular, yo habría hecho otra cosa distinta de la que quería, y es entonces cuando no habría sido libre.<sup>114</sup>

De esta manera queda la puerta abierta no sólo a la tiranía de la mayoría, sino a una mucho peor; aquella que basa sus fundamentos en una supuesta racionalidad inequívoca del hombre, la cual trata de recombinar infructuosamente dos valores absolutos e incompatibles –a ojos de Berlin–: la libertad y la obediencia a la ley moral<sup>115</sup>.

[Para Rousseau] Libertad y autoridad no pueden entrar en conflicto pues son sólo *una*; coinciden, son el anverso y el reverso de una misma medalla. Hay una libertad que es idéntica a la autoridad, y es posible tener una libertad personal que es la misma como un completo dominio por parte de la autoridad. Cuanto más libre se es, más autoridad se tiene y también más se obedece; cuanta más libertad, más dominio.[...]La libertad simplemente consiste en que los hombres deseen ciertas cosas y no se les impida conseguirlas. Entonces, ¿qué desean? Lo que yo necesariamente deseo es aquello que es bueno para mí: lo único que satisfará mi naturaleza. Desde luego, si yo no sé lo que es bueno para mí, entonces cuando consigo lo que deseo, sufro, porque resulta que no es lo que en realidad había yo deseado. Por consiguiente, sólo son libres aquellos que no sólo

---

<sup>114</sup> ROUSSEAU, J.J., *El contrato social* (Madrid: Aguilar, 1973). p.113.

<sup>115</sup> Las reflexiones que hace Berlin sobre los peligros de intentar relacionar libertad y conocimiento han sido duramente criticadas, poniendo de relieve que Berlin hace una caricatura de la autonomía, reduciéndola a simple autodomínio y oponiéndola, de este modo, a la libertad. COHEN, M., “Berlin and the Liberal Tradition.” pp. 217 y 221-3, MACFARLANE, L.J., “On Two Concepts of Libery,” *Political Studies* 14 (1966): 293–305., LOENEN, W. T., “The Concept of Freedom in Berlin and Others: An Attempt at Clarification,” *Journal Value Inquiry* 10 (1976): 279–85. pp. 280-281., BLUHM, W. T., *¿Fuerza o Libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, trad. San Miguel Querejeta, J. (Barcelona: Labor, 1985). pp. 18-19.



desean ciertas cosas sino que también conocen lo que, en realidad, es lo único que les satisfará.<sup>116</sup>

Puede apreciarse en este texto por qué para Berlin cobran radical importancia la reflexión acerca de la naturaleza humana y acerca de los valores. Advierte una serie de peligros que pueden derivarse de una concepción fija y con pretensiones de universalidad de la naturaleza humana, así como las soluciones resbaladizas que suelen ofrecer los intentos de combinar valores últimos que pueden ser incompatibles entre sí.

Continuando con el análisis de la Ilustración que Berlin realiza, ha de decirse que éste pondera un potencial crítico muy importante en el seno de esta misma corriente, en donde localizar el germen para la revisión de los propios supuestos de esta ideología y los peligros que entraña.

Dicho potencial tiene su origen en el empirismo inglés, aunque su apogeo se registra en las figuras de Hume y Kant. El movimiento empirista lleva en sí mismo la herramienta con la que cuestionar sus propios postulados, y es lo que ocurre en la figura de Hume; la aportación fundamental de éste radica en el ataque certero al principio de inducción: al señalar que la regularidad observada no entraña ninguna garantía lógica aplicable a casos futuros, se viene abajo la conexión entre naturaleza y racionalidad y, con ella, la noción de naturaleza humana fija, acorde al orden natural externo y sometida a principios universales e inalterables. Asimismo, la teoría del escocés lleva implícita un cuestionamiento acerca de la identidad humana, de la cual no es capaz de dar cuenta:

Hume no logra dar cuenta satisfactoriamente de qué es lo que hay en un conjunto de ideas e impresiones, que hace que lo llamemos la historia de una sola persona, y no de muchas al mismo tiempo o de ninguna. ¿Cuál es el lazo que da unidad a este conjunto?<sup>117</sup>

En esta crítica Berlin señala la insuficiencia de la era ilustrada para dar razón adecuada de la racionalidad humana y sus estructuras conceptuales. La salida al problema la señalará Kant; el “yo pienso” que acompaña a todas nuestras representaciones es una dimensión central de la autoconciencia que los empiristas británicos olvidan; es justo este rasgo el que hace que la experiencia sea mía, sobre todo en el campo de la volición y de la acción. De este modo, y sin saberlo, Kant abre el camino a la reivindicación del individualismo, voluntarismo y subjetivismo romántico posteriores, aunque el propio planteamiento kantiano no sea individualista sino trascendental.

---

<sup>116</sup> BERLIN, I., “Rousseau.” pp. 61-62.

<sup>117</sup> BERLIN, I., *The Age of Enlightenment*. p.240.

## **2.2. Romanticismo: la exaltación de la voluntad**

La Ilustración entra en crisis con la filosofía de Hume: la noción de representación acaba por encapsular al individuo, alejándolo de la realidad, incluso de sí mismo; llevada a sus últimas consecuencias, ni del yo que subyace a las representaciones puede darse cuenta.

El filósofo escocés no apuesta por un escepticismo inoperante, más bien reivindica la utilidad de nuestra noción de causación basada en la costumbre: no podemos deshacernos de nuestro limitado conocimiento; nos es necesario, ya que somos sujetos de acción, insertos en el mundo.

El movimiento romántico, vía Kant, recoge esta particular epistemología, para aplicarla al individuo: se descubre entonces al ser humano en la praxis, en la complejidad de la acción y la voluntad.

### a. El idealismo alemán: el yo, la individualidad y la libertad

¿Qué encuentra Berlin en Kant para catalogarle como uno de los padres del romanticismo? Kant mantiene también una clara visión de la naturaleza como un todo armónico, continuo y estable. Sin embargo, y al contrario que muchos de los ilustrados, Kant estaba “auténticamente intoxicado con la idea de libertad humana.”<sup>118</sup>

El filósofo de Königsberg comparte con Rousseau la convicción de que lo propiamente humano es la capacidad de elegir, la cual lo constituye como sujeto de responsabilidad moral. En su ensayo “Una respuesta a la pregunta: ‘¿Qué es la Ilustración?’” señala que ser ilustrado consiste básicamente en la capacidad de los hombres para determinar sus propias vidas. Ante ello hay dos obstáculos: los otros hombres y la naturaleza. La ley de la causalidad rige en el ámbito de la naturaleza física; sin embargo, Berlin nos recuerda que Kant rechaza toda posibilidad de que esta ley pueda aplicarse también al ámbito de lo estrictamente humano. De ahí se deduce que los valores humanos no pueden ser algo externo a las personas:

La noción era la siguiente: si los seres humanos dependen de sus acciones de algo exterior a ellos y que está fuera de su control; si, en otras palabras, el origen de la conducta de los hombres no está en ellos mismos sino en otra cosa; no pueden ser considerados responsables. Si no son seres responsables, entonces no son completamente seres morales. Y si no lo son, las distinciones humanas entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo libre y lo carente de libertad, entre el deber y el placer, son engaños. Kant no estaba dispuesto a aceptar esto y, en efecto, lo

---

<sup>118</sup> BERLIN, I., “Los románticos moderados.” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). p.100.

negaba. Consideraba que el reconocimiento de la existencia de cursos de acción que podemos decidir si seguir o no era un dato primario de la conciencia; tanto como el hecho de que vemos mesas, sillas, árboles y objetos en el espacio; de que percibimos otros objetos en la naturaleza. Éste es un dato básico. Y si eso es así, no es posible que los valores, es decir, los fines u objetivos que persigue el hombre, estén fuera de nosotros –ya sea en la naturaleza o en Dios–, ya que si lo estuvieran, y si su intensidad determinara nuestras acciones, seríamos esclavos de ellos. Y ésta sería una forma extremadamente sublime de esclavitud, aunque esclavitud al fin.<sup>119</sup>

Al establecer los fines como creación humana, se produce un cambio de mentalidad: lo que cobra importancia ya no es el fin al que uno quiera adscribirse y defender, sino el grado de compromiso que uno adquiriera con dicho fin. Ésta es una consecuencia coherente con el pensamiento kantiano y su ética formalista, donde lo que importa no son los contenidos sino el compromiso que a sí mismo se imponga el agente moral.

Se produce entonces un cambio de paradigma; si en la Ilustración hay un vínculo estrecho entre conocimiento y moral, en el movimiento romántico pierde sentido dicho vínculo, siendo la voluntad la protagonista del ámbito ético. Aunque, en cierta manera, Berlin nota que Kant no deja de ser un ilustrado:

En un sentido, Kant sigue siendo hijo de la Ilustración del siglo XVIII, pues creía que todos los hombres, si tenían pureza de corazón, al preguntarse por la conducta correcta a seguir, llegarían –en circunstancias equivalentes– a idénticas conclusiones; pues la razón les da la misma respuesta a sus preguntas [...] Cualquier hombre, más allá de sus carencias –podía ser ignorante, no conocer la química, la lógica, la historia–, era capaz de encontrar una respuesta racional a la pregunta: ¿cómo hemos de obrar? Y todas las respuestas racionales a esta pregunta debían por necesidad coincidir.<sup>120</sup>

Berlin nos relata en sus ensayos sobre el romanticismo que en la doctrina de la libertad siguen a Kant intelectuales famosos, como Lessing o Schiller. En este último puede apreciarse claramente el cambio que se produce a la hora de afrontar el mundo natural; ya no es el todo armónico, determinado y determinante, capaz de conducirnos a la felicidad si nos sometemos dócil y libremente a sus leyes, de las cuáles no podemos zafarnos. Berlin ofrece una visión de Schiller en la que se defiende la naturaleza como aquello sobre lo que

---

<sup>119</sup> Ibid. pp. 103-4.

<sup>120</sup> BERLIN, I., “Los románticos moderados.” en *Las raíces del romanticismo*. pp.110-111

el hombre debe imponerse, elevándose por encima de ella e imprimiéndole su voluntad.

La voluntad es el concepto básico de las primeras obras de Schiller. Éste habla de “el legislador mismo, el Dios que hay dentro de nosotros”, de la “elevada libertad demoníaca”, “el demonio orgulloso que hay dentro del hombre”. Cuando éste es más sublime es cuando se opone a la presión de la naturaleza, cuando muestra “independencia moral de las leyes naturales en una situación de tensión emotiva”. Es la voluntad, no la razón (desde luego no el sentimiento que comparte con los animales), lo que le eleva por encima de la naturaleza, y la discrepancia misma que puede surgir entre la naturaleza y el héroe trágico no es algo que debamos lamentar del todo, pues despierta el sentido de la propia independencia del hombre. Esto constituye una ruptura clara respecto a las invocaciones de Rousseau a la naturaleza y los valores eternos, no menos que respecto a Burke o Helvecio o Hume, con sus puntos de vista marcadamente distintos.<sup>121</sup>

Para Schiller, hay un agudo contraste entre la naturaleza y lo humano. La primera es amoral, azarosa, indiferente al hombre, el cual es moral, sabe distinguir entre el deseo y la voluntad, lo bueno y lo malo, y actúa en consecuencia, aunque para ello haya de ir en contra de la naturaleza.

Schiller da un paso más respecto de Kant: “si el hombre es libre, no debe serlo simplemente para cumplir con su deber, sino para elegir entre darle lugar a la naturaleza o cumplir libremente con su deber. Debe elevarse por encima del deber y de la naturaleza y poder elegir cualquiera de ellos.”<sup>122</sup>

¿Dónde encuentra entonces el hombre la libertad? A través del arte; los ideales no se descubren, son opuestos a la naturaleza, porque no le son dados al hombre, sino que son creados por él. Berlin expone cómo la noción de creación, de creatividad, pasa a cobrar un peso decisivo en todo el movimiento romántico.

Ésta es la doctrina del arte como creación libre. [...] el hecho de que esta concepción de objetivos o ideales, como de algo no descubierto sino inventado, se convierte en una categoría dominante del pensamiento occidental. Esto entraña una concepción de la finalidad de la vida no como algo que exista independiente y objetivamente [...] sino como una actividad, no algo hecho, sino un hacer o realizar, que no tiene existencia alguna, no es inteligible en realidad separado del agente, el inventor, el creador del que es actividad. [...] La

---

<sup>121</sup> BERLIN, I., “La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal,” en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992). p.207.

<sup>122</sup> BERLIN, I., “Los románticos moderados.” pp. 114-115

finalidad del hombre pasa así a ser la de materializar la visión personal que tiene dentro cueste lo que cueste; su peor crimen es ya el no mantenerse fiel a ese objetivo interno que es suyo y sólo suyo.<sup>123</sup>

Surge la figura del artista romántico, que encarna la idea de la voluntad capaz de libertad a través de la autoexpresión creadora. La naturaleza se convierte en la materia prima en la que el verdadero artista deja su impronta, moldeándola a su antojo.

El problema, señala Berlin, surge cuando empieza a plantearse que no sólo la naturaleza es susceptible de ser manejada, sino también la “masa social”; el político es considerado como el artista-creador de un nuevo orden social, capaz de manejar hombres como el músico moldea sonidos o el pintor, colores.

¿Cómo es posible que, desde la afirmación firme de la voluntad individual, se caiga de nuevo en una visión totalitaria de la política? Debido a la evolución que sufre el concepto de “yo” a lo largo del pensamiento romántico.

Como ya dije, a partir del ataque de Hume a la validez del conocimiento humano, entra en crisis la misma cuestión de la identidad; llevado a sus últimas consecuencias, el empirismo no puede tampoco dar cuenta del sustrato subyacente a las impresiones que recibe un ser humano.

Roto el modelo epistemológico de la Ilustración, aparecen con furia el subjetivismo y el voluntarismo y, con ellos, la afirmación del yo. Lo que se busca ahora ya no es captar lo que la naturaleza tiene de inerte, haciendo uso de un método universal e infalible. Por el contrario, se pretende una comprensión humana de la diversidad, a través de la intuición, la reflexión o la imaginación. De este modo, no se descubre la naturaleza como un todo armónico y estable, sino que se pasa a considerarla como un interlocutor inconmensurable, como unidad inefable que escapa al concepto.

Se produce entonces una dicotomía: puede descubrirse al objeto sólo cuando se le considera como diferente; al mismo tiempo, para una adecuada comprensión ha de entenderse cercano, tanto que forme parte de uno mismo, revelándose en el propio ser a través de la fantasía, la intuición o la reflexión.

Se abandona la segura identidad del sujeto; la relación con la naturaleza ha de comprometer la subjetividad, conduciendo a una nueva visión del yo: se atraviesa la barrera de la representación, que se interponía entre el individuo y el mundo

---

<sup>123</sup> BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes,” en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992). pp.178-179.

exterior; de este modo, el mundo externo ya no es tal, porque el individuo se encuentra inserto en él: el holismo ha hecho su aparición.

Se inaugura así una nueva teoría del conocimiento; Berlin nos muestra cómo Fichte –al meditar acerca de la problematicidad del yo en la teoría de Hume– advierte que es natural que éste no emerja en el conocimiento:

Hay un “yo” no acusativo, el nominativo básico, del que somos conscientes ya no en un acto de cognición sino, simplemente, cuando somos conmovidos por algo. Fichte lo llamó el *Anstoss*, “el impacto”, y entendía que era una categoría fundamental que dominaba la experiencia. Es decir, cuando nos preguntamos qué razón tenemos para suponer que el mundo existe [...] la respuesta es que es imposible dudar de que se da una conmoción, un impacto entre nosotros y lo que deseamos [...] En la resistencia se ponen de manifiesto el yo y el no yo. Sin el no yo, el yo carece de sentido. Éste es un dato primario, más radical y más básico que todo lo que habrá de sobrevenirle o que podrá deducirse de él. El mundo, según lo describen las ciencias, es una construcción artificial en comparación con este dato absolutamente originario, irreducible y fundamental, ya no de la experiencia, sino del ser en su totalidad. Ésta es, en términos generales, la doctrina de Fichte.<sup>124</sup>

A raíz de este descubrimiento, junto con una distorsión del concepto de libertad a juicio de Berlin, Fichte desarrolla su doctrina, que tanta influencia habría de tener en el movimiento romántico. En esta época deja de existir la anterior identificación entre libertad y conocimiento racional, puesto que éste ha quedado en entredicho. Se produce un cambio de paradigma: la dirección que tomen nuestras vidas ya no depende del conocimiento contemplativo, sino de la acción; los fines no son dados, sino que los determina el propio individuo; de este modo, la libertad pasa a ser concebida como acción pura, y no como entendimiento. Sin embargo, los individuos empíricos encuentran en su propia limitación física un obstáculo para alcanzar dicha clase de libertad:

Fichte comenzó discurriendo acerca de los individuos, pero luego se preguntó qué era un individuo, cómo era que uno se convertía en un individuo completamente libre. Es obvio que no podemos ser completamente libres en tanto somos objetos tridimensionales arrojados en el espacio y la naturaleza nos determina de infinitas maneras. Por ende, el único ser completamente libre debe ser algo que va más allá del hombre, es algo interno: aunque no pueda superar las limitaciones de mi cuerpo, puedo desarrollar mi espíritu. El espíritu, para Fichte, no es el del hombre individual sino que es algo compartido por muchos hombres, y es común a muchos de ellos porque cada espíritu individual es

---

<sup>124</sup> BERLIN, I., “El romanticismo desenfrenado,” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). pp.130-131.

imperfecto, porque está, en cierta medida, encerrado y confinado por el cuerpo que habita. Pero si nos preguntamos qué es el puro espíritu, es cierta entidad trascendente (algo semejante a Dios), un único fuego del que cada uno de nosotros es una chispa individual.<sup>125</sup>

Sólo es libre el puro espíritu y si los individuos empíricos aspiran a ser libres a su vez no tienen más remedio que someterse a esta fuerza motora, que se ve encarnada en el espíritu de una nación. La noción de individuo particular queda en entredicho. El yo deja de identificarse con el individuo, convirtiéndose entonces en una entidad trascendente, a cuya voluntad han de someterse los individuos empíricos.

*b. El ataque romántico a la libertad*

Berlin señala el peligro que para la libertad individual ofrece esta visión de la vida y, concretamente, de la política. De nuevo vuelve a surgir el problema de la noción de naturaleza humana como base de una defensa de la libertad individual. El oxoniense hace una clara apuesta por los individuos reales: cada persona es depositaria de una identidad sobre la cual sólo tiene potestad el propio individuo, por encima de toda consideración.

Para Berlin la libertad es uno de los valores radicales, aquella facultad que permite al hombre convertirse en hombre, por lo que desaprueba las doctrinas políticas románticas en las que el yo se hipostasía y donde el individuo pasa a ser sólo una parte del todo depositario del verdadero espíritu:

El concepto del yo de Fichte no es del todo claro: no puede ser el yo empírico, sometido a la determinación causal del mundo material, sino un espíritu eterno, divino, fuera del tiempo y del espacio, del que los yos empíricos no son más que emanaciones transitorias; en otras ocasiones Fichte parece hablar de él como un yo suprapersonal en el que yo soy sólo un elemento, el Grupo, una cultura, una nación, una Iglesia. Éstos son los inicios del antropomorfismo político, la transformación del Estado, la nación, el progreso, la historia, en agentes suprasensibles, con cuya voluntad sin trabas he de identificar mis propios deseos finitos si quiero entenderme a mí mismo y entender lo que significo, y ser lo que podría y debería ser, en el mejor de los casos.<sup>126</sup>

Para Berlin, el peligro del pensamiento romántico aplicado a la política es claro: al creerse que todos los valores son creados, pueden llegar a aniquilarse derechos fundamentales de los individuos particulares. Lo que empezó como una

---

<sup>125</sup> BERLIN, I., “Los románticos moderados”, p.125.

<sup>126</sup> BERLIN, I., “La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal”, p.212.

exaltación de la libertad individual acabará destruyéndola. Cuando no existe ningún tipo de límite, las posibilidades son infinitas, y en ellas se incluyen las de manipular libremente la masa social; el político asume el papel del artista romántico, siendo los ciudadanos el material para moldear a su antojo, en nombre de instancias suprasensibles como la nación o el Estado. Si Berlin criticaba de la Ilustración una fe desmedida en el conocimiento racional, al movimiento romántico le echa en cara la consideración del conocimiento como un valor más, que puede adoptarse o rechazarse, sin que ninguna de las dos posturas sea preferible a la otra.

El riesgo de este desenfreno es advertido por algunos filósofos de la etapa romántica, quienes trataron de contrarrestarlo mediante la creación de nuevos sistemas racionalistas, que pudieran dar cuenta de la diversidad y el conflicto reivindicado por el irracionalismo romántico:

Hegel y Marx, después de él, intentaron volver a un esquema histórico racional. Existe para ambos una marcha de la historia, una ascensión única de la humanidad de la barbarie a la organización racional. Ambos admiten que la historia es la narración de luchas y choques, pero éstos se resolverán al final. [...] Estas “contradicciones” son los factores que son indispensables ellos mismos para el movimiento hacia delante que culminará en un todo armonioso, la superación final de las diferencias en la unidad, concebida como un progreso infinito hacia un objetivo trascendente, en el caso de Hegel, o una sociedad razonable, en el de Marx. Para estos pensadores la historia es un drama en el que hay adversarios violentos. Se producen tribulaciones terribles, choques, batallas, destrucción, sufrimiento sobrecogedor; pero la historia tiene, ha de tener, un final feliz.<sup>127</sup>

Se retoma de nuevo la idea de la existencia de una solución final, paraíso en el que todos los problemas que son fruto de la ignorancia se ven solucionados. La diferencia con los filósofos ilustrados es que estos siguen manteniendo cierta idea de dignidad humana de cada individuo particular, por lo que sus ataques al individuo y su libertad no son tan atroces como los que pueden derivarse de los producidos por los sistemas marxistas o fascistas, que Berlin considera en cierto modo herederos del sistema hegeliano en recombinação con el irracionalismo romántico.

El añadido de los grandes sistemas racionalistas del siglo XIX es que tratan de incorporar los ideales románticos –el conflicto, la tragedia, el inconsciente, las fuerzas ocultas–, dándoles cabida y razón de ser. Así, todo queda justificado en la

---

<sup>127</sup> BERLIN, I., “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente,” en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992). p.60.



búsqueda del ideal, justificación que no se daba en la Ilustración, ya que al tener clara cierta concepción de naturaleza humana, también quedan delineados ciertos límites que no deben traspasarse<sup>128</sup>.

El resultado de estos sistemas políticos es de sobra conocido; si el fin justifica los medios, ningún esfuerzo se escatimará a la hora de alcanzar dicho fin, aunque sea a costa del sacrificio, la tragedia y la ofrenda de vidas humanas.

El neorracionalismo de Hegel y de Marx intentó, en parte, oponerse al subjetivismo desbocado de los románticos y a su culto al yo, esforzándose por descubrir normas objetivas en las fuerzas inexorables de la historia, o las leyes de la evolución del espíritu humano o el desarrollo de relaciones y fuerzas productivas. Pero estaban a su vez lo suficientemente infestados por el romanticismo como para considerar que el progreso consistía en la derrota y la absorción del resto de la sociedad por un sector victorioso de ella. [...] En ambos casos [Hegel y Marx] ha de sacrificarse y aniquilarse a un gran número de seres humanos para que triunfe el ideal. El objetivo final de la humanidad ha de ser la unidad, pero el método para lograrla es la guerra y la desintegración. El camino puede conducir a un paraíso terrestre, pero está sembrado de cadáveres del enemigo, por los que no debe derramarse ninguna lágrima, puesto que justo e injusto, bueno y malo, triunfo y fracaso, sabiduría y necedad, se hallan todos determinados en definitiva por los fines objetivos de la historia, que ha “condenado” a la mitad del género humano a lo que Proudhon llamaba “liquidación” y Trotsky, en una frase igual de pintoresca, describía como el basurero de la historia.<sup>129</sup>

A lo largo de sus ensayos, Berlin analiza en profundidad y denuncia las consecuencias derivadas de este tipo de postura: las tragedias se suceden una detrás de otra, en nombre de un ideal que nunca se alcanza. Identifica en Herzen un visionario de la tónica que caracterizará el siglo XX:

Alexander Herzen, un radical ruso, dio la respuesta a esto hace más de un siglo. En su ensayo *Desde la otra orilla*, que es como una esquila necrológica de las revoluciones de 1848, dijo que en su época había surgido una nueva forma de sacrificio humano, el de seres humanos vivos en los altares de abstracciones:

---

<sup>128</sup> Es necesario señalar que Berlin no fue el único de su generación que puso de relieve el hilo conductor que lleva desde el ideal ilustrado a la aparición de los movimientos totalitarios que asolaron al siglo XX. Antes que Berlin lo hicieron Talmon, Voegelin y Becker. TALMON, J., *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londres: Secker and Warburg, 1952)., VOEGELIN, E., *Science, Politics and Gnosticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1968)., BECKER, C., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932).

<sup>129</sup> BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes”. p.187.

nación, iglesia, partido, clase, progreso, las fuerzas de la historia. Si estas abstracciones, que se invocaron todas en su época y se han invocado también en la nuestra, exigen sacrificios de seres humanos vivos, hay que satisfacerlas. [...] De lo único que podemos estar seguros es de la realidad del sacrificio, la muerte de los muertos. Pero el ideal por el que mueren sigue sin hacerse realidad. Se han roto ya los huevos, y el hábito de romperlos crece, pero la tortilla sigue siendo invisible.<sup>130</sup>

Puede entenderse, a la luz de sus ensayos, por qué Isaiah Berlin mantiene una escéptica desconfianza hacia toda doctrina que afirme poseer la respuesta definitiva a los enigmas que plantea el ser humano en todas sus facetas; parece creer que, cuando se tienen claros los fines, éstos serán capaces de justificar cualquier medio.

Asimismo, asocia la adopción de un concepto de naturaleza humana más o menos fijo con los ataques a la libertad individual, cuando en realidad ese vínculo, aunque se haya producido anteriormente en la historia, no presenta ninguna relación de necesidad, más bien al contrario: cuando se asume cierta noción de naturaleza humana, una de las primeras notas que se destacan es la radical importancia de la libertad y dignidad humanas.

En su balance del movimiento romántico, dos son las características que el oxoniense destaca: la apología de la voluntad y la destrucción de la fe en la existencia en una estructura inamovible –y accesible al entendimiento humano– de las cosas. Como hemos visto, esta apología puede volverse en contra de los individuos particulares, pero en sí misma le parece a Berlin beneficiosa; el liberalismo mantenido por Berlin es lo que John Gray ha definido como “liberalismo agónico”: la elección es siempre una elección radical, y no una elección racional que distingue lo más conveniente para el individuo. ¿Por qué? Porque la incompatibilidad de fines se da incluso dentro de una misma persona, y en muchas ocasiones la decisión se toma sobre la base de un acto de mera volición. Por ello toda la afirmación de la voluntad por encima de consideraciones racionales ha de ser vista con buenos ojos por Isaiah Berlin: el individuo es persona porque elige, no porque elige bien:

En el *liberalismo agonista* de Berlin, en cambio, el valor de la libertad deriva de los límites de la elección racional. El liberalismo agonista de Berlin –su liberalismo de conflicto entre bienes intrínsecamente rivales– se basa en las

---

<sup>130</sup> BERLIN, I., “La persecución del ideal”. pp. 34-35

elecciones radicales que debemos efectuar entre inconmensurables, no en la elección racional.<sup>131</sup>

Por lo que respecta a la otra característica –la negación de una estructura de la realidad–, también realiza una valoración positiva; el romanticismo produjo, según Berlin, un cambio radical en la esfera del pensamiento: se acaba con la idea de que existe una naturaleza fija y estable, capaz de ser comprendida plenamente por los seres humanos.

Esta idea revolucionaria lleva de la mano la afirmación de que cualquier intento de describir la naturaleza humana es vano, ya que dicha naturaleza no se agota en nuestro precario conocimiento de ella ni en lo limitado de nuestro lenguaje a la hora de expresarla y definirla. Todo ello lleva a la consideración de que los valores son múltiples, debido a la libertad creadora de las personas quienes, como tales, tienen la capacidad de generar sus propios fines, los cuales son a menudo incompatibles con otros, propios y ajenos:

¿Pero qué puede decirse que le debemos al romanticismo? Mucho. Le debemos la noción de la libertad del artista y el hecho de que ni él ni los seres humanos en general pueden ser descritos por medio de concepciones extremadamente simplificadoras, como las que prevalecieron en el siglo XVIII o las enuncian todavía hoy analistas excesivamente científicos y racionalistas acerca de los seres humanos o de grupos. También le debemos la noción de que una respuesta única a cuestiones humanas puede ser perjudicial. [...] La noción de que existe una pluralidad de valores, de que son incompatibles; toda esta idea de pluralidad, de lo inagotable, del carácter imperfecto de las respuestas y arreglos humanos; y de que ninguna respuesta puede reclamar perfección y verdad; todo esto es lo que debemos a los románticos.<sup>132</sup>

Sin embargo, también Isaiah Berlin señala los límites y peligros que el romanticismo entraña; llevado a su último extremo tiene que desembocar en el nihilismo. Si ha de descartarse cualquier teoría general, por resultar reductiva a la hora de dar cuenta de la realidad, habrá de hacerse lo propio también con las proposiciones generales y, en consecuencia, con las palabras, ya que todas son generales y clasificadoras. El profesor de Oxford señala los resultados del romanticismo llevado a sus últimas consecuencias:

Ahora bien, si uno hace esto [eliminar toda proposición y palabra], si no existe un sistema simbólico, resulta imposible pensar. Y si pensar es imposible, entramos en la locura. [...] De esto puede derivarse una lección: en tanto que

---

<sup>131</sup> GRAY, J., *Isaiah Berlin*. p.17.

<sup>132</sup> BERLIN, I., “Efectos perdurables del romanticismo,” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). p.192-193.

vivamos en una sociedad nos comunicaremos. Pues si no lo hiciéramos, difícilmente podríamos ser seres humanos. Lo que queremos decir en parte por “ser humano” es que debe poder comprender una porción, al menos, de lo que le decimos. Hasta este punto entonces debe existir un lenguaje común, una comunicación compartida y, en cierta medida, valores en común, pues si no fuera así, no existiría inteligibilidad para los seres humanos. Un ser humano incapaz de comprender lo que cualquier otro pueda decirle difícilmente será un ser humano; generalmente, se le declarará anormal. Y en la medida en que haya normalidad, comunicación, habrá también valores en común. Y si hay valores en común, será imposible sostener que todo ha de ser creado por uno; que si encontramos algo ya dado debemos aplastarlo; que si vemos algo estructurado, debemos destruirlo para darle libre juego a la imaginación sin freno. Si llevamos al romanticismo a sus últimas consecuencias, termina siendo una forma de demencia.<sup>133</sup>

Encontramos en este texto un avance de lo que sería el núcleo central de la teoría de Berlin sobre la esencia de naturaleza humana. Como puede apreciarse, encuentra en el lenguaje una nota común a todo ser humano. En el lenguaje estriba la posibilidad de razonar, y la posibilidad de comunicarnos. Si esta capacidad es común a todos, resulta natural que podamos definir ciertos límites que marcan lo humano, entre ellos la capacidad de habla.

Hay aquí una clara influencia de la primera etapa de iniciación filosófica del profesor de Oxford, enmarcada dentro del contexto de las primeras décadas de la filosofía analítica en Inglaterra. Si bien Berlin rechazó firmemente la corriente del positivismo lógico, sí que se puede apreciar la influencia del naciente pragmatismo, más concretamente de la amistad y admiración entre Berlin y J. L. Austin. Abundaré en esta influencia en los últimos capítulos del trabajo.

Del estudio por parte del oxoniense de las ideas políticas en los siglos XVIII y XIX pueden extraerse varias conclusiones. La primera y fundamental es que no puede acusarse a Berlin, como se ha hecho con frecuencia, de ser un relativista; al menos no después de leer sus reflexiones acerca de los excesos de la filosofía romántica.

A la luz de sus estudios acerca de los filósofos ilustrados puede entenderse que su intención es más bien alejarse de un dogmatismo racionalista que resulte castrante a la hora de lidiar con los complejos problemas humanos. Ese miedo a soluciones definitivas, simplistas y dogmáticas, y la denuncia constante de los peligros que entrañan es lo que ha llevado con frecuencia a vincular la filosofía de Berlin con posturas que pueden asociarse con un relativismo moral, quizá

---

<sup>133</sup> Ibid. pp. 190-191.

porque el autor se dedicó con más ahinco a denunciar los excesos del monismo que los del relativismo.

Sin embargo, Berlin no fue indiferente a los peligros que el relativismo implica. Por ello dedicó gran parte de su carrera académica a tratar de encontrar una tercera vía que evitara tanto el monismo filosófico como el relativismo moral. De esta manera, Berlin volvió en cierto modo a la filosofía teórica, pero a través de una perspectiva histórica, inspirada fundamentalmente por dos pensadores: Giambattista Vico y J.G. Herder. En la segunda parte del presente trabajo de investigación volveré a estos temas que pueden considerarse, en cierta manera, epistemológicos. Lo que me interesa destacar aquí es que los presupuestos históricos de la filosofía política de Berlin son subsidiarios, en última instancia, de un problema antropológico y epistemológico.



### 3. OTROS ESCRITOS SOBRE LA LIBERTAD

A lo largo de los primeros capítulos he expuesto la doctrina liberal de Berlin, sus límites, alcances y motivaciones de base. Hemos visto que su desconfianza hacia lo que podría llamarse “ensoñaciones de la razón” es su principal motor a la hora de defender un espacio mínimo de libertad individual inviolable por ningún otro agente, individual o colectivo.

El profesor de Oxford defiende que dicho espacio ha de entenderse necesariamente en clave negativa, es decir, han de quedar al margen las consideraciones acerca de lo acertado o no de lo que cada agente moral haga con dicho espacio de libertad. La idea subyacente es evitar las consecuencias negativas que pueden seguirse de asociar libertad y racionalidad humana.

Berlin es consciente, asimismo, de que no sólo el dogmatismo filosófico es peligroso: sin una serie de principios rectores básicos, el pensamiento libre y desbocado puede llegar también a atacar dicho espacio individual de libertad. Por ello se vuelve necesaria una conceptualización de la naturaleza humana que, sin partir de principios firmes e inamovibles, sea lo suficientemente sólida como para fundamentar la defensa de la libertad individual.

A lo largo de esta investigación se irá poniendo de relieve que Berlin ha tratado de configurar dicha conceptualización a través de una especie de antropología empírica, cuya base estribe en la evidencia histórica y en una apelación a la comprensión y empatía común a todo ser humano que no necesita ser demostrada porque es una especie de “hecho moral”.

A través de un enfoque histórico y pragmático Berlin ha tratado así de establecer unas bases sólidas para su liberalismo y pluralismo políticos, entendiendo que de este modo evitaba tanto el dogmatismo racionalista como el relativismo moral. Este enfoque metodológico encuentra su inspiración en dos figuras que impresionaron profundamente a Berlin, a las cuales dedicó una ingente investigación y muchos escritos: las de Giambattista Vico (1668-1744) y la de Johann Gottfried Herder (1744-1803). En la segunda mitad del trabajo se examina con detalle esta influencia, y cómo configuró el pluralismo del profesor de Oxford.

Antes, sin embargo, repasaré brevemente otros dos de los escritos fundamentales de Berlin compilados en *Sobre la libertad*, con la intención de abundar en el objetivo principal de este primer apartado, que no es otra que exponer la teoría liberal de Berlin en toda su complejidad. Las motivaciones y el camino vital e intelectual que llevaron a Berlin a configurar su particular teoría política son fundamentales a la hora de entenderle en toda su profundidad; desde

esa comprensión desaparecen la mayoría de las polémicas que han surgido en torno a su obra, tales como la discusión acerca de su supuesto relativismo o la de la relación que ha de haber entre su pluralismo y su liberalismo políticos.

### 3.1. *“Las ideas políticas en el siglo XX “ (1949)*

El ensayo que analizaré a continuación –publicado en 1949- es uno de los primeros que Berlin dedica con profundidad a un tema de filosofía política. El contexto político y personal en el que fue escrito ayuda a una comprensión más completa del texto y, por tanto, de las ideas que el profesor de Oxford trataba de transmitir por lo que, antes de analizar el texto, expondré brevemente dicho contexto.

Como ya ha sido comentado, Berlin inició su andadura filosófica en la corriente de la filosofía analítica que empezó a desarrollarse en Oxford y Cambridge en los años 30. Su progresivo distanciamiento de dicha corriente no supuso, sin embargo, la adopción de un camino intelectual definido; el trabajo sobre Karl Marx –que, para Berlin, supuso el inicio de su trayectoria en el estudio de las ideas en la historia- fue escrito a lo largo de 1938 y 1939.

El estallido de la Segunda guerra mundial supuso un paréntesis en su tranquila vida de académico de Oxford; por su condición de extranjero no pudo ser enviado al frente, así que Berlin consiguió convencer al gobierno británico de colaborar con su país de acogida en el Ministerio de información en EEUU, a través del cuál informaba de la opinión pública norteamericana<sup>134</sup> –crucial en esos momentos, dado que se esperaba con ansia que EEUU se involucrara en la guerra-. Asimismo, estuvo implicado en los intrincados inicios del actual estado de Israel, habiendo tenido encuentros con altas personalidades como Ben Gurión<sup>135</sup> o Chaim Weizman<sup>136</sup>. Este trabajo se prolongó hasta el fin de la guerra. Sin embargo, esto no supuso un regreso inmediato a Oxford, a la vida tranquila que había llevado antes del conflicto.

En mayo de 1945 fue enviado a Moscú, con el encargo de realizar un informe de las relaciones norteamericano-soviético-británicas. Durante dicho viaje mantuvo contacto con diferentes figuras de la intelectualidad rusa, habiendo sido la de Borís Pasternak la que más le impactó. Pudo mantener con él interesantes conversaciones sobre cómo armonizar la identidad rusa con la judía, condición que ambos mantenían en común y que atormentaba en especial a Pasternak. Dicho conflicto, unido a la posibilidad de ser condenado a muerte por la unión

---

<sup>134</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p. 143.

<sup>135</sup> *Ibid.* p.151.

<sup>136</sup> *Ibid.* p.148.



soviética, paralizaba al escritor ruso a la hora de sacar a la luz un manuscrito que finalmente entregó a Berlin para ser publicado: *El doctor Zhivago*<sup>137</sup>.

También le impresionó profundamente el haber podido conocer a la intelectual y poetisa Anna Ajmátova. Su encuentro con ella ha pasado a la historia de las represiones soviéticas, dado que después de un encuentro de veinte horas en compañía del joven Berlin, leyéndole su poesía y relatándole su trágica experiencia desde el estallido de la revolución soviética, encarcelaron por segunda vez al hijo de ésta en una condena que se prolongó durante diez años.

En reacción a esta nueva represión –su primer marido fue acusado de conspiración en 1921 y fusilado; su hijo ya había pasado anteriormente por un campo de concentración, y su segundo marido murió de agotamiento en un gulag- escribió su famoso poemario, *Requiem*<sup>138</sup>, en el que se denuncian los horrores del terror soviético.

Teniendo en cuenta este contexto, no es de extrañar que las publicaciones de Berlin a lo largo de estos años hayan sido escasas, y en torno a temas relacionados en su mayoría con la cultura y política rusas, o la cuestión judía. Todas estas circunstancias explican que, en 1949, le fuera ofrecido a Berlin un puesto en el Centro de Investigaciones Rusas de Harvard<sup>139</sup>.

En este momento de su vida, Isaiah Berlin todavía se hallaba a la búsqueda del *leitmotiv* filosófico que orientara su carrera e intereses, tanto académicos como vitales. Desde que abandonara sus reflexiones en torno a los temas de discusión de la filosofía analítica no había encontrado dicho hilo conductor que estructurara y diera sentido al fruto de sus estudios y reflexiones. Sus intereses eran todavía dispares y, si no se conocen sus particulares circunstancias personales, aparentemente inconexos: historia de las ideas, escritos sobre la cultura, sociedad y política rusas, reflexiones sobre la identidad judía, etc. Todavía le faltaba a Berlin encontrar su gran tema, aquel en torno al cuál articular el resto de sus estudios, indagaciones y reflexiones.

Este tema resultó ser finalmente la libertad, y “Las ideas políticas del siglo XX” significó el pistoletazo de salida de esta carrera en la que profundizar en el significado del concepto<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.203.

<sup>138</sup> AJMÁTOVA, A., *Requiem y otros escritos* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2000).

<sup>139</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*, trad. Rodríguez Halffter, Eva (Madrid: Taurus, 1999). p.257.

<sup>140</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*,. p.268-69

El ensayo ha de comprenderse desde el contexto político en el que fue escrito: el EE.UU. de comienzos de la Guerra Fría<sup>141</sup> y del inicio del Macarthismo, es decir, la caza de brujas norteamericana de todo lo que sonara lejanamente a pensamiento de izquierda radical. En él encontramos una crítica tanto a las perversidades de la unión soviética como a la corriente de pensamiento único que trató de imponer el Macarthismo.

La idea principal que denuncia el escrito es que las ideologías políticas del siglo XX se han caracterizado por un utilitarismo cuya única preocupación es la meta a alcanzar, es decir, el bienestar general. Este utilitarismo considera que las discusiones sobre las vías para alcanzar dicho bienestar serán meramente técnicas –es decir, ni morales ni políticas- y, precisamente por eso, está especialmente interesado en la adscripción leal y sin cuestionamientos al sistema político en cuestión (ya sea fascismo, comunismo o incluso capitalismo, según veremos); ahí radica la novedad en la política del siglo XX: no se busca que los ciudadanos se desarrollen humanamente en todas sus capacidades, precisamente porque se necesita acabar con la capacidad crítica y, en última instancia, la libre elección individual. A continuación, procedo al análisis detallado del texto.

#### *a. Una cuestión previa: el enfoque histórico*

El ensayo comienza con una reflexión metodológica que relata cómo en esta época Berlin estaba configurando su particular epistemología tras su desencanto con los temas y discusiones de la filosofía analítica. Analizaré este tema con mayor profundidad en la segunda parte de esta investigación; lo que me interesa destacar aquí es que las preocupaciones epistemológicas y metodológicas nunca desaparecieron de su horizonte filosófico –y, de hecho, subyacen en todos sus escritos-, de modo que a lo largo de sus ensayos se aprecia cómo irá configurando Berlin un método propio desde el cuál encarar el estudio de lo humano, un método que evite tanto el dogmatismo simplificador como el escepticismo que niega toda capacidad al intelecto humano de establecer un cierto elenco de verdades.

Lo que la reflexión metodológica con la que inicia el ensayo trata de destacar es que la historia de las ideas no es otra cosa que el análisis de los cambios de modelos conceptuales desde los cuales se juzga e interpreta la realidad, y desde los cuales se abordan los problemas humanos. Esto se aprecia –comenta Berlin- precisamente en los cambios producidos a la hora de hacer historia, es decir, en el modo que ha tenido cada época de analizar y juzgar el pasado. Cada momento

---

<sup>141</sup> DUNN, J., “Rethinking Modern Political Theory,” en *Essays 1979-1983* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). p. 164.

histórico ha desarrollado su propia metodología, reclamando para ella el ser la realmente adecuada para este ejercicio de análisis histórico, por ser la única que se “ajusta a los hechos”.

Berlin denuncia el conflicto inherente a esta expresión, así como la tendencia contraria: los enfoques basados en una concepción previa que trata de amoldar los acontecimientos históricos, cual lecho de Procusto, para justificar lo verdadero de una determinada visión sistemática, compacta y cerrada del mundo basada en leyes inexorables e implacables:

La noción de «leyes» de este tipo es condenada, justamente, como una especie de fantasía metafísica; pero la noción opuesta de los hechos desnudos –hechos que no son nada más que hechos, rigurosos, inevitables, no corrompidos por su interpretación o su ordenación en modelos creados por los hombres- es igualmente mitológica. El comprender, contrastar, clasificar y ordenar, el emplear métodos de mayor o menor complejidad, no es un tipo peculiar de pensamiento, es el pensamiento mismo. Acusamos a los historiadores de exageración, distorsión, ignorancia, prejuicios o de alejarse de los hechos no porque seleccionen, comparen y presenten su material en un contexto y un orden que son, al menos en parte y de su propia elección, y que en parte vienen condicionados por las circunstancias de su entorno social y material, su carácter o finalidad; los acusamos de ello solamente cuando el resultado se desvía demasiado, contrasta excesivamente con los cánones aceptados de verificación e interpretación propios de su tiempo, lugar y sociedad. Estos cánones, métodos y categorías son propios de una concepción racional normal de un período y una cultura dados; en el mejor de los casos, una forma muy preparada y agudizada de esta concepción, que conoce a fondo todas las técnicas científicas necesarias, pero no es en sí misma una de ellas.<sup>142</sup>

Los conceptos y categorías con los que cada época ha juzgado la realidad – tanto actual como pasada- van cambiando a medida que también lo hacen todas las circunstancias que envuelven a una sociedad dada: «Los conceptos y la terminología reflejan una visión distinta de lo que constituye la evidencia y por lo tanto, en último término, de los que son los “hechos”<sup>143</sup>» de modo que «La historia de estos cambios de “modelos” es, en gran medida, la historia del pensamiento humano»<sup>144</sup>.

Sobre la base de estos presupuestos metodológicos podría considerarse a Berlin un historicista, sobre todo teniendo en cuenta que abandonó la filosofía

---

<sup>142</sup> BERLIN, ISAIAH, “Las ideas políticas en el Siglo XX,” en *Sobre La Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2004) p.94.

<sup>143</sup> Ibid. p.95.

<sup>144</sup> Ibid. p.95.

teórica y dedicó gran parte de su carrera al análisis de las ideas en la historia; no ayuda tampoco el hecho de que Berlin haya insistido con frecuencia en la idea de que los conceptos y categorías con los que los hombres han ido juzgando e interpretando la realidad han ido cambiando con el devenir histórico.

Sin embargo, la intención de Berlin no es propagar un relativismo implícito a través de sus obras, sino simplemente destacar que la historia del pensamiento y el convivir humano es compleja, precisamente porque el ser humano es complejo, y desde su intelecto, su libre albedrío y su capacidad para imaginar y reflexionar ha producido toda clase de cosmovisiones del mundo y de las cosas.

Como se irá viendo, una de las motivaciones de Berlin para defender la libertad consiste en que es precisamente gracias a ésta que dicha variedad de expresiones y cosmosiones han llegado a configurarse, sin que esto signifique, por otro lado, que no exista cierto sustrato común que permite el análisis y comprensión históricos: si no fuéramos todos, en última instancia, personas, nos resultaría por completo imposible proporcionar explicaciones históricas, sociológicas y psicológicas del devenir de los hechos.

Ésta es una de las conclusiones a las que llega Berlin, a través de la cuál se defendió de las acusaciones de relativismo que con frecuencia se le lanzaron. Quisiera de momento destacar que estas preocupaciones se encuentran desde muy temprano en la mente de Berlin, de modo que puede considerarse su obra como un intento de ir explicitando y justificando estos presupuestos; un intento que no resulta sencillo dado que trata, por un lado, de dar cuenta de la gran diversidad de ideas, valores y modos de convivencia que produce el ser humano y, por otro, de no renunciar a la idea de que existe un sustrato común a todas las personas, y que una de sus características es la libertad. Éste último objetivo, como veremos, le resultará el más complicado, precisamente por ser afín al iusnaturalismo, al cuál Berlin asociaba lo que él denomina “visiones monistas” de la vida y las personas.

*b. Siglo XIX: eslabón entre el racionalismo ilustrado y el irracionalismo de los movimientos totalitarios del siglo XX*

Después de aclarar que una de las mejores vías para poder comprender nuestro propio presente es tener en cuenta el pasado reciente, Berlin se dedica a analizar los precedentes históricos de las ideologías del siglo XX, como manera de contextualizarlas y, al mismo tiempo, mostrar el contraste producido por el cambio de mentalidad.

Para esto, el profesor de Oxford realiza un breve repaso de las ideas políticas en el siglo XIX, las cuáles presentan, por un lado, un claro elemento de continuidad con las del XVIII. Por otro, llevan dentro de sí el germen de lo que,

según Berlín, constituirá lo más característico de las ideologías del pasado siglo XX.

El elemento de continuidad de las ideas políticas del romanticismo con las mantenidas por los filósofos ilustrados es una premisa común que, a pesar de las diferencias ideológicas, mantendrán tanto el individualismo humanitario como el nacionalismo romántico:

Independientemente de sus diferencias –y éstas eran tan notoriamente profundas como para conducir a una clara divergencia y un choque definitivo de estos dos ideales- tenían algo en común: creían que los problemas de los individuos y de las sociedades podrían resolverse si las fuerzas de la inteligencia y la virtud prevalecían sobre la ignorancia y la maldad. [...] por muy grandes que fueran los desacuerdos sobre las respuestas adecuadas, los problemas eran comunes a los liberales y a los conservadores. [...] en general, todos los participantes en las grandes controversias aceptaban la noción de que el hombre se parecía en distintos grados a uno de estos dos tipos idealizados. O es una criatura libre y naturalmente buena, pero limitada y frustrada por instituciones siniestras, corruptas u obsoletas, o es un ser limitado, nunca completamente libre, nunca enteramente bueno, y, por lo tanto, incapaz de salvarse sin ayuda; y por esto debe buscar la salvación dentro de las grandes estructuras. [...] Al menos había una premisa común a todos ellos: la creencia de que los problemas eran reales, que eran necesarios hombres de preparación e inteligencia excepcionales para formularlos correctamente, hombres con una comprensión excepcional de los hechos, fuerza de voluntad y capacidad para pensar de forma eficaz a fin de encontrar y aplicar las soluciones correctas.<sup>145</sup>

El siglo XIX hereda del anterior un firme convencimiento de que existe un modo óptimo y concreto de organizar la convivencia humana. Berlín señala que, sin embargo, existen dos factores del contexto histórico e ideológico del siglo XIX que marcan la diferencia con la Ilustración y que son el germen de lo que será característico del pasado siglo XX. Estos dos factores son, en apariencia, incompatibles uno con el otro y, sin embargo, la combinación oscura de ambos tendrá consecuencias ciertamente desconcertantes y siniestras.

El primer factor es que, precisamente debido a la lucha por la defensa de estos ideales, la sociedad europea fue configurando -aunque muy paulatinamente- una organización política que ha ido incorporando progresivamente más y más derechos a sus ciudadanos, tanto en el aspecto individual como en el social y político. Esta situación conlleva el paso de la teoría a la práctica, de la lucha por

---

<sup>145</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”. p.97-98

los ideales a su efectiva puesta en marcha, con los desconciertos que esto puede traer:

Uno de los resultados menos previsibles de esta tendencia (aunque pensadores aislados como Tocqueville, Burckhardt, Herzen y, por supuesto, Nietzsche tenían más que una sospecha de esto) fue el descenso del valor de la pasión, de la fuerza moral y de la rebelión artística y romántica que había caracterizado a las primeras luchas de los grupos sociales descontentos durante su período heroico, cuando, aunque eran profundamente divergentes, luchaban unidos contra tiranos, curas y filisteos militantes. [...] Pero una situación en la que todos o casi todos los grandes sectores de la sociedad han logrado la posesión formal de poder, o están a punto de hacerlo en alguna medida, es desfavorable a esa elocuencia verdaderamente desinteresada; desinteresada en parte, al menos, porque la realización está lejana, porque los principios resplandecen más claramente en la oscuridad y el vacío, porque la visión interior todavía está libre de confusiones y oscuridades, de los compromisos y límites borrosos del mundo exterior que imponen inevitablemente los comienzos de la acción práctica. Ningún conjunto de hombres que haya probado el poder o vaya a hacerlo a corto plazo puede evitar un cierto cinismo que, como una reacción química, se genera por el contacto del ideal puro, nutrido en la soledad, y su realización de alguna forma impredecible, que rara vez cumple las esperanzas o los temores de épocas anteriores.<sup>146</sup>

El paso del ideal a la práctica implica, como Berlin indica, una reorganización mental –y casi podría decirse moral- en la que uno ha de materializar una serie de valores que sólo habían sido pensados en abstracto, lo cuál implica un evidente cambio de actitud, más pragmático y menos idealizado.

Al mismo tiempo que se produce este proceso de creciente descenso de apasionamiento en la defensa de ideales aparece, irónicamente, una reivindicación por cierto grupo de intelectuales de las fuerzas irracionales e inconscientes que influyen en el devenir social e histórico:

Este conjunto de presupuestos comunes [la creencia en la existencia de una vía racional para la solución de problemas políticos que mantenían conservadores, liberales, radicales y socialistas en el siglo XIX] eran, desde luego, profundamente racionalistas. Fueron negados implícitamente por todo el movimiento romántico y explícitamente por pensadores aislados: Carlyle, Dostoievski, Baudelaire, Schopenhauer o Nietzsche. Y había profestas más oscuros –Büchner, Kierkegaard o Leontiev- que protestaron contra la ortodoxia dominante con una profundidad y una originalidad que sólo han sido evidentes en nuestra época. No es que estos pensadores representen un movimiento, o

---

<sup>146</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”. pp.101-102.

incluso una «tendencia» fácilmente identificable, pero muestran afinidad en una cuestión. Negaban la importancia de la acción política basada en consideraciones racionales, y por esto eran justamente aborrecidos por los defensores de un conservadurismo respetable. Decían, o querían decir, que cualquier forma de racionalismo era una falacia derivada de un análisis falso del carácter humano, pues los orígenes de la acción humana están en regiones desconocidas para los pensadores desapasionados, cuyas opiniones disfrutaban de prestigio entre el público serio. Pero sus voces eran pocas y discordantes, y sus opiniones excéntricas se atribuían a aberraciones psicológicas.<sup>147</sup>

Una progresiva falta de interés por la solución por vía teórica de los problemas que implica llevar los ideales políticos a su práctica efectiva, sumada a un incremento de la conciencia de la importancia de los factores irracionales que entran en juego en la convivencia humana, tendrán como consecuencia la formación de un espíritu político nuevo, cuyo fruto más evidente serán el fascismo y el comunismo y, en menor medida, también las sociedades democráticas y capitalistas del siglo XX.

### C. Siglo XX: La era del gobierno de las masas

Como consecuencia de los factores mencionados, la concepción de cómo encarar el gobierno de la convivencia humana cambia radicalmente en el siglo XX. La búsqueda del pragmatismo basada en motivos utilitaristas, unida a la conciencia de la gran influencia de factores irracionales que afectan a los movimientos sociales, irá configurando una nueva política caracterizada por Berlin como una eliminación progresiva de la capacidad crítica del ciudadano, a través de una erosión de la conciencia de la existencia de problemas y conflictos políticos, inherentes a toda forma de gobierno.<sup>148</sup>

A pesar de que esta falta de capacidad crítica, este hincapié en la apelación a motivos y consignas irracionales a la hora de mover a las masas, se aprecia con mayor facilidad en el fascismo y en el nazismo, Berlin quiso ilustrarlo con la evolución del comunismo, a mi entender por dos motivos.

El primero, porque en el momento en que escribe el ensayo han pasado ya diez años desde el fracaso del fascismo y el nacionalsocialismo. Este fracaso, como sabemos, no fue tanto por un colapso ideológico sino por una derrota bélica pero, para lo que interesa en “Las ideas políticas en el siglo XX” –que era ver la evolución ideológica producida en el siglo XX- podía carecer de menor interés, al ser sistemas ya desaparecidos.

---

<sup>147</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”.. p.104.

<sup>148</sup> Ibid. p.113.

El segundo y más importante motivo es que el comunismo, a diferencia de los fascismos, tiene un origen claramente racional, que pretende apelar a los hechos y la argumentación lógica:

El marxismo es una doctrina que por mucha importancia que le dé a la naturaleza condicionada de la acción y el pensamiento, sin embargo, en teoría intenta apelar a la razón, al menos entre la clase destinada a triunfar por la historia, el proletariado. Según la concepción comunista, sólo el proletariado puede afrontar el futuro sin vacilar, porque no necesita falsear los hechos por temor a lo que el futuro pueda traer. Y, como corolario, esto también es aplicable a aquellos intelectuales que se hayan liberado de los prejuicios y racionalizaciones –las «distorsiones ideológicas» de su clase económica- y se hayan alineado con el bando vencedor en la lucha social. A ellos, que ya son completamente racionales, se les pueden otorgar los privilegios de la democracia y del libre uso de todas sus facultades intelectuales.<sup>149</sup>

Sin embargo, Berlin nos recuerda que el movimiento comunista tenía en sí mismo un germen irracional que no pudo apreciarse con claridad hasta llegado el siglo XX.<sup>150</sup> Lo hace a través de una anécdota ocurrida en 1903, en una conferencia del partido socialdemócrata ruso, donde se debatió hasta qué punto debían permitir una organización jerárquica y centralizada del partido. El dilema que surgió en el seno de esta discusión fue si un núcleo revolucionario con autoridad absoluta no sería incompatible con las libertades por las que supuestamente el partido luchaba<sup>151</sup>. La respuesta fue clara: «*Salus revolutionis*

---

<sup>149</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”. p.106.

<sup>150</sup> “Había (es necesario decirlo otra vez) un elemento algo siniestro, vagamente discernible desde el principio, en el marxismo –en general, un sistema muy racionalista- que parecía hostil a toda esta concepción, que negaba la primacía de la razón del individuo tanto en la elección de los fines como en el gobierno efectivo. Pero la veneración de las ciencias naturales como el único modelo correcto para la teoría y la acción política, que el marxismo compartía con sus antagonistas liberales, no propiciaba una percepción más clara de toda su naturaleza; así este aspecto permaneció en gran parte sin reconocer hasta que Sorel lo enunció y lo combinó con el antirracionalismo de Bergson, que influyó mucho en su pensamiento; y hasta que Lenin, que provenía de una tradición distinta con su genio para la organización, reconoció, en parte instintivamente, su comprensión superior de los impulsos irracionales de la conducta humana y la llevó a la práctica. Pero Lenin no era completamente consciente, y tampoco lo han sido sus seguidores hasta hoy, de hasta qué punto influía en sus acciones este elemento esencialmente romántico del marxismo. O si lo eran, no lo admitieron ni lo admiten.” Ibid. p.105.

<sup>151</sup> Ibid. p.107.



*suprema lex*. Ciertamente, si la revolución lo exigía, todo –la democracia, la libertad, los derechos del individuo- debería sacrificarse.»<sup>152</sup>

Algunos de los miembros del partido, como Plejanov, abandonarían estas premisas por ser incompatibles con los ideales de la tradición humanista. Lenin, sin embargo –cuenta Berlin- las llevó a sus últimas consecuencias:

Lenin fue más lejos; actuó como si no sólo creyera que era inútil hablar y razonar con personas a las que los intereses de su clase les impedían entender las verdades del marxismo y actuar de acuerdo con ellas, sino también que la misma masa de proletarios era demasiado ignorante para comprender el papel histórico que tenían que desempeñar. Vio que tenía dos opciones: bien la educación, la estimulación del «espíritu crítico» en el ejército de desposeídos (que les despertaría intelectualmente, pero que podría conducir a gran cantidad de controversias y discusiones, similares a las que dividían y debilitaban a los intelectuales), o bien convertirlos en una fuerza obediente, unida por una disciplina militar y un conjunto de fórmulas repetidas constantemente (al menos tan poderosas como la palabrería patriótica usada por el régimen zarista) que impidieran el pensamiento independiente. Si tenía que escoger, era mera irresponsabilidad dar prioridad a la primera en aras de algún principio abstracto como la democracia o la cultura. Lo importante era crear una situación en la que los recursos humanos se desarrollaran de acuerdo con un modelo racional. Los hombres se entusiasmaban más a menudo con las soluciones irracionales que con las racionales. Las masas eran demasiado estúpidas y ciegas para que se las pudiera permitir actuar en la dirección que eligieran ellas mismas.<sup>153</sup>

De esta manera, se recuperaba la idea de pensadores como Hobbes, o el mismo Aristóteles, de que un gran número de hombres son esclavos por naturaleza de modo que lo que satisface a la mayoría de estos no es la búsqueda de soluciones racionales a los dilemas y problemas que la existencia plantea, sino más bien la eliminación de estos: «Por primera vez se concebía, ahora, que la forma más eficaz de tratar las cuestiones que se planteaban, particularmente los temas recurrentes que habían confundido y a menudo atormentado a las mentes originales y honestas de cada generación, no era empleando las armas de la razón, y menos todavía las de aquellas capacidades más misteriosas denominadas «visión» e «intuición», sino eliminando las cuestiones mismas. Este método no consiste en eliminarlas por medios racionales –probando que están fundadas en el error intelectual, por ejemplo, o en confusiones verbales, o en la ignorancia de los hechos-, pues probar esto supondría a su vez la necesidad de métodos racionales de discusión filosófica o psicológica, sino que consiste en tratar al que

---

<sup>152</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”.p.108.

<sup>153</sup> Ibid. p.109-110.

las plantea de tal manera que, los problemas que parecían al mismo tiempo terriblemente importantes y completamente insolubles, desaparezcan de su conciencia como si fueran malos sueños y dejen de preocuparle. Consiste no en desarrollar las implicaciones lógicas y dilucidar el significado, el contexto o las conexiones y el origen de un problema específico, sino en modificar la concepción que dio lugar en principio a dicho problema. Cuando no se podía presentar una técnica estándar para solucionar determinados problemas, éstos se clasificaban demasiado fácilmente como obsesiones de las que el paciente debería ser curado.»<sup>154</sup>

Obviamente, la idea de que la masa social no tiene capacidad racional suficiente y ha de estar sometida al gobierno de los mejores no es, en absoluto, nueva. Lo que es, para Berlin, novedoso, es la progresiva disolución de la lucha ideológica en un enfoque claramente materialista y utilitarista, basado en un supuesto conocimiento científico del mundo: las necesidades del hombre son materiales, en ningún modo espirituales. Lo que ha de hacer el buen gobernante es procurar el mayor bienestar material posible a los ciudadanos porque esto, y no otra cosa, es lo que realmente necesitan; bienestar material y sensación de seguridad caracterizan al ciudadano medio del siglo XX. El darse cuenta de los conflictos existenciales, morales y políticos que le son inherentes al hombre en cuanto tal es sólo un síntoma de enfermedad o inmadurez. De ahí que las disciplinas encargadas de solucionar problemas materiales –medicina, ingeniería, economía- estén por encima de las áreas humanísticas:

De esta forma siniestra se han convertido en realidad, finalmente, las palabras de la profecía de Saint-Simon (parafraseadas por Engels), palabras que una vez parecieron tan valientes y optimistas: «El gobierno de los hombres será sustituido por la administración de las cosas». Las fuerzas cósmicas se consideran omnipotentes e indestructibles. Las esperanzas, los temores, las plegarias no pueden desear su desaparición; pero la élite de expertos puede canalizarlas y controlarlas hasta cierto punto. La tarea de estos expertos es adaptar a los seres humanos a esas fuerzas y desarrollar en ellos una fe inquebrantable en el nuevo orden y una lealtad incuestionable hacia éste, lo que asegurará dicho orden para siempre. Por consiguiente, las disciplinas técnicas que controlan esas fuerzas naturales y adaptan a los hombres al nuevo orden deben tener prioridad sobre los empeños humanos: filosóficos, históricos o artísticos. Tales empeños servirán, como mucho, para apoyar y embellecer el nuevo *establishment*. El ingenuo materialista de Turguenev, el héroe de su novela *Padres e hijos*, el científico «nihilista» Bazarov, se ha hecho realidad finalmente, como Saint-Simon y su seguidor Comte, más prosaico, siempre

---

<sup>154</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”, p.113.

estuvieron seguros de que ocurriría, pero por razones muy distintas a las que parecían plausibles hace un siglo. La fe de Bazarov se basaba en la pretensión de que la disección de ranas era más importante que la poesía, porque conducía a la verdad, mientras que la poesía de Pushkin no.

El motivo que opera actualmente es más devastador: la anatomía es superior al arte porque no genera fines de vida independientes, no proporciona experiencias que actúen como criterios independientes de lo bueno o lo malo, la verdad o la falsedad y que, por lo tanto, puedan entrar en conflicto con la ortodoxia que hemos creado como la única protección suficientemente fuerte para preservarnos de las dudas, las desesperaciones y de todos los horrores de la inadaptación. Nacer con un determinado carácter emocional o intelectual es un tipo de *malaise*. Contra ella nada valdrá, salvo eliminar las alternativas que estén tan equilibradas que sea posible –o al menos parezca serlo- escoger entre ellas.<sup>155</sup>

Berlin advierte que esta dinámica no es sólo propia de los países comunistas, sino que también forma parte de las sociedades democráticas occidentales. Ejemplifica el argumento señalando la crítica de algunos intelectuales de la época a la política de las grandes fundaciones filantrópicas que se inició en ese momento, a la cuál se tachaba con frecuencia de tener una orientación claramente utilitarista, en la que la preocupación fundamental era procurar satisfacer las necesidades físicas básicas.

Como Berlin señala, estas acusaciones eran ciertamente injustas, en tanto que proporcionar un grado mínimo de condiciones de vida no es malo en sí mismo y es, de hecho, necesario. El problema no sería tanto la labor realizada, sino la orientación ideológica que subyace a ésta:

En tanto que dicho sufrimiento existe y puede tratarse mediante las ciencias aplicadas –la enfermedad física o mental verdadera, la pobreza, la desigualdad social y económica, la miseria, la opresión que pueden curar o aliviar hombres y dinero, expertos y equipo-, tales medidas son, por supuesto, completamente beneficiosas y su apoyo organizado es de gran valor moral para una época o un país. Pero la otra cara de esta moneda es la tendencia –difícil de evitar pero desastrosa- a asimilar todas las necesidades primarias de los hombres a aquellos que pueden solucionarse con estos métodos: la reducción de todas las cuestiones y aspiraciones a dislocaciones que el experto puede ajustar. Algunos creen en la coerción, otros en métodos más suaves; pero el concebir las necesidades humanas en su totalidad como si fueran las de los residentes en una prisión, reformatorio, escuela u hospital, por muy sinceramente que se crea en ello, es una visión triste, falsa y, en último término, degradante, que se basa en una

---

<sup>155</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”, p.122-123.

concepción que niega la naturaleza racional y productiva de todos, o al menos de la mayoría, de los hombres.<sup>156</sup>

A pesar de haber sido escritas hace más de 60 años estas palabras siguen sonando actuales; la orientación claramente empresarial de la universidad que implica el plan Bolonia, o la progresiva disminución de áreas como la filosofía en la escuela secundaria y bachillerato resultan síntomas evidentes de que Berlin no estaba tan desencaminado en su diagnóstico.

Es cierto que cada vez es mayor el número de ciudadanos que han tenido y tienen acceso a la educación; sin embargo, una formación orientada en casi su totalidad a fines técnicos y pragmáticos no deja de ser inquietante. Sobre todo en la medida en que es resultado, como Berlin señala, de un nuevo tipo de fanatismo:

Se nos dice que el burro de Buridán, incapaz de escoger entre dos montones de paja equidistantes, se murió de hambre. Contra este destino, el único remedio es la obediencia y fe ciegas. Si el refugio es una fe religiosa dogmática o una fe dogmática en la ciencia natural o social importa relativamente poco: pues sin fe y obediencia, no hay confianza, ni esperanza, ni forma de vida positiva, «constructivista» y «optimista». El que los discípulos de quienes primero expusieron la idolatría de las ideas petrificadas en instituciones opresivas – Fourier, Feuerbach y Marx- sean los que han apoyado más ferozmente las nuevas formas de «reificación» y «deshumanización» es una ironía de la historia.<sup>157</sup>

Efectivamente, una de las cosas que señala Berlin como características del siglo XX no es, como con frecuencia suele decirse, una pérdida de valores, sino todo lo contrario: nunca antes en la historia se había producido un sistema con tantos códigos y normas rígidos<sup>158</sup>, justificados por una apelación a la ciencia objetiva y aséptica y a criterios utilitaristas<sup>159</sup>. Por supuesto que el fanatismo no es, en absoluto, propiedad de Occidente; la novedad estriba en que, hasta la fecha –señala Berlin- «tales intentos de oscurecer la naturaleza de los temas controvertidos estaban asociados, en la mayoría de los casos, con los enemigos

---

<sup>156</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”, p.124.

<sup>157</sup> Ibid. p.123.

<sup>158</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”, p.126.

<sup>159</sup> Berlin enlaza de esta manera con el pensamiento de Aron, quien ha denunciado la aparición de nuevas religiones de tipo secular que, a pesar de oponerse a las religiones tradicionales, tienen mucho en común con ellas. ARON, R., “The Future of Secular Religions,” en *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness of the Twentieth Century* (Nueva York: Basic Books, 2002), 177–202.

reconocidos de la razón y la libertad individual.[...] Actualmente, la tendencia a circunscribir, a confiar y a limitar para determinar el ámbito de lo que puede preguntarse y de lo que puede creerse, ya no es un signo distintivo de los antiguos «reaccionarios». Por el contrario, actúa con tanta fuerza entre los herederos de los radicales, racionalistas y «progresistas» del siglo XIX como entre los descendientes de sus enemigos. No sólo se persigue a la ciencia, sino que se persigue por la ciencia o, al menos, en su nombre.»<sup>160</sup>

No es de extrañar, pues, que ciertas discusiones claramente morales no tengan apenas cabida en el debate público debido, precisamente, a que se consideran zanjadas en nombre de criterios supuestamente científicos, como se da en el caso paradigmático del aborto.

Berlin denuncia en su escrito que toda esta dinámica ha incrementado peligrosamente la política del Estado paternalista, con la que se ha ido reduciendo el ámbito de libertad individual en nombre del bienestar físico y mental de los ciudadanos. No es que el profesor de Oxford sea el clásico filósofo liberal que defiende la libertad por encima de cualquier otra consideración; Berlin, de hecho, destaca los aspectos positivos que el Estado del bienestar ha traído a sus ciudadanos<sup>161</sup>.

Lo que Berlin pretende hacer no es una apología del valor de la libertad por encima de cualquier otra consideración, sino señalar que toda organización política entraña aspectos positivos y negativos, y que eso es inherente a la convivencia humana:

[...] la situación económica y social en que nos encontramos, el fracaso en armonizar los efectos del progreso técnico con las fuerzas de la organización política y económica heredadas de una fase anterior, exigen un cierto grado de control social para evitar el caos y la pobreza que pueden ser igual de fatales para el desarrollo de las facultades humanas que la conformidad ciega. No sería realista ni moralmente concebible que renunciáramos a nuestros avances sociales y pensáramos por un instante en la posibilidad de volver a la injusticia, desigualdad y miseria reciente de antaño. El progreso tecnológico hace racional, y ciertamente imperativo, el planificar, y la ansiedad por el éxito de una determinada sociedad planificada inclina naturalmente a los planificadores a

---

<sup>160</sup> BERLIN, I, “Las ideas políticas en el Siglo XX”. p.125-126.

<sup>161</sup> En este sentido Berlin se aleja de planteamientos como el de Hayek, en el que el mercado cobra una total centralidad, y es entendido como antagónico al Estado, que encarna el autoritarismo de una sociedad que abandona las leyes del libre intercambio económico. HAYEK, F.A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982).

buscar el aislamiento de las fuerzas peligrosas que, por ser incalculables, puedan poner el plan en peligro.<sup>162</sup>

Hay que jugar con las diferentes y múltiples variables que entran en juego en la complicada convivencia humana; las diferentes configuraciones que cada sociedad adopte –tanta proporción de libertad por tanta de organización y planificación- tendrán diferentes consecuencias no habiendo, para Berlin, una solución definitiva: «la solución debe estar en algún tipo de compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo. Cada situación requiere sus propias medidas específicas, ya que, como dijo Kant, «del fuste torcido de la humanidad nunca ha salido nada derecho». Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica, sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias, medidas *ad hoc* más frecuentes para lograr los objetivos en un futuro previsible, más espacio para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales. Lo que hace falta es una aplicación menos fanática y mecánica de principios generales, por muy racionales y correctos que éstos sean, una aplicación más cauta y menos orgullosamente segura de sí misma, de soluciones generales probadas científicamente en los casos individuales que no se hayan examinado.»<sup>163</sup>

A través de estas palabras –y de, en general, las conclusiones que Berlin dibuja de la evolución del pensamiento político desde el siglo XVIII- puede comprenderse el por qué de esa aversión a lo que él llama “principios generales”; su desencanto de la filosofía teórica le llevó a la conclusión de lo estéril de los diferentes intentos por parte de los filósofos a lo largo de la historia de buscar un sistema que resuelva de una vez por todas las perplejidades con las que el humano reflexionar se encuentra; pero lo más negativo de estos intentos no habrá sido tanto su esterilidad respecto al campo positivo del conocimiento, sino sus consecuencias prácticas en la historia humana que, en lo que se refiere al pasado siglo XX, han sido bastante desoladoras. De ahí que finalice el ensayo con una reflexión que recuerda a enfoques en filosofía política y ética de finales del siglo pasado, como la llamada “Ética mínima” de Adela Cortina<sup>164</sup>:

Debemos obedecer a la autoridad no porque sea infalible, sino únicamente por razones estricta y abiertamente utilitarias, como un medio necesario.

---

<sup>162</sup> BERLIN, I., “Las ideas políticas en el siglo XX.” p.128.

<sup>163</sup> BERLIN, I., “Las ideas políticas en el siglo XX.”p.128.

<sup>164</sup> CORTINA, A., *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica* (Madrid: Tecnos, 1986).

Como no se puede garantizar que ninguna solución esté libre de error, ninguna disposición es definitiva. Por tanto, un tejido social menos organizado y la tolerancia de un mínimo de ineficacia, que permita incluso un cierto grado de charla inútil, de curiosidad inútil, de perseguir esto o aquello sin un fin concreto, sin autorización –el propio «derroche conspicuo»- puede permitir más variación individual espontánea (por la que el individuo debe asumir, en último término, toda la responsabilidad), y siempre será más valioso que el más claro y creado con más cuidado modelo impuesto. Sobre todo, es necesario darse cuenta de que los tipos de problemas cuya resolución es garantizada por determinados métodos de educación o sistemas de organización social, religiosa o científica, no son *eo facto* las únicas cuestiones centrales de la vida humana. La injusticia, la pobreza, la esclavitud o la ignorancia pueden resolverse con una reforma o una revolución. Pero los hombres no viven solamente luchando contra el mal; viven también para conseguir fines positivos, individuales o colectivos, de los que hay una gran variedad y que a menudo son impredecibles y, a veces, incompatibles. Es a partir de la intensa preocupación por estos fines últimos, inconmensurables, de los que no se puede asegurar que cambien o permanezcan; es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines –sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía de la aprobación oficial- como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos.<sup>165</sup>

Como he comentado, resulta inevitable ante este texto no evocar la ética de “mínimos y de máximos” propuesta por Adela Cortina; la diferencia fundamental radicaría en que Cortina, a la hora de defender los derechos humanos, apela en última instancia a la ética discursiva de Apel y Habermas, quienes no están tan cerrados al empleo de argumentaciones racionales como –en principio y en apariencia- podría estarlo Berlin.

Esta presunta aversión de Berlin a la fundamentación teórica tiene un claro origen y motivación en su camino intelectual, pero es sólo una aversión teórica; *de facto*, una fundamentación antropológica cercana al iusnaturalismo subyace a su filosofía política, como él mismo reconoció en determinado momento. Esto se aprecia especialmente en una carta personal de Berlin dirigida a su amigo George Kennan, con ocasión de la publicación de “Las ideas políticas en el siglo XX”.

El ensayo que acabo de analizar fue recibido con frialdad por los pensadores de izquierdas, desatándose, de hecho, una fuerte polémica entre Berlin y E.H. Carr acerca de la filosofía de la historia y del determinismo. Una interesante exposición y análisis de dicho debate puede encontrarse en el trabajo de

---

<sup>165</sup> BERLIN, I., “Las ideas políticas en el siglo XX.”

Holayek<sup>166</sup>. Lo que me interesa destacar es que, a raíz de las críticas de Carr, se produjo un interesante intercambio epistolar entre Berlin y Kennan, habiendo Henry Hardy recogido una de las respuestas del profesor de Oxford en la compilación “Sobre la libertad”. En dicha carta se ve cómo Berlin defiende, de facto, una concepción de la dignidad humana que nada tiene que ver con la aparente falta de determinación argumentativa que exhibía su obra publicada:

Toda la moral kantiana (y no sé si los católicos, pero sí creen en ello los protestantes, los judíos, los musulmanes, y los ateos de espíritu elevado) se sustancia en esto; la frase misteriosa de que los hombres son «fines en sí mismos» que se ha repetido mucho de boquilla y que poco se ha intentado explicar, y que parece querer significar esto: que se presupone que todo ser humano posee la capacidad de elegir lo que quiere hacer, y ser, al margen de lo estrechos que sean los límites dentro de los cuales puede elegir, y al margen de lo apurado que esté por circunstancias que escapan a su control; que todo el respeto y el amor humanos descansan sobre la atribución de motivos conscientes en este sentido; que todas las categorías, los conceptos, en términos de los cuáles pensamos y actuamos en nuestras relaciones –bondad, maldad, integridad y falta de ella, la atribución de dignidad y de honor a otros, que no debemos insultar o explotar, el entero haz de estos conceptos como honestidad, motivación desinteresada, coraje, sentido de la verdad, sensibilidad, compasión, justicia; y, por otra parte, brutalidad, falsedad, maldad, falta de escrúpulos, corrupción, falta de sentimientos, vaciedad-, todo esto carecería de sentido a menos que uno pensara que los seres humanos son capaces de buscar sus propios fines mediante actos deliberados de elección, que es lo único que hace noble a la nobleza y hace sacrificado el sacrificio.<sup>167</sup>

Berlin está haciendo referencia aquí al determinismo histórico de E.H. Carr. La lucha contra el determinismo filosófico fue otra de las grandes preocupaciones de Berlin, en tanto que es una idea que ataca directamente el concepto de libertad y, por tanto, el de moralidad. Lo que me interesa destacar ahora es que Berlin está defendiendo una clara idea de naturaleza humana, en la que la libertad juega un papel fundamental, dado que es la que convierte al hombre en lo que es: un agente moral. El profesor de Oxford lo deja claro en las siguientes reflexiones:

---

<sup>166</sup> HOLACHEK, A., “Ethical Historiography. The Berlin-Carr Debate and the Revolutionary Realism of Alexander Herzen.” (Wesleyan University, 2010), [http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1519&context=etd\\_hon\\_the\\_ses](http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1519&context=etd_hon_the_ses).

<sup>167</sup> BERLIN, I., “Carta a George Kennan”, en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2004). p.378.



Lo que nos horroriza de las prácticas soviéticas o nazis no es meramente el sufrimiento o la crueldad, puesto que aunque esto ya es bastante malo es algo que la historia ha producido en abundancia, e ignorar su aparente inevitabilidad es quizá auténtico utopismo. No, lo que nos revuelve, lo que es indescriptible, es el espectáculo de un grupo de personas que se inmiscuyen tanto y se «meten tanto» con los demás, que los demás acaban haciendo su voluntad sin saber lo que están haciendo; y al hacer esto pierden su condición de seres humanos libres y, de hecho, su condición de humanos.

Cuando un ejército es aniquilado por otro ejército en el curso de la historia quedamos, quizá, anodados por la carnicería y nos volvemos pacifistas; pero nuestro horror alcanza una dimensión nueva cuando leemos que niños, o también hombres y mujeres, fueron cargados en los trenes que los llevaron a las cámaras de gas por los nazis, diciéndoles que iban a emigrar a un lugar más feliz. ¿Por qué este engaño, que pudo haber disminuido la angustia de las víctimas, despierta en nosotros una especie de indescriptible horror? Me refiero al espectáculo de las víctimas desfilando felizmente hacia el patíbulo entre las caras sonrientes de sus torturadores. Ciertamente, porque no podemos soportar el pensamiento de seres humanos a los que se niegan sus últimos derechos: el de conocer la verdad, el de actuar, al menos, con la libertad del condenado, el de ser capaz de enfrentar su destrucción con miedo o con valentía, cada cual de acuerdo con su temperamento, pero al menos como seres humanos, armados con el poder de elegir.<sup>168</sup>

Las reflexiones apasionadas y conmovedoras de Berlin sacan a relucir, por así decirlo, sus convicciones más profundas, a saber, que existe una naturaleza humana universal, con dignidad y derechos, y que una de las características esenciales de ésta es la capacidad de elección: la libertad es una condición fundamental del hombre en tanto tal. ¿Por qué esta reticencia a admitir esto en ensayos publicados e integrarlo de modo explícito en su teoría?

Existen varias explicaciones, que se irán viendo a lo largo de esta investigación. Una de ellas, como ya he comentado, es su alergia a la palabra escrita, en cuanto compromete a desarrollar una teoría consistente y coherente, cosa que Berlin no quería –o no podía- hacer, al menos no de forma sistemática y académica:

El problema de Isaiah era que detestaba escribir. Como confesó a una amiga, “la palabra hablada se esfuma y no perdura responsabilidad alguna; y uno queda libre de esos testigos embarazosos de nuestros estados momentáneos”(Isaiah Berlin a Alice James, 3-IX-1950). Escribir significaba aceptar responsabilidad, y él evitaba la responsabilidad de cualquier tipo. No tenía hijos, ni persona

---

<sup>168</sup> BERLIN, I., “Carta a George Kennan”, p.380.

dependiente alguna, tenía pocas obligaciones oficiales. Había prolongado su adolescencia conscientemente; estaba acercándose a los años maduros, era soltero, inestable, estaba condenado a un futuro como personalidad menor en Oxford. En una carta a una amiga se lamentaba de que:

...voy a la carrera de la ceca a la meca como un estudiante norteamericano perpetuamente acosado por exámenes, juzgado y siendo juzgado perpetuamente, incapaz de lograr un solo momento de calma ancha, del mínimo de tranquilidad que exige una vida tolerable...No sé nada, no he escrito nada, no he dicho lo que querría decir. Ya no recuerdo qué era lo que hubiera querido decir. En algún momento, alguien se percatará de hasta qué punto es vacua mi actividad, descubrirá el engaño, se acabará el juego. (Isaiah Berlin a Alice James, 14-VIII-1947)<sup>169</sup>.

Es cierto que el carácter poco sistemático de Berlin, su escaso interés hacia la “filosofía de grandes tratados” influyeron de manera relevante a la hora de exponer su teoría; no sólo por hacerlo a través de ensayos que no seguían un hilo conductor determinado, sino también por el estilo utilizado que, precisamente por el temor a ser tomado en falta –a resultar incongruente o incoherente con otras partes de su obra- adolece de una consistencia firme a la hora de defender con contundencia las ideas esgrimidas.

Sin embargo, esto no es resultado sólo de un rasgo de carácter, o del desencanto que hubiera podido llevarse de su etapa en el ámbito de la filosofía analítica; también partía de la convicción de que un exceso de racionalismo a la hora de organizar la convivencia sólo podía tener consecuencias nefastas, como la historia se había encargado de demostrar.

En la misma carta en la que Berlin hace una apología de la dignidad intrínseca del ser humano en cuanto tal, por ser un ser libre, al mismo tiempo recuerda a donde lleva un exceso de celo al desarrollar una idea determinada de naturaleza humana, y de lo que le conviene en cuanto a tal:

Para Hegel y para Marx (y posiblemente para Bentham, aunque él estaría horrorizado con la yuxtaposición), Don Quijote no sólo es absurdo sino inmoral. La moral consiste en hacer lo bueno. La bondad es aquello que satisface la propia naturaleza. Sólo aquello que satisfaga la propia naturaleza, que es parte del curso de la historia, por la que uno es arrastrado lo quiera o no, esto es, aquello que de cualquier manera nos tiene reservado «el futuro». En último término, el fracaso es prueba de no haber comprendido la historia, de haber elegido aquello condenado a la destrucción, en lugar de haber referido aquello destinado al éxito. Pero elegir eso primero es «irracional», y puesto que la moral

---

<sup>169</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.240-241

es elección racional, buscar aquello que no será resulta inmoral. Esta doctrina de que lo moral y lo bueno es aquello que triunfa, y que el fracaso no sólo es desafortunado sino malvado, está en el corazón de lo más horripilante tanto del utilitarismo como del «historicismo», ya sea de tipo hegeliano o marxista.<sup>170</sup>

En la carta a George Kennan vemos un Berlin que, por un lado, cree firmemente en la libertad individual como un rasgo definitorio de lo humano; no como un valor político, sino como una condición ontológica de la persona en cuanto tal. Al mismo tiempo, es consciente de que toda definición de naturaleza humana corre el riesgo de llevar aparejada ataques a la libertad individual; a lo largo de la historia de las ideas, no sólo se ha destacado la libertad como requisito de moralidad: también se la ha asociado con la capacidad de pensar y, además, con la capacidad de pensar bien, con la habilidad para acertar (ya sea en un ámbito teórico o práctico). El tener conciencia de la problemática clásica de la vinculación entre ética y conocimiento fue lo que le impulsó –como ya ha sido expuesto- a profundizar en su estudio de la historia de las ideas a lo largo de la Ilustración y del Romanticismo, fruto del cuál fueron las famosas conferencias que he analizado en el anterior apartado.

A raíz de las reflexiones suscitadas en torno a la publicación de de “Las ideas políticas en el siglo XX”, Berlin encuentra, por fin, el hilo conductor a través del cuál articular sus investigaciones, el cuál no será otro que la libertad<sup>171</sup>; para hacerlo, sin embargo, utilizará una metodología propia, el estudio de las ideas en la historia, y sus consecuencias prácticas; en esta cuestión metodológica subyace el problema de la objetividad humana. Es precisamente a través del estudio de la historia como podemos apreciar el cambio de los modelos mentales a través de los cuáles los hombres evalúan las diferentes circunstancias, presentes y pasadas; el investigador está obligado a tener presente esta humana limitación, para no caer en ensoñaciones que, en la práctica, traen más desolación que otra cosa.

Sin embargo, es preciso tener cuidado con esta actitud de presunta humildad filosófica, dado que se precisa una defensa de la libertad individual frente a las constantes aspiraciones totalitarias a las que tiende la convivencia humana; esto es especialmente acuciante en el siglo XX, siglo en el que el utilitarismo materialista que, en nombre de la búsqueda del mayor bien para el mayor número, ha tendido y tiende progresivamente a invadir cada vez más esferas de libertad individual, a través de la difusión de la idea de que las discusiones sobre

---

<sup>170</sup> BERLIN, I., “Carta a George Kennan”, p.381-382.

<sup>171</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. pp. 271-272

el modo de alcanzar los fines de la vida son sólo técnicas, y no morales, políticas y existenciales.<sup>172</sup>

El problema de Berlin es que todavía no ha encontrado, en este momento de su vida, el modo de realizar esta defensa de un mínimo de libertad individual sin tener la sensación de estar cayendo él mismo en el racionalismo del que acusa a otras corrientes filosóficas.

Antes de su encuentro con Vico y Herder, en quienes se inspirará para dar salida a este problema, dedicará todavía una década de reflexiones y ensayos en torno al tema de la libertad, siendo “Dos conceptos de libertad”, en cierto modo, el fruto de ese camino intelectual recorrido. En dichos escritos aparece también la cuestión del método, la cuál trata de responder al problema de la objetividad: observamos a través de sus reflexiones un Berlin que está tratando de encontrar un camino intelectual que esquive tanto el exceso racionalista como el absurdo relativista aunque, de momento, más que encontrar una solución, lo que hace es denunciar los peligros a los que llevan ambos extremos.

### **3.2. “La inevitabilidad histórica” (1953)**

El ensayo “La inevitabilidad histórica”(1953)<sup>173</sup> es el resultado de la reelaboración de una conferencia pronunciada en la London School of Economics en mayo de 1953, a la que asistieron oyentes de la talla de Karl Popper<sup>174</sup>. En ella aparecen las preocupaciones y convicciones más fundamentales del profesor de Oxford, aunque no comparecen todavía una

---

<sup>172</sup> En este sentido, discrepo con Franco, quien reivindica que las denuncias de Berlin frente a las tendencias totalitarias en el siglo XX no tienen ninguna validez para abordar los retos del siglo XXI, en la medida que responden a un contexto histórico muy concreto. FRANCO, P., “The Shapes of Liberal Thought: Oaskeshott, Berlin and Liberalism,” *Political Theory* 31, no. 4 (Agosto 2003), p. 489. Frente a esto, Hatier afirma que las teorías de Berlin son completamente actuales, especialmente en el contexto político posterior a los ataques del 11-S. HATIER, C., “Isaiah Berlin and the Totalitarian Mind,” *European Legacy* 9, no. 6 (Diciembre 2004): 767–82.

<sup>173</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica,” en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Ensayo, 2004). pp.131-203

<sup>174</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.278. Con frecuencia se asocia a Berlin y Popper como miembros del mismo bando en la lucha contra el determinismo que implica el historicismo. Ahora bien, Passmore ha reivindicado que existe una esencial diferencia entre ambos pensadores, dado que Berlin no coincide con Popper en reivindicar el uso de los métodos propios de las ciencias naturales a las investigaciones que se realizan en el campo de las humanidades. PASSMORE, J., “History, the Individual and Inevitability,” *The Philosophical Review* 68, no. 1 (Enero 1959): 93–102.

verdadera fundamentación y defensa de éstas. El tema principal del ensayo es la crítica al determinismo que algunas corrientes en filosofía de la historia mantienen. Este determinismo, defiende Berlin, es fruto de una equivocada traslación del método científico a las áreas de estudio humanísticas, en este caso a las áreas de la filosofía y la historia.

Observamos de nuevo a un Berlin en contra del racionalismo que subyace a las teorías deterministas y, al mismo tiempo, denunciando los peligros que implica el polo opuesto del relativismo. La preocupación subyacente es la defensa de la libertad y responsabilidad individuales, y, por tanto, salvar la existencia y validez de lo que entendemos por moralidad. Como se verá a lo largo del apartado, el hecho de que Berlin se limite en este texto más a un ejercicio crítico que constructivo es consecuencia de un problema epistemológico latente que todavía está por resolver.

En primer lugar, hay que aclarar el por qué del título del ensayo. Como ya he comentado, la pretensión fundamental de Berlin en este escrito es poner de relieve las consecuencias negativas de un exceso de racionalismo, el cuál toma formas diferentes –ya sea un idealismo desenfrenado o una obsesión científicista<sup>175</sup>–.

El oxoniense quiso analizar dicho racionalismo en mayor profundidad a través de la denuncia de ciertas corrientes en filosofía de la historia, por las consecuencias en filosofía moral y política a las que dichas corrientes pueden conducir. El estatuto epistemológico de la historia se vuelve a partir de entonces una de las constantes siempre presente –explícita o implícitamente– en sus ensayos, entendida como una manera de exponer las consecuencias negativas de tratar de trasladar el método científico a las áreas de estudio de lo humano.

Una de estas consecuencias, denuncia Berlin en este ensayo, ha sido la difusión de la idea de que la historia obedece a leyes y estructuras que van más

---

<sup>175</sup> Es destacable que varios teóricos del positivismo lógico atacaron la concepción que mantiene Berlin de la historia; G. G. S. MURPHY, por ejemplo, dedica un ensayo a demostrar desde tesis positivistas que se pueden demostrar ciertos hechos históricos como verdaderos (o falsos) de un modo parecido al método que los teóricos del positivismo proponen para la ciencia natural. Estos marcos de discusión resultan esenciales para comprender el pensamiento de Berlin, en la medida en que éste reorientó sus intereses filosóficos precisamente por el desencanto que le produjeron las teorías y métodos propuestos por la filosofía analítica. Este tema queda desarrollado en profundidad en el tercer apartado de la presente investigación. MURPHY, G.G.S., “Sir Isaiah Berlin on the Concept of Scientific History: A Comment,” *History and Theory* 4, no. 2 (1965): 234–43.

allá de las actuaciones y voluntad del individuo, al cuál condicionan, quedando de este modo en entredicho toda idea de moralidad y libertad humanas:

La idea de que se pueden descubrir grandes leyes o regularidades en el proceso de los acontecimientos históricos atrae, naturalmente, a aquellos que están impresionados con el éxito que tienen las ciencias naturales en clasificar, correlacionar y sobre todo, predecir. Consecuentemente, intentan ampliar el conocimiento histórico, de forma que cubra los vacíos del pasado (y, a veces, para construir en el vacío sin límites del futuro), aplicando el método «científico»: extendiendo este conocimiento, armados con un sistema metafísico o empírico, a partir de las áreas aisladas de certeza, o virtual certeza, que pretenden poseer. Y sin duda alguna mucho se ha hecho, y se hará, tanto en el terreno de la historia como en otros terrenos, razonando a partir de lo conocido para conocer lo desconocido; o a partir de lo que se conoce poco para conocer lo que todavía se conoce menos.

[...] Estas concepciones están basadas en el supuesto de que es ilusorio creer en la importancia de los motivos y en el de que la conducta humana en realidad se lleva a cabo como se lleva por causas que sobrepasan con mucho el control de los individuos; por ejemplo, por la influencia de factores físicos, del medio ambiente o de la costumbre; por el crecimiento «natural» de alguna unidad más amplia –una raza, una nación, una clase, una especie biológica o (según algunos escritores) por alguna entidad concebida en términos todavía menos empíricos-, un «organismo espiritual», una religión, una civilización o un Espíritu Universal Hegeliano (o budista); [...] Los que se inclinan a esta clase de interpretación impersonal del cambio histórico, bien porque crean que tiene un mayor valor científico (es decir, que les capacita para predecir el futuro o «retrodecir» el pasado con más éxito o más precisión), o porque crean que lleva consigo una profunda visión crucial de la naturaleza del universo, están obligados por ella a rastrear la responsabilidad última de lo que sucede en los actos y conducta de entidades o «fuerzas» impersonales, «transpersonales» o «suprapersonales» cuya evolución se identifica con la historia humana.<sup>176</sup>

A continuación, Berlin se dedica a enumerar y analizar brevemente las diferentes formas que esta asunción historicista ha tomado a lo largo de la historia: Schelling, Hegel, Spengler, Toynbee, Marx -y sus discípulos-, Bousset o Carlyle<sup>177</sup>. Lo que más preocupa a Berlin de esta toma de postura es que acaba por completo con la idea de moralidad:

Nuestros valores –lo que creemos que es bueno y malo, importante y trivial, que está bien y que está mal, noble y despreciable- están condicionados por el lugar

---

<sup>176</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.” pp.133-135

<sup>177</sup> Ibid. pp.136-138

que ocupamos en la ley que rige la historia, subidos en el peldaño de la escalera que se mueve. Alabamos y culpamos, veneramos y condenamos lo que está o no de acuerdo con los intereses, necesidades e ideales que intentamos satisfacer – los fines que (estando hechos de la manera que estamos) no podemos por menos de perseguir –con arreglo a nuestras luces; es decir, con arreglo a nuestra propia percepción de nuestra condición, del puesto que ocupamos en la «naturaleza». Se considera que tales actitudes son «racionales» y «objetivas» en la medida que percibimos esta condición con exactitud; es decir, en la medida que entendemos dónde nos encontramos con relación al gran plan universal, al movimiento cuyas regularidades discernimos cuanto nos lo permiten nuestro conocimiento y sentido histórico. De esta misma conciencia dependen los valores que tienen cada generación y condición humana, así como sus propias perspectivas con relación al pasado y al futuro que a su vez dependen de dónde han llegado, de lo que han dejado atrás y de a dónde se dirigen. Condenar a los griegos, a los romanos, a los asirios o a los aztecas por algún determinado desatino o defecto puede que no sea más que decir que lo que ellos hicieron, desearon o pensaron entra en conflicto con nuestra propia concepción de la vida, que puede que sea la concepción verdadera u «objetiva» por la etapa que hemos alcanzado y que se percibe con más o menos claridad según la profundidad y exactitud con que entendemos lo que es esta etapa y la manera cómo se desarrolla.<sup>178</sup>

Así pues, Berlin denuncia cómo un exceso de racionalismo lleva a una particular idea de la objetividad que, irónicamente, acaba con ella, llevándonos al relativismo moral. Determinismo pseudo-científico y relativismo moral caminan, entonces, de la mano:

Con arreglo a esta concepción no hay nada, ningún punto de apoyo, fuera del movimiento general en donde nosotros, o ellos, podamos, o puedan, tomar una posición fija; no hay normas estáticas absolutas con arreglo a las cuales puedan, en último término, ser evaluadas las cosas y las personas. De ahí que las únicas actitudes que se han descrito bien y condenado correctamente como relativas, subjetivas e irracionales son formas del fracaso en relacionar nuestro juicio con nuestros intereses más verdaderos; es decir, con lo que satisface más plenamente nuestra naturaleza –con todo lo que necesariamente tiene reservada la siguiente etapa de nuestro inevitable desarrollo-. Algunos pensadores de esta escuela juzgan con compasión las aberraciones subjetivas y las perdonan, considerándolas como actitudes temporales a partir de las cuales la racionalidad del futuro preservará en adelante a la humanidad. [...] Culpar o alabar a individuos o grupos de individuos por actuar bien o mal, en cuanto que ello lleva consigo la sugerencia de que en algún sentido son auténticamente libres para elegir entre diferentes posibilidades y de que, por tanto, puedan ser justa y razonablemente culpados o alabados por elegir de la manera que eligieron y

---

<sup>178</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.” pp.139-140.

eligen, es un gran disparate, una vuelta a una cierta primitiva o ingenua concepción de los seres humanos, según la cual éstos pueden de alguna manera evadirse de la total determinación que causan en sus vidas las fuerzas naturales o sobrenaturales, y una recaída en un animismo infantil que rápidamente debe disipar el estudio del sistema científico o metafísico que sea pertinente. Pues si se diera realmente esta libertad de elegir, no podría existir la estructura determinada del mundo, que, según esta concepción, es la única que hace posible una completa explicación del mismo, sea ésta científica o metafísica. Y esto está eliminado por ser impensable: «la razón lo rechaza»; está confundido, es engañoso y superficial, una pueril megalomanía precientífica indigna de hombres civilizados.<sup>179</sup>

Como puede observarse, el tema de la libertad en Berlin fue desde el principio subsidiario de otras reflexiones a las que estuvo dando vueltas de forma constante: la cuestión de la objetividad humana y, unido a ella, el intento de buscar un método que evitara tanto el exceso racionalista como el relativismo moral

El profesor de Oxford está todavía en el inicio del proceso que le llevará a su particular defensa del pluralismo político, el cuál intenta respetar la variedad y diversidad culturales, que no son, sin embargo, infinitas, sino que responden a una naturaleza humana común, de la cual se deducen una serie de dignidad y derechos (entre otros, el de la libertad individual).

El oxoniense hace una enumeración de las diferentes corrientes que adoptan en una u otra medida la asunción epistemológica de que el devenir de la historia responde a fuerzas y leyes que sobrepasan y determinan a los individuos: 1) las concepciones teleológicas del mundo, 2) las concepciones hegelianas y 3) ciertas teorías influidas por las ciencias naturales. Para Berlin, lo que comparten estas teorías es que todas llevan al extremo la generalización que todo acto de conocimiento implica:

Lo que todos estos conceptos –tanto los metafísicos como los científicos- tienen en común (a pesar de sus diferencias, que son todavía mayores) es la idea de que explicar las cosas es subsumirlas en fórmulas generales y representarlas como ejemplos de leyes que valen para un número infinito de casos, de tal manera que con el conocimiento de todas las leyes pertinentes y de un suficiente número de hechos también pertinentes será posible decir no sólo lo que sucede, sino también por qué; pues, si se han establecido las leyes correctamente, describir algo es, en efecto, afirmar que no puede suceder de otra manera. La pregunta «¿por qué?» significa para los teleologistas «¿en persecución de que fin inalterable?»; para los «realistas» metafísicos no teleológicos significa

---

<sup>179</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.” pp.133-135 pp.140-141.



«determinado de manera inalterable ¿por qué ley última?», y para los defensores de los ideales comtianos de la estadística y dinámica sociales, «¿resultante de qué causas?» -causas reales que son como son (hubieran podido ser de otra manera o no).<sup>180</sup>

El problema de estas posturas, insiste Berlin, es que acaban cayendo en un determinismo que, al afirmar la inevitabilidad de todo acontecimiento –incluido aquellos que nacen de la aparente libre voluntad de los individuos-, acaba con toda idea de moralidad, convirtiendo a ésta en algo absurdo o meramente estético cuyo único origen es la ignorancia. En el fondo lo que subyace es una firme creencia en la posibilidad del demonio de Laplace:

El avance del conocimiento trae consigo nuevos ámbitos de experiencia que caen bajo el dominio de leyes que hacen posible inferir y predecir sistemáticamente. De ahí que, si pretendemos ser racionales, sólo podamos alabar y condenar, prevenir y animar, defender que hay justicia o sólo interés propio, perdonar, condonar, resolver, dar órdenes y sentir remordimiento justificadamente, en la medida en que seguimos siendo ignorantes de la verdadera naturaleza del mundo. Cuanto más sabemos, más ampliamente se reduce el área de la libertad humana y, por tanto, su responsabilidad. Pues, para el ser que todo lo sabe y se da cuenta de que nada puede ser de diferente manera a como es, las ideas de responsabilidad o culpabilidad y de bien y de mal están necesariamente vacías; éstas son sólo medidas de ignorancia y de ilusión adolescente, y percibir esto es el primer síntoma de madurez moral e intelectual.<sup>181</sup>

Estas reflexiones anticipan la que será una de las mayores preocupaciones de Berlin: las perversiones en materia moral a las que lleva una excesiva vinculación entre conocimiento y libertad, tema que tratará en profundidad en “Libres de toda esperanza y de todo miedo” (1963)<sup>182</sup>. Allí tratará de establecer cuál habría de ser la correcta relación entre conocimiento y libertad, de modo que no se confunda el uno con la otra y, en definitiva, para evitar la disolución del concepto mismo de libertad, que para Berlin es elección en ausencia de coacción:

El alcance de la libertad depende de las oportunidades para la acción, no del conocimiento de las mismas, aunque tal conocimiento bien pudiera ser una condición indispensable para el uso de la libertad, y aunque los impedimentos en el camino hacia la misma sean en sí una privación de libertad –de la libertad de conocer. La ignorancia bloquea caminos, y el conocimiento los abre. Pero esta

---

<sup>180</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.”, p.146-147.

<sup>181</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.”. p.147-148.

<sup>182</sup> BERLIN, I., “Libres de toda esperanza y de todo miedo”, en *Sobre la libertad*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

tautología no implica que la libertad sea conciencia de la libertad y mucho menos que sean idénticas.

Vale la pena observar que son las puertas de hecho abiertas las que determinan el alcance de la libertad de uno y no sus propias preferencias. Un hombre no es libre meramente cuando no hay obstáculos, psicológicos o de otro tipo, en el camino de sus deseos –cuando hace lo que le place-, porque en ese caso pudiera hacerse libre al hombre, no cambiando el número de sus oportunidades de acción sino sus deseos y disposiciones. Si un amo puede condicionar a sus esclavos y hacerles amar sus cadenas, *prima facie*, no incrementa su libertad, aunque puede aumentar el contento o al menos disminuir su miseria. [...] Esta vieja falacia es demasiado conocida como para necesitar refutación. Sólo la menciono para subrayar la distinción crucial entre la definición de la libertad como nada más que la ausencia de obstáculos para que haga lo que quiera (que presumiblemente puede ser compatible con una vida estrecha, achatada por la influencia de fuerzas personales e impersonales sobre mí, de la educación, de las leyes, de amigos y enemigos, de las enseñanzas religiosas o de los padres, o que incluso ha sido reducida por mí mismo) y la libertad como una amplia panoplia de posibilidades objetivas y abiertas, tanto si son deseadas como si no.<sup>183</sup>

Al tratar estas cuestiones Berlin pretende poner de relieve la necesidad de acotar bien la definición de libertad, dado que una ampliación excesiva de su significado –al vincularlo con otros conceptos como, por ejemplo, el de conocimiento- puede acabar deformando por completo el concepto original de libertad.

Según se ha visto, para Berlin esto ocurre con mayor frecuencia en las concepciones positivas de la libertad, en dónde sólo se considera que hay verdadera libertad en la medida en que hay un profundo conocimiento de lo que le conviene al individuo y de las opciones que tiene: la libertad deja de ser simple «elección», para convertirse en «correcta elección», lo cuál deja la puerta abierta a la dominación de unos hombres sobre otros, fundada en que la ignorancia de estos últimos hace que necesiten a los primeros para poder elegir correctamente y desarrollarse completamente en todas las posibilidades que su humana naturaleza les permita.

Tanto en “La inevitabilidad histórica” como en “Libres de toda esperanza y de todo miedo”, Berlin aporta un argumento que él considera empírico a la hora de refutar el determinismo, el cual consiste en una especie de apelación a lo que actualmente ocurre. Para ello expone las tesis del determinismo y las desarrolla

---

<sup>183</sup> BERLIN, I, “Libres de toda esperanza y de todo miedo”. p.311-312

hasta sus últimas consecuencias, dibujando cuál debería de ser el resultado de una firme creencia en esta teoría:

La proposición de que todo lo que hacemos y padecemos es parte de una ley y que el observador de que hablaba Laplace (dotado del conocimiento adecuado de los hechos y leyes) en cualquier tiempo histórico podría describir correctamente todos los acontecimientos pasados, y futuros, incluidos los de la vida «interna». [...] Pero sea o no verdadero el determinismo o, incluso, sea o no coherente, parece claro que su aceptación no afecta de hecho a las ideas corrientes de la mayoría de seres humanos, incluidos los historiadores, ni incluso a las de los científicos de las ciencias naturales cuando están fuera del laboratorio. Pues si afectara lo reflejaría su lenguaje y éste sería diferente del que tenemos el resto de nosotros.

Hay un tipo de expresiones que usamos constantemente (y apenas nos podríamos pasar sin ellas), como, por ejemplo, «no debías» (o no tenías que haber hecho esto) [...] Expresiones de esta clase implican claramente la idea de algo más que la posibilidad meramente lógica de la realización de alternativas distintas a las que de hecho se realizaron; implican la idea de las diferencias que hay entre las situaciones en que los individuos pueden ser considerados razonablemente como responsables de sus actos y las situaciones en que no pueden serlo. [...] Todo esto parece ser demasiado evidente para que se discuta sobre ello. Y también parece superfluo añadir que todas las discusiones que tienen los historiadores sobre si se podía o no se podía haber evitado una determinada manera de proceder y sobre qué opinión se debe tener, por tanto, de los actos y caracteres de los que actuaron, solamente se pueden entender en el supuesto de que sea verdad que los hombres eligen.<sup>184</sup>

Berlin, en lugar de recurrir a un arsenal teórico, apela al lenguaje moral del cuál está impregnado no sólo el nivel coloquial del lenguaje sino incluso el académico. Como expondré más adelante, este recurso a lo fáctico – “el tipo de comunicación que empleamos actualmente presupone libertad y moralidad”- en lugar de emplear largas demostraciones teóricas será consecuencia de las conversaciones tenidas con J.L. Austin en torno a este tema.

Este recurrir a los hechos, más que a desarrollos lógicos y argumentativos, se convertirá en una constante de Berlin, quien para defender su liberalismo y pluralismo políticos recurrirá a lo que él denominó «antropología empírica», es decir, a una apelación a los hechos –culturales e históricos- a la hora de definir la naturaleza humana.

---

<sup>184</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.” pp. 157-158.

No es, sin embargo, este argumento toda la defensa que hace de su posición. Lo que está tratando Berlin es definir la frontera que hay entre las áreas de estudio de lo humano y las ciencias naturales: «es de suma importancia práctica saber dónde hay que poner la frontera que separa la libertad de las leyes causales<sup>185</sup>».

Éste es un tema clásico en filosofía que, a partir del olvido de la complejidad de la teoría de las cuatro tipos de causas aristotélicas, lleva siendo un quebradero de cabeza para los filósofos desde la modernidad. La tajante división entre dos únicas causas -causalidad física y causalidad por libertad-, que se inicia con Descartes y se consagra con Kant, ha arrastrado un eterno debate que sigue hoy abierto, tanto en filosofía moral, como en filosofía de la mente.

Ligado íntimamente a esta problemática está la teoría dual de la sustancia que caracteriza a la modernidad: a la sustancia física o material le corresponde la causalidad mecánica de las leyes físicas, y a la sustancia espiritual le corresponde la causalidad final propia de la voluntad. Ambos serán compartimentos estancos desde los albores de la teoría cartesiana hasta la consagración final realizada por Kant, cuya influencia en toda la filosofía posterior ha sido determinante en la problemática a la que Berlin se enfrenta.

El origen de el estilo filosófico que se inicia en la modernidad parte del intento de aspirar para la filosofía los métodos y resultados que obtienen las ciencias naturales. Y es justo a refutar esta aspiración a lo que se dedica Berlin a en su ensayo, a través de la crítica a las corrientes en filosofía de la historia que han tratado de asimilarse en sus métodos y aspiraciones a las ciencias naturales:

Salvo que se suponga que la historia tiene que tratar de seres humanos exclusivamente en cuanto que éstos son objetos materiales que están en el espacio –en otras palabras, que la historia tiene que ser conductista-, difícilmente puede estar asimilado su método a los modelos de una ciencia natural exacta. A mí me parece que pedir a los historiadores que supriman hasta ese mínimo grado de penetración y evaluación moral y psicológica que va implicada necesariamente al juzgar a los seres humanos como criaturas que tienen motivos y fines (y no sólo como factores causales del proceso de los acontecimientos) tiene su origen en que se confunden los fines y métodos de los estudios humanísticos con los de las ciencias naturales. Si se cree que la historia es puramente descriptiva y que está por completo despersonalizada, seguirá siendo lo que siempre ha sido: una ficción de la teoría abstracta y una reacción

---

<sup>185</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.” p.162.

violentemente exagerada contra la charlatanería y vanidad de las generaciones anteriores.<sup>186</sup>

Berlin es un profundo humanista, que huye de las aspiraciones racionalistas que tratan de reducir la complejidad de todo aquello relacionado con el hombre a meras leyes generales y sistemas omniabarcantes a los que éste se halla supuesta e inevitablemente sometido. El error, comenta el profesor de Oxford, consiste en que, a partir de lo que tienen en común todas las áreas de conocimiento –la generación de conceptos a través de generalizaciones empíricas–, se ha tratado de asimilar por completo los métodos, unificando todos dentro de aquel utilizado por la ciencia:

Todos los juicios, y desde luego todos los que se refieren a hechos, se basan en generalizaciones –y llevan consigo generalizaciones–, del hecho, del valor o de ambos, y no tendrían sentido sino con relación a tales generalizaciones. Esta perogrullada, aunque no parece de suyo sorprendente, puede conducir, sin embargo, a enormes falacias. Así, algunos de los herederos de Descartes, que presuponen que todo lo que sea verdadero tiene que ser capaz (al menos en principio) de formularse en forma de generalizaciones científicas (es decir, casi matemáticas o tan claras como la matemática), concluyen, como Comte y sus discípulos, que las generalizaciones que son inevitables en los juicios históricos, para tener alguna validez también tienen que ser capaces de formularse de esta misma manera, es decir, como leyes sociológicas que se puedan demostrar; mientras que las valoraciones, si no pueden expresarse en estos términos, tienen que ser relegadas a la categoría de trastos inútiles «subjetivos» por cuanto que son residuos y sobras psicológicas, expresiones de actitudes puramente personales, cosas superfluas que no son científicas y que en principio se pueden eliminar por completo, y, en la medida que sea posible, tienen que ser excluidas del ámbito de la objetividad en el que no tienen lugar.<sup>187</sup>

Al determinismo que conduce al relativismo moral y pone en entredicho la libertad humana subyace, en el fondo, un problema antropológico y epistemológico. Si los conceptos y categorías desde los cuáles juzgamos qué es el hombre y todo lo que lo caracteriza se limitan sólo a una visión materialista de las cosas –en la que las personas son sólo un elemento más a estudiar dentro del mundo natural– se acaba dibujando una antropología bastante pobre, algo que Berlin quiere evitar. Como puede apreciarse, el mar de fondo es una cuestión epistemológica que Berlin no acaba de tener resuelta, aunque es capaz de comprender y denunciar las problemáticas que la cuestión implica:

---

<sup>186</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.”p.178.

<sup>187</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica.”, p.179.

Se nos dice que somos criaturas de la naturaleza, del medio ambiente o de la historia y que éstos determinan nuestro temperamento, nuestros juicios y nuestros principios. Todo juicio es relativo, toda evaluación es subjetiva, y están hechos tal y como están en virtud de la acción recíproca de los factores de su propio espacio y tiempo, individual o colectivo. ¿Pero relativo a qué? ¿Subjetivos en contraste con qué? ¿A qué concebible independencia intemporal con respecto a esos factores que los deforman se opone la norma efímera a la que esos juicios y evaluaciones se conformen, como se conforman, para estar hechos de esa manera? Los términos relativos (especialmente los peyorativos) requieren sus correspondientes correlativos, o si no, dejan de tener significación y se convierten en meras burlas y frases propagandísticas, destinadas a desacreditar, y no a describir o a analizar.<sup>188</sup>

A estas alturas del ensayo, Berlin entra en lo que será uno de los temas recurrentes a lo largo de su vida intelectual: la búsqueda de la argumentación adecuada que sea capaz de demarcar la delgada línea entre pluralismo y relativismo. Para ello comienza haciendo de abogado del diablo, a favor del relativismo:

Pero se puede objetar: ¿qué significan palabras tales como las que hemos utilizado anteriormente con tanta amplitud; por ejemplo, «válido», «normal», «adecuado», «pertinente», «corrompido», «supresión de hechos», «interpretación»? ¿Es que son tan fijos e inequívocos el uso y el significado de esos términos fundamentales? ¿Es que no puede suceder que lo que se cree que es pertinente y convincente en una generación sea considerado no pertinente en la siguiente? Lo que son hechos indiscutibles para un historiador pueden parecer a otro, con bastante frecuencia, meras teorías sospechosas. Y, por supuesto, esto es así. Las reglas de ponderación de pruebas cambian. Los datos que se aceptan en una época les parecen a sus sucesores remotos, estar cargados de presuposiciones metafísicas tan extrañas que apenas son inteligibles. Se nos volverá a decir que toda objetividad es subjetiva, que es lo que es con relación a su propio espacio y tiempo, que toda veracidad y confiabilidad, así como toda la penetración y todos los dones de un período intelectualmente fértil, son tales solamente con relación a su propio «clima de opinión», que nada es eterno y que todo cambia.<sup>189</sup>

Para refutar esta postura, Berlin recurre a un argumento que encuentra en la naturaleza humana común los límites a la presunta eterna relatividad de las categorías morales. La objetividad, si bien es un concepto amplio cuyos límites son difusos, tiene un núcleo común que es la apelación al otro elemento de todo acto de conocimiento: el sujeto y las estructuras cognitivas que le son propias.

---

<sup>188</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, p.184.

<sup>189</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, p.185.

Los puntos de vista pueden cambiar, pero no hasta un extremo en el que se pierda toda posibilidad de comunicación y comprensión –la cuál no implica acuerdo o justificación–.

Esta apelación a una racionalidad común –que se ve reflejada en la posibilidad de la comunicación– será uno de los argumentos fundamentales que utilizará Berlin a lo largo de su carrera para defender el pluralismo político y, al mismo tiempo, rebatir las acusaciones que se le harán con frecuencia de ser relativista. En “La inevitabilidad histórica” está ya prácticamente anticipada dicha argumentación, en el resto de su vida académica lo único que hará será reforzarla conceptualmente, como se verá en la segunda parte de este trabajo:

Las maneras de pensar de culturas que están muy alejadas de la nuestra nos son solamente comprensibles en la medida en que de alguna manera compartimos sus categorías básicas, y entre éstas está la distinción que exista entre hecho y teorías. [...] «Objetivo», «verdadero», y «justo» son palabras que tienen un contenido amplio, sus usos son múltiples y sus límites frecuentemente confusos. Las ambigüedades y las confusiones son siempre posibles y con frecuencia peligrosas. Sin embargo, tales términos tienen significados que, desde luego, pueden ser fluidos, pero que están dentro de los límites que reconoce el uso normal y se refieren a normas que son aceptadas comúnmente por los que trabajan en campos científicos importantes, y esto es así no sólo en el ámbito de una sola generación o sociedad, sino también en grandes extensiones de espacio y tiempo. La mera pretensión de que estos términos fundamentales, conceptos, categorías o normas cambian de significado o aplicación, es suponer que tales cambios pueden ser en cierta medida rastreados por métodos que, *pro tanto*, no se considera que se prestan a tal cambio rastreable; pues si, a su vez, estos métodos cambian, entonces, *ex hypothesi*, cambian de una manera tal que apenas nosotros podemos descubrirlos. Y si no los podemos descubrir, no se pueden eliminar y, por tanto, no valen como arma que nos eche en cara la subjetividad o relatividad que nos alegan y el engaño en que estamos respecto a la grandeza, estabilidad y carácter absoluto de nuestras normas en un mundo que cambia sin cesar.<sup>190</sup>

En efecto, si estuviéramos tan condicionados por nuestro propio contexto y cultura, no seríamos capaces de distinguir en qué momento las culturas y universos de valores cambian. Parece que el profesor de Oxford está tratando de decir que no todo es condicionamiento –cultural, histórico, social y personal– pues, si así fuera, nos sería por completo imposible señalar esta situación:

Podemos decir la perogrullada, que por ser vieja no deja de ser profunda, de que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, porque entonces ninguna cosa es

---

<sup>190</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, pp.186-187.

más dudosa que otra, y, por tanto, no hay criterios para comparar, y nada cambia. También, y por la misma razón, podemos rechazar, por ser vacías, todas aquellas advertencias de carácter general que nos aconsejan que recordemos que todas las normas y criterios fácticos, lógicos, éticos, políticos y estéticos están infectados sin remisión por condicionamientos históricos, sociales o de cualquier otro tipo, y que todos ellos no son más que parches temporales e inestables, de los que no nos podemos fiar porque el tiempo y el azar los harían desaparecer. Pero si todos los juicios están infectados de esta manera, y si todo es relativo, subjetivo, accidental y lleno de prejuicios, no puede juzgarse ninguna cosa diciendo que es más de esta manera que cualquier otra. Si palabras tales como «subjetivo» y «relativo», «prejujado y tendencioso», no son términos de comparación y contraste, si no implican la posibilidad de sus contrarios «objetivo» (o, por lo menos, «menos subjetivo») y «sin prejuicios» (o, por lo menos, «con menos prejuicios»), ¿qué significado tienen para nosotros? Usarlos para referirlos a todo lo habido y por haber, usarlos como términos absolutos y no como términos correlativos, es una perversión retórica del sentido que tienen normalmente, una especie de *memento mori* general, una invocación a todos nosotros para que recordemos qué débiles, ignorantes y triviales somos, una máxima severa, virtuosa y, quizá, meritoria, pero no una doctrina seria que tenga que ver con el problema de la atribución de responsabilidad en la historia, que es importante para cualquier grupo de moralistas, políticos o seres humanos en general.<sup>191</sup>

Lo que para Berlin puede sonar a perogrullada no es sino otra forma de exponer lo que defiende Aristóteles en su *Metafísica* en torno al principio de no contradicción: el inicio de todo raciocinio tiene su base en que se considere algo como definido<sup>192</sup>. Pues, como dice el profesor de Oxford: “Sin duda, algunos de nuestros juicios son relativos y subjetivos, pero otros no, pues si ninguno fuese objetivo y si la objetividad fuese en principio inconcebible, los términos subjetivo y objetivo, al no estar ya contrastados, no significarían nada, ya que

---

<sup>191</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, pp.187-188

<sup>192</sup> “Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una demostración, pues ya habrá algo definido. Pero el culpable no será el que demuestra, sino el que se somete a la demostración; pues al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento. Además, el que concede esto ya ha concedido que hay algo verdadero sin demostración [por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4 1006<sup>a</sup> 18-28, trad. bilingüe de García Yebra, Valentín (Madrid: Gredos, 1998).



todos los términos correlativos existen o dejan de existir juntos.”<sup>193</sup> Berlin se ha acercado a la argumentación del Estagirita no sólo en la imposibilidad del pensamiento y del lenguaje si no admitimos al menos una cosa como fija; también al analizar las consecuencias prácticas que deberían producirse si realmente creyéramos en el relativismo y la imposibilidad de conocer:

Pero si todos igualmente yerran y dicen verdad, para quien tal sostenga no será posible ni producir un sonido ni decir nada. Pues simultáneamente dice estas cosas y no las dice. Y, si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas? De aquí resulta también sumamente claro que nadie está en tal disposición, ni de los demás ni de los que profesan esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea bueno y no bueno? Es, pues, evidente que considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no-hombre, y que esto es dulce y lo otro no-dulce. En efecto, no busca ni juzga por igual todas las cosas, cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, enseguida busca estas cosas. Sin embargo, tendría que buscar y juzgar por igual todas las cosas, si una misma fuese igualmente hombre y no-hombre. Pero, como hemos dicho, no hay nadie que no evite manifiestamente unas cosas y otras no; de suerte que, según parece, todos piensan que las cosas son absolutamente, si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo mejor y lo peor.<sup>194</sup>

En efecto, aunque Aristóteles se está refiriendo sobre todo al ámbito de la verdad teórica y Berlin más al de la verdad práctica, ambos coinciden en señalar que, en caso de ser acertado el relativismo, nadie es consecuente con él. Con estos presupuestos de base, Berlin enuncia cuál debería de ser el terreno básico para definir el campo de lo objetivo, que constituye el fundamento del pluralismo político:

En tanto pretendemos que entendemos las normas de otros, sean éstos miembros de nuestras propias sociedades o de épocas y países distantes, que captamos lo que nos dicen los portavoces de muchas tradiciones y actitudes diferentes, y que comprendemos por qué estos piensan como piensan y dicen lo que dicen, en tanto estas pretensiones no son falsas ni absurdas, el «relativismo» y el «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.

---

<sup>193</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, p.191.

<sup>194</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. IV, 4, 1008b, 8-27.

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. Cuando esto falla, dejamos de entender y, *ex hypothesi*, juzgamos mal, pero puesto que, por la misma hipótesis, no podemos estar seguros de hasta qué punto ha fallado la comunicación y hasta qué punto nos engañan los espejismos históricos, no siempre podemos tomar medidas para impedirlo y eliminar sus consecuencias.<sup>195</sup>

De esta manera Berlin va encontrando el modo de fundamentar su pluralismo y liberalismo políticos, tratando de esquivar los dos polos que, a sus ojos, lo amenazan: el racionalismo dogmático –del cuál el determinismo es una de sus consecuencias- y el relativismo moral. Como ha tratado de demostrar en este ensayo, ambas doctrinas están basadas en presupuestos de base evidentemente falsos.

El profesor de Oxford se pregunta, entonces, cómo es posible que ambas doctrinas hayan sido capaces de captar la atención y aprobación de mentes lúcidas y de intenciones honradas. La respuesta que ofrece se volverá una denuncia constante a lo largo de su carrera académica:

Uno de los más profundos deseos humanos es encontrar un patrón unitario en el que esté simétricamente ordenada la totalidad de la experiencia; el pasado, presente y futuro; lo real, lo posible y lo que está incompleto. Frecuentemente se ha expresado esto diciendo que en algún tiempo había una unidad armónica: «la totalidad inmediata del sentir y del pensar», «la unidad del cognoscente y lo conocido», «de lo externo y lo interno», del sujeto y del objeto, de materia y forma, del yo y del no yo; que esta unidad se rompió de alguna manera, y que toda la experiencia de la humanidad ha consistido en un esfuerzo interminable por agrupar los fragmentos resultantes, restaurar la unidad y librarse así de las categorías –los modos de pensar-, o «trascenderlas», ya que éstas dividen, aíslan y «matan» la realidad viviente y nos «apartan» de ella.

Esta idea central, cualquiera que sea su origen o valor, está en el corazón mismo de una gran parte de la especulación metafísica, de los esfuerzos que se hacen para la unificación de las ciencias, y de una gran parte del pensamiento estético, lógico, social e histórico. Pero, proporcione o no el descubrimiento de un único patrón de la experiencia, esa satisfacción de nuestra razón, a la que aspiran muchos metafísicos y en nombre de la cual rechazan la ciencia empírica como mera colocación *de facto* de los hechos «en bruto» -descripciones de acontecimientos, personas o cosas que no están unidos mediante nexos «rationales» que sólo la razón se considera que es capaz de aceptar-, y esté o no en esto la base de tantas metafísicas y religiones, todo ello no cambia el orden de

---

<sup>195</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, p.190.

las apariencias reales –el ámbito empírico-, que es lo único de lo que la historia puede propiamente pretender tratar.<sup>196</sup>

Estas palabras anticipan lo que Berlin calificará más tarde como “monismo filosófico”, el cuál, como se ha visto, es para Berlin el origen de las perversiones políticas y morales a las que puede llevar un equivocado desarrollo del concepto de libertad positiva, sobre todo al vincular de forma excesiva conocimiento y libertad.

No son, sin embargo, muy justas estas afirmaciones, tal y como destacó rápidamente Christopher Dawson en su recensión del ensayo de Berlin, para quien su postura «es muy simple y despertaría la simpatía de todos los buenos ciudadanos [...] ataca a los enemigos de la libertad [...] con tan indiscriminado entusiasmo que [...] ha hecho un buen barrido de la ciencia, la metafísica y la teología, y se ha quedado sólo en el campo de juego.<sup>197</sup>».

En efecto, como Ian Harris destaca<sup>198</sup>, a Berlin todavía le faltaba profundizar en sus ideas de base antes de comenzar a ser verdaderamente constructivo y ofrecer su propia salida al problema de la objetividad que configure una antropología que sirva de base a un pluralismo y liberalismo políticos que puedan ir de la mano.

De momento, Berlin se conforma con finalizar el ensayo denunciando que el apoyo que, tanto el determinismo –sea histórico, psicológico o sociológico- como el relativismo, han encontrado en nuestro siglo tienen su origen en un deseo inconsciente de evitar la responsabilidad que la libertad individual implica:

Días llegarán en que los hombres se pregunten cómo pudo haber logrado tan notable fama, influencia y respetabilidad esta extraña idea [la de acabar con las categorías morales en base al relativismo y determinismo], que es una combinación de una mala inteligencia de las relaciones que hay entre los valores y los hechos, y un cinismo disfrazado de imparcialidad austera. [...] a mí me parece que tiene su origen en un deseo de renunciar a nuestra responsabilidad y dejar de juzgar, supuesto que nosotros no somos tampoco juzgados y, sobre todo, no estamos obligados a juzgarnos a nosotros mismos, y en un deseo de huir para buscar refugio en un inmenso todo amoral, impersonal, monolítico; en la naturaleza, en la historia, en la clase, en la raza, en las «cruelas realidades de nuestro tiempo», [...]

---

<sup>196</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, pp.193-194.

<sup>197</sup> DAWSON, CH., “‘Historical Inevitability’ Review,” *Harvard Law Journal* 70 (1957): 584–88. P.585.

<sup>198</sup> HARRIS, I., “Berlin y sus críticos,” en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 391–408.

Ésta es una imagen que ha aparecido con frecuencia en la historia de la humanidad, y siempre en momentos de confusión y de debilidad interior. Es una de las grandes coartadas defendidas por aquellos que no pueden o no quieren enfrentarse con el hecho de la responsabilidad humana y con la existencia de un ámbito limitado, pero real, de la libertad del hombre<sup>199</sup>.

Con estas reflexiones termina el oxoniense su ensayo. A través de la crítica al determinismo y al relativismo ha tratado de defender la idea de libertad, en la que cree firmemente como algo evidentemente característico de una naturaleza humana que es común a todos los individuos, sin importar cultura o época. En dicha naturaleza común se encuentra la posibilidad del entendimiento y comprensión de universos morales -que pueden llegar a ser muy distintos entre sí- debido a que existen categorías epistemológicas y morales comunes.

Berlin, sin embargo, está todavía esbozando esta idea, cuyo objetivo principal es encontrar un campo de la objetividad lo suficientemente flexible como para no caer en las simplificaciones del racionalismo excesivo, y lo suficientemente firme como para no caer en un relativismo ingenuo y, en el fondo, peligroso.

La desconfianza del profesor de Oxford hacia las soluciones aportadas por la filosofía tradicional provoca que esta etapa de su desarrollo intelectual sea todavía más crítica que constructiva. No será hasta su encuentro en profundidad con el pensamiento de Vico y Herder cuando pueda encontrar una fundamentación a su teoría política que cumpla los requisitos a los que él aspira.

---

<sup>199</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, pp. 202-203

#### 4. CONCLUSIÓN: DOS NUEVOS CONCEPTOS DE LIBERTAD

Este primer apartado de la investigación demuestra que el liberalismo político de Berlin en sus primeros escritos sobre filosofía política no sólo está ligado con su pluralismo de valores, sino que el último precisa del primero de forma necesaria. El dilema, para Berlin, no es la disyuntiva entre liberalismo o pluralismo que algunos plantean, sino cómo habría de trazarse la línea que divide el espacio mínimo de libertad individual que todo individuo necesita en cuanto a tal, como han destacado, entre otros, Morgenbesser y Lieberson<sup>200</sup>.

Para resolver dicho dilema no ofrece una solución *a priori*, sino alcanzar compromisos prácticos sin perder nunca el horizonte de que cierto tipo de libertad individual ha de ser siempre salvaguardada. La necesidad de defender este espacio de libertad está basada en la asunción de que la libertad es una de las características inherentes al ser humano, quien pierde su esencia y dignidad en la medida en que no puede ejercer tal facultad.

Ésta sería, enunciada de forma muy sucinta, la base de la temprana filosofía política de Berlin. Este planteamiento suscita dos problemas principales, los cuales remiten en última instancia a su antropología y epistemología particulares.

El primer problema 1) del liberalismo de Berlin es que en sus textos no distingue explícitamente entre la libertad entendida como *valor político* y la libertad entendida como característica inherente a la persona. La libertad, desde este segundo punto de vista, es la *condición posibilitante de la moralidad* y, en consecuencia, de los valores (incluyendo, por supuesto, la libertad en sentido político).

---

<sup>200</sup> [...] the central question for the liberal throughout the history of liberalism has been one of how and where the frontiers are to be fixed between individual freedom and state interference. How does Berlin conceive the answer to this question? Is negative freedom (however it is to be precisely defined) for him an absolute value that is to be ensured before any other? Or is it a value among many that must be taken into account in the constitution of a state?. As might be expected from even a cursory knowledge of Berlin's complex conception of human values, one cannot find a simple answer in his work." MORGENBESSER, S. y LIEBERSON, J., "Isaiah Berlin." p.22.

Esta confusión<sup>201</sup> es una de las causas de la defensa aparentemente débil del liberalismo de Berlin. En efecto, si se confunden ambos conceptos se llega a una paradoja: respetar la libertad debería implicar respetar a aquellas personas que prefieren otros valores, como la igualdad o la cohesión social. Pero esta paradoja sólo es tal si el punto de partida es la libertad entendida únicamente como valor político. Sin embargo, si se entiende la libertad como condición humana posibilitante de moralidad, el enfoque ya no es problemático; desde este aspecto de la cuestión, se asume que cada uno de los valores políticos – sea libertad, seguridad, coherencia social, etc.- han sido elegidos gracias a la condición ontológica del hombre, que es considerado libre y, en consecuencia, desde su libertad escoge a qué valores otorgar preferencia.

El propio Berlin parece tener clara esta asunción de la libertad como condición posibilitante de la moralidad. Esta idea aparece en todos sus escritos relevantes acerca de la libertad, especialmente en la toma de postura en contra del determinismo que hace en *La inevitabilidad histórica*. En dicho escrito la asunción de la libertad entendida como fuente de toda moralidad es clara.

Sin embargo, la orientación más política de otros escritos en defensa de la libertad –en los cuáles trata de poner de relieve cómo la libertad entendida de modo negativo ha sido con frecuencia atacada por la libertad concebida de forma positiva- no esclarecen si Berlin distinguía con nitidez estas dos formas de libertad –libertad como valor político y libertad como condición ontológica del ser humano-. El hecho de que *Dos conceptos de libertad* –su ensayo más famoso- concluya con una defensa débil del liberalismo no ha ayudado a iluminar los aspectos más controvertidos de la filosofía política de Berlin.

---

<sup>201</sup> Una de las críticas que con mayor frecuencia se le han hecho a la propuesta de Berlin también presentan esta confusión. En efecto, tratan de invalidar la propuesta liberal-pluralista de Berlin acusándole de caer en una petición de principio: si ningún valor ha de tener *a priori* prioridad sobre otros, ¿cómo defender la prevalencia de un mínimo de libertad individual? Quienes más han destacado esta problemática han sido J. GRAY (*Isaiah Berlin., Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal* (Barcelona [etc.]: Paidós, 2001)., “Where Liberals and Pluralists Part Company,” *International Journal of Philosophical Studies* 6, no. 1 (1998): 17–36.) e IGNATIEFF (1999).

A lo largo de esta primera parte de la investigación se ha puesto de relieve que esta tibieza argumentativa es subsidiaria de un problema antropológico, el cuál tiene, a su vez, su origen en una cuestión epistemológica. Para afirmar la libertad con contundencia Berlin necesitaba justificar por qué había de ser éste valor superior a otros. El error de base consiste en no comprender que en este plano argumentativo la libertad no es un valor moral y político, sino una condición ontológica que necesita ser defendida con decisión y firmeza. Es decir, es un problema de fondo antropológico: ¿qué entendemos por ser humano? ¿le es inherente al ser humano la capacidad de elegir?

Éste es, a su vez, un problema epistemológico, dado que lo que Berlin está tratando de hacer es encontrar una vía argumentativa que defienda la necesidad de un mínimo de libertad individual sin por ello tener que recurrir a dar una definición de la naturaleza humana –en la que la libertad sea una de las notas principales e imprescindibles-. Este problema epistemológico de fondo aparece en la mayoría de sus escritos, pudiéndose definir la trayectoria intelectual de Berlin como un intento de esquivar los problemas a los que los extremos de la filosofía teórica puede llegar: dogmatismo racionalista o relativismo moral.<sup>202</sup>

La decepción temprana de Berlin ante la filosofía teórica de la corriente analítica, unida a las conclusiones extraídas del estudio de la reciente historia intelectual, movieron al profesor de Oxford a tratar de encontrar un camino que no estuviera todavía explorado y que se alejara tanto de sistemas omniabarcantes como de relativismos morales. Dicho camino no fue sencillo de recorrer, lo cuál explica que los primeros ensayos en el campo de la filosofía política –incluyendo *Dos conceptos de libertad*– hayan sido más críticos –y en cierto modo melancólicos y pesimistas– que constructivos. A este aspecto de la filosofía de Berlin no ha debido ayudar las complicadas circunstancias políticas e históricas en las que fueron

---

<sup>202</sup> Esta problemática supo captarla muy bien Leo Strauss: «Berlin's statement seems to me to be a characteristic document of the crisis of liberalism –of a crisis due to the fact that liberalism has abandoned its absolutist basis and is trying to become entirely relativistic. Probably the majority of our academic colleagues will say that no conclusion can be drawn against relativism from the inadequacies of Berlin's statement because these inadequacies arise from his wish to find an impossible middle ground between relativism and absolutism» STRAUSS, L., "Relativism." p.140

enunciadas, no en vano es famosa la célebre sentencia de Adorno: «Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie»<sup>203</sup>.

Por último, el estilo académico de Berlin tampoco facilitó las cosas en esta cuestión: el temor al dogmatismo –y, por ende, su desconfianza hacia todo lo que sonara mínimamente sistemático- unido a cierta alergia a la letra escrita le llevaron a que su obra se componga de ensayos sueltos que, leídos aisladamente, no sólo no ayudan a tener una visión de conjunto de su obra y de sus intenciones intelectuales, sino que contribuyen más bien a desvirtuarlas.

Las consecuencias de todo lo dicho han sido, las más leves, las críticas que le han achacado de una falta de conexión entre su liberalismo y su pluralismo políticos, tachándole de inconsistente y poniendo en evidencia la necesidad de una mayor argumentación para hacer creíble su defensa del liberalismo (Galipeau, 1994<sup>204</sup>; Riley 2000<sup>205</sup> y 2001<sup>206</sup>, Lukes, 2003<sup>207</sup> y Crowder 2004<sup>208</sup> y 2007<sup>209</sup>). Las más graves, las que han vinculado la filosofía política de Berlin con un relativismo moral que invalida su defensa de la libertad individual (Strauss 1989<sup>210</sup>, Sandel 1984<sup>211</sup>, Rorty 1989<sup>212</sup>).

De estas críticas se defendió en vida Berlin, haciéndolo en parte a través de las reflexiones que obtuvo en estudios y reflexiones posteriores a *Dos*

---

<sup>203</sup> ADORNO, T., *Crítica cultural y sociedad* (Madrid: Sarpe, 1984). p. 248.

<sup>204</sup> GALIPEAU, C., *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

<sup>205</sup> RILEY, J., "Crooked Timber and Liberal Culture," en *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diveristy*, ed. Baghrarian, Maria and Ingram, Attracta (Londres: Routledge, n.d.), 103–19.

<sup>206</sup> RILEY, J., "Interpreting Berlin's Liberalism," *American Political Science Review* 95 (2001): 283–95.

<sup>207</sup> LUKES, S., "Must Pluralists Be Relativists?," en *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, ed. Lukes, Steven (Londres: Verso Books, 2003).

<sup>208</sup> CROWDER, G., *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism* (Cambridge, UK. Malden, USA: Polity, 2004).

<sup>209</sup> CROWDER, G., "Value Pluralism and Liberalism: Berlin and beyond," en *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, ed. Hardy, Henry and Crowder, George (Anherst (Nueva York): Prometheus Books, n.d.), 207–30.

<sup>210</sup> STRAUSS, L., "Relativism."

<sup>211</sup> SANDEL, M., "Introduction," en *Liberalism and Its Critics* (Nueva York: New York University Press, 1984), 1–11.

<sup>212</sup> RORTY, R., *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).



*conceptos de libertad*, las cuales estuvieron centradas en la filosofía de Vico y Herder. En estas dos figuras creyó encontrar una solución a los dilemas antropológicos y epistemológicos que sus reflexiones en filosofía política le suscitaban, y a través de las conclusiones extraídas de la lectura de estos dos filósofos se defendió de las acusaciones vertidas sobre él.

La segunda parte de la investigación examina hasta qué punto estas soluciones que propuso Berlin a las perplejidades que se le plantearon en la primera etapa de su trayectoria intelectual son satisfactorias o no.



## II

### ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA: UNA CUESTIÓN DE MÉTODO

El anterior apartado de la investigación analiza y sitúa en su contexto el escrito más famoso de Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad". A pesar de que una lectura detallada de otros textos de Berlin inclinan a pensar que tenía una fuerte convicción de que la libertad era una condición ineludible del ser humano en cuanto tal, sus titubeos epistemológicos no le permitieron proporcionar en un primer momento una fundamentación firme y consistente a sus posturas en filosofía política.

A este hecho se le une que, frente a sus contemporáneos liberales como Rawls, Ronald Dworkin o Herbert Hart - quienes se dedicaron a estudiar y reinterpretar a Kant y a Mill con vistas a reforzar el liberalismo moderno-, Berlin dedicó una gran cantidad de ensayos a pensadores situados en las antípodas de esta escuela, tales como De Maistre o, en general, los pensadores que forman la corriente que Berlin bautizó como "romanticismo desenfrenado", lo cuál no hizo sino aumentar los recelos hacia la autenticidad y consistencia del enfoque liberal propuesto por Berlin.

La motivación a la hora de estudiar a estos autores parte del interés de Berlin por comprender los orígenes de las ideas políticas del convulso siglo que le tocó vivir. Pero su interés surge también de su talante filosófico particular; frente al pensador sistemático que busca hallar una serie de principios explicativos generales, Berlin se inclinó más hacia la comprensión y contextualización de diferentes corrientes y autores, en un ejercicio de exégesis motivado por un talante abierto y, hasta cierta medida, tolerante.

Como ha señalado Ignatieff, en este sentido el liberalismo de Berlin es muy particular, dado que se centra más en respetar la libertad del que escoge no ser liberal, que en defender el liberalismo como doctrina nuclear de convivencia humana:

La empatía era, para Berlin, la aptitud liberal esencial: la capacidad para ser abierto, receptivo, no temeroso ante opiniones, temperamentos y pasiones ajenos a los propios. La empatía te obligaba a abandonar el recuento de la razón liberal misma con objeto de comprender la limitada vigencia de la razón en un mundo impulsado por la convicción apasionada y la intensidad radical. La empatía de esta índole no implicaba indulgencia relativista: significaba dilucidar desapasionadamente lo que era posible y no era posible negociar cruzando las

fronteras entre diversas convicciones. El resultado era una psicología moral de la vida liberal que, aun siendo asistemática, era tan profunda como todo lo que guardaba el canon liberal desde *La teoría del sentimiento moral* de Adam Smith.<sup>213</sup>

He mostrado que este estilo intelectual del profesor de Oxford tiene su origen en su intención de evitar el monismo filosófico, que tan utópico - y potencialmente peligroso- le parece. El problema que surge entonces ante Berlin es cómo justificar la necesidad de la comprensión y empatía hacia cosmovisiones y estilos de vida radicalmente distintos a la democracia liberal, sin caer en el relativismo y, por tanto, sin sacrificar el ideal de un mínimo de libertad negativa que, como he tratado de demostrar, tan necesario se le antojaba para preservar la dignidad humana.

Esta tarea requería dos cosas: en primer lugar, la búsqueda de un método filosófico que, sin caer en un relativismo moral, dé cuenta de la multiplicidad de valores y fines humanos. A partir de dicho método, realizar una radiografía de la naturaleza humana que, por un lado, encuentre un núcleo común a toda persona - evitando el relativismo moral- y que, por otro, dé cuenta de la diversidad inherente a todo lo humano, sin tratar de reducir esta diversidad y encajonarla en un modelo de organización social y cultural determinado *a priori* por la razón humana.

En el capítulo 5 se examina cuál fue la principal fuente de inspiración de Berlin a la hora de encontrar dicho método filosófico particular, el cuál bautizó como «antropología empírica». En el capítulo 6 analizaré los principales textos con los que Berlin defendió dicho método, así como las consecuencias que de éste se deducen. Mi intención es averiguar qué concepción de la naturaleza humana genera esta metodología y si esta concepción puede ser fuente de una contundente defensa de su liberalismo y pluralismo políticos.

---

<sup>213</sup> IGNATIEFF, M., Isaiah Berlin, su vida. p.345.

## 5. HISTORIA Y MÉTODO

El primer apartado de esta investigación expuso el recorrido que Berlin realiza a lo largo de la historia reciente de la filosofía occidental. En dicho camino descubre la necesidad de esquivar dos opuestos peligrosos: el monismo, y su afán unificador, que trata de encapsular la realidad en una única estructura conceptual; y el relativismo, al que conduce la falta total de postulados objetivos acerca de lo real.

Berlin encuentra el origen de la dicotomía monismo-relativismo en una cuestión de metodología. Denuncia una inadecuada traslación de métodos: la exactitud que proporcionan las ciencias naturales es perseguida por los filósofos a partir del racionalismo cartesiano. El origen de los intentos de aplicación de los métodos científicos en las áreas de estudio de lo humano es la tendencia universal que Berlin siempre denunció: la búsqueda desesperada de certeza que caracteriza a muchas personas. La consecuencia es una fe ciega en la razón, que no es además razón genérica, sino razón positiva. Las insuficiencias que de dicha postura se deducen conducen a la apología de la voluntad romántica, y desembocan en el irracionalismo, nihilismo y relativismo filosóficos.

Ninguno de estos dos extremos –monismo y relativismo– convence a Berlin. No sólo porque no se le antojan visiones sensatas de la realidad, sino también por los ataques a la libertad individual que dichas visiones han engendrado a lo largo de la historia. Debido a esto, la cuestión en torno al método filosófico se vuelve crucial en su filosofía. Lo que trata de descubrir es una metodología adecuada a la hora de abordar el estudio del hombre, una aproximación a los fenómenos humanos que sea más compleja y comprensiva que los fríos datos que la razón positivista nos proporciona.

Por otro lado, al creer que puede existir cierto grado de verdad en el ámbito de las ciencias humanas –filosofía, historia, sociología, psicología, etc.–, busca para ese método un tipo de objetividad adecuada a tal área, de modo que la labor de los estudios humanísticos vaya más allá de las meras elucubraciones y opiniones personales de los cultivadores de estos ámbitos.

Ésta búsqueda del método apropiado para las humanidades se expresa en multitud de ensayos que el autor escribe a lo largo de su vida, en los que reflexiona acerca de las consecuencias de una inapropiada traslación del método de la ciencia natural al área humanística, realizando ejercicios de exégesis sobre las diferencias entre uno y otro campo. La distinción que más le gusta destacar es la siguiente: mientras que en ciencias como la matemática, la física o la biología se hace abstracción de las coincidencias para formular leyes generales, en disciplinas como la historia, la filosofía o la ciencia política lo que mejor

caracteriza al estudioso es su capacidad para captar la diferencia. Un ejemplo paradigmático es el estudio de las revoluciones sociales: si un historiador desea comprender la esencia de la revolución francesa no tratará de abstraer las semejanzas que este fenómeno tiene con otros similares, como la revolución americana, la mexicana o la rusa, sino más bien al contrario: intentará contextualizar los detalles concretos que hacen diferente a esa revolución frente a otra, ya que son esos datos los que realmente interesan en un ejercicio de comprensión histórica.

Esta capacidad para captar la diferencia, lo específico de cada caso de la experiencia, es imposible de adquirir a través de métodos científicos de abstracción y experimentación y, sin embargo, constituye una habilidad necesaria en campos tan importantes como la comprensión política, sociológica, cultural e incluso psicológica. Un psicólogo es capaz de conocer qué rasgos comunes puede presentar una persona con un determinado trastorno. Sin embargo, lo que le convertirá en un buen psicólogo no será su capacidad de encuadrar el caso particular en una patología descrita con rasgos genéricos, sino su habilidad a la hora de descubrir cómo se manifiesta concretamente la enfermedad en el paciente, y cuál será el tratamiento adecuado para éste, en función de sus circunstancias concretas.

De esta manera, el ejercicio de una adecuada comprensión de los fenómenos humanos le parece a Berlin una condición indispensable a la hora de elaborar una filosofía que dé verdadera cuenta del modo de ser del hombre. La forma en que esta máxima metodológica del profesor de Oxford se plasma en su concepción de la filosofía se aborda en el siguiente capítulo. En el apartado que ahora nos ocupa se expone el modo en que el autor parece llegar a adquirir esta máxima.

Como ya ha sido comentado, en un determinado momento de su trayectoria intelectual Berlin recondujo su carrera académica desde la filosofía del lenguaje hacia el estudio de la historia de las ideas<sup>214</sup>. Su carácter filosófico estuvo siempre más inclinado hacia la comprensión de fenómenos, y no tanto hacia la

---

<sup>214</sup> En este sentido, y según comentaré más adelante, es muy destacable la influencia de R.G. Collingwood, a cuyas clases de Filosofía de la historia en Oxford Berlin asistió en 1931. Puede encontrarse información más detallada en SKAGESTAD, P., "Collingwood and Berlin: A Comparison," *Journal of the History of Ideas* 66 (Enero 2005): 99–112. El propio Berlin ha destacado dicha esta influencia en "La persecución del ideal", *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona: Ediciones península, 1992): "En Oxford casi nadie había oído hablar por entonces de Vico, pero había un filósofo, Rubin Collingwood, que había traducido el libro de Croce sobre Vico, y me instó a leerlo. Esto me abrió los ojos a algo nuevo." p. 28

búsqueda de certezas o verdades, por eso el análisis de las concepciones generadas en la historia le parece un ejercicio atractivo. Es necesario recordar además su consideración de la importancia de la comprensión histórica como ejercicio indispensable para captar con mayor acierto las consecuencias que el pasado ejerce sobre nuestro presente histórico y filosófico.

En su andadura por el estudio de las ideas en la historia se encuentra con dos autores que influirán de manera decisiva en su pensamiento: Giambattista Vico y Johann Gottfried Herder (influencia heredada, sin duda, de su maestro Collingwood). Lo que más le impresiona de ambos pensadores son sus consideraciones en torno a la metodología adecuada para los ejercicios de comprensión histórica. Dichas reflexiones le resultan útiles en dos sentidos: como historiador no pueden dejar de parecerle sumamente interesantes, hasta el punto de escribir dos largos ensayos sobre la Filosofía de la historia en estos dos pensadores<sup>215</sup>.

Sin embargo, la influencia principal que Vico y Herder ejercen sobre Berlin proviene de las teorías que formulan acerca de la comprensión de lo humano. Ambos pensadores defienden un determinado tipo de comprensión, la cual es necesaria e imprescindible a la hora de encarar satisfactoriamente el estudio de épocas pretéritas. De la defensa de este tipo de exégesis obtendrá Berlin una serie de conclusiones que pueden aplicarse a todo ejercicio de comprensión humana general, y no sólo referente al pasado, encontrando de ese modo una especie de tercera vía, que trata de evitar los extremos que el monismo y el relativismo engendran.

En este apartado expondré las teorías de Vico y Herder, así como la influencia concreta que éstas ejercen en Berlin. Dicha influencia adquiere una gran relevancia en su defensa del pluralismo cultural, así como en la metodología filosófica del oxoniense.

### **5.1. Vico: una reflexión sobre el estudio de la historia y la cultura**

En su estudio acerca del estatuto epistemológico de la historia, el descubrimiento de las ideas de Giambattista Vico supone para Berlin un hallazgo fundamental. Vico resulta ser uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de los métodos de la ciencia positiva a la hora de reflexionar acerca de lo humano, anticipándose críticamente a lo que será el intento ilustrado de someter todas las ciencias al yugo de un monismo metodológico. Para comprender más profundamente la relevancia de Vico y las diferencias de sus teorías respecto a

---

<sup>215</sup> BERLIN, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas* (Londres: The Hogarth Press, 1976).

las enunciadas por otros filósofos de su época –por ejemplo, Descartes, Malebranche, Leibniz– y por los ilustrados<sup>216</sup>, repasaré brevemente el análisis que realiza Berlin acerca de las posturas de estos últimos en materia de filosofía de la historia y análisis cultural.

#### a. El modelo ilustrado de Filosofía de la Historia

A pesar de las notables diferencias a la hora de concebir el estudio de la historia, Berlin señala que todas las líneas de comprensión histórica de los siglos XVII, XVIII y XIX presentan la misma suposición en sus presupuestos básicos:

[...] lo que todas las escuelas tienen en común es la creencia en que existe un orden y una clave para su comprensión [de la historia], un plan –una geometría o una geografía– de acontecimientos. Quienes lo comprenden son los sabios; los que no lo son vagan en la oscuridad.<sup>217</sup>

Podían diferir las opiniones respecto a lo que fuesen las auténticas leyes de este proceso [el proceso de desarrollo histórico, considerado como inevitable], pero todos admitían que tales leyes existían, y que tratar de alterarlas o comportarse como si no fuesen decisivas era una ensoñación absurda, un deseo infantil de sustituir las leyes de la ciencia por las de un fantástico cuento de hadas en el que todo es posible.<sup>218</sup>

Berlin cree encontrar la causa de esta coincidencia en tres notas características que atraviesan el pensamiento occidental de los dos últimos siglos: 1) el concepto de una naturaleza humana básica; 2) la concepción teleológica de la naturaleza y las personas; 3) la fe en la armonía y unidad de la naturaleza, que permite descubrir leyes universales y permanentes. Estos tres presupuestos subyacen a las diferentes orientaciones que se han producido en Occidente desde el movimiento

---

<sup>216</sup> Hay que señalar que, cuando Berlin examina y critica la filosofía de la historia en los ilustrados está haciendo también una referencia implícita a teorías positivistas y sus métodos. Lo que hace Berlin al denunciar la Ilustración y el positivismo es reclamar un tipo de conocimiento diferente para el estudio de la historia y, en general, el estudio del ser humano. La limitación de este trabajo no permite incluir también las críticas explícitas que Berlin hace a filosofías de la historia posteriores, incluida la positivista, por lo que he querido ceñirme en este trabajo a las que se enunciaron en los siglos XVII y XVIII. Son los autores de estos siglos los que Berlin más valora, y que aquí considero (Vico, Montesquieu, Herder, etc.). Para establecer un adecuado contraste he examinado también autores de esa misma época con los que Berlin está en desacuerdo, ciñendo de esa manera el área de trabajo.

<sup>217</sup> BERLIN, I., “El sentido de la Realidad,” en *El sentido de la realidad*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 1998). p. 32.

<sup>218</sup> Ibid. p.36.



ilustrado hasta nuestros días. Sin embargo, el modo de desarrollar las teorías a partir de estos postulados básicos respectivamente ha sido muy diferente en los tres últimos siglos.

El siglo XVIII está profundamente marcado por los resultados del método científico. Los cambios de mentalidad que se produjeron entonces forman ya parte de nuestra sensibilidad, pero entonces se vivieron como una gran novedad, una ruptura definitiva con el pasado y sus tradiciones filosóficas y teológicas. Impera un naturalismo optimista:

La idea central de la Ilustración del siglo xviii era la fe en que las causas principales de la injusticia, la opresión y la miseria humana se hallaban en la ignorancia y la necesidad del hombre. El conocimiento preciso de las leyes que gobiernan el mundo físico, descubiertas y formuladas de una vez para siempre por el divino Newton, capacitarían a los hombres, llegado el momento, a dominar la naturaleza; al comprenderlas y adaptarse a las inalterables leyes causales de la naturaleza, vivirían tan bien y tan felizmente como es posible vivir en el mundo; sea como fuere, evitarían los dolores y las discordias engendradas por los vanos e ignorantes esfuerzos de oponerse a tales leyes, o de evadirlas.<sup>219</sup>

Las leyes descubiertas dicen lo suficiente sobre los objetos; ya no hay necesidad de recurrir a conceptos arcanos como la esencia, ni referirlos a un conjunto mayor que los trasciende. Ya no será necesaria una visión trascendente de la realidad para conceptualizar al mundo. Esta perspectiva acerca del mundo, la aplicación del método científico, es también susceptible de ser empleada para una mejor comprensión del ser humano. El objetivo es esclarecer las facultades del pensamiento y conocimiento humano, con un propósito de cambio: encontrar el camino para evitar el dolor y la arbitrariedad. Una de las consecuencias de la creencia en la aplicabilidad de este método a todas las facetas de la vida es el intento de establecer un lenguaje universal:

*Les philosophes* propusieron racionalizar la comunicación inventando un lenguaje universal libre de supervivencias irracionales, rasgos y giros idiosincrásicos, peculiaridades caprichosas de las lenguas existentes.<sup>220</sup>

Las consecuencias son la eliminación de toda concepción particular e individualizada de la persona humana y la sociedad en la que se halla inserta. La racionalidad obtiene su fundamento en un supuesto lenguaje universal, asentado

---

<sup>219</sup> BERLIN, I., "Herzen y Bakunin," en *Pensadores rusos*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1979). p. 177.

<sup>220</sup> BERLIN, I., "La Contra-Ilustración," en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983). p. 82.

en una identidad humana a la que le es ajena toda subjetividad relacionada con las circunstancias particulares (historia, cultura, biografía personal, etc.)

De este modo, se ignora todo lo que distinga a una sociedad de otras, creyendo firmemente que las diferencias históricas y culturales desaparecerían conforme avanzara la nueva ciencia, convergiendo en la sociedad perfecta, fruto del profundo conocimiento de la naturaleza del ser humano, sus verdaderos fines, y los medios adecuados para alcanzarlos:

[...] desde este punto de vista, la naturaleza humana está fija y determinada; bajo las aparentes diversidades de los hombres descansa una “naturaleza” permanente, dotada de idénticas necesidades, motivaciones y valores. Para esta manera de pensar la postura de Maquiavelo es errónea; los fines últimos no pueden entrar en conflicto; éstos son idénticos en todos los “tipos” de hombre, ya que, ¿acaso no es cierto que todos los hombres buscan satisfacer el hambre y la sed, seguridad, justicia, felicidad? Los pensadores de la ilustración sostuvieron que, a pesar de que los mongoles, hotentotes y semitas difieren ostensiblemente de los parisinos, la nueva ciencia puede mostrar que estas diferencias son meramente aparentes. Los seres humanos pueden ser estudiados como lo son las hormigas y abejas; lo que se aplica con éxito al estudio de la naturaleza puede ser aplicado igualmente a la naturaleza humana, y con el mismo grado de satisfacción. Desde este punto de vista, todo lo que existe puede ser explicado, e incluso posiblemente podrá predecirse, a través de leyes generales.<sup>221</sup>

El estudio de la historia no se libró de estos presupuestos epistemológicos. La creencia en la armonía de la naturaleza llevó a considerar adecuada la aplicación del método científico en el área de la historia y la ética; el hombre y la sociedad son considerados objeto adecuado del nuevo método, tanto como los objetos de la naturaleza. La fe en la armonía lleva enlazada la creencia en la idea de progreso constante, no sólo en el área del conocimiento, sino también en lo que concierne a la sociedad y su organización. Se creía firmemente en el avance inexorable de la historia hacia una sociedad ideal, en la que desaparecería todo sufrimiento fruto del error y la ignorancia.

Berlin realiza un rápido examen de las posturas acerca de la historia que mantuvieron los diferentes autores, desde el nacimiento del racionalismo cartesiano hasta la Ilustración. Descartes se pregunta dónde están los axiomas, las reglas de transformación y las conclusiones inescapables en los escritos históricos; Malebranche rechaza la historia como chisme; Leibniz defiende la historia como una escuela de moral, pero su inferioridad ante las matemáticas y

---

<sup>221</sup> MORGENBESSER, S. y LIEBERSON, J., “Isaiah Berlin.” p.8.

las ciencias naturales es obvia; Voltaire opina que de la historia sólo interesan los aciertos de los grandes hombres, que nos enseñan cómo hacer hombres buenos – sensatos y racionales–, cómo hacer leyes y gobiernos que promuevan la justicia, la libertad y la felicidad, y disminuyan el fanatismo y la opresión de los que está llena la mayor parte de la humanidad:

Para Voltaire, los períodos oscuros de la historia humana no merecían en realidad la atención de los hombres inteligentes. La finalidad de la historia es para él impartir verdades instructivas, no satisfacer una curiosidad inútil, y esto sólo puede lograrse estudiando los triunfos de la razón y la imaginación, no los fracasos [...] Los historiadores no deben atestar las mentes de sus lectores con los absurdos de la religión, los desvaríos de necios y salvajes o las invenciones de los bribones, salvo que se trate de historias aleccionadoras que prevengan a la humanidad contra los horrores de la barbarie y la tiranía.<sup>222</sup>

Al entender de los ilustrados, no son los hechos particulares lo que importa, sino el carácter general de una época o cultura. Los actos individuales tienen poca relevancia y es complejo dilucidar su carácter particular. ¿Cómo se recuperará entonces el pasado? A la luz de la razón natural, *le bon sens* de Voltaire: el corazón humano es el mismo en todas partes, y el buen sentido es suficiente para hallar la verdad<sup>223</sup>.

El aspecto positivo de este modo de encarar la historia es, para Berlin, el hecho de que supuso la consideración de nuevos factores a la hora de afrontar el estudio de ésta, los cuales hacen más comprensible el contexto histórico al incorporar al análisis variables como la geografía, los modos de producción, la economía, etc., considerados por los ilustrados como causa de las diferencias entre diversas sociedades. El aspecto negativo es que se mantiene la afirmación de la idea de una común naturaleza humana; las diferencias históricas y culturales se consideran contingentes y, en consecuencia, superables a la luz de la razón. Berlin hace el siguiente balance de la impronta que deja Voltaire:

Voltaire denunció el etnocentrismo; bosquejó la necesidad de la historia social, económica, cultural, que, aun cuando el mismo no llevara a cabo su programa [...] estimuló el interés de sus sucesores en un campo más vasto. Al mismo tiempo devaluó la naturaleza histórica de la historia, pues sus intereses son morales, estéticos, sociales [...] No reconoce, aún como historiador cultural –o

---

<sup>222</sup> BERLIN, I., “Giambattista Vico y la historia cultural.,” en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992). p.68.

<sup>223</sup> BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades,” en *Contra la corriente. Ensayos Sobre historia de las ideas*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983). p.156.

catalogador– la multiplicidad y relatividad de valores en diferentes tiempos y lugares, o la dimensión genética de la historia.<sup>224</sup>

El profesor de Oxford valora positivamente a los escritores ilustrados – Voltaire, Fontenelle, Montesquieu–, en cuanto que les atribuye la creación de las ramas más científicas de los posteriores estudios históricos: historia económica, historia de la ciencia y la tecnología, sociología histórica, demografía; en suma, todas las esferas del conocimiento del pasado que deben su existencia a técnicas cuantitativas, estadísticas u otras. Por el contrario, la unicidad de método le parece castrar la comprensión de lo humano.

Asimismo, no comparte la idea de concepción lineal de la historia que entiende ésta como un constante progreso en el que se va depurando y eliminando todo resquicio de supuesto irracionalismo: mitos, ritos, creencias. Para Berlin cada etapa histórica y cada cultura tienen sentido en sí mismas, aunque éste sólo se descubra desde los patrones culturales que esas sociedades engendran. En esta línea, encuentra en Giambattista Vico una voz discordante que se alzó mucho antes de que los ilustrados enunciaran sus teorías acerca del hombre y del progreso.

#### b. Vico, primer defensor del dualismo metodológico

Vico –junto con Herder, cuyas teorías analizaré más adelante– es para Berlin una de las pocas voces disonantes que podemos encontrar a lo largo del siglo XVII y XVIII. Estos dos autores presentan unas afinidades sorprendentes en sus modos de pensar, sobre todo si se tiene en cuenta que Herder es casi un siglo posterior –curiosamente, el año de nacimiento del pensador alemán coincide con la fecha de deceso del italiano–, y sabiendo que Herder no tuvo la oportunidad de conocer hasta el final de su vida las teorías de Giambattista Vico.

Este pensador renacentista nace en Italia, en 1688. Se dedica sobre todo a la retórica y al estudio erudito de la historia y la filología. Suele ser aclamado como uno de los inauguradores de la filosofía de la historia moderna. El contraste fundamental que ofrece frente a la ideología de su tiempo es que advierte la diferencia de métodos que precisan las ciencias naturales y los estudios humanísticos. En su obra *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla Comune Natura delle Nazioni* realiza una revisión a los presupuestos cartesianos, y la insuficiencia que éstos manifiestan a la hora de conocer la naturaleza, tanto la física del mundo natural como la propiamente humana y espiritual.

---

<sup>224</sup> Ibid. p. 157.

El argumento es el siguiente: la matemática que Descartes tanto reivindica y trata de extender a todos los ámbitos de la vida es infalible. Pero lo es, no porque sea una reflexión de la estructura básica e inalterable de la realidad; la matemática es infalible porque no consiste en un descubrimiento, sino en una invención nuestra, una especie de juego en el que las reglas son hechura del hombre. A ojos de Berlin, Vico recuperó una antigua visión escolástica: *verum et factum convertuntur* –solamente puede conocerse bien lo que uno mismo ha hecho-. Esto resulta palpable al tratar de trasladar la matemática al estudio del mundo natural:

[...] en tanto que la naturaleza no había sido inventada por el hombre, tenía sus propias características y no se podía, como a los símbolos, manipularla libremente, las conclusiones se hacían menos claras, ya no totalmente concebibles.<sup>225</sup>

De este modo, el pensador napolitano aborda los problemas gnoseológicos que más tarde se plantearán autores como Hume y Kant. Berlin sintetiza la teoría del conocimiento de Vico de la siguiente forma:

Hay dos tipos de conocimiento: *scienza*, el conocimiento *per caussas*, que puede dar una verdad completa, verdad que sólo se puede tener de lo que uno ha hecho; por ejemplo, de la creación lógica, matemática, poética; y *conscienza*, el conocimiento del observador “exterior” del mundo externo: naturaleza, hombres, cosas, *motus*, conatos, etc.<sup>226</sup>

La *scienza* pertenece así al ámbito del *verum*, es decir, verdad a priori, un conocimiento que sólo puede extenderse a lo que el conocedor ha creado. La *conscienza*, sin embargo, ofrece un conocimiento exterior que sólo llega a la certeza, *certum*.

No es hasta diez años más tarde cuando Vico encuentra el punto positivo a su descubrimiento: si sólo podemos conocer a ciencia cierta lo que nosotros mismos hacemos, entonces se abre todo un campo de investigación dedicado al estudio de lo propiamente humano. Si en el pasado se cayó en el error de antropomorfizar la naturaleza y sus leyes, debería haber entonces un espacio en el que sí resultara adecuado aplicar los atributos humanos. Vico descubre una serie de objetos que, más allá de las ciencias formales, son fruto de la acción humana intencional, tales como el arte, formas de vida, relatos, etc. En este ámbito las personas no son

---

<sup>225</sup> Ibid. p. 159.

<sup>226</sup> BERLIN, I., “Vico y su concepto del conocimiento,” en *Contra la corriente. Ensayos sobre Historia de las ideas*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983). p.180.

espectadores pasivos, sino creadores; dicho ámbito pertenece por derecho propio al del *verum*, dado que, al ser producto de nuestra intencionalidad y nuestra acción, tenemos un auténtico conocimiento *per causas*, que, más que a la causalidad mecánica, responde al modelo de la causalidad final o teleológica.<sup>227</sup>

De este modo, Vico realiza una distinción entre los objetos de conocimiento de los estudios humanísticos: por un lado, el conocimiento en el nivel de los hechos que proporciona el estudio del hombre –el cual sigue perteneciendo al ámbito de la *conscienza*– y, por otro, el conocimiento que se obtiene a partir de la comprensión del mundo civil a través de la propia experiencia humana, el cual ya entra por derecho propio en el ámbito del *verum*.

Para Berlin, este tipo de conocimiento añade al *qué* y al *cómo* del saber el *porqué* del objeto. Sin embargo, la información que añade el *porqué* no es intuitiva, sino reflexiva: no se trata de lanzar divagaciones y elucubraciones al aire sin ningún apoyo empírico, sino de realizar reconstrucciones basadas en datos, como los proporcionados por la historia, que mantengan cierto grado de coherencia. Se diferencia así este tipo de *verum* del proporcionado por la matemática o la lógica, ya que la comprensión exige ciertos métodos de verificación.

Según Berlin, el método propuesto por Vico para abordar el estudio de lo humano –la historia incluida– combina lo mejor del dualismo metodológico que empezó a proponerse en la segunda mitad del siglo XIX. Dicha combinación, cuyo origen Berlin ve en Vico y Herder, resulta fundamental cuando se trata de abordar la comprensión de los fenómenos históricos:

La Historia precisa todo lo que pueda obtener de una fuente o método empírico. Sin una evidencia empírica fidedigna los más imaginativos y fecundos esfuerzos por recuperar el pasado se quedan en meras conjeturas, ficciones y romances. Sin embargo, sin semejantes e inspiradas perspicacias [la comprensión reflexiva] la acumulación de información está muerta.<sup>228</sup>

Lo que más valora Berlin de la aportación filosófica de Vico es el descubrimiento de un nuevo tipo de conocimiento que no es ni deductivo, ni inductivo, ni hipotético-deductivo:

[Vico] Descubrió un sentido de conocimiento que es básico a todos los estudios humanos: el sentido por el cual sé que es ser pobre, luchar por una causa, pertenecer a una nación, unirse a o abandonar una iglesia [...] ¿Cómo conoce

---

<sup>227</sup> VICO, G., *Principios de una ciencia nueva* (ed. 1744), trad. Fuentes Benot, M., 4 vols. (Buenos Aires: Aguilar, 1973). § 345

<sup>228</sup> BERLIN, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. p. xxvii.

uno estas cosas? En primer lugar, por experiencia personal; en segundo lugar, porque la experiencia de otros está suficientemente tejida dentro de la propia como para ser sentida casi directamente, como parte de una comunicación íntima, constante; y en tercer lugar por el trabajo (algunas veces como esfuerzo consciente) de la imaginación. [este conocimiento] es de una especie propia. Es un conocimiento fundado en la memoria o la imaginación. No es analizable excepto en términos de sí mismo, ni puede ser identificado salvo mediante ejemplos, como los aducidos arriba.<sup>229</sup>

Utilizando esta nueva clase de conocimiento, que no prescinde de los datos empíricos, Vico establece una nueva manera de abordar el estudio de la historia. Se parte del presupuesto, ya comentado, de que es posible un tipo de conocimiento de lo humano a través de la comprensión que parte de la propia experiencia moral:

Sabemos lo que se quiere decir por acción, propósito, esfuerzo para lograr algo o para entender algo, conocemos estas cosas a través de la conciencia directa de ellas. Poseemos una conciencia propia. ¿Podemos decir también qué persiguen otros? Vico nunca nos dice directamente cómo se logra esto, pero parece dar por sentado que el solipsismo no necesita refutación [...] pues si no hubiera comunicación no habría lenguaje, ni sociedad, ni humanidad.<sup>230</sup>

El lenguaje como hecho deviene fundamental a la hora de configurar una comprensión y una teoría de la naturaleza humana<sup>231</sup>. El problema surge al indagar cómo aplicar esta teoría al estudio del pasado: ¿podemos realmente comprender los motivos y fines de personas situadas en tiempos pretéritos, muy alejadas de nuestras propias cosmovisiones?

El lenguaje vuelve a surgir como herramienta fundamental a la hora de facilitar la comprensión humana; si a través del lenguaje podemos comunicarnos con nuestros semejantes y llegar a comprenderlos, a través de las diferentes expresiones de sociedades pasadas podemos llegar a comprender las cosmovisiones pertenecientes a ellas. Utilizo la palabra “expresión” porque para Berlin no sólo el lenguaje es comunicación; en este sentido, cobra especial relevancia el estudio de los mitos y los ritos como depósito de las diferentes

---

<sup>229</sup> BERLIN, I., “Vico y su concepto del conocimiento.” p.184.

<sup>230</sup> BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades.” p.162.

<sup>231</sup> En este sentido, Vico destaca que la estructura categorial del *verum* es muy distinta a la del *certum*, en la medida en que la reflexividad que se pone en juego a la hora de elaborar estos conceptos parte de la propia experiencia interna, lo cual implica un conocimiento directo, no mediado. VICO, G., *Principios de una ciencia nueva* (ed. 1744). § 236.

cosmovisiones de cada sociedad. Mitos y ritos no pueden ser expresados en términos de lenguaje ordinario; en este sentido, Berlin subraya la imposibilidad de la traducción total:

Pensamos, básicamente, en palabras. Pero todas las palabras pertenecen a idiomas concretos, producto de culturas concretas. No hay ningún idioma humano universal, lo mismo que no existe ninguna autoridad o ley humana universal, si no esas leyes, esa autoridad, serían soberanas en la Tierra.<sup>232</sup>

A Vico la noción de un “lenguaje perfecto”, depurado de inexactitudes y particularidades locales le parece un sinsentido, al contrario que a los pensadores modernos e ilustrados. En este sentido ya anticipa, con siglos de antelación, las consideraciones que elaboraría la teoría pragmática del lenguaje

La sensibilidad [de Vico] ante las palabras y la relevancia filosófica de su uso es muy moderna. Por ejemplo, se da cuenta de lo que sólo hoy se ha analizado y clasificado como “función performativa de las palabras”, es decir, el hecho de que las propias palabras no se limitan sólo a describir o atraer la atención hacia algo más allá de ellas mismas, sino que también pueden ser actos o elementos intrínsecos a la acción, como, por ejemplo, el protagonismo que toman en trasposos legales, o ceremoniales religiosos. [El hecho de afirmar] que las palabras no se usan sólo e invariablemente para describir, reclamar, amenazar, exclamar o comunicar imágenes o emociones, sino que también son formas de acción resulta realmente una nueva e importante idea, enunciada por primera vez [en la historia]. Vico afirma que, así como los campesinos aún piensan que sus derechos, por ejemplo sobre un trozo de tierra, se asientan sobre las propias palabras del contrato –porque las palabras en sí mismas tienen fuerza vinculante–, del mismo modo en las sociedades primitivas actos tan importantes como la sumisión de los esclavos, o la toma de posesión de una propiedad, o la exigencia de reparación de un daño, eran actos que se llevaban a cabo por medio de palabras que en sí mismas tenían la fuerza de los actos originarios.<sup>233</sup>

La comprensión de las cosmovisiones a través de la semiótica deviene fundamental cuando se trata de comprender culturas pretéritas. Debido a esto Vico dedicó gran cantidad de tiempo al estudio de las cosmovisiones de la Antigua Grecia a través del análisis de su lengua, mitos y ritos. Berlin expone así el proceder seguido por Vico:

El método de Vico es, fundamentalmente, el mismo tipo de método que utilizan los antropólogos sociales más modernos para intentar comprender la conducta y las elaboraciones imaginativas de tribus primitivas (o lo que queda de ellas),

---

<sup>232</sup> BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes.” p.169.

<sup>233</sup> BERLIN, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas.* pp. 50-51.



cuyos mitos e historias, y metáforas y símiles y alegorías no rechazan como disparates absurdos, confusión mental de bárbaros irracionales e infantiles (como podía hacer el siglo xviii), sino que buscan ante todo una clave que les permita acceder a sus mundos, ver con sus ojos, recordar que los hombres (como dijo un filósofo posterior) son para sí mismos sujetos y objetos a la vez. Abordan pues los primitivos no como criaturas a las que sólo puede describirse pero cuyos motivos no pueden entender (plantas o animales, cuya conducta sólo pueden explicar las leyes de la física o la biología) sino como seres humanos emparentados con nosotros, habitantes de un mundo en el que esa conducta y esas palabras pueden interpretarse como respuestas inteligibles a la condición natural en la que se hallan y pretenden comprender.<sup>234</sup>

Por supuesto, la tarea de comprensión no es nada sencilla. Requiere, por decirlo de alguna manera, trasponernos dentro de nosotros mismos para conseguir penetrar en ese mundo de mitos y símbolos tan diferente del nuestro. Para ello, Vico reivindica el uso de lo que él llama *fantasia* –imaginación-. Esto es posible porque, a pesar de que el entorno cultural –y las formas de experiencia con él relacionados– que tratamos de comprender esté muy alejado del nuestro, ambos tienen su origen en la misma capacidad intencional de invención, entre otras características comunes. En tal sentido, se torna imprescindible la distinción identidad-diferencia. Si somos capaces de reconocer algo como diferente, es precisamente porque sabemos reconocer lo idéntico como capacidad para la diferencia en nosotros mismos, y tratar de explicar esta última a partir de este conocimiento interior (directo) que tenemos.

Entendida de este modo, la *fantasia* es la capacidad para concebir más de un medio de categorizar la realidad. El autor inglés considera esta aportación de gran originalidad y valor, el hallazgo de “una especie de método trascendental kantiano, esto es, un intento de concebir cómo debe haber sido la experiencia de una sociedad particular a través de tal o cual mito, o modo de adoración, o lenguaje, o edificio, su expresión característica.”<sup>235</sup>

Para Berlin, esta concepción del ser humano desacreditó la idea de una naturaleza humana intemporal e incambiable. Según el pensador italiano, cada civilización genera su propio lenguaje, cultura, mitos... las formas posteriores no son mejores ni peores, simplemente diferentes expresiones de una sociedad en particular. Berlin es consciente de los peligros que entraña esta peculiar visión:

La nueva historia será el recuento de la sucesión y variedad de la experiencia y actividad de los hombres, de su continua autotransformación desde una cultura

---

<sup>234</sup> BERLIN, I., “Giambattista Vico y la historia cultural.” p.75.

<sup>235</sup> BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades.” p. 168.

hacia otra. Esto conduce a un temerario relativismo y mata, entre otras, la noción de progreso.<sup>236</sup>

Sin embargo, Berlin opina que la visión de Vico difiere de los relativismos convencionales, acercándose más a un enfoque que reivindica el pluralismo cultural<sup>237</sup>. En el ensayo titulado *El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII*<sup>238</sup> defiende lo inapropiado de catalogar, tanto a Vico como a Herder, como pensadores relativistas. Allí expone que es más apropiado catalogarlos como pluralistas culturales, ya que reivindican la diferencia cultural que se genera entre sociedades, fruto de las inclinaciones de éstas hacia diferentes valores, que a ojos de Berlin son objetivos. Debido a dicha defensa de la objetividad de valores –que permite la comprensión histórica e intercultural– el profesor de Oxford señala lo inadecuado que resulta tacharlos de relativistas:

En Vico, al contrario que en los ilustrados, la noción de progreso pierde sentido: no hay una evolución hacia una sociedad cada vez mejor, en la que se hayan eliminado a través del buen uso de la razón todo tipo de defectos y carencias. Para el napolitano, cada etapa es depositaria de diferentes cosmovisiones y valores, valiosa cada una en sí misma. El valor que ofrece cada etapa o cultura se palpa en el sentimiento de pérdida que se siente al comparar, por ejemplo, el contexto histórico que propició las leyendas homéricas con el entorno renacentista.

Podemos ser superiores a esos bárbaros [la sociedad homérica] (piensa Vico) en pensamiento racional, conocimientos, humanidad, pero no poseemos, por esa misma razón, la capacidad maravillosa, elemental, de imaginación o de lenguaje de las sagas y epopeyas maravillosas que sólo puede producir una cultura primitiva y brutal. Para Vico no hay auténtico progreso en el arte; el genio de una época no puede compararse con el de otra. A él le habría parecido ocioso preguntarse si Sófocles no es mejor poeta que Virgilio o Virgilio que Racine. Cada cultura crea obras maestras que pertenecen a ella y sólo a ella, y cuando concluye podemos admirar sus triunfos o deplorar sus vicios, pero ya no existen; nada puede restaurarnoslos. Si esto es así, no hay duda de que la noción misma de una sociedad perfecta, en la que todas las excelencias de todas las culturas cuajarán armoniosamente, carece de sentido. [...] Con el paso de una etapa de la

---

<sup>236</sup> Ibid. p.171.

<sup>237</sup> Vico, al defender una confluencia entre filosofía y filología, trata de buscar una metodología intermedia que tenga en cuenta los contextos culturales, sin por ello caer en un relativismo que haría inviable la comunicación, en la medida en que encapsularía al hombre en sus determinaciones históricas y culturales, negándole la capacidad para sobreponerse a ellas. VICO, G., *Principios de una ciencia nueva* (ed. 1744). § 330-331

<sup>238</sup> BERLIN, I., “El Supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII.” Analizaré en mayor profundidad este ensayo en el siguiente capítulo.

civilización a otra se pierde y se gana, pero, sea cuál sea la ganancia, lo que se pierde se pierde para siempre y no se restaurará en un paraíso terrenal.<sup>239</sup>

Entonces no tendría sentido para Vico una noción de progreso lineal en sentido ilustrado, en la que se clasificquen las diferentes etapas de la historia haciendo una comparación de cada una de ellas con una etapa prototipo en la que se ha alcanzado la suma de las perfecciones, y en la que se ha eliminado todo rastro de primitivismo, mitos y fábulas, carentes de toda base racional. No existe en este autor una concepción de crecimiento entendido como un avance hacia a una meta ideal; Vico propone una noción del cambio histórico diferente, la cual bautiza como *Nascimento*, en la cuál se entiende a la naturaleza como cambio producto de fuerzas que interaccionan entre sí. La plasticidad humana produce, pues, un despliegue de cosmovisiones que van cambiando y evolucionando en el transcurso de la historia humana.<sup>240</sup>

Gracias a Vico se lleva a cabo un ataque decisivo a la noción de lo que Berlin llama *natura naturans*, es decir, a la noción de una naturaleza humana fija y, con ella, se derrumba también toda creencia en una meta de la historia o una tendencia a la perfección de la raza humana a través de la historia. Por eso Vico cobra tanta relevancia en el pensamiento berliniano: a sus ojos, el italiano consigue, por un lado, eliminar todo rastro de concepción estática de la naturaleza humana; al tiempo que logra mantener alejado el relativismo, al afirmar cierta naturaleza común que nos permite identificar a otros seres humanos como tales. Dicha naturaleza común tendría su base en la capacidad para el cambio<sup>241</sup>, prueba de la cual es la gran diversidad de culturas que existen en el espacio, y que han existido a lo largo del tiempo.

En resumen, Giambattista Vico es muy valorado por Berlin, por ser uno de los precursores de las modernas técnicas de abordar los estudios culturales a través de la comprensión histórica, dejando de lado el etnocentrismo cultural e histórico del que hicieron gala los autores del movimiento ilustrado y posteriores escuelas

---

<sup>239</sup> BERLIN, I. "Giambattista Vico y la historia cultural." p.81.

<sup>240</sup> DÍAZ-URMENETA, J.B., *Individuo y racionalidad Moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. p.230.

<sup>241</sup> En este sentido Berlin parece haber recogido la reivindicación de Collingwood del pensamiento como una actividad; en la medida en que es tal, da lugar a diferentes cosmovisiones pero, al ser una capacidad compartida, nos permite acceder a formas de entender la vida muy alejadas de la nuestra, dado que el origen se encuentra en una capacidad común. COLLINGWOOD, R.G., *Idea de la historia*, trad. O' Gorman, E. and Hernández Campos, J. (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1984). pp. 211-223.

históricas contemporáneas. Según el pensador de Oxford, con Vico se inicia la actual antropología cultural.

En definitiva, a ojos de Berlin, el legado de Vico aporta un nuevo enfoque para interpretar la historia, alumbrando nuevas formas de conceptualizar lo humano y sus diferentes manifestaciones en la cultura y en la historia. Vico acaba con la noción de progreso y pone de manifiesto la pluralidad de valores humanos, muchos de los cuales resultan a menudo incompatibles entre sí. Sin embargo, se mantiene alejado del relativismo, al defender la idea de cierta naturaleza común, la cual es artífice de la posibilidad de comprensión y comunicación intercultural.

La incompatibilidad e inconmensurabilidad de valores no implica para Berlin una ininteligibilidad absoluta. Es más, la posibilidad de que se dé una comunicación y una comprensión constituye uno de los pilares en los que el oxoniense fija lo característico de la naturaleza humana; por ello sus propuestas éticas acaban desembocando en una defensa del consenso y del diálogo –una ética dialógica–, alejadas de presupuestos *a priori*, exceptuando aquellos que considera necesarios a la hora de preservar la dignidad y bienestar humanos –los derechos humanos, sobre todo.

### **5.2. La Contra Ilustración alemana: La historia como ejercicio humano de comprensión.**

Como hemos visto en el primer apartado, Berlin descubre en el propio movimiento ilustrado cierto germen al revisionismo de la concepción histórica que trata de establecer esta misma línea de pensamiento. El estudio de la historia en la edad de las luces queda subordinado al servicio de la razón en su tarea de conquista del conocimiento definitivo, inexpugnable y universal. Se relega el papel de la historia como relato de hechos concretos, para pasar a analizar los diferentes contextos que puedan explicar los fallos y aciertos que alejan o acercan a cada cultura y cada sociedad al estado ideal de armonía al que conduce el pleno desarrollo de la razón.

El pensador de Oxford valora positivamente la introducción de nuevos y diferentes elementos de análisis tales como la valoración de los contextos geográficos y económicos, aunque señala que la idea subyacente a los estudios históricos sigue siendo monista: hay una única naturaleza humana, común a todos los hombres, en toda época y todo lugar. Las diferencias entre sociedades irán desapareciendo a medida que se vaya logrando un mayor desarrollo de la razón.

a. Montesquieu, nota discordante en la consideración ilustrada de la Historia

Existen, sin embargo, ciertos indicios de discrepancia en esta misma corriente de pensamiento. Los encontramos en los escritos de Montesquieu. A este pensador francés se le considera uno de los padres de la Ilustración y, sin embargo, trató con cierto escepticismo las expectativas que pusieron en el ideal de la razón otros pensadores como Helvecio, Condillac, Holbach y Condorcet. Él fue, ante todo, alguien de *talante empírico*, e insistió siempre en el valor de la observación; de ahí los detalles exhaustivos en sus notas y escritos acerca de los numerosos viajes que realizó a lo largo de su vida. Sin embargo, fue siempre consciente de algo en lo que sus compañeros ilustrados no repararon. Berlin lo expone de la siguiente manera:

Él [Montesquieu] piensa que las sociedades humanas no deberían ser vistas como ordenaciones de átomos humanos aislables o estructuras artificiales reunidas con un plan deliberado, sino que son mucho más afines a los organismos biológicos que tienen sus propias leyes de comportamiento, observables sólo por aquellos que estudian las sociedades como unidades y no como conglomerados artificiales. Cada organismo social diferirá en ciertos aspectos de otros organismos similares, y cada uno debe ser estudiado separadamente, así sea sólo para determinar el efecto sobre él de las varias influencias materiales y mentales (que él llama morales), las cuales diferirán en la forma en que la posición geográfica, el clima, el tamaño, la organización interna, la etapa de desarrollo, etc., difieren. Desde luego, los hombres tienen en común muchas propiedades mentales; buscan protegerse y todo lo que esto entraña; buscan la cohesión social, necesitan ser gobernados; buscan satisfacer varios apetitos físicos y mentales. Pero sus diferencias son más importantes, pues sólo en términos de ellas pueden explicarse las diferencias de instituciones y perspectivas de las características físicas, morales y mentales. Montesquieu aborrece el concepto de hombre en general, no menos de como lo harán más tarde pensadores como Burke o Herder.<sup>242</sup>

Al contrario que otros representantes de la Ilustración, Montesquieu no trata de amoldar los hechos históricos a teorías formuladas *a priori*, utilizándolos como confirmación, prueba de la verdad de estas últimas; prefiere limitarse a los hechos reales que observó a lo largo de sus viajes. Sin embargo, Berlin señala que algunos de sus presupuestos no son empíricos, sino máximas o aforismos. Así, por ejemplo, no presenta pruebas de su convicción de que el hombre es social por naturaleza:

[...] [para Montesquieu] el hombre de Hobbes en estado natural, hostil, aislado y egocéntrico, es un mito; la génesis de la sociedad no necesita explicación

---

<sup>242</sup> p. 209.

especial: pues la sociedad no es el resultado de medidas artificiales para prevenir la exterminación mutua, o para la búsqueda deliberada de seguridad y poder, sino que se crea por resultado de leyes biológicas tan naturales como las que crean las parvadas de pájaros o los rebaños de animales.<sup>243</sup>

Berlin opina que la doctrina de los tipos de sociedad del pensador francés, aun estando basada en una analogía biológica, es profundamente aristotélica. A pesar de ello, la postura de Montesquieu resulta sumamente relevante por diferir del monismo ilustrado: cada sociedad es diferente de las otras porque ha desarrollado diversos modos de satisfacer las necesidades, de ahí que tratar de juzgar cada cultura o civilización con un único patrón establecido *a priori* es un intento vano:

[para Montesquieu] No hay normas últimas y universales más allá de las que diferentes sociedades de hecho emplean en diferentes circunstancias. Consecuentemente carece de sentido buscar un solo criterio, o criterios objetivos en términos de los cuales estos mismos fines pudieran ser juzgados y aprobados o condenados.<sup>244</sup>

Posiciones de este tipo supusieron un varapalo para el resto de pensadores ilustrados, al ser contrarias a la doctrina de las soluciones universales y finales. Sin embargo, la ruptura con el modelo ilustrado no fue excesivamente tajante, ni mucho menos definitiva, ya que en su teoría siguió subyaciendo cierta concepción de naturaleza humana común, influencia clara del iusnaturalismo:

Todo lo que Montesquieu señaló era que, si bien los hombres procuraban obtener las mismas cosas, es decir, la felicidad, la satisfacción, la armonía, la justicia, la libertad –él no negaba nada de esto–, diferentes circunstancias creaban distintos medios para alcanzar dichas necesidades. [...] Modificó [Montesquieu] en cierta medida el cuadro general de la Ilustración. Alteró la concepción de que había verdades, instituciones y valores para todo hombre y en todo lugar. Era necesario ser más flexible; debíamos decir: tal vez no sean eternos, tal vez no sean válidos en todo lugar, aunque son válidos para la mayoría, si se hacen los ajustes debidos al espacio y al tiempo. Si se hacían los debidos ajustes, podían aún preservarse los fundamentos de la concepción de la Ilustración.<sup>245</sup>

En suma, Berlin nos señala que Montesquieu hizo hacer patentes las diferencias entre sociedades y culturas, señalando que los gobernantes y

---

<sup>243</sup> BERLIN, I. “Montesquieu,” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983). p. 209.

<sup>244</sup> Ibid. p. 214.

<sup>245</sup> BERLIN, I., “Primer ataque a la Ilustración,” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). pp. 55-56.

educadores debían tener en cuenta los contextos para conocer bien las necesidades concretas de la gente y las condiciones en las que se desarrolla determinado tipo de sociedad. Por tanto, su crítica al etnocentrismo ilustrado sigue siendo insuficiente para Berlin, ya que en los presupuestos de base se sigue manteniendo un enfoque iusnaturalista, del que sabemos que el pensador de Oxford no parecía ser precisamente partidario.

*b. Hume, Hamman y la fe en el principio de causalidad*

Berlin no sólo encuentra en Montesquieu un débil asomo de lo que posteriormente se convertirá en todo un revisionismo, incluso una confrontación directa respecto a los ideales ilustrados. Como hemos visto, considera a Hume uno de los protagonistas del ataque a las presuposiciones de la edad de las luces, ya que debilita la creencia generalizada que asume el universo como una totalidad racional: al impugnar la idea de causa y al afirmar que la existencia del mundo externo es cuestión de creencia, y no de certeza deductiva, se abre una brecha para el posterior cuestionamiento de los verdaderos alcances que tiene la razón humana.

Sin embargo, Berlin también es consciente de que “las implicaciones lógicas de sus ideas [de Hume] no fueron claramente evidentes hasta fines de siglo XIX y luego en el XX”<sup>246</sup>. Él ve en una serie de pensadores alemanes del siglo XVIII el origen del más violento ataque a la Ilustración. Irónicamente, es en Hume donde estos pensadores encuentran a su mejor aliado. Quien más concretamente explotó las ideas del escocés fue Hamman, quien influiría notablemente en Herder, Goethe y Kierkegaard. Así describe Berlin la influencia que ejerció Hume en los padres del irracionalismo alemán:

[hablaré] de la influencia de ciertas ideas de Hume, o más bien el uso que hicieron de ellas un grupo de pensadores que, en la mayor parte de sus aspectos, rechazaron absolutamente todo aquello en lo que Hume creyó y sostuvo. El movimiento que formaron éstos es, creo, mejor descrito como la Contra-Ilustración alemana, que alcanzó su cúspide al final del siglo xviii. Cuando menos, dos de sus líderes, Johann Georg Hamman y Friedrich Heinrich Jacobi, vieron a Hume como un empedernido enemigo pero, sin embargo, con una diferencia: un hombre que, pese a lo poco que lo haya intentado, les proporcionó armas, tanto ofensivas como defensivas, contra sus aliados filosóficos más

---

<sup>246</sup> Ibid. p. 58.

cercanos, los enciclopedistas franceses, a los que más que nadie trataron de refutar.<sup>247</sup>

Hamann fue un fervoroso pietista que aborrecía el movimiento ilustrado y sus pretensiones universalistas. Desde su fe consideraba una osadía la postura ilustrada de explicar todo a la luz de la razón y la ciencia. Junto con Blake, fue un apasionado defensor de la verdad particular, que no se descubre por los medios científicos del hombre ilustrado:

Para Hamann todo conocimiento puede ser obtenido solamente a través de la confrontación directa con la realidad proporcionada por los sentidos, por instinto, por la imaginación, por lo inmediato, la incontradecible intuición del poeta, el amante, el hombre de fe sencilla.<sup>248</sup>

Para Hamann, Hume impugnaba con su doctrina el ideal ilustrado de conocimiento, al afirmar que todo se basa en actos de fe mediante los cuales creemos que el mundo seguirá comportándose como lo hizo en el pasado. El mago del norte –nombre con el que Kant se refería a Hamann– utilizó una ironía del escocés para readaptarla a su propia visión de la vida y el conocimiento:

[Hamann] empezó con Hume y dijo que, en efecto, éste estaba en lo cierto; que si nos preguntamos cómo es que conocemos el universo, la respuesta es que no lo es por la razón sino por la fe. Si Hume decía que no podía ni siquiera comer un huevo o beber un vaso de agua sin un acto de fe –que no podía basarse en la lógica–, ¿en qué medida sería esto más aplicable a casi todas las otras experiencias que teníamos? Lo que Hamann quería decir, por supuesto, era que su creencia en Dios y en la Creación se apoyaba en el mismo argumento en el que se basaba la creencia de Hume en su huevo o en su vaso de agua.<sup>249</sup>

De este modo, reconvierte la teoría del conocimiento de Hume, siendo “la revelación la única senda para llegar a la verdadera comprensión; con la plegaria, la meditación, la vida cristiana y la inocencia del espíritu, el alma podía llegar a tal comprensión y lograr así su unidad.”<sup>250</sup>

A Hamann le desagradaba sumamente lo que él considera la tendencia de los pensadores de su tiempo a descuartizar la realidad en compartimentos estancos que desfiguran su verdadero significado. El método que él considera adecuado

---

<sup>247</sup> BERLIN, I., “Hume y las fuentes del antirrationalismo alemán,” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983). p. 233.

<sup>248</sup> Ibid. p. 238.

<sup>249</sup> BERLIN, I., “Primer ataque a la Ilustración.” p. 67.

<sup>250</sup> BERLIN, I., *El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo alemán*. (Madrid: Tecnos, 1997). p. 76.



para comprender la naturaleza y los hombres es la observación, la experiencia cotidiana y, sobre todo, la comunicación.

A pesar de muchos presupuestos con los que está profundamente en desacuerdo con Hamann, sobre todo en lo referente a la religión y a la teosofía, Berlin valora vivamente estas ideas en cuanto a la consideración que tienen del método adecuado para abordar el conocimiento de los seres humanos: la experiencia observable y lo que él considera fundamental a la hora de facilitar la comprensión de uno mismo y de los demás: la comunicación a través del lenguaje. Es precisamente la concepción de este último lo que supondrá la definitiva influencia de Hamann en Herder:

La concepción de Hamann sobre el lenguaje es la doctrina más nuclear, la más original también y quizá la más fértil del prolífico y desordenado mundo de sus ideas: a partir de la semilla que plantara –como siempre y por principio, no guió a la planta: dejó que creciera a su antojo– se desarrolló el historicismo y psicologismo lingüístico de Herder y –nada más habría espantado más profundamente a Hamann– algunos elementos decisivos para el análisis moderno del lenguaje.<sup>251</sup>

Hamann desarrolló su teoría acerca del lenguaje a partir de una polémica sobre su origen suscitada por Condillac en 1746. Mantuvo con Herder una viva discusión acerca de la génesis de la facultad de habla; ambos coincidían en defender la identidad entre pensamiento y lenguaje, al contrario de la antigua creencia que mantenía que existe algo parecido al razonamiento o pensamiento del ser humano, generando esta capacidad por sí sola una serie de símbolos al margen de todo dato empírico. La diferencia entre Hamann y Herder reside en la concepción más evolucionista y organicista de este último. Al margen de tales consideraciones, lo importante es recalcar que ambos consideran el lenguaje como un depósito de conocimiento de uno mismo, de los demás, y de la propia cultura y pasado:

[...] el hombre piensa y actúa en respuesta a sus semejantes; su naturaleza no es inteligible salvo en términos de una perpetua comunicación –con Dios y con los demás seres– y a través de la reminiscencia de su propio pasado, una reminiscencia de algo que le fue enseñado por Dios o, como dirían los empiristas, por otros seres humanos, padres o maestros.<sup>252</sup>

Berlin encuentra un paralelismo muy acusado con la exposición de Vico acerca del lenguaje y la comprensión histórica y cultural, aunque es consciente de

---

<sup>251</sup> Ibid. p. 147.

<sup>252</sup> Ibid. p. 153.

que, en época de Hamann, Vico apenas era conocido más allá de su patria por unos cuantos eruditos.

Para Hamann, el estudio de la historia cobra relevancia en el momento de comprendernos a nosotros mismos y el mundo que nos rodea. Berlin explica cómo creía este autor que Dios hablaba a los hombres a través de la historia:

Éste es el meollo de la doctrina de Hamann. Se trata de cierto vitalismo místico que percibe en la naturaleza y en la historia la voz de Dios. El hecho de que nos hable a través de la naturaleza era una antigua creencia mística. Hamann le agregó a esto la doctrina adicional de que la historia también lo hace, de que los diferentes sucesos históricos, que son interpretados como sucesos empíricos ordinarios por historiadores ignorantes, son en realidad métodos por los que nos habla lo divino. Cada uno de ellos posee una significación oculta o mística capaz de ser percibida solamente por los ojos de un buen observador. Él fue uno de los primeros –posterior a Vico, aunque Vico no fue leído– en señalar que los mitos no eran simples narraciones falsas sobre el mundo [...] Los mitos eran el modo en que los seres humanos expresaban su sentido de lo inefable, los misterios inexpresables de la naturaleza, y no había ningún otro modo en que pudieran expresarse.<sup>253</sup>

Cada lengua es depositaria de un conocimiento ancestral, que se resiste a ser esquematizado en conceptos artificiales: la idea de un lenguaje universal, libre de errores y prejuicios irracionales, se desvanece. La traducción total es imposible, cada lengua desarrolla sus propios giros, como fruto de la evolución de un pueblo en determinadas circunstancias. El hombre no puede ser considerado en abstracto, fuera del contexto en el que se halla inserto; eso es, a ojos de Herder, una abstracción sin ningún fundamento empírico:

El hombre no se crea a sí mismo: nace en la corriente de una tradición, en un idioma sobre todo, y ellos conforman sus ideas y sentimientos, que no pueden cambiar ni desechar, que constituyen su vida interior. Las cualidades que los hombres tienen en común no bastan para asegurar el desarrollo pleno del carácter de un hombre o de un pueblo, que depende en el mismo grado por lo menos de las características debidas al lugar, época y cultura a los que los hombres pertenecen exclusivamente.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> BERLIN, I., “Los verdaderos padres del romanticismo,” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). p. 76.

<sup>254</sup> BERLIN, I., “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente,” en *El fuste torcido de La humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992). p. 56.

c. Herder y la denuncia del etnocentrismo cultural europeo

Herder comparte con su maestro, Hamann, el reproche al movimiento ilustrado: es vano el intento de tratar de encapsular la compleja realidad en conceptos y categorías abstractas que no consiguen captar la esencia de las cosas. A lo único a lo que nos lleva un sobreexplotado uso de la razón es a una visión mecanicista del mundo y de la humanidad<sup>255</sup>; visión que Herder considera reduccionista y contraproducente: «el espíritu de la filosofía moderna no puede, en más de un sentido, ser más que *mecanismo*»<sup>256</sup>. Así, frente al mecanicismo ilustrado<sup>257</sup>, Herder propone una visión organicista, que ofrezca una visión más completa de la realidad:

Herder parece proponer una lógica holístico-organicista, basada en el principio de que el todo es algo más que la suma de las partes. El principio atomista

---

<sup>255</sup> Herder denuncia que mucha de la especulación teórica de su siglo incurría en un exceso de generalizaciones y aproximaciones lógicas a la hora de abordar el estudio de lo propiamente humano, sin tener en cuenta la variedad y diversidad humana. HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, ed. Brummack, J. and Bollacher, M., vol. 4 [1774], *Werkein Zehn Binden* (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994). pp. 32 y siguientes.

<sup>256</sup> “Der Geist der neuern Philosophie [...] auf mehr als eine Art Mechanik seins [muss]”, HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), ed. Irscher, H.D. (Stuttgart: Reclam, 1994). p. 60.

<sup>257</sup> Resulta importante señalar que, pese a la interpretación que hace Berlin de Herder, existe toda una corriente de investigación relativamente reciente que ha destacado que la ruptura del pensador alemán ante los filósofos ilustrados no es tan radical como cabría esperarse. En especial se ha destacado la influencia de Montesquieu sobre el pensamiento de Herder. ADLER, E., *Herder Und Die Deutsche Aufklärung* (Frankfurt: Europa Verlag, 1968)., BRUMMACK, J., “Herders Polemik Gegen Die 'Aufklärung,’” en *Aufklärung und Gegenklärung in der Europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. Schimdt, J. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989)., HEINZ, M., “Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant,” en *Nationen und Kulturen: zum 250 Geburtstag Johann Gottfried Herders*, ed. Otto, R. (Wiirzburg: Konigshausen and Neumann, 1996)., MALSCH, W., “Herders Ambivalent Zivilisationskritik an Aufklärung und Technischem Fortschritt,” en *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference: Nov.5 -8,1987 Stanford, California*, ed. Mueller-Vollmer, K. (Berlin y Nueva York: Walter de Gruyter, 1990)., MAURER, M., “Die Geschichtsphilosophie des Jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung,” en *Johann Gottfried Herder, 1744-1803. Studien Zum Achtzehnten Jahrhundert*, ed. Sauder, G. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993). y Norton, R., *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*. (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

desemboca en la nivelación universal: todos los entes son descomponibles en las mismas unidades básicas, variando sólo su número y configuración; las diferencias cualitativas son reducidas a diferencias cuantitativas. El principio holista-organicista, que admite las cualidades emergentes y el “salto” ontológico entre el todo y las partes, desemboca, por el contrario, en la heterogeneidad universal: no existen dos organismos (entes, materiales, hombres, pueblos...) exactamente iguales.<sup>258</sup>

Sin embargo, Berlin no deja de señalar el uso metafórico que hace Herder del concepto “orgánico”<sup>259</sup>; en este sentido, la teoría holística del alemán se desvincula de sistemas posteriores, como el hegeliano o el marxista:

Para Herder, todos los grupos son en última instancia conjuntos de individuos; su uso de las palabras “orgánico” y “organismo” es totalmente metafórico y no metafórico a medias, como lo será en metafísicos posteriores. No hay ninguna evidencia de que concibiera los grupos como valores o entidades metafísicas “supra-individuales”. Herder no trata de hacer una mística de la historia, o una mística de la especie en la que los individuos han de ser sacrificados ya que valen menos que los deseos de la raza, una nación en particular o incluso que la humanidad entendida como un todo.<sup>260</sup>

Con esta afirmación lo que pretende Berlin es que no se considere a Herder un precursor de las matanzas en pro de la nación, la humanidad, o el progreso de la historia, que se cometerían siglos después a raíz de una radicalización de las visiones hegeliana o marxista, entre otras.

Para entender bien la filosofía de la historia de Herder hay que tener presente que la fe ilustrada en el progreso de la historia ofrecía dos claras vertientes; una optimista, representada principalmente por Condorcet, y una pesimista, liderada por Voltaire. Para los primeros, el progreso es una fuerza histórica incontenible e inevitable; podrá haber algún estancamiento o ligero retroceso, pero el avance es imparable:

---

<sup>258</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La Filosofía de la historia de Johann G. Herder* (Sevilla: Herder, 2004). p. 99.

<sup>259</sup> Lo que Herder defiende con frecuencia es que los seres humanos sólo encuentran una auténtica orientación intelectual y moral a través de un todo (*Ganze*), que es entendido como un horizonte (*Horizon*) determinado de sentido que generan las culturas concretas, frente a la idea ilustrada que resalta la primacía de los principios generados por una especie de racionalidad universal. HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. pp. 33-39.

<sup>260</sup> BERLIN, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. p. 198.

[...] la perfectibilidad del hombre es realmente infinita; los progresos de esa perfectibilidad, a partir de ahora emancipados de cualquier poder que quisiera detenerlos, no tienen otro término que la duración del planeta en el que la naturaleza nos ha arrojado. Sin duda, estos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida; pero nunca retrocederán, al menos mientras la tierra ocupe el mismo lugar en el sistema del universo.<sup>261</sup>

Herder satiriza a menudo en su obra esta fe desmedida en la simple razón humana, postura que evidentemente Berlin comparte con él. Sin embargo, tampoco ve con buenos ojos la vertiente más pesimista de la Filosofía de la Historia, que tiene en Voltaire su máximo exponente. Para éste, el poder de la razón es débil, y son más frecuentes en la historia humana los valles que las cimas: «para Voltaire la razón y la verdad pueden desaparecer violentamente, barridos por fuerzas elementales, a quienes poco importa la llama extremadamente sutil, pero extremadamente valiosa, del espíritu»<sup>262</sup>. El panorama de la cuestión histórica con el que se encuentra Herder lo retrata F. J. Contreras Peláez de la siguiente manera:

[...] tras arrebatarse a Dios el cetro de la Historia, los *philosophes* no tienen nada mejor que ofrecer que, bien una cándida doctrina del *progressus in infinitum*, bien la melancólica resignación frente a un destino ciego cuyo anárquico vaivén podría muy bien aniquilar la civilización, con la misma veleidad con que el mar devasta Lisboa (1775) [...] Herder intentará ofrecer una suerte de tercera vía, distinta tanto del ingenuo optimismo à la Condorcet como del seco escepticismo à la Voltaire.<sup>263</sup>

El filósofo alemán acometió la tarea de elaborar una filosofía de la historia omnicompreensiva y completa, que no caiga en ninguna de las dos dicotomías que ofrecía la Filosofía de la Historia ilustrada. Hay que tener presente el influjo que ejerció sobre él la intensa fe pietista que profesó. Es esa misma fe la que le llevó a condenar la soberbia ilustrada – la cual pretendía aprehenderlo todo en conceptos abstractos y estériles-, pero también la que le impidió pensar que la especie humana está arrojada al vacío de lo fortuito y accidental: Dios no puede haber abandonado al ser humano a su suerte. Sin embargo, tampoco podemos pretender descifrar los designios que Dios tiene reservados para sus criaturas.

---

<sup>261</sup> CONDORCET, M. J. A., *Esquisse D'un Tableau Historique Des Progrès de L'esperit Humain* (París: J. Vrin, 1790). p. 3.

<sup>262</sup> FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la Historia universal* (Madrid: Alianza Editorial, 1984). p. 73.

<sup>263</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La Filosofía de la historia de Johann G. Herder*. p. 52.

Del intento por tratar de salvar estas dos presuposiciones deriva la filosofía de la historia de Herder, la cual consiste en una peculiar dialéctica de las visiones circular y lineal de la historia que mantienen la tradición griega clásica y la judeo-cristiana, respectivamente. De momento, puede considerarse la crítica de Herder a las dos teorías ilustradas de la Historia mencionadas:

Se han exagerado o inventado ciertos hechos y se han minimizado o silenciado los hechos que hablaban en contra; se han ocultado páginas enteras; se han confundido las palabras con los hechos, la ilustración con la felicidad, las ideas prolijas y refinadas con la virtud, y así se han fabulado historietas sobre el perfeccionamiento progresivo del mundo, novelas en las que nadie creía, o en las que, al menos, no podría creer el verdadero estudioso de la Historia y del corazón humano.<sup>264</sup>

En afirmaciones como la anterior podemos encontrar la razón por la que Berlin siente especial sintonía con el pensamiento de Herder. Como buen empirista, no puede dejar de criticar a aquellos historiadores, o filósofos, que prescinden de los hechos o los manipulan a su antojo para que así puedan encajar en las teorías que se han configurado *a priori*. Mucho más si estas teorías parten de una fe ciega en nociones que se le antojan claramente metafísicas, como la de progreso humano. Sin embargo, y como ya se ha dicho, Herder no deja de criticar el relativismo subyacente al escepticismo de visiones de la historia como las que sostiene Voltaire.

Como cristiano confeso, Herder no puede aceptar una concepción ateleológica de la historia, que la conciba como un conjunto de fuerzas sin sentido ni orden alguno. Si Dios se acordó de la naturaleza, proveyéndola de leyes y armonía, no pudo haberse olvidado de la historia: si puso orden en el espacio, también debe de haberlo puesto en el tiempo. En este sentido, Berlin afirma que no puede acusarse a Herder de relativista, ya que no niega los logros que pueden obtenerse a través de la ciencia natural, ni reniega la existencia de cierto orden y leyes naturales. De lo que reniega el alemán es de la extrapolación del método científico a todas las áreas de conocimiento. Berlin lo señala así:

Nadie, que yo sepa, ha atribuido un relativismo respecto al conocimiento fáctico a Vico o a Herder. Su crítica de la posición antihistórica que ellos atribuyen a *les lumières* francesas se limita a la interpretación y valoración de culturas y actividades del pasado. [...] Si en el ámbito de los valores y de la acción estos padres de la historia cultural [Vico y Herder] no fueron relativistas, en el del conocimiento no fueron ni siquiera pluralistas [...] Ni utilizaron ni pusieron en

---

<sup>264</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). p. 37.

entredicho los métodos más modernos de reconstrucción científica de su tiempo. No hay sugerencia alguna de Wissenssoziologie en los escritos de ninguno de los dos. Sobre el tema de la verdad fáctica coinciden con la Ilustración: sólo hay una verdad, no muchas, la misma para todo los hombres universalmente, y es lo que los hombres racionales aseguran que es, lo que sus métodos críticos descubren [...] La idea de que el concepto de hecho es en sí mismo problemático, que todos los hechos encarnan teorías (según la formulación de Goethe, por ejemplo) o actitudes ideológicas socialmente condicionadas, parece tan alejada de ellos como lo está del enfoque de Ranke.<sup>265</sup>

Herder se ve ante el dilema consistente en lograr combinar con éxito una confianza en cierto progreso histórico y, al tiempo, no caer en la soberbia de querer conocer la lógica de dicho progreso, que es inteligible sólo a ojos de Dios. Por otro lado, su fe cristiana le inclina a negar la visión ilustrada, según la cual cada etapa de la historia sólo tendría sentido como etapa preparatoria para el final feliz en donde todo encaja. Para Herder, esto supondría una instrumentalización de todas las culturas y las personas que las incluyen: la concepción pedagógica de la historia no cabe en su mente; Dios no puede estar utilizando a todas las personas que vivieron en épocas pretéritas sólo como un elemento didáctico con el cual aleccionar a los hombres, de modo que éstos se dirijan a su único e inequívoco destino final: una sociedad plenamente racionalizada y armónica.

El pensador alemán tampoco olvida las pretensiones de universalidad del cristianismo: Dios ha venido al mundo a salvar a todos, incluidos los gentiles. Son estos razonamientos los que le llevan a afirmar que cada cultura, cada civilización, ha debido tener sentido en sí misma, que no puede juzgarse por los patrones de la sociedad actual. De esta idea deviene su pluralismo cultural, que Berlin tanto valora<sup>266</sup>.

Dadas las premisas de las que parte, Herder acaba al fin reformulando y combinando las teorías lineal y cíclica de la historia, de modo que se pueda

---

<sup>265</sup> BERLIN, I., “*El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII.*” pp. 99-100.

<sup>266</sup> La filosofía de Herder es, en cierto sentido, precursora del pluralismo actual que defiende la existencia de múltiples fines y objetivos vitales válidos, los cuales no son susceptibles de ser comparados entre sí. Para Herder, cada uno de estos es una expresión (*Außerung*) de personas que pertenecen a un determinado tiempo y lugar y, cada uno de estos, nace de una forma de vida concreta (*Lebensart*) entendida como un todo. HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. pp. 192-193 y HERDER, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, ed. Bollacher, M., vol. 6 [1784–1791], Werke in Zehn Bänden (Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1989). pp. 294-295.

conservar la fe en la existencia de cierto plan trazado por Dios y, al mismo tiempo, justificar la aparentemente aleatoria sucesión de culturas:

[Herder] en 1773 va a optar por una solución de compromiso: preserva la doctrina circular en lo que se refiere al devenir de los concretos pueblos y culturas, pero inserta ese movimiento orbital en un gran movimiento histórico-universal que ya no es cíclico, sino lineal (o más bien, abierto a un propósito global, que sólo es conocido por Dios). Ello no es necesariamente contradictorio: un dinamismo puede engranar coherentemente en el otro, igual que la rotación terrestre es compatible con un movimiento más amplio de traslación.<sup>267</sup>

### **5.3. Vico y Herder, germen del pluralismo político de Berlin**

En lo referente a Berlin, lo que interesa de la visión de la historia mantenida por Herder son las consecuencias que de ella extrae: cada cultura tiene sentido en sí misma; cada sociedad genera en su seno sus propias fases de nacimiento, desarrollo y declive, y cada sociedad atraviesa dicha sucesión según su propia idiosincrasia, de modo que no existe una comunidad igual a otra. No tiene sentido juzgar sociedades desde patrones que no correspondan a esa misma cultura. Incluso no cabe ponderar negativa o positivamente cada fase dentro de una propia cultura. Así lo explica Cassirer:

[para Herder], así como el contenido de la vida del niño no puede medirse por el del hombre adulto o el anciano, sino que posee en sí mismo, como el propio niño, el centro de su ser y de su valor, así acontece también con la vida histórica de los pueblos. La idea de la “perfectibilidad” intelectual y moral sin cesar progresiva del ser humano no es otra cosa que una pretenciosa ficción en que se apoya la época que es en cada caso la última para creerse autorizada a mirar desdeñosamente a todas las fases anteriores de cultura como a épocas ya superadas y caduca.<sup>268</sup>

Al igual que en Vico, de esto no se deriva una visión relativista del ser humano y la sociedad. Para ambos pensadores –al igual que para Berlin– existe cierta noción de naturaleza humana, que hace posible la comprensión interindividual e intercultural. Es a través de un esfuerzo hermenéutico como se pueden llegar a entender los valores y fines que cada ser humano, y cada cultura o sociedad, engendran en su seno.

En Herder, al igual que en Vico, la lengua en la que un pueblo se expresa deviene fundamental a la hora de “adentrarse” en el –por usar palabras de

---

<sup>267</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. p. 20.

<sup>268</sup> CASSIRER, E., *Kant: vida y doctrina*, trad. Roces, W. (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1974). pp. 270-271.



Herder— centro gravitatorio de cada cultura. La lengua es un depósito de tradiciones y formas de vida; como en Vico, la traducción total es una utopía, un crimen incluso: al tratar de eliminar todo rastro de metáfora o alegoría del lenguaje, se pierde todo un poso de idiosincrasia y cosmovisiones que se van depositando en la lengua madre de cada cultura. Por eso mismo la traducción total es imposible:

Todas las civilizaciones son inconmensurables. El crítico debe, en lo que le sea posible, rendirse al autor y tratar de mirar a través de sus ojos. Herder discrepa en la conocida teoría de Diderot del actor que intencionalmente toma distancia al interpretar un papel. El verdadero intérprete debe buscar penetrar —perdersé a uno mismo— en la situación que está recreando, aunque nunca pueda conseguirlo del todo. La total traducción de una lengua —es decir, un modo de vida— dentro de otra es, por supuesto, imposible; ningún idioma real es traducible literalmente [...] Una cultura nunca es un medio para otra; incluso si tuviera sentido que la humanidad estuviera avanzando de alguna manera, cada una de las etapas es un fin en sí misma: los hombres nunca son medios más allá de sí mismos. Herder predica con la misma fuerza que Kant que sólo las personas y las sociedades, incluso todas ellas, son un bien en sí mismas —de hecho son todo lo bueno, lo completamente bueno, en el mundo tal y como lo conocemos.<sup>269</sup>

Como puede apreciarse, son muchos los puntos de encuentro entre la filosofía de la historia mantenida respectivamente por Herder y Vico; incluso podría decirse que son estas similitudes las que Berlin más valora e incorpora a su propia concepción de la Historia y su estudio, con la excepción de la visión cíclica de que tanto Vico<sup>270</sup> como Herder mantienen. Como buen empirista y antimetafísico, Berlin no puede suscribir una teoría que no tenga lo que él consideraría un mínimo fundamento empírico. Dejando aparte este tema, se puede reconstruir de algún modo la filosofía de la historia en Berlin enumerando los puntos en común que tienen las teorías de Giambattista Vico y Johann G. Herder.

Ambos pensadores recriminan al movimiento ilustrado un uso ilegítimo de los métodos de la ciencia natural, que sólo resultan reductivos aplicados indiscriminadamente al ámbito de los estudios humanísticos. Ninguno de ellos niega la pretensión de verdad en el ámbito de los hechos, y consideran la utilización de éstos como un factor clave a la hora de realizar estudios históricos que pretendan tener un mínimo de rigor. Sin embargo, esto no significa que no exista cierto tipo de conocimiento propio de los estudios humanísticos.

---

<sup>269</sup> BERLIN, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. p. 189.

<sup>270</sup> Vico también mantiene una visión cíclica de la historia humana, la cual es la base de su concepción dinámica de la persona humana. *Ibid.* p. 64.

Tanto Vico como Herder proponen una herramienta característica que este área del conocimiento precisa: un uso adecuado de la comprensión humana; Vico la define como *fantasia* y Herder se refiere a ella como la capacidad de *adentrarse en el centro gravitatorio* de una cultura. Berlin hará suya esta idea, a la que llamará en ocasiones *sentido de la realidad*, o *juicio político*, cuando se refiere al uso de este instrumento en el ámbito concreto de la política. ¿En qué consistiría este instrumento epistemológico? En el campo de la Historia, dicha capacidad consistiría, no en hacer abstracción de lo que cada época o cultura tiene en común –lo cual sería propio de un enfoque científico, que abstrae la coincidencia, no la diferencia– sino precisamente lo contrario: hacer hincapié en lo que ofrece de particular:

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

¿Cómo se hace esto? No es nada fácil saberlo. Requiere una observación escrupulosa, un conocimiento exacto de los hechos, pero es algo más: constituye una forma de comprensión y no de conocimiento de los hechos en sentido corriente.<sup>271</sup>

Por supuesto, en los tres autores no existe una incompatibilidad entre el uso del método científico y la *comprensión empática*. Lo que se propone más bien es distinguirlos, asignando a cada uno su función razonable, en la que cada método resulta fructífero. De este modo, Berlin trata de recombinar la dicotomía explicación/comprensión que tanta polémica originó en la formulación de la teoría del *dualismo metodológico* a partir de la segunda mitad del siglo XIX:

[...] el ejercicio del juicio, una forma de pensamiento que depende de una vasta experiencia, de la memoria, de la imaginación, del sentido de la “realidad”, de qué es lo que va con qué, lo cual podrá necesitar del control constante de parte de la capacidad de razonamiento lógico, pero no es idéntica a la misma, y de la

---

<sup>271</sup> BERLIN, I., “El sentido de la realidad.” p. 55.

construcción de leyes y modelos científicos, supone una capacidad diferente de la aptitud para percibir las relaciones entre caso particular y ley, ejemplo y regla general, teoremas y axiomas; no de partes con todos o de fragmentos con patrones completos. No quiero decir que sean “facultades” incompatibles, capaces de funcionar por separado una de la otra. Sólo afirmo que las dotes son diferentes; que las distinciones y similitudes cualitativas no pueden reducirse sin residuo a cuantitativas; que la capacidad de percatarse de las primeras no es traducible a modelos, y que Buckle, Comte, Taine y Engels, con sus discípulos modernos más burdos o más extremistas, cuando juguetean con la palabra “científico”, son ciegos a veces a esto, y por ello descarrían a la gente.<sup>272</sup>

La crítica de Berlin hacia los historiadores del siglo XIX y sus discípulos es recurrente. Les recrimina dejar de lado la comprensión necesaria para contextualizar correctamente cada cultura y cada sociedad, las cuales pretenden encapsular en esquemas rígidos concebidos *a priori*. Entre otras cosas, olvidan la importancia radical que tiene el análisis de la lengua, los mitos y los ritos de cada época en concreto; al contrario que Vico y Herder, para quienes estos factores devenían cruciales a la hora de comprender correctamente una sociedad y una cultura determinadas.

Con estos supuestos de base, no es sorprendente que Berlin también suscriba las acusaciones de etnocentrismo que dirigen Vico y Herder a sus contemporáneos: juzgar una cultura desde los valores y cosmovisiones de otra no tiene ningún rigor histórico ni científico. Esta toma de postura ha sido tachada con frecuencia de relativismo cultural, acusación de la cual Berlin discrepa. Para él, el verdadero relativismo no permite una comprensión interhumana e intercultural, al contrario de lo que Vico, Herder y él mismo defienden<sup>273</sup>. La

---

<sup>272</sup> BERLIN, I., “El concepto de historia científica,” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992). pp. 209-210.

<sup>273</sup> La reivindicación de Berlin de la posibilidad de un pluralismo político que no implique relativismo a través del estudio de la figura de Herder ha inspirado a numerosos autores, quienes han seguido profundizando en el alcance de las propuestas del pensador alemán. Entre dichos autores destacan TAYLOR, CH., “The Importance of Herder,” en *Isaiah Berlin: A Celebration*, ed. Margalit, Avishai and Margalit, Edna (Londres: Hogarth Press, 1991)., LARMORE, CH., *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)., pp. 93-98, Larmore, Ch., *The Romantic Legacy* (Nueva York: Columbia University Press, 1996). Capítulo 2., Larmore, Ch., *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). pp. 161-62, GRAY, J., *Enlightenment’s Wake* (Londres y Nueva York: Routledge, 1995). pp. 136, 154, 165 y 177.

inconmensurabilidad, incluso a veces incompatibilidad, de valores no implica necesariamente la ininteligibilidad.

Sólo la ininteligibilidad de valores ajenos es la base del relativismo según Berlin. Otra cosa muy distinta es que, precisamente la capacidad que permite generar una multiplicidad de valores, a menudo incompatibles entre sí, es la misma capacidad que nos facilita la comprensión de valores diferentes a los nuestros. El ser conscientes de nuestra naturaleza abierta a la creación o elección de valores es lo que nos hace capaces de reconocer en otros esa misma capacidad para generar fines, aunque dichos fines sean diferentes de los nuestros.

De este modo, lo que intenta Berlin es, por un lado, invalidar la noción de naturaleza humana común estática que el iusnaturalismo mantiene. Por otro, cree estar evitando el relativismo puro, que niega toda capacidad de comprensión humana. Trata de establecer así una nueva concepción de naturaleza humana más dinámica, que dé cuenta del cambio y, al tiempo, fije en cierto modo los límites de lo humano, de manera que, entre otras cosas, se preserve el respeto a la libertad y dignidad humanas, concepciones que cobran una importancia radical en su pensamiento.

En conclusión, de sus indagaciones acerca de la naturaleza del conocimiento histórico de Vico y Herder extrae Berlin varias ideas fundamentales que incorporará a su teoría antropológica y política.

1) Es posible un conocimiento de los fenómenos humanos, más allá de los métodos que las ciencias positivas nos ofrecen: nuestra propia experiencia de ser personas nos facilita enormemente esta tarea. Las conclusiones a las que lleguemos en el ejercicio de comprensión antropológica no son susceptibles de ser esquematizadas en leyes generales, pero no por ello consisten en meras elucubraciones carentes de rigor o estatuto epistemológico.

2) Este ejercicio de comprensión humana nos permite dar cuenta de la pluralidad de culturas: como personas, sabemos que es común a los hombres generar valores y vivir de acuerdo con ellos. Al tiempo, esta facultad nos permite percatarnos de que estos valores son múltiples, y que a menudo generan incompatibilidades entre sí. El sentido de pérdida que experimenta el historiador es una prueba evidente de ello: los valores homéricos son incompatibles con los que sostuvieron, por ejemplo, las órdenes monásticas en la Edad Media. La persona que se aventura en el conocimiento de sociedades pretéritas, o de culturas diferentes, es capaz de apreciar dichos valores como fines humanos. El hecho de que sea imposible combinar estos valores –el valor en combate de un espartano es incompatible con la vida ascética de un monje medieval– nos hace

evidente la necesidad de un pluralismo cultural, que respete los valores a los que cada persona decida acogerse.

Con frecuencia los comentaristas de Berlin han señalado que esta reivindicación de los conflictos de valor es incoherente con su defensa del liberalismo, haciendo éste incompatible con el pluralismo cultural defendido por el profesor de Oxford. Los principales representantes de esta crítica son, como ya ha sido mencionado, John Gray y Michael Ignatieff, entre otros. Su argumento principal consiste en recordar que, en un pluralismo genuino, no puede priorizarse el valor de la libertad sobre otros.

Ante dichas posturas, han sido varios los pensadores que han señalado que esto es sólo una simplificación del problema que está tratando Berlin poner de relieve. Así, Hilary Putnam apoya a Berlin en su defensa de la diversidad cultural, *precisamente* porque ha señalado la existencia de conflictos de valor. Su defensa ha consistido en señalar que no se puede confundir el pluralismo con un relativismo cultural ingenuo<sup>274</sup>, reivindicando así el pragmatismo en la filosofía de Berlin.

Por otro lado, Rawls ha defendido la necesidad de distinguir la objetividad de los valores -no son creados a voluntad- y el hecho de que estos, en la vida práctica, generan incompatibilidades obvias entre sí, que no son susceptibles de ser resueltas *a priori*:

Para Berlin el ámbito de los valores es objetivo, pero los valores chocan y la gama total de valores es demasiado extensa para encajar en ningún mundo social; no sólo son incompatibles entre sí, imponiendo exigencias conflictivas a las instituciones, sino que tampoco existe ninguna familia de instituciones viables que pueda dejar suficiente espacio para todos ellos. El que no exista un mundo social sin pérdida está arraigado en la naturaleza de los valores y del mundo; y mucha tragedia humana lo refleja. Una sociedad liberal justa podría tener bastante más espacio que otros mundos sociales pero nunca sin pérdidas.<sup>275</sup>

A día de hoy siguen publicándose continuamente artículos y libros acerca de esta polémica que desliga pluralismo y liberalismo; la cual queda bastante diluida si se distingue libertad en sentido ontológico y libertad en sentido axiológico.

3) Este ejercicio de comprensión es en parte posible a una capacidad común a todos los hombres, la capacidad para expresar y comunicarse. No sólo las sociedades generan valores, fines y concepciones de la vida, sino que los

---

<sup>274</sup> LARMORE, CH., *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). p. 193.

<sup>275</sup> RAWLS, J., *Political Liberalism*. p. 197, nota 32.

expresan a través de las palabras, las metáforas, los mitos y los ritos. A través de los significados que a ellos subyacen podemos llegar a comprender en qué sentido cobran relevancia determinados valores en una sociedad. Por ello, el análisis de las expresiones y de las palabras –conceptos y categorías– cobran una gran relevancia en el pensamiento de Isaiah Berlin<sup>276</sup>.

A través de dicha capacidad para la comprensión interpersonal e intercultural se defendió de las acusaciones de relativismo que con frecuencia se le lanzaron. Por ello, a pesar de la importancia que reclamó para las manifestaciones particulares –de cada sociedad o cada individuo– no dejó de señalar que existen ciertas tendencias o expresiones que van más allá de toda determinación cultural e histórica:

La importancia de un conocimiento histórico preciso a la hora de entender el significado, fuerza e influencia de muchas ideas seguramente sea bastante más importante de lo que muchos pensadores –sobre todo anglosajones– han querido reconocer. Sin embargo, este tipo de conocimiento no lo es todo. Si las ideas y terminología básica de Aristóteles, los estoicos, Pascal, Newton o Kant no tuvieran vida propia y capacidad de sobrevivir a las traducciones e incluso al trasplante –no sin, en ocasiones, alguna alteración en su significado– a lenguas de culturas muy dispares mucho tiempo después de que sus propios mundos desaparecieran, éstas habrían logrado, como mucho, descansar honorablemente en paz junto a las obras de los aristotélicos de Padua o de Christian Wolff: grandes influencias en su tiempo, que ahora son tan sólo antigüedades de museo.<sup>277</sup>

Aunque Berlin reclame un pluralismo político que dé cuenta de la multiplicidad cultural, mantiene una cierta idea de naturaleza humana, la cual genera una racionalidad común que permite precisamente la comprensión entre personas y la pervivencia de ciertos valores, conceptos y modos de categorizar el mundo, por encima de influencias culturales e históricas.

Los interrogantes que la propuesta de Berlin plantea son, a mi entender, los siguientes: ¿hasta qué punto el método que propone Berlin es mera antropología cultural, y no una reflexión filosófica acerca de la persona como ser moral, con

---

<sup>276</sup> Charles Taylor ha dedicado un interesante ensayo sobre la figura de Herder, destacando dos ideas nucleares: la importancia de la filosofía de Herder como base epistemológica para una teoría de la naturaleza humana y la relevancia de este pensador como precursor de las modernas reflexiones acerca del lenguaje y el significado. TAYLOR, CH, “The Importance of Herder,” en *Isaiah Berlin: A Celebration*, ed. Margalit, Avishai and Margalit, Edna (Londres: Hogarth Press, 1991).

<sup>277</sup> BERLIN, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. p. xvi.

dignidad, derechos y obligaciones? El método propuesto por el profesor de Oxford parece adecuado para un ejercicio antropológico cultural e histórico, pero no esclarece, de momento, si su caracterización de la naturaleza humana indica la necesidad moral de dar preferencia a determinados enfoques -u organizaciones sociales y políticas-, señalando que a través de estos se protege aquellas características que le son inherentes a la persona en cuanto a tal, una de las cuales es, precisamente, la libertad en sentido ontológico.

Además de la libertad como condición humana, existe un valor que debería de ser priorizado en una sociedad plural: la actitud que implica la comprensión y respeto hacia personas y culturas ajenas a la propia, capacidad que Berlin ha caracterizado con tanto acierto. A pesar de que el profesor de Oxford ha señalado que dicha capacidad de reconocimiento y comprensión es inherente al ser humano en cuanto a tal, la historia nos muestra más bien lo contrario: el reconocimiento del otro como un igual no ha sido -ni es- precisamente una constante. Hay siempre cierto grupo de personas que no han caído bajo la categoría de *personas*: esclavos, mujeres, extranjeros, niños, gente de otras razas, fetos, etc.

En el siguiente capítulo mostraré cómo desarrolla Berlin su metodología propia -en la cual se puede apreciar claramente la influencia de Vico y Herder- y dilucidar así hasta qué punto la antropología empírica resuelve estos dilemas morales y antropológicos o si, por el contrario, carece de fundamentos éticos y epistemológicos como para lograrlo.





## 6. ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA

En el capítulo anterior se han expuesto los aspectos del pensamiento de Vico y Herder que Berlin se dedicó a poner de relieve como reivindicación de un nuevo método de hacer filosofía y, en general, de un nuevo enfoque para las áreas de conocimiento humano. La incógnita consiste en averiguar si estas propuestas pueden convertirse en una guía a la hora de resolver los dilemas morales que implica el pluralismo político, o si sólo son útiles en campos descriptivos como la antropología cultural.

El presente capítulo está dedicado a tratar de resolver dicha incógnita, a través de dos apartados: en el primero analizaré cuatro textos relevantes de Berlin, en los que incorpora las enseñanzas de Vico y Herder a su propia metodología filosófica y antropológica, diseñando de este modo su propia epistemología.

En el siguiente apartado se examinará hasta qué punto esta propuesta epistemológica resuelve el problema más importante que implica un pluralismo político que no tenga en su base la defensa de la libertad individual; se trata del problema sobre qué hacer con aquellas personas y sociedades que no reconocen la dignidad y derechos de determinados colectivos humanos y que, por tanto, no son para ellos sujetos de dignidad y derechos -entre ellos, la libertad-.

La complejidad que presenta la filosofía de Berlin se debe a que no fue desarrollada desde un proceso sistemático y ordenado. Al profesor de Oxford le interesaba más ir investigando diferentes temáticas, sin un hilo conductor aparente. Por ello, la mayor dificultad a la hora de comprenderle es tratar de ir reconstruyendo sus motivaciones y tomas de postura a través del análisis de sus diferentes ensayos. Ésta no es una tarea que haya sido realizada con frecuencia entre sus comentadores, quienes suelen limitarse a un determinado tipo de ensayos, desvirtuando de esta manera las principales motivaciones y fundamentos filosóficos del oxoniense.

Asimismo, son pocos los que han considerado relevante el peso que podría tener la concepción de la naturaleza humana en Berlin -y la metodología y epistemología que subyace a ésta-. Teniendo todo esto presente, lo más oportuno para este capítulo es realizar primero una reconstrucción de la actitud de Berlin hacia la noción de naturaleza humana -con apoyo inicial en el análisis de su particular epistemología-, para, al final del capítulo, exponer y comentar las interpretaciones más relevantes que sobre este tema han propuesto diversos autores.

### **6. 1. Dualismo metodológico y "sentido de la realidad"**

Berlin pronuncia la conferencia "Dos conceptos de libertad" en el año 1958 causando, como hemos visto, perplejidades a la hora de interpretar qué reivindicaciones quería el autor realmente destacar. En el primer tramo de este trabajo de investigación se han expuesto que parte de estas perplejidades se esclarecen si se tiene en cuenta que el autor está tratando de esquivar dos extremos que en sí mismos encierran potencialmente ataques a la noción de libertad individual: un exceso de racionalismo -además mal entendido, dado que se reduce a razón positiva- y su contrario, el romanticismo desenfrenado que opina que existen valores infinitos que pueden aplicarse a voluntad sobre el cuerpo social, sin importar el daño que pueda causar a individuos concretos.

El origen filosófico de estos dos extremos se encuentra en el desarrollo filosófico e histórico natural del ideal de la unicidad de método que comienza con Descartes, y que en cierto modo todavía subyace a muchos planteamientos académicos hoy en día. A través del estudio de Vico y Herder, Berlin encuentra una guía para configurar un método propio para las ciencias humanas, método que empieza a sacar a la luz en los años en los que la conferencia "Dos conceptos de libertad" fue pronunciada.

Así como la lectura del análisis de la Ilustración y el Romanticismo ayuda a comprender los extremos que Berlin desea evitar, el estudio de los textos que escribe en su reflexión acerca del método apropiado para las ciencias humanas es fundamental para comprender el porqué de su defensa del pluralismo político, las motivaciones epistemológicas de su aparente débil defensa del liberalismo, y en qué medida están ambas reivindicaciones - la necesidad de pluralismo y la necesidad de liberalismo- conectadas o no.

En estos textos aparece de forma tangencial una determinada conceptualización de la naturaleza humana: un esbozo de la humana racionalidad y un estudio de nuestra faceta moral y social, en tanto seres humanos. Berlin no se preocupó de hacer un estudio concreto e intensivo sobre este tema, de modo que hay que ir extrayendo a través de sus escritos la concepción de naturaleza humana que tenía en mente.

De tales textos, sólo uno de ellos - "La igualdad"<sup>278</sup> (1956) es anterior a "Dos conceptos de libertad" (1958); los demás son inmediatamente posteriores y reflejan la preocupación de Berlin en esa época por reivindicar un método cabal para las reflexiones y estudio de las áreas de conocimiento humano. Se trata de

---

<sup>278</sup> BERLIN, I., "La igualdad," [1956] en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992).

"El concepto de historia científica"<sup>279</sup> (1960), "¿Existe aún la teoría política?"<sup>280</sup> (1961) y "El objeto de la filosofía"<sup>281</sup> (1962).

Todos estos escritos están reunidos en *Conceptos y categorías*<sup>282</sup>, recopilación de los ensayos más epistemológicos y metodológicos de Berlin que vio por primera vez la luz en 1978, gracias a la labor e insistencia del editor y albacea literario de Isaiah Berlin, Henry Hardy. El resto de ensayos de esta compilación pertenecen a los primeros escritos académicos de Berlin, los cuáles versan sobre la filosofía del lenguaje que se discutía en la llamada "Filosofía de Oxford" de finales de los años 30. A su análisis se dedicará el último y tercer apartado de este trabajo, dado que en estas primeras incursiones en filosofía se puede encontrar el germen del pensamiento posterior del oxoniense, ayudando a una hermenéutica más completa de su pensamiento.

#### a. La igualdad

Este escrito está dedicado a la reflexión del concepto de igualdad en sentido político. En él, de momento, no aparece la reivindicación de un método filosófico específico -o su fundamentación-. Es más bien una reflexión en torno a los conflictos morales y políticos que las interpretaciones y definiciones de un determinado valor pueden generar, guardando en este sentido una gran similitud con "Dos conceptos de libertad" (aunque en este escrito esté referido a otro valor, la igualdad).

La motivación principal de ambos textos consiste en destacar que, para un mismo ideal o valor, se pueden extraer definiciones teóricas y aplicaciones prácticas muy diferentes, e incluso contradictorias entre sí. A través de escritos como éste quiso defender -y explicar- la existencia de conflictos de valor, los cuales sólo pueden ser solucionados en el contexto específico de cada problemática, sin que deba haber una jerarquización teórica diseñada *a priori*. En este sentido, Berlin recoge la herencia de Vico y Herder: los conflictos de valor son inherentes al ser humano, sin que esto implique necesariamente subjetivismo o relativismo.

---

<sup>279</sup> BERLIN, I., "El Concepto de historia científica."

<sup>280</sup> BERLIN, I., "¿Existe aún la teoría política?," en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992).

<sup>281</sup> BERLIN, I., "El objeto de la filosofía," en *Conceptos y categorías* (Madrid: Fondo de cultura económica, 1992).

<sup>282</sup> BERLIN, I., *Conceptos y categorías* (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992).

Interesa detenerse en este escrito porque pone de relieve que las reflexiones que se pueden hacer acerca de un concepto, sus significados, interpretaciones y aplicaciones, son múltiples. Berlin quiso de esta manera mostrar cómo los conflictos y dilemas no sólo se dan entre valores, sino en la interpretación y aplicación misma de un sólo valor -en este caso, la igualdad-. Esta flexibilidad semántica también ocurre con el concepto de naturaleza humana, con las consecuencias que de ello se deducen.<sup>283</sup>

"La igualdad" pone de relieve que ciertos problemas morales y políticos requieren una base epistemológica, si no se quiere precisamente caer en el irracionalismo romántico que extiende y deforma al infinito los principios y conceptos que rigen la acción moral, cayendo en el relativismo. En este sentido, "La igualdad" representa un buen ejemplo de la concepción de racionalidad humana que Berlin tenía en mente.

En concreto, hay toda una reflexión que Berlin hace entorno a los valores, su definición y la racionalidad y epistemología que les subyace que, a pesar de ser extensa, he considerado necesario reflejar íntegramente aquí, dado que concentra muchas ideas nucleares, fundamentales para los temas que deseo esclarecer en este trabajo de investigación:

Quisiera indicar que hay un principio del que la fórmula igualitaria constituye una aplicación específica; a saber, el de que a los casos semejantes se les debe dar un tratamiento semejante. Entonces, como hay una clase que es la de los seres humanos, se sigue que a todos los miembros de esta clase, a saber, los hombres, se les debería tratar, desde cualquier punto de vista, de manera idéntica y uniforme, a menos que exista una razón suficiente para no hacerlo. Pero como algo más que un grado de uniformidad social y personal es difícil o imposible de alcanzar en la práctica, el principio ordena que la regla se aplique, por lo menos, en aspectos importantes; aquellos en los que el tipo de tratamiento acordado a cada quien por seres humanos tiene una enorme importancia para ellos, les afecta profundamente, permite cumplir o frustrar sus deseos o intereses en grado considerable. Lo que aquí se supone es que (a no ser que exista alguna razón suficiente para no hacerlo) es "natural" o "racional" tratar a cada miembro de una clase dada (en este caso, la de los hombres) como se trata a cualquier miembro de la misma. Enunciar el principio de esta manera deja abiertas cuestiones de importancia capital; así, por ejemplo, podría objetarse con razón

---

<sup>283</sup> A pesar de que las intenciones del ensayo se orientan a poner de relieve los problemas epistemológicos que subyacen a la interpretación semántica y axiológica de un mismo valor, algunos lo han entendido como un texto estrictamente referido a consideraciones sobre filosofía política, como NIELSEN, K., "Formulating Egalitarianism: Animadversions on Berlin" 13 (October 1983): 299-316.

que, a menos que se le dé algún sentido específico a lo de "razón suficiente" el principio puede reducirse a una tautología trivial (es razonable actuar de manera  $x$ , salvo en las circunstancias  $y$ , en las que no es racional, y cualesquier circunstancias pueden ser  $y$ ); aparte de que, como todas las entidades son miembros de más de una clase -en verdad, de un número teóricamente ilimitado de clases-, en *cualquier* clase de conducta puede subsumirse sin temor bajo la regla general que exige el trato igual, ya que el trato desigual a varios miembros de  $A$  podrá siempre representarse como trato igual a los mismos, considerados como miembros de alguna otra clase  $B$ , la cual, en circunstancias extremas, puede construirse de modo tal que no contenga más de un miembro real; lo cual puede reducir al vacío a esta regla. Evidentemente, no puede existir un método formal que nos permita evitar tales reducciones al absurdo; sólo se les puede refutar aclarando cuáles razones son suficientes y por qué lo son; y cuáles son los únicos atributos que vienen a cuento, y por qué; y esto dependerá de los puntos de vista y de las escalas de valores de las diferentes personas, y de los fines de determinada asociación o empresa, en términos de los cuales solamente pueden conservar los principios generales algún grado de significación, lo mismo en la teoría que en la práctica. En casos concretos, distinguimos las buenas razones de las malas, a las características primordiales de las superfluas. A algunas desigualdades (por ejemplo, a las basadas en el nacimiento) se las condena por arbitrarias e irracionales; a otras (por ejemplo, basadas en la eficiencia) no se las condena, lo cual parece indicar que otros valores, aparte de la igualdad por sí sola, afectan a los ideales de los más fervientes igualitaristas, inclusive. Parte de lo que entendemos por racionalidad es el arte de aplicar, y combinar, reconciliar, elegir, entre principios generales, de manera tal que no se le puede dar jamás a ésta una explicación teórica (o justificación) completa.<sup>284</sup>

Berlin está hablando aquí del concepto de igualdad como valor político, y de cómo las diferentes significaciones que se le atribuyan generan ideales políticos muy distintos. En efecto, tanto un liberalismo radical del tipo *laissez faire* como un planteamiento socialdemócrata tienen, en última instancia, la igualdad como uno de sus principios rectores. En el primero se afirma que todos los individuos son iguales ante la ley y, en esa medida, han de disfrutar de igual libertad individual. El segundo también insiste en la defensa de la igualdad, pero señalando que, siendo la desigualdad de contextos personales un hecho, debería haber tratamientos diferentes a los individuos en función de sus circunstancias, de modo que pueda lograrse una igualdad *de facto* entre los individuos de una sociedad, a través del fomento de la igualdad de oportunidades.

Este planteamiento es el típico para exponer que el conflicto de valores (o el conflicto que produce la interpretación de un mismo valor) no implica

---

<sup>284</sup> BERLIN, I., "La igualdad." pp. 148-149.

relativismo, en la medida en que se considera objetivo -entendiendo la objetividad como comprensión y coincidencia a la hora de definir un concepto en sus términos más básicos-.

Lo que está queriendo hacer Berlin es poner de relieve cómo estos conflictos, a pesar de basarse en valores objetivos y argumentos expuestos de forma racional, generan disputas a la hora de aplicarlos a situaciones concretas, y que no existe un modelo teórico previo desde el cual resolverlos *a priori*. La única forma de lidiar con estos conflictos es apelar a la *razón suficiente*, aunque Berlin no especifica a qué se refiere con este término. En este sentido, las críticas que se le han dirigido con frecuencia a Berlin de *liberalismo agónico*<sup>285</sup> o *irracional* carecen de fundamento..

Uno de los horizontes que de la *razón suficiente* a la que apela Berlin sería una serie de límites morales y políticos que no deberían traspasarse, en la medida en que atacan la integridad física y moral de los individuos particulares, sujetos de dignidad y derechos. Ahora bien, es un hecho que, a lo largo de la historia, no han sido todos los individuos de la raza humana los que han caído bajo el concepto de *persona*, entendido éste como sujeto de derechos. Y esto ha ocurrido precisamente por lo que Berlin señala: el criterio de subsunción de casos particulares que han de caer bajo determinado concepto -en este caso, el de persona- puede variar a voluntad, de tal manera que lo frecuente ha sido que, de hecho, pocos individuos entraran dentro de la categoría de persona. Es el caso, como ya se ha comentado, de las mujeres, los niños, los que carecen de recursos, los extranjeros, individuos de otra raza, niños no nacidos, etc.

Berlin es consciente de esta problemática -al recordar las consecuencias políticas que se siguieron del irracionalismo romántico- pero, sorprendentemente, no aporta ninguna solución o camino a seguir para encontrarla:

Finalmente, no debemos olvidar a aquellos que, como dijimos anteriormente, oponen objeciones a todas las reglas en cuanto tales, y desean una sociedad, factible o no, gobernada de manera asistemática por la voluntad de un dirigente inspirado, o por el movimiento imprevisible del *Volkgeist*, o por el "espíritu" de una raza, un partido, una Iglesia. Esto equivale al rechazo de reglas, y de la igualdad como fin valioso en sí mismo, y convendrá reconocer que esta actitud no es tan rara o tan inefectiva como han supuesto a veces los pensadores liberales y socialistas. En sus conflictos con los principios tradicionales occidentales de igualdad, o justicia o derechos naturales, o de ese mínimo de libertades civiles que se requiere para proteger a los seres humanos contra la degradación y la explotación del irracionalismo romántico a veces ha ganado

---

<sup>285</sup> GRAY, J., *Isaiah Berlin*.

con notable facilidad. Cito esto tan sólo como advertencia en contra de la tesis de que el mandamiento de tratar a todos los hombres por igual en situaciones iguales no necesita de un argumento independiente que lo apoye, y que los criterios convenientes de lo que constituye "por igual" no pueden ponerse en tela de juicio ni entrar en conflicto entre sí, sino que son algo que los hombres razonables dan por sabido, una forma de la acción de la razón natural que no necesita justificación, ya que es tan evidente de suyo como el principio de identidad o como que el rojo es diferente del verde. Esto dista mucho de ser así; y las vicisitudes de los principios liberales en el siglo pasado, y sobre todo en el presente, parecen deberse en parte a la suposición injustificada, de parte de sus defensores, de que quienes rechazan estos principios lo hacen únicamente por ignorancia, o por pereza intelectual, o por perversidad mental o por ceguera. La creencia en la igualdad -equidad- en la opinión de que a menos que se aduzca una razón para ello, reconocida como suficiente mediante algún criterio identificable, no debería preferirse un hombre a otro, es un principio profundamente arraigado del pensamiento humano. Ha quedado incorporado a muchísimos sistemas, a los de los utilitaristas y en las teorías del derecho natural, así como en numerosas doctrinas religiosas, pero se le puede aislar de las mismas y se ha incorporado a las mismas menos por la vía de la conexión lógica, que por la de la afinidad psicológica, o porque quienes creyeron en estas doctrinas utilitaristas, o religiosas, o metafísicas, creyeron también, en efecto -quizá por un anhelo de simetría y unidad, raíz de todas estas concepciones-, en la igualdad por sí misma y, por consiguiente, pensaron que toda sociedad que no diese espacio suficiente a este principio era, en esa misma medida, menos valiosa que la sociedad, que sí se lo diese.<sup>286</sup>

Berlin pone de relieve, frente a los herederos de la fe en la razón defendida por la Ilustración, que los ideales liberales de respeto a la dignidad y derechos de los individuos no son inherentes en absoluto a toda cultura o ideología y, por tanto, precisan de una argumentación como base para una defensa contundente de estos ideales.

Sin embargo, en lugar de ofrecer un esbozo de dicha argumentación -o una reivindicación de la necesidad de realizarla-, lo único que hace Berlin es señalar que la defensa de este ideal de respeto a la dignidad y derechos individuales se ha presentado con frecuencia en distintas ideologías o corrientes filosóficas. La explicación a este fenómeno no la encuentra en un fundamento racional: la defensa de la igualdad es más una inclinación psicológica que lógica.

En defensa del profesor de Oxford hay que decir que en su escrito se enfoca más en poner de relieve, no sólo los conflictos de valores, sino las polémicas y

---

<sup>286</sup> BERLIN, I., "La igualdad." pp. 175-177.

perplejidades que la interpretación de un mismo valor -en este caso la igualdad- generan. Berlin no deja resuelto, de momento, qué hacer con aquellas sociedades e ideologías que no aplican dicho concepto -igualdad sobre la base del reconocimiento del otro como persona- a todo individuo de la raza humana. El problema de la flexibilidad semántica de ciertas categorías morales queda todavía sin resolver.

*b. El concepto de historia científica*

El siguiente texto, a pesar de estar dedicado aparentemente a una propuesta metodológica para un área de conocimiento concreto -la historia- es, en realidad, toda una declaración de principios epistemológicos y antropológicos.

En él, Berlin hace un estudio de la racionalidad humana y sus mecanismos particulares, poniendo de relieve la necesidad de distinguir la racionalidad ejercida en el campo de las áreas positivas y descriptivas, y la racionalidad particular que las áreas de humanidades precisan. La conclusión principal a la que llegará es que la capacidad principal que ha de regir estas últimas áreas es lo que él ha llamado *sentido de la realidad*.

El texto comienza con un repaso de la forma de concebir la historia en los siglos XVIII y XIX, recordando las aspiraciones positivas que para este área de conocimiento se pretendió y negando la imposibilidad de éstas<sup>287</sup>. La argumentación es la siguiente: mientras que en las ciencias naturales la aspiración es a generar máximas y proposiciones generales, con capacidad de predicción, en la historia ocurre justo al contrario: lo relevante son los hechos particulares que hacen distintos a unos fenómenos de otros<sup>288</sup>.

Berlin plantea a continuación una objeción que podría hacerse a este planteamiento: la única forma de otorgar credibilidad a determinados hechos particulares es refiriéndolos, a su vez, a una serie de proposiciones generales, las cuales descansan en uno u otro tipo de inducción. La refutación que hace a dicha objeción encierra toda una declaración programática que merece ser recogida en su totalidad:

No se necesitan profundas reflexiones para percatarse de que todo nuestro pensamiento está traspasado de proposiciones generales. Todo pensamiento encierra clasificación; toda clasificación requiere de términos generales. Mi noción misma de Napoleón, o de sombreros, o de batallas envuelve a algunas creencias generales acerca de las entidades denotadas por estas palabras. Además, las razones que me llevan a confiar en el relato de un testigo ocular, o

---

<sup>287</sup> BERLIN, I., "El concepto de historia científica." [1960] p. 191.

<sup>288</sup> Ibid. p.193-194.



en un documento, encierran juicios acerca de la confiabilidad de las diferentes clases de testimonio, o del rango dentro del cual la conducta de los individuos es o no es confiable, y demás cosas por el estilo; juicios que sin duda son generales. Pero, en primer lugar, hay muchísima distancia entre las dispersas generalizaciones implícitas en el uso común y corriente de las palabras (o ideas) y la estructura sistemática de aún la más rudimentaria de las ciencias; y, en segundo lugar, estoy seguro por ejemplo, de que no soy en este momento el Emperador de Marte que sueña un sueño en el que soy un profesor universitario en la Tierra; pero me resultaría sobremanera difícil justificar mi certeza mediante métodos inductivos que no cayesen en circularidad. La mayoría de las certezas en que se funda nuestra vida difícilmente pasarían esta prueba. La gran mayoría de los tipos de razonamiento en que se fundamentan nuestras creencias, o mediante los cuales trataríamos de justificarlas se nos desafiara a hacerlo, no pueden reducirse a esquemas formales deductivos ni inductivos, o a combinaciones de los mismos. Si se me pregunta qué bases racionales tengo para suponer que no me encuentro en Marte, o que el emperador Napoleón haya existido y no fue solamente un mito solar, y si, para responder a esto, trado de hacer explícitas las proposiciones generales que esta conclusión envuelve, junto con los testimonios específicos de las mismas, y la prueba de la confiabilidad de estos testimonios, y la prueba de esa prueba, a su vez, y así sucesivamente, no habré llegado demasiado lejos. La telaraña es demasiado compleja; los elementos demasiados y no fácilmente aislables, por no decir otra cosa, ni comprobables uno por uno; cualquiera puede convencerse de esto poniéndose a analizarlas y expresarlas explícitamente. La verdadera razón para aceptar las proposiciones de que vivo en la Tierra, y de que existió un emperador llamado Napoleón, es la de que afirmar sus contradictorias es destruir demasiado de lo que damos por sabido acerca del pasado y del presente. Cualquier generalización dada puede ser capaz de someterse a prueba, o de pulirse mediante comprobaciones inductivas o de otro carácter científico; pero aceptamos la textura total, compuesta como lo está por hilos literalmente innumerables -sin exceptuar a las creencias tanto generales como particulares-, sin la posibilidad, aun en principio, de probarla en su totalidad. Pues la textura total es aquello con lo que empezamos y terminamos. No existe un punto arquemediano de apoyo fuera de la misma desde el cual podamos examinarla en su totalidad y predicar algo acerca de la misma. Podemos sujetar a prueba una parte en términos de otra, pero no a la totalidad de golpe, valga la expresión. [...] Es el sentido de la textura general de la experiencia -la conciencia más rudimentaria de tales entramados- lo que constituye el fundamento del conocimiento, y no está abierto al razonamiento inductivo o deductivo: pues estos dos métodos descansan en él. Cualquier proposición o conjunto de proposiciones pueden ponerse en tela de juicio y debilitarse en términos de las que permanecen firmes; y luego, estas últimas, a su vez, pero no todas simultáneamente. No puedo derribar por tierra todas mis creencias. Aun si el suelo debajo de uno de mis pies se está desmoronando, el otro tiene que permanecer firmemente apoyado, al menos por

el momento; de otra manera no será posible el pensamiento ni la comunicación. Es esta red constituida por nuestras suposiciones más generales, llamada conocimiento de sentido común, lo que los historiadores, en mayor grado que los hombres dedicados a las ciencias naturales, tienen que dar por sentada o establecida, al menos inicialmente: y la deben dar por sabida en grado mucho mayor, ya que su materia de estudio puede separarse de ella en grado mucho menor que el de una ciencia natural.<sup>289</sup>

En este texto quedan reflejados, por un lado, los reparos y objeciones que Berlin en su momento puso a las teorías positivistas del Círculo de Viena a través de sus conversaciones con A. J. Ayer. Uno de los motivos que apartaron a Berlin de una filosofía más teórica fueron precisamente la clase de planteamientos formulados por el Círculo de Viena, al tratar de reducir toda la racionalidad a un mismo esquema que funcionara a golpe de verificación positiva.

Frente a esta metodología que está criticando en el citado fragmento, Berlin pone de relieve el complejo entramado conceptual con el que interpretamos el mundo. Sin embargo, no entra en la cuestión de cuál es la base epistemológica que subyace a esa red conceptual: qué principios sustentan la afirmación de enunciados básicos acerca de la realidad, o con qué mecanismos relacionamos dichos enunciados, axiomas, asunciones y presuposiciones básicos con otros. Parece que, en cierta medida, los da por supuestos, y por ello califica a dichos entramados conceptuales como "sentido de la realidad": algo que no puede ser demostrado ni inductiva ni deductivamente, pero que impregna nuestra racionalidad, haciendo posible el pensamiento y la comunicación.

Berlin describe qué presupuestos y mecanismos intelectuales caracterizan al conocimiento en las áreas humanas. Para empezar, señala que, frente a las ciencias naturales -cuyas herramientas cognitivas son la capacidad de relacionar casos particulares con leyes determinadas, o la capacidad de generar teoremas y axiomas- la historia se centra más en el caso particular: «mientras que aquellos historiadores que se ocupan de un campo más amplio que el de las actividades especializadas de los hombres se interesan, igualmente, en lo contrario: en lo que distingue a una persona, una cosa, una situación, una pauta de experiencias, individuales o colectivas, de otras<sup>290</sup>.»

Así pues, las explicaciones de fenómenos se proporcionan con una metodología en uno y otro campo responden a diferentes formas de responder a un porqué. De este modo, recoge Berlin la particular epistemología de Vico y Herder:

---

<sup>289</sup> Ibid. pp. 194-196.

<sup>290</sup> Ibid. p. 211.

Si ahondamos en nuestra indagación y preguntamos por qué tales explicaciones - tales usos de "porque"- son aceptadas por los historiadores, y qué queremos dar a entender cuando decimos que es racional aceptarlas, la respuesta será indudablemente la de que aquello a lo que, en la vida común y corriente, llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en muestras específicas de razonamiento científico, sino en nuestra experiencia, en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y en los comportamientos humanos; en lo que llamamos conocimiento de la vida, o sentido de la realidad. Si alguien nos dice: "X perdonó a Y *porque* lo quería" o "X mató a Y *porque* lo odiaba", aceptamos fácilmente estas proposiciones, porque, junto con las proposiciones en las que pueden generalizarse, casan con nuestra experiencia; porque pretendemos saber cómo son los hombres; no, por norma, en virtud de la cuidadosa observación de los mismos como especímenes psicológicos, o como miembros de alguna extraña tribu cuya conducta es oscura para nosotros y sólo puede colegirse de la observación, sino porque decimos que sabemos (no siempre justificablemente) qué es en lo esencial un ser humano; en particular, un ser humano perteneciente a una civilización no muy distinta de la nuestra y, por consiguiente, que piensa, quiere y siente o actúa de manera que (con razón o sin ella) suponemos que es inteligible para nosotros; porque se parece suficientemente a la nuestra propia o a la de otros seres humanos, cuyas vidas están entrelazadas con la nuestra. Esta clase de "*porque*" no es el de la inducción o el de la deducción, sino el *porque* de la comprensión -*verstehen*-, del reconocimiento de que determinada conducta es parte de un patrón de actividad que podemos comprender; que podemos recordar o imaginar, y que describimos en términos de las leyes generales que no es posible explicitar en *su totalidad* (y menos aún organizar en sistema), pero sin el cual no es concebible la textura de la vida humana normal, social o personal.<sup>291</sup>

Al igual que en Vico y Herder, Berlin explica que esta tarea de comprensión es posible gracias a una serie de modos de categorizar la realidad -no sólo física, sino también moral- que son comunes a todas las personas. Otros conceptos y cosmovisiones van cambiando con el tiempo, las personas y las culturas: «El reconocimiento de las categorías fundamentales de la experiencia humana difiere, tanto de la adquisición de información empírica, como del razonamiento deductivo; tales categorías son lógicamente anteriores a ambos y son los menos sujetos a cambio de todos los elementos que constituyen nuestro conocimiento. Sin embargo, no son inalterables; y podemos preguntarnos de qué manera éste o aquel cambio en ellas podría afectar a nuestra experiencia. Es posible, aunque no fácil *ex hypothesi*, concebir seres cuyas categorías de pensamiento y percepción difiriesen radicalmente de las nuestras; cuanto mayores fuesen esas diferencias

---

<sup>291</sup> Ibid. pp. 215-216.

tanto más difícil sería comunicarnos con ellos, o, de continuar el proceso, considerarlos como seres humanos o conscientes; o, si el proceso llega demasiado lejos, siquiera concebirlos.»<sup>292</sup> En este sentido, y como con frecuencia señaló, lo que intenta Berlin es hacer una especie de deducción kantiana de las categorías, pero apoyándose en la experiencia empírica de ser uno mismo un ser humano, y no en arsenal teórico, como lo hizo el filósofo de Königsber.

El problema de este planteamiento es que, al basar el reconocimiento humano en la empatía y comprensión -las cuáles parecen tener en su base una identidad implícita entre lenguaje y pensamiento-, deja en manos de la sensibilidad moral de cada persona o sociedad la protección de la persona en su individualidad.

No se trata de defender que el planteamiento sea una propuesta absurda en sí misma; en efecto, la recomendación del ejercicio de la empatía y la comprensión hacia formas de vida muy distintas a la nuestra es fundamental ante los retos sociales y políticos que se le presentan a la sociedad occidental en el siglo XXI. Pero sí es necesario señalar la insuficiencia y precariedad que supone apoyarnos *tan sólo* en este ideal. Porque, efectivamente, como Berlin dice, si sólo nos basamos en nuestra capacidad para la empatía, podemos llegar a negar la humanidad de otros, alegando tan sólo una supuesta inteligibilidad moral basada en la disparidad de categorías morales a las que se den preferencia. Esta problemática no le fue indiferente a Berlin y, en ese sentido, los escritos publicados en años sucesivos a "El concepto de historia científica" siguen profundizando en la misma línea.

### c. ¿Existe aún la teoría política?

A estas alturas de su carrera académica vemos cómo Berlin es consciente de que los problemas que aborda la filosofía política no están desligados de reflexiones más antropológicas y epistemológicas. El estudio del ser humano se revela así fundamental a la hora de enunciar y evaluar determinadas teorías políticas.

Por un lado, se ha de estudiar la racionalidad humana, para no caer en los peligros que implican las simplificaciones de un racionalismo positivista, o su extremo relativista. Por otro lado, y precisamente desde un análisis cabal de la humana racionalidad, se ha de intentar enunciar una definición de ser humano que englobe a la mayor cantidad posibles de individuos de la especie humana, de modo que determinados colectivos no queden desprotegidos al no ser susceptibles de ser subsumidos en las diferentes definiciones de ser humano que se puedan llegar a enunciar. Todo ello sin caer en soluciones preconcebidas que

---

<sup>292</sup> Ibid. p. 226.

simplifiquen la complejidad de los problemas que la convivencia social y política implica. Los ensayos escritos por Berlin en esta época tienen todos estos objetivos de base, y "¿Existe aún la teoría política?"<sup>293</sup> es un buen exponente de ello.

El objetivo principal de este ensayo es mostrar que, en última instancia, las reflexiones en teoría política responden a planteamientos filosóficos. En tal medida, Berlin sigue insistiendo en la idea de que las discusiones en teoría política no responden a problemas técnicos - disensiones sobre cuál sería la mejor forma de alcanzar tal o cual objetivo social o político- sino a *discusiones sobre los fines*, es decir, sobre qué valores y objetivos quiere determinada sociedad alcanzar. Las discusiones sobre los fines responden a la dimensión moral y política del ser humano, es decir, a la dimensión filosófica.

Para exponer, esta idea Berlin destaca que hay tres áreas diferentes de conocimiento humano<sup>294</sup>: las preguntas sobre los hechos -en donde utilizamos la observación y la deducción-, las preguntas formales -correspondientes a áreas como la lógica o la matemática- y, por último, las preguntas filosóficas, las cuales abordan cuestiones que no pueden ser encuadradas en ninguna de las áreas anteriores.<sup>295</sup>

Berlin desarrolla la idea de que, dentro de las preguntas filosóficas, se encuentran aquellas cuestiones relacionadas con los valores morales y políticos como, por ejemplo: ¿por qué *deberían* obedecer los hombres? Para responder a preguntas como ésta hace falta echar mano de conceptos como soberanía, autoridad, libertad, etc., los cuáles obtienen diferentes significaciones en función de la teoría desde la que sean enunciadas.<sup>296</sup>

El profesor de Oxford señala que la filosofía política -es decir, la discusión sobre cuáles son las significaciones más adecuadas para cada uno de estos conceptos- sólo es posible en una sociedad donde se asume que los fines de la vida son diversos, y generan conflictos entre sí<sup>297</sup>. En este sentido, concluye Berlin, «A menos que la filosofía política se circunscriba al análisis de conceptos

---

<sup>293</sup> BERLIN, I., "¿Existe aún la teoría política?" [1961]

<sup>294</sup> Ibid. pp. 237-243.

<sup>295</sup> Como se verá en el análisis de "El objeto de la filosofía", Berlin es consciente de que ésta es sólo una clasificación aproximada y muy simplificada, cuyo único objeto es proporcionar una clave interpretativa previa a la idea que pretende transmitir con el escrito.

<sup>296</sup> BERLIN, I., "¿Existe ún la teoría política?" p. 250.

<sup>297</sup> Ibid. p. 246.

o de expresiones, sólo se le puede cultivar en una sociedad pluralista, o potencialmente pluralista.<sup>298</sup>» De nuevo vemos cómo, al menos en sus premisas, Berlin asume que cierto respeto a la discrepancia -es decir, cierto respeto a la libertad: a la libertad de escoger valores y fines- es necesaria en una sociedad plural.

La discrepancia sobre los fines a alcanzar es donde radica el carácter en última instancia filosófico -y no técnico- de la teoría política. Para ilustrar esta idea, expone lo que han sido las teorías de quienes, según él, no la comparten: los monistas - aristotélicos, platónicos, ateos ilustrados, positivistas, marxistas, etc.-, quienes creen que los problemas políticos se resuelven por vía técnica, dado que los fines están dados; en el otro extremo se encuentran los escépticos y relativistas, quienes llegan a afirmar que los fines son creados y, por tanto, en donde se ha de poner el acento es en la acción humana, fuente creadora de valores y moralidad.<sup>299</sup>

Berlin destaca que, en todos estos paradigmas, lo que se pone en juego es la visión que se tenga del hombre y su realidad:

Las creencias de los hombres en la esfera de la conducta son parte de la concepción que se forman de sí mismos y de los demás como seres humanos; y esta concepción, a su vez, consciente o no, es intrínseca a su imagen del mundo. Esta imagen podrá ser completa y coherente, o borrosa o confusa; pero, casi siempre, y especialmente en el caso de quienes han tratado de expresar lo que conciben que es la estructura del pensamiento o de la realidad, puede demostrarse que está dominada por uno o más modelos o paradigmas: mecanicista, orgánico, estético, lógico, místico, moldeado por la influencia del más fuerte del día -religiosa, científica, metafísica o artística-. Este modelo o paradigma determina así el contenido como la forma de las creencias y de la conducta.<sup>300</sup>

Así pues, Berlin pone de relieve cómo el concepto de hombre -es decir, el modelo antropológico- de cada época influye de manera decisiva en las distintas organizaciones políticas. La mención a este aspecto de la cuestión no es anecdótica en el ensayo, sino central: «Pero quisiera decir una vez más que, a menos que se conciba a la teoría política en estrechos términos sociológicos, difiere de la ciencia política o de cualquier otra indagación empírica en que se ocupa de campos algo diferentes; a saber, de temas tales como el de qué es específicamente humano y qué no es, y por qué; el de si categorías específicas

---

<sup>298</sup> Ibid. p. 247.

<sup>299</sup> Ibid. pp. 251-252.

<sup>300</sup> BERLIN, I., “¿Existe ún la teoría política? pp. 253-254.

(por ejemplo, las de propósito, o de pertenecer a un grupo, o de derecho) son indispensables para comprender lo que son los hombres; y así, inevitablemente, de la fuente, de los alcances y de la validez de algunas metas humanas. Si tal es su tarea, no puede, por la naturaleza misma de sus intereses, eludir la evaluación; está totalmente comprometida con el análisis de las ideas de bueno y malo, de permitido y prohibido, de lo armónico y lo discordante, así como de la invalidez de las conclusiones a que se llegue acerca de las mismas, problemas con los que tendrá que tropezar, más tarde o más temprano, toda discusión en torno a la libertad, la justicia, la autoridad o a la moralidad política.<sup>301</sup>»

Ante declaraciones como ésta se puede defender resueltamente que Berlin no ha sido, en absoluto, un relativista. Asumía plenamente la naturaleza moral de los problemas políticos y cómo en última instancia estos remiten a la cuestión antropológica -y, como veremos más adelante, a la epistemológica-. La pregunta es, dado que señala que el filósofo político ha de responder a preguntas sobre qué es el hombre, lo que le conviene y lo que no y por qué, ¿por qué evitó él mismo dar una respuesta más elaborada a estas cuestiones?

Hemos visto que esta pregunta puede dilucidarse en parte por una cuestión personal. Como señala Ignatieff, Berlin «[...]tenía verdadera aversión al sermón<sup>302</sup>». Sin embargo, opino que la respuesta va más allá de esto. Si bien Berlin tenía conciencia y convicción en que cierto grado de moralidad universal es posible -aunque se reduzca a enunciados mínimos-, no dedicó suficiente esfuerzo epistemológico a ello, como estoy tratando de demostrar.

Parte de esta renuencia a una tarea epistemológica tiene su explicación en lo complicado que es enunciar una teoría de la objetividad -más aún si pretende aplicarse al campo de lo moral- que no caiga en los errores del monismo o del relativismo. Parece ser que Berlin se ocupó más de advertir y señalar estos errores, que en construir él mismo una teoría cabal, más o menos libre de ellos. El profesor de Oxford es consciente de las complicaciones que una teoría de la objetividad implica, y es lo que trata de destacar en su ensayo:

La idea de una teoría (o modelo), completamente *wertfrei* (libre de error) de la acción humana (a diferencia, digamos, de la conducta animal) se funda en un ingenuo error acerca de lo que debe ser la objetividad o neutralidad en los estudios sociales.<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> Ibid. pp. 257-258.

<sup>302</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p. 336.

<sup>303</sup> BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?” p. 259.

Dedica todo un apartado a describir cómo funciona la racionalidad humana, retomando lo expuesto en "El concepto de una historia científica": las personas interpretamos la realidad a través de una compleja red de conceptos y categorías. El pensamiento humano construye su visión de las cosas a base de generalizaciones y comparaciones en las que establece similitudes y diferencias, paralelos y analogías que hacen posible la unidad de nuestra experiencia [...] Todo lenguaje y todo pensamiento es, en este sentido, necesariamente metafórico."<sup>304</sup> Vemos de nuevo aquí -al echar mano del concepto de unidad de la experiencia- la influencia de Kant en el pensamiento de Berlin, aunque la filosofía crítica es digerida de una forma muy particular. El problema es que Berlin insiste más en lo cambiante de los modelos conceptuales, que en aquello que pueden tener en común. En este sentido, de nuevo parece tener más recelo a los problemas del monismo que a los del relativismo:

La historia del pensamiento y de la cultura es, como mostró Hegel con gran brillantez, una cambiante configuración de grandes ideas liberadoras que inevitablemente se truecan en axfisantes camisas de fuerza, y de tal modo estimulan su propia destrucción por nuevas, emancipadoras y al mismo tiempo esclavizadoras concepciones. El primer paso conducente a la comprensión de los hombres consiste en traer a la conciencia el modelo o modelos que dominan y penetran su pensamiento y sus acciones. Como todos los intentos por lograr que los hombres cobren conciencia de las categorías con las que piensan, es una actividad difícil y a veces penosa, que probablemente habrá de tener resultados perturbadores. La segunda tarea consiste en analizar al modelo mismo, y esto compromete al analista a aceptarlo, o a modificarlo, o a rechazarlo, y, en este último caso, a proporcionar en su lugar un sustituto.<sup>305</sup>

Podrían interpretarse estas declaraciones como una apología del relativismo: en efecto, si los modelos con los que categorizamos la realidad se van sucediendo en el tiempo, resultando a la vez liberadores y castrantes, podemos concluir que Berlin parece querer transmitir la idea de que no hay modelo mejor ni peor.

Sin embargo, a lo que está aludiendo es, de nuevo, al conflicto de valores: toda ganancia implica siempre una pérdida. Un entramado conceptual que haga más hincapié en un determinado ideario perderá lo que pudiera aportarle otro. Esto no tiene por qué implicar necesariamente relativismo. Berlin abunda en esta idea aludiendo a una especie de "prueba empírica" que remite a una suerte de pragmatismo filosófico:

---

<sup>304</sup> Ibid. p. 259.

<sup>305</sup> BERLIN, I., "¿Existe ún la teoría política?. p. 261.



La prueba última de la idoneidad de las configuraciones conceptuales básicas con las que pensamos y actuamos es la única prueba que el sentido común o las ciencias aportan, a saber, la de si casan con las directrices generales conforme a las cuales pensamos y nos comunicamos; y si algunas de éstas a su vez caen en tela de juicio, entonces la vara de medir final es, como debe ser siempre, la contrastación directa con los datos concretos de la observación y la introspección, que estos conceptos y categorías y hábitos, ordenan y hacen inteligibles. En este sentido, la teoría política, como cualquier otra forma de pensamiento que se ocupa del mundo real, se apoya en la experiencia empírica, aun cuando todavía queda por ver en qué sentido del término "empírico".<sup>306</sup>

Como resulta expuesto, Berlin establece la posibilidad de "jerarquización moral" -por decirlo de alguna manera- de los diferentes modelos de organización política que pueden darse, apelando a la capacidad de los diferentes entramados conceptuales de ajustarse a la "realidad empírica" aunque, como Berlin explicita, ha de definirse qué entendemos por ésta.

En primer lugar, señala que, cuando se critica determinada ideología política, en el fondo lo que se está queriendo afirmar es que dicha ideología no está basada en una visión cabal del ser humano. Ahora bien, plantea Berlin: ¿en qué nos basamos para enunciar tales impugnaciones? ¿En qué se apoya aquello que entendemos por noción cabal de naturaleza humana?

El oxoniense hace un repaso de las diferentes respuestas que se dieron a estos planteamientos a lo largo del siglo XVIII, destacando que todas ellas comparten un error común: la creencia en que su idea de naturaleza humana -y aquello que le conviene en cuanto tal- descansa en evidencias fácticas, similares a las que encontramos en las ciencias que utilizan métodos inductivos e hipotético-deductivos para responder a sus interrogantes básicos:

No obstante, los intentos realizados por los *philosophes* del siglo XVIII por convertir a la filosofía, y en particular a la filosofía moral y política, en una ciencia empírica, en una psicología individual y social, no tuvieron éxito. Fracasaron en lo relativo a la política, porque nuestras concepciones políticas forman parte de nuestras nociones acerca de lo que es el ser humano, y esto no es sólo una cuestión de hecho, según entienden los hechos las ciencias naturales; tampoco son producto de una reflexión consciente sobre los descubrimientos específicos de la antropología, o la sociología o la psicología, aun cuando vengan todas éstas al caso y sean en verdad indispensables para formarse una noción adecuada de la naturaleza del hombre, en general, o de grupos particulares de hombres, en circunstancias particulares. Nuestra idea consciente del hombre -de cómo difieren los hombres de otros entes, de qué es humano y de

---

<sup>306</sup> Ibid. p. 262.

qué es inhumano o no humano- implica el uso de algunas categorías fundamentales mediante las cuales percibimos, ordenamos e interpretamos los datos. Analizar el concepto de hombre es reconocer tal cual son estas categorías. Hacerlo, es percatarse de que son categorías, que no son ellas mismas sujetos de las hipótesis científicas acerca de los datos que ordenan.<sup>307</sup>

La reflexión sobre la naturaleza humana y todo lo relacionado con ella - racionalidad y moralidad, entre otras- no es, pues, una cuestión empírica o formal, lo cuál no implica que tenga un grado de "realidad" menor: «Las doctrinas filosóficas [...] no tienen que ver con hechos específicos, sino con maneras de entenderlos; no están constituidas por proposiciones de primer orden en lo concerniente al mundo. Son aseveraciones de segundo orden, o de orden superior, acerca de clases enteras de descripciones del mundo y de las actividades del hombre en el mismo, o de respuestas a la realidad; y éstas, a su vez, están determinadas por modelos, redes de categorías, descriptivas, valorativas y de híbridos de las dos, en las que las dos funciones no pueden discernirse ni aún en el pensamiento; categorías que, aun cuando no sean eternas y universales, son mucho más estables y están más ampliamente difundidas que las de las ciencias naturales; son, en verdad, lo suficientemente continuas para constituir un mundo común que compartimos con los pensadores medievales y clásicos.»<sup>308</sup>

Berlin ha defendido la existencia de dichos entramados conceptuales poniendo de relieve que, pese a no poder ser demostrados recurriendo a verificación empírica -tal y como propone el Círculo de Viena-, el mismo lenguaje con el que nos expresamos al hacer demostraciones empíricas presupone dichas categorizaciones:

En nuestra experiencia hay elementos centrales que son invariables y omnipresentes, o por lo menos mucho menos variables que la gran variedad de sus características empíricas, y que por tal razón merecen que se las distinga con el nombre de categorías. Esto es evidentemente suficiente en el caso del mundo externo: la tridimensionalidad del espacio (psicológico o del sentido común), por ejemplo, o la solidez de las cosas que hay en él, o la "irreversibilidad" del orden temporal, son algunas de las clases más conocidas e inalienables de características en términos de las cuales pensamos y actuamos. No existen ciencias empíricas de estas propiedades, no porque no exhiban regularidades - antes bien, son el paradigma por excelencia del concepto de regularidad- sino porque se las presupone en el lenguaje mismo con que expresamos la experiencia empírica. Esta es la razón por la cual parece absurdo preguntarse por las pruebas de su existencia, y bastan ejemplos imaginarios para exhibir su

---

<sup>307</sup> BERLIN, I., "¿Existe ún la teoría política?, p. 265-266.

<sup>308</sup> BERLIN, I., "¿Existe ún la teoría política?. p. 275.

estructura; pues se las presupone en nuestras acciones más comunes de pensamiento o de decisión.<sup>309</sup>

Berlin está criticando de forma indirecta a las corrientes positivistas y sus infructuosos intentos de reducir el conocimiento humano a procedimientos inductivos, en los que el principio de verificación es el protagonista fundamental. La reflexión filosófica no puede resolverse a través de tales metodologías, lo cual no implica que dicha reflexión sea mera "especulación metafísica".

La pregunta que surge entonces es: ¿existen las mismas categorías permanentes en lo referido al mundo moral? Berlin responde afirmativamente, aunque señalando las diferencias con aquellas categorías con las que nos referimos al mundo físico:

Tales rasgos permanentes se encuentran también en los mundos de lo social, de lo político y lo moral: son menos estables y universales, tal vez, que en el mundo físico, pero no menos imprescindibles para toda suerte de comunicación intersubjetiva y, por consiguiente, para el pensamiento y la acción [...]

Las categorías básicas (con sus conceptos correspondientes) en términos de las cuales definimos a los hombres - nociones tales como las de sociedad, libertad, sentido del tiempo y del cambio, sufrimiento, felicidad, productividad, bien y mal, correcto y errado, elección, esfuerzo, verdad, ilusión (por tomarlas totalmente al azar)- no son cosa de inducción o hipótesis. Pensar en alguien como ser humano es *ipso facto* poner en juego todas esas nociones [...]

Esto también será válido respecto de los valores (entre ellos los políticos) en términos de los cuales se define a los hombres. Así, si digo de alguien que es bondadoso o cruel, que ama la verdad o es indiferente a ella, sigue siendo humano en cualquier caso. Pero si encuentro un hombre para el que le dé literalmente lo mismo patear una piedra que matar a su familia, porque cualquiera de estas acciones le quitaría el aburrimiento, no habré de mostrarme dispuesto, como los relativistas congruentes, a atribuirle meramente un código moral distinto del mío propio o del de la mayoría de los hombres, o a declarar que discrepemos en puntos esenciales, sino que empezaré a hablar de insania o de inhumanidad; me inclinaré a considerarlo loco, como chiflado está el hombre que se cree Napoleón; lo cual es una manera de decir que no considero plenamente humano a tal ser.<sup>310</sup>

Ante tales declaraciones es imposible, nuevamente, seguir afirmando que Berlin sea un relativista moral. Lo que el profesor de Oxford destaca la existencia de una serie de categorías con las que interpretamos qué es un hombre, y qué le

---

<sup>309</sup> BERLIN, I. "¿Existe ún la teoría política?, p. 269.

<sup>310</sup> BERLIN, I., "¿Existe ún la teoría política?, p. 269-271.

conviene en cuanto tal. Muchas de estas categorías cobran significados e interpretaciones distintos -como se ha ocupado Berlin de señalar en sus reflexiones acerca de conceptos tales como la libertad o la igualdad. Sin embargo, los conceptos nucleares son comunes, y ello permite la empatía, el entendimiento y la comunicación. En la existencia de estas categorías comunes radica la posibilidad de la objetividad, tanto la referida al mundo físico como la referida al mundo moral.

El problema radica en que, al destacar la flexibilidad semántica que los conceptos filosóficos adquieren, Berlin no ha señalado cuál debería ser el límite a dicha laxitud. En las declaraciones anteriores proporciona ejemplos de cuáles deberían ser los límites -la crueldad gratuita-, pero, a mi entender, son insuficientes a la hora de iluminar la frontera que separa la discrepancia moral de la enfermedad mental o psicológica. Es más, al recurrir al concepto de "enfermedad moral" se corre el peligro de caer en simplificaciones a la hora de interpretar sin superficialidad ciertos comportamientos humanos que han tenido lugar en la historia, como se examinará más adelante. El mismo Berlin, como recordaremos, ha señalado en "La igualdad" que limitar la explicación de ciertas conductas a falta de conocimiento es una simplificación que hemos de evitar:

Cito esto tan sólo como advertencia en contra de la tesis de que el mandamiento de tratar a todos los hombres por igual en situaciones iguales no necesita de un argumento independiente que lo apoye, y que los criterios convenientes de lo que constituye "por igual" no pueden ponerse en tela de juicio ni entrar en conflicto entre sí, sino que son algo que los hombres razonables dan por sabido, una forma de la acción de la razón natural que no necesita justificación, ya que es tan evidente de suyo como el principio de identidad o como que el rojo es diferente del verde. Esto dista mucho de ser así; y las vicisitudes de los principios liberales en el siglo pasado, y sobre todo en el presente, parecen deberse en parte a la suposición injustificada, de parte de sus defensores, de que quienes rechazan estos principios lo hacen únicamente por ignorancia, o por pereza intelectual, o por perversidad mental o por ceguera<sup>311</sup>.

¿Cuál es entonces la posición de Berlin? ¿El límite que marca la inmoralidad lo muestra sólo la enfermedad mental? En caso afirmativo, ¿con qué patrón señalaríamos la mera discrepancia moral de la locura o inmoralidad? La respuesta a estos interrogantes fundamentales no queda, de momento, resuelta. En este sentido, a esta altura la filosofía de Berlin sigue presentando más una utilidad descriptiva a la hora de conceptualizar el hombre, que una guía normativa acerca de qué fines de la vida garantizan una mejor protección de

---

<sup>311</sup> BERLIN, I., "La igualdad." p. 177.

aquello que entendemos por ser humano y cuáles tienen, en sí mismos, planteamientos radicalmente opuestos a dichos fines.

d. El objeto de la filosofía

Berlin abunda en las ideas sobre las que ha estado reflexionando en los años posteriores a "Dos conceptos de libertad": la reivindicación de un método propio para las áreas de conocimiento humanístico, la base filosófica de las discusiones políticas y la reflexión acerca de la racionalidad humana: cuál es la base de la objetividad y por qué, a pesar de dicha base, hay elecciones morales tan dispares.

Berlin se afana en responder a esta pregunta: ¿cómo funciona nuestro pensamiento? ¿existe una racionalidad común a todo ser humano? El profesor de Oxford recuerda la división de las áreas del conocimiento en tres tipologías diferentes, en función al tipo de preguntas que intentan responder: las de hecho, las formales y las filosóficas. El oxoniense advierte de la simplificación de dicha clasificación, dando a entender que es sólo un esquema mediante el cual comprender la idea principal a transmitir<sup>312</sup>, que no es otra que la caracterización de la filosofía como el análisis de los entramados conceptuales desde los cuales categorizamos e interpretamos la realidad.

Berlin señala cómo las distintas áreas de conocimiento se englobaban todas, en un principio de nuestra historia, dentro de la filosofía. En la medida en que se fueron encontrando métodos -formales o basados en la observación- que proporcionaban respuestas claras y relativamente irrefutables a distintas cuestiones, se fueron formando las distintas ciencias que conocemos actualmente:

La historia del pensamiento, de tal modo, es una larga serie de parricidios, en la cual las nuevas disciplinas tratan de lograr su libertad dando muerte a las materias de estudio progenitoras, y borrando totalmente, dentro de sí mismas,

---

<sup>312</sup> "Esta dicotomía [preguntas sobre hechos y preguntas formales] constituye una tajante simplificación excesiva: no es tan fácil desligar los elementos formales de los empíricos, pero contiene verdad suficiente para no inducirnos a error grave. [...] En la medida en algunos de sus problemas [los de las ciencias empíricas] (por ejemplo, en la cosmología moderna) no se formulan en términos empíricos o matemáticos, su campo se traslapa necesariamente con el de la filosofía. En efecto, sería temerario afirmar que cualquier ciencia desarrollada de alto nivel ha erradicado finalmente sus problemas filosóficos. En física, por ejemplo, existen en el momento actual preguntas fundamentales que parecen ser, de muy diversas maneras, filosóficas; preguntas que tienen que ver con el entramado mismo de conceptos, en términos del cual se han de forjar las hipótesis e interpretar las observaciones." BERLIN, I., "El objeto de la filosofía." [1962] pp. 29 y 33.

hasta las menores huellas que puedan subsistir en su interior de problemas "filosóficos"; es decir, de la clase de preguntas que no llevan dentro de su propia estructura indicaciones claras de las técnicas para su propia solución.<sup>313</sup>

Parte del problema de que sigan existiendo preguntas filosóficas radica en que no existe un acuerdo sobre cuáles deberían ser las técnicas mediante las que responder a este tipo de cuestiones. Para evidenciar el problema, Berlin hace un breve repaso del intento de la filosofía del siglo XVIII por encontrar «un Newton, o una serie de Newtons, para las ciencias del hombre.»<sup>314</sup> ¿Por qué no ha ocurrido esto, se pregunta Berlin? Para el oxoniense, una explicación clara la proporcionó Kant:

¿A qué se debe esto? Respuesta esclarecedora al respecto es la que proporcionó Kant, el primer pensador que trazó una clara distinción entre las preguntas sobre hechos, por una parte, y, por otra, las preguntas acerca de las estructuras en que estos hechos se nos presentaban; estructuras que no se modificaban, por mucho que los hechos mismos, o nuestro conocimiento de ellos, pudiesen cambiar. Estas estructuras, o categorías, o formas de la experiencia, no eran ya la materia de estudio de ninguna ciencia natural posible.

Kant fue el primero en trazar la distinción fundamental entre los hechos -los datos de la experiencia, por así decirlo; las cosas, las personas, los acontecimientos, las cualidades, las relaciones, que observamos, inferimos o que son objeto de nuestras reflexiones- y las categorías en términos de las cuales teníamos experiencia sensible de los mismos, nos los imaginábamos y reflexionábamos sobre ellos.

[...] En su doctrina de nuestro conocimiento del mundo exterior, Kant enseñó que las categorías a través de las cuáles lo veíamos eran idénticas en todos los hombres conscientes; permanentes e inalterables; en verdad, era esto lo que daba unidad a nuestro mundo y posibilitaba la comunicación<sup>315</sup>.

¿Hasta qué punto era Berlin consciente de la índole de esta problemática, es decir, hasta qué punto determinados presupuestos filosóficos son suficientemente autoevidentes como para darlos por supuestos, o cuándo implican ya una toma de postura determinada que no tiene por qué ser compartida por otros pensadores? En realidad este es el *quid* de la cuestión previa a toda pregunta filosófica de segundo orden.

Lo que va hace Berlin es más una tarea descriptiva del método filosófico, que valorativa. Berlin describirá la filosofía como el área del conocimiento que se

---

<sup>313</sup> Ibid. p. 33.

<sup>314</sup> Ibid. p. 36.

<sup>315</sup> BERLIN, I., "El objeto de la filosofía." [1962]. p. 36-38.

ocupa, en un primer momento, en poner de relieve las categorizaciones ontológicas que subyacen a cada cosmovisión del mundo, para después analizar en qué medida dichas categorizaciones son o no válidas. En su argumentación destaca la base de la variabilidad y discrepancia de las teorías, ideologías y cosmovisiones humanas:

Pero algunos de los que pensaban acerca de la historia, la moral y la estética se percataban del cambio y de la diferencia; lo que difería no era tanto el contenido empírico de lo que las sucesivas civilizaciones habían visto, u oído, o pensado, como las estructuras básicas dentro de las cuales los habían percibido; los modelos en términos de los cuales los concebían; las lentes-categorías a través de los cuales los veían.

[...] Las opiniones que los hombres tengan unos de otros diferirán muchísimo entre sí, precisamente a consecuencia de sus concepciones generales del mundo: las nociones de causa y propósito, de bien y de mal, libertad y esclavitud, cosas y personas, derechos, deberes, leyes, justicia, verdad, falsedad [...] dependen directamente del entramado general dentro del cual forman, valga la expresión, puntos nodales. Aun cuando los hechos que se clasifican y ordenan bajo estas nociones no son de ninguna manera idénticos para todos los hombres en todo momento, estas diferencias, sin embargo -que las ciencias examinan-, no son lo mismo que las diferencias, más profundas, que el llevar diferentes anteojos, el utilizar categorías distintas, el pensar en función de modelos diferentes, tienen que causar en hombres de tiempos y lugares diversos, de culturas y puntos de vista distintos.<sup>316</sup>

La tarea de la filosofía consiste entonces, en un primer momento, en una labor de decantación y análisis de dichos entramados conceptuales:

Así pues, la filosofía no es un estudio empírico; no es el examen crítico de lo que existe o ha existido o existirá, cosas de las que se ocupan el sentido común en sus conocimientos y creencias, así como los métodos de las ciencias naturales. Tampoco es una forma de deducción formal, como lo son las matemáticas y la lógica. Su materia de estudio la constituyen, en gran medida, no las cosas de la experiencia, sino los modos como se les ve, las categorías permanentes o semipermanentes en términos de las cuales se concibe y clasifica a la experiencia. Finalidad en contraposición a causalidad mecánica; organismo, en contraposición a amalgama; sistema, en contraposición a un simple estar pegado o unido; orden espacio-temporal, en contraposición a intemporal; deber en contraposición a apetito; valor, en contraposición a hecho; todo esto integra categorías, modelos, espejuelos. Algunos de ellos son tan viejos como la experiencia humana misma; otros tienen un carácter más transitorio. Los más

---

<sup>316</sup> BERLIN, I., "El objeto de la filosofía." [1962]. p. 38.

transitorios hacen que los problemas de los filósofos adopten un aspecto más dinámico e histórico. Modelos y entramados conceptuales diferentes, con sus oscuridades y dificultades que los acompañan, surgen en tiempos distintos.

[...]Estos modelos chocan frecuentemente entre sí; unos se tornan superfluos, al no poder explicitar un número demasiado grande de aspectos de la experiencia, y son, a su vez, sustituidos por otros modelos que destacan precisamente lo que esos modelos habían omitido, aun cuando, a su vez, oscurezcan lo que los otros habían aclarado. La tarea de la filosofía, difícil y penosa a menudo, consiste en desenterrar, en sacar a la luz las categorías y los modelos ocultos en función de los cuales piensan los seres humanos (esto es, el uso que hacen de palabras, imágenes y otros símbolos), para poner de manifiesto lo que de oscuro o contradictorio haya en ellos.<sup>317</sup>

El problema estriba en saber si Berlin cree en la existencia de una guía – aunque sea mínima- para identificar dichas contradicciones. Uno de los problemas fundamentales de la filosofía es examinarse y cuestionarse a sí misma: «[...] luego, en un nivel todavía "más alto", -[la tarea de la filosofía] consiste en examinar la naturaleza de su propia actividad (epistemología, lógica filosófica, análisis lingüístico) y sacar a la luz los modelos ocultos que actúan en esta actividad de segundo orden, filosófica.»<sup>318</sup> ¿Puede existir, entonces, cierto nivel de objetividad a la hora de jerarquizar como más adecuados -o al menos coherentes- determinados enfoques filosóficos sobre otros? ¿O, por el contrario, la filosofía -y el filósofo- se encuentran tan inmersos en sus propias determinaciones categoriales que no es capaz de trascender su naturaleza histórica y temporal, aunque sea de forma parcial?

Berlin se ha centrado más en el aspecto psicológico de la cuestión, es decir, en señalar que le es inherente al hombre hacerse preguntas filosóficas, y que parte de la infelicidad humana estriba en la incapacidad para no planteárselas, en la incapacidad para el auto-examen y la auto-crítica:

Los hombres no pueden vivir sin tratar de describir y explicar el universo para sí mismos. Los modelos que emplean para hacer tal cosa tienen que afectar profundamente sus vidas, y no menos cuando no están conscientes de ello; gran parte de la desdicha y de las frustraciones de los hombres se debe a la aplicación mecánica o inconsciente, lo mismo que a la utilización deliberada de modelos allí donde no dan buen resultado. ¿Quién podrá decir cuánto sufrimiento no ha sido causado por el uso pródigo del modelo orgánico en política, o por la comparación del Estado con una obra de arte, y la representación del dictador

---

<sup>317</sup> Ibid. pp. 39-40.

<sup>318</sup> Ibid. pp. 40-41.



como moldeador inspirado de las vidas humanas, por los teorizadores totalitarios de nuestro tiempo?<sup>319</sup>

El planteamiento de Berlin, sin embargo, dista mucho de la irracionalidad del liberalismo agónico con el que frecuentemente se la ha asociado:

Si existe alguna esperanza de orden racional en la tierra, o de una justa apreciación de los múltiples y diversos intereses que separan a grupos diferentes de seres humanos -conocimiento que es indispensable para todo intento de valorar sus efectos, y las pautas a que se ajustan sus consecuencias y sus relaciones recíprocas, con objeto de encontrar un entendimiento viable, en virtud del cual los hombres puedan seguir viviendo y satisfaciendo sus deseos, sin que por ello aplasten los deseos y necesidades no menos fundamentales de los demás-, habrá de encontrarse en sacar a la luz estos modelos: sociales, políticos y morales, y, por encima de todo, a los entramados metafísicos subyacentes en que están arraigados, para examinar si son apropiados a su tarea.<sup>320</sup>

El liberalismo y pluralismo de Berlin están basados en una verdadera confianza en la humana racionalidad a la hora de discernir, por un lado, que estamos inmersos en determinadas formas de ver y categorizar el mundo. Por otro, esa misma racionalidad nos proporciona la capacidad de ir más allá de este modelos: podemos reflexionar sobre ellos, darnos cuenta de en qué medida afectan a nuestras vidas, y si lo hacen de forma positiva o negativa.

Todo ello queda muy lejos de las acusaciones de relativismo, si bien está pendiente la cuestión de responder qué entiende Berlin por un modelo "apropiado"; a esta pregunta se responde desde el horizonte antropológico que se tenga: se dice de un modelo filosófico y político que es apropiado en la medida en que se responde a la pregunta "¿apropiado para qué?". Como liberal, lo oportuno es responder "Apropiado para defender un mínimo de derechos que garanticen el respeto a la dignidad e integridad de cada individuo". Sin embargo, Berlin no ha entrado de forma explícita en esta cuestión, aludiendo a ella siempre de forma indirecta:

La tarea perenne de los filósofos es la de examinar todo aquello que no parezca poder sujetarse a los métodos de las ciencias o de la observación de todos los días; es decir, las categorías, los conceptos, modelos, maneras de pensar o de actuar y, en particular, las formas como chocan unos con otros, con vistas a construir otros símbolos, sistemas de categorías, metáforas e imágenes menos

---

<sup>319</sup> Ibid. p. 41.

<sup>320</sup> Ibid. pp. 41-42.

contradictorios (y aun cuando esto jamás pueda lograrse plenamente) menos pervertibles.<sup>321</sup>

La pregunta que inevitablemente viene a la mente ante estas palabras es, ¿menos pervertibles en función de qué? ¿de una mejor adecuación a la realidad de la persona, cuya base tiene una racionalidad humana más depurada, es decir, con un menor grado de contradicciones? ¿O de una permanencia en el tiempo de determinadas cosmovisiones culturales?

A lo largo del texto, el oxoniense parece defender implícitamente que existe una racionalidad básica, que va más allá de condicionamientos culturales e históricos, y a partir de la cuál las personas somos capaces de juzgar el grado de verdad, coherencia y adecuación de las distintas teorías filosóficas que han ido surgiendo a lo largo del tiempo. Sin embargo, no menciona cuáles son los mecanismos básicos con los que opera dicha racionalidad a la hora de ir descartando, modificando o construyendo modelos conceptuales.

Esta cuestión no es baladí, dado que si se asume un mínimo modelo de racionalidad desde la cual enunciar una forma básica de naturaleza humana, se podrá utilizar dicha definición como defensa nuclear de los derechos más esenciales de cada individuo –aunque sea tan sólo el derecho a la vida–.

Sin embargo Berlin, en cuanto seguidor de Hume, hereda las problemáticas que la filosofía de este último implican; Hampshire<sup>322</sup> relata cómo en un seminario impartido conjuntamente con Berlin en los años 50, éste criticaba las posiciones de Mill, Kant y Condorcet, en la medida en que proponen la existencia de categorías *a priori*, frente la reivindicación humeana de la observación humana en el acontecer histórico. Ahora bien, si la filosofía ilustrada peca de un monismo dogmático, no es menos cierto que la filosofía de Hume, llevada a su extremo, desemboca en una epistemología no menos conflictiva, con los problemas antropológicos y morales que ésta conlleva.

## **6. 2. Naturaleza humana: el problema del reconocimiento**

En el anterior apartado ha quedado expuesto cómo Berlin creía en una particular teoría de la objetividad moral, la cual ha tratado de demostrar de un modo "empírico", si bien el término no se refiere tanto a la observación de hechos externos, sino a la propia *experiencia humana* que todos poseemos, por el hecho de ser personas.

---

<sup>321</sup> Ibid. p. 42.

<sup>322</sup> HAMPSHIRE, S., "Nationalism," en *Isaiah Berlin: A Celebration*, ed. Margalit, Avishai and Margalit, Edna (Londres: Hogarth Press, 1991). p. 30.

A partir de estas premisas, demuestra la existencia de determinados entramados conceptuales fijos con los que todo ser humano categoriza el mundo. En ese sentido, las categorías -tanto las referidas al mundo físico como al moral y psicológico- son objetivas, es decir, comunes a todo ser humano.

Ahora bien, los matices y significaciones que puede alcanzar un mismo concepto pueden llegar a ser muy diferentes, como acontece en el caso del concepto de libertad o el de igualdad. Esta flexibilidad semántica también está presente en el concepto de ser humano; en efecto, se puede comprobar que lo frecuente es que no todas las personas que componen una sociedad sean susceptibles de ser subsumidas bajo el concepto de *persona*, entendida ésta como un igual, con dignidad y derechos. Esta problemática explica la existencia de colectivos que históricamente han quedado desprotegidos ante otros: parias, extranjeros, mujeres, niños, enfermos, etc.

Asimismo, hemos visto cómo Berlin basa la objetividad en que, gracias a dichos entramados conceptuales básicos, podemos comunicarnos y empatizar con personas con planteamientos vitales muy diferentes a los nuestros. Podemos comprender por qué determinada civilización, cultura o incluso persona individual, se rige por determinados patrones y valores, entendiendo que es su forma de realizarse personalmente, aunque nosotros no elegiríamos en ningún caso seguir dicho planteamiento para conseguir el común objetivo de la plenitud humana. En estos presupuestos basa Berlin el pluralismo cultural, que para él es muy distinto del relativismo.

Los límites a esta comprensión parecen radicar -según Berlin-, precisamente en la falta de ella: cuando alguien actúa con una total inconexión causal y lógica, lo calificamos como *idiota moral*, y actuamos con él en consecuencia. Ahora bien, esto no resuelve los principales dilemas éticos y políticos que se dirimen en los temas que la filosofía práctica aborda. Sabemos que muchos de los actos que consideramos intrínsecamente malos pueden ser comprendidos, en el sentido de *explicar motivaciones y causas*, sin por ello compartirlos y, mucho menos, justificarlos.

Así pues, quedan por solventar dos problemas en la filosofía de Berlin, los cuales están intrínsecamente conectados porque se responden desde un mismo paradigma. El primer problema es cómo resolver la flexibilidad semántica que el concepto de persona adquiere en diferentes sociedades. El segundo, enunciar una teoría -aunque sea de mínimos- en la que el respeto a la vida y dignidad humanas esté por encima de cualquier de valores políticos o de otras consideraciones. Ambos problemas apuntan en la misma dirección: elaborar una definición mínima de naturaleza humana, desde la cual dar respuesta a estas dos problemáticas.

a. El fuste torcido de la humanidad

*The Crooked Timber of Humanity*<sup>323</sup> es una recopilación de ensayos realizada por Henry Hardy. Como él mismo comenta, las temáticas se solapan, al haber sido escritos en diferentes momentos y contextos<sup>324</sup>. El título del libro es una modificación hecha por Berlin de una cita atribuida a Kant: "Con un leño tan torcido como aquel del cual ha sido hecho el ser humano, nada puede forjarse que sea del todo recto."

La elección del título no podía ser más acertada, dado que refleja en pocas palabras la visión que tenía Berlin del ser humano. A través de estos ensayos vemos cómo el profesor de Oxford denuncia los extremos a los que nos pueden llevar las ensoñaciones de la razón, insistiendo así en destacar los errores cometidos tanto por ilustrados como por los pensadores románticos.

Sin embargo, esta visión no desemboca en un pesimismo, sino en lo que podría definirse como una invitación a "pisar el suelo" de la realidad del hombre. En qué consiste dicho suelo queda reflejado en estos escritos de manera tangencial, sin que el concepto de naturaleza humana suponga el tema principal de cada uno de estos ensayo.

El orden de exposición será cronológico, excepto con los dos últimos textos ("José de Maistre y los orígenes del fascismo"<sup>325</sup> y "La unidad europea y sus vicisitudes"<sup>326</sup>), por dos motivos; el primero es que ambos fueron escritos en los años inmediatamente posteriores<sup>327</sup> a "Dos conceptos de libertad", de modo que ayudan a iluminar algunas de las mencionadas perplejidades que dicha

---

<sup>323</sup> Para citar esta obra usaré la siguiente traducción al español: BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad* [1990] (Barcelona: Península, 1992).

<sup>324</sup> "Como se abordan temas iguales o similares en marcos distintos, algunos de los análisis de estos ensayos, igual que en el caso de los de Selected Writings, se solapan inevitablemente en cierta medida. Cada uno de los ensayos se escribió como una unidad autónoma, que no se apoya en capítulos anteriores ni prevé siguientes." HARDY, H, "Prefacio del editor," en *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona: Península, 1992). p. 16.

<sup>325</sup> BERLIN, I., "José de Maistre y los orígenes del fascismo," en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992).

<sup>326</sup> BERLIN, I., "La unidad europea y sus vicisitudes."

<sup>327</sup> Hay que tener presente que el ensayo sobre José de Maistre, si bien no fue publicado hasta 1990, fue escrito en 1960, dos años más tarde que "Dos conceptos de libertad". "La unidad europea y sus vicisitudes" fue publicado tan sólo un año después. HARDY, H., "Prefacio del editor." p. 15.

conferencia suscita. El segundo motivo es que ambos resultan esclarecedores a la hora de obtener conclusiones finales al análisis que a continuación voy a realizar.

### **a.1. "La decadencia de las ideas utópicas en Occidente"**

La intención principal de este ensayo de 1978<sup>328</sup> es exponer a dónde han conducido las diferentes utopías ideológicas a la sociedad europea. Retrata cómo un exceso de confianza en los diferentes sistemas filosóficos e ideológicos ha llevado a los terribles conflictos que asolaron el siglo XX. Lo que me interesa destacar ahora es que Berlin encuentra una asunción común a todas estas ideologías:

La principal característica de la mayoría de las utopías, de todas quizás, es el hecho de que son estáticas. Nada se modifica en ellas, pues han alcanzado la perfección: no hay necesidad de novedad o cambio; nadie puede querer modificar una situación que satisface todos los deseos humanos naturales.

El supuesto en que se basa esto es el de que los hombres tienen una determinada naturaleza fija, inalterable, ciertos objetivos universales, comunes, inmutables. Una vez alcanzados esos objetivos, la naturaleza humana queda plenamente satisfecha. La idea misma de una satisfacción universal plena presupone que los seres humanos como tales persiguen los mismos objetivos básicos, idénticos para todos, siempre, en todas partes.<sup>329</sup>

Como vemos, Berlin sigue manteniendo que el error de la mayoría de los sistemas filosóficos es un inmovilismo que no permite dar cuenta de la diversidad que caracteriza al ser humano. El principal causante de todo esto es, de nuevo, el derecho natural: «Los supuestos son, repito, los del derecho natural: que la naturaleza humana es una esencia estática e invariable, que sus fines son eternos, invariables y universales para todos los hombres, en todas partes, en todas las épocas, y pueden conocerlos, y quizás alcanzarlos, los que poseen conocimientos adecuados.»<sup>330</sup>

Estas afirmaciones resultan, tomadas aisladamente, simplificadoras, precisamente porque puede existir una cierta afirmación de una naturaleza humana común, sin por ello dar un paso ulterior, en el que se diseñe todo un programa con el que satisfacer hasta la última necesidad humana -tanto física como moral-. Sabemos que Berlin no pretendía en absoluto acabar con toda noción mínima de naturaleza humana, simplemente destacar cuales son los

---

<sup>328</sup> BERLIN, I., "La decadencia de las ideas utópicas en Occidente."

<sup>329</sup> BERLIN, I., "La decadencia de las ideas utópicas en Occidente." p.39.

<sup>330</sup> Ibid. p. 49.

peligros que envuelven la enunciación de dicha teoría<sup>331</sup>. Él mismo, como estoy mostrando, ha ido exponiendo su propia antropología, cuyo objetivo es una ética de mínimos, tal y como queda reflejado al final de este ensayo:

Pero si uno cree que esta doctrina [la utopía política] es una ilusión, aunque sólo sea porque algunos valores últimos puedan ser incompatibles entre sí, y la noción misma de un mundo ideal en el que estén armonizados sea una imposibilidad conceptual (y no meramente práctica), entonces, quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos (al menos para impedir que intenten exterminarse entre ellos y para impedirles, en la medida de lo posible, que se hagan daño unos a otros) y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán a ser nunca completos. Pero esto no es, *prima facie*, un programa terriblemente emocionante. [...] Pero debería adoptarse, aún podría impedir la destrucción mutua y, al final, preservar el mundo. Immanuel Kant, un hombre muy alejado del irracionalismo, dijo una vez que «de la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca nada recto». Y por esa razón no hay solución perfecta posible de los asuntos humanos, no sólo en la práctica sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla es probable que conduzca al sufrimiento, la decepción y el fracaso.<sup>332</sup>

A pesar de que, como Berlin afirma, su objetivo no es especialmente fascinante, en realidad contiene una máxima fundamental y rectora de ulteriores argumentos, a saber, que el hombre es un fin en sí mismo, y por eso el objetivo principal de una organización política debería ser asegurar la integridad física y moral de los miembros que la componen. A nuestros ojos occidentales podría parecer un presupuesto obvio, incluso universal, pero no es en absoluto una premisa que haya sido una constante a lo largo de la historia. En este sentido, la filosofía de Berlin entraña una declaración de principios muy concreta, que

---

<sup>331</sup> "Codo a codo con estos choques de valores persiste un sueño secular: hay, ha de haber (puede hallarse) una solución final a todos los males humanos, puede alcanzarse, por la revolución o por medios pacíficos, habrá de llegar sin duda alguna, y entonces todos los hombres, o la inmensa mayoría, serán virtuosos y felices, sabios, buenos y libres; si puede lograrse esa situación, que una vez alcanzada durará eternamente, ¿qué individuo cuerdo podría querer volver a la desdicha de los vagabundeos de los hombres por el desierto? Si eso es posible, entonces ningún precio puede ser excesivo para lograrlo; ningún grado de opresión, crueldad, represión, coerción, será demasiado alto, si ése, y sólo ese, es el precio de la salvación definitiva de los hombres. Este convencimiento otorga amplia licencia para infligir sufrimientos a otros hombres, siempre que se haga por motivos puros y desinteresados." Ibid. p. 63.

<sup>332</sup> Ibid. p. 63.

puede chocar con otras formas de organizar la convivencia. Queda por ver hasta qué punto Berlin era consciente de ello y, en caso afirmativo, qué arsenal argumentativo consideraría necesario para defender esta postura.

Responder a estas cuestiones implica, inevitablemente, abordar el tema del relativismo: ¿En qué consiste exactamente? ¿qué es lo que diferencia el relativismo del pluralismo? Podemos saber cuál era la postura de Berlin al respecto examinando el siguiente ensayo: "El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII"<sup>333</sup>, escrito en 1980, al cual ya se ha hecho alguna referencia en el capítulo anterior.

#### a.2. "El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII"

A través de este escrito Berlin intentó defenderse de las acusaciones constantes de relativismo que se le lanzaban por haber defendido las posturas de Vico y Herder.

Hasta tal punto esta polémica persiguió a Berlin toda su vida que su biógrafo quiso ponerla de relieve a través de una divertida anécdota: «Berlin vivió para ver sus obras debatidas hasta el fin sus días. Tan a menudo recibía cartas con peticiones de que aclarara algún punto de su pensamiento que su secretaria, Pat Utechin, solía gemir ante la sola mención de la palabra "pluralismo", puesto que eso significaba irremediablemente una mañana dura tomando al dictado un intento de Berlin inmensamente largo, oscuro y difícil, para explicarse una vez más.»<sup>334</sup>

A través del ensayo "El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII", Berlin vuelve a intentar poner de relieve cuál sería la diferencia fundamental entre relativismo y pluralismo. Para ello comenzará con una distinción que sorprende: hay que distinguir el relativismo referido a los juicios de hechos y el que se refiere a los valores<sup>335</sup>. Con el primero se está refiriendo a un relativismo epistemológico, entiendo que más referido al ámbito de la ciencia natural. Berlin afirma que, tanto Vico como Herder, en absoluto negaron la capacidad del hombre para dar explicaciones causales a los fenómenos del mundo natural. No es el objeto de este trabajo entrar en consideraciones propias de la filosofía de la ciencia, pero sí resulta necesario recalcar esta tendencia empirista de Berlin, quien parece dar más relevancia a la capacidad predictiva de la ciencia natural, que a responder cuáles son los fundamentos epistemológicos

---

<sup>333</sup> BERLIN, I., "El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII."

<sup>334</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p. 387.

<sup>335</sup> BERLIN, I., "El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII." p. 88.

de ésta. En este sentido se nota la influencia de la tradición empirista en la que fue educado.

El propio Berlin se ocupa de conceptualizar qué sería un relativismo moral, y en qué se diferencia de un pluralismo:

El relativismo es una cosa diferente: 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 una 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. Pero los valores de cada cultura, o cada fase de una cultura, no son (para Vico, o Herder, o sus discípulos) meramente psicológicos, sino datos objetivos, aunque no por ello necesariamente commensurables, ni dentro de una cultura ni (aún menos) entre culturas.<sup>336</sup>

Ahora bien, ¿en qué se diferencia la subjetividad de las preferencias personales de la objetividad de los valores? En la capacidad que los últimos tienen de dar motivos y explicaciones válidas de por qué determinado grupo de personas podría perseguirlos para conseguir un desarrollo personal. Es decir, en la capacidad que los diferentes valores y cosmovisiones tienen de ser comprendidos por personas ajenos a ellos:

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; si se admite la existencia de esos puntos de vista, ello conduce inevitablemente a un escepticismo respecto a los criterios objetivos, puesto que pasa a carecer de sentido preguntar cuál de ellos es correcto. Ésta no es en modo alguno la posición de Vico; ni es tampoco, en general, pese a uno o dos comentarios, la de Herder. [...] Ambos pensadores abogan por el uso de la imaginación histórica, que puede permitirnos «descender a» o «entrar en» o «sentirse uno dentro de» la mentalidad de sociedades remotas. [...] Éste es el objetivo, nos dice, de la antropología social; es ciertamente el concepto de interpretación histórica del pasado que sostenían tanto Vico como Herder. Si la búsqueda tiene éxito, veremos que los valores de esas gentes remotas son de tal naturaleza que podríamos apoyarnos en ellos seres humanos como nosotros (criaturas capaces de discernimiento consciente intelectual y moral). Estos valores pueden atraernos o repugnarnos, pero entender un pasado cultural es entender cómo

---

<sup>336</sup> Ibid. p. 93.



hombres como nosotros mismos, en un medio concreto, natural o hecho por el hombre, podrían expresarlos en sus actividades y por qué; a fuerza de suficiente investigación histórica y comprensión imaginativa, ver cómo podrían vivirse de acuerdo con esos valores vidas humanas (es decir, inteligibles).<sup>337</sup>

Berlin no hace una distinción entre comprensión o explicación y valoración. Dicho de otra manera: yo puedo explicar qué motivos han llevado a ciertas civilizaciones a hacer sacrificios humanos; no ha debido de ser por mera crueldad o psicosis -de hecho en algunas civilizaciones como la azteca la víctima consideraba su sacrificio un honor-, sino por una serie de valores y creencias: el valor de la religiosidad, de honrar a los dioses para que los protejan y envíen condiciones propicias a la comunidad.

Las motivaciones no nos resultan incomprensibles y, sin embargo, no nos parecen un modelo a seguir. Esto no es por repugnancia, como puede decir Berlin, dado que no es sólo una cuestión de sensaciones o sentimientos, sino de jerarquía moral basada en cierta visión del ser humano. En nuestra sociedad actual, ningún planteamiento religioso justifica el sacrificio de seres humanos. Desde este ensayo de Berlin no se dilucida si uno de estos planteamientos es preferible a otro; sólo se pone de relieve que se guían por sistemas distintos, haciendo uno más hincapié en las creencias religiosas, y otro en proteger la vida humana, postura que no es en sí misma un valor -no lo olvidemos- sino uno de los fundamentos de nuestras democracias constitucionales: el ciudadano es un fin en sí mismo, y tiene derecho a su integridad física. Dado que en textos como éste no ha entrado en la visión normativa -sólo en la descriptiva-, es normal que se le haya acusado de ser un *monista plural*:

Su pluralismo [el de Berlin] carece de apertura, no permite un diálogo entre los valores en competencia y no es realmente tal pluralismo, sino un monismo plural. Su mundo moral y político queda nítidamente desmenuzado en una serie de islas cerradas y monádicas, dominada cada una por su correspondiente absoluto.<sup>338</sup>

Sin embargo, Berlin está tratando de destacar la disparidad de fines humanos, sin que esto tenga que suponer una total enajenación o alienación respecto de otras cosmovisiones, entendida esta alienación como el hecho de considerar al otro como alguien completamente ajeno a mí y, en esta medida, incomprensible. En estas afirmaciones se está moviendo todavía en un ámbito descriptivo, y no

---

<sup>337</sup> Ibid. p. 94-95.

<sup>338</sup> PAREKH, B., "Isaiah Berlin," en *Pensadores políticos contemporáneos* (Madrid: Alianza Editorial, 1986). p. 62.

tanto valorativo: más cercano a una antropología cultural que a una filosofía moral que ayude a discernir posibles vías de solución a problemas concretos.

Es decir, está tratando de hacer hincapié en la idea de que los fines humanos son diversos, que pueden tener motivaciones humanas - y, en este sentido, comprensibles (lo cual no debe ser confundido con justificable)- y que es necesario no olvidar esto a la hora de organizar la convivencia.

La intensidad que dedicó a transmitir esta idea responde al horror que le causaron las consecuencias de una racionalidad desbocada. Pero no por ello implica que Berlin no tuviera él mismo una antropología mínima, desde la cual afirmar que no es lo mismo la postura de un liberal que la de un chamán azteca. Una cosa bien distinta es que no haya sabido -o no haya querido- ocuparse de enunciarlas de forma definida. En este ensayo puede apreciarse señales de esta antropología y ética mínimas al apelar a la noción de "un ser humano normal":

Hay muchas clases de felicidad (o de belleza o de bondad o de visiones de la vida) y son, a veces, inconmensurables, pero todas responden a las aspiraciones y necesidades reales de seres humanos normales; se ajustan todas a sus circunstancias, su país, su pueblo; la relación de ajuste es la misma en todos estos casos; y los miembros de una cultura pueden entender a los de otra, y entrar en sus mentes y simpatizar con ellos.<sup>339</sup>

Al hablar de seres humanos "normales" Berlin está apelando, en cierto modo, a una naturaleza humana común, que permite el entendimiento y la empatía o que permite establecer paralelismos entre distintas sociedades. Ahora bien está aquí todavía en un ámbito descriptivo, más cercano a la antropología cultural, dado que en este ensayo no proporciona ningún criterio según el cual deberíamos priorizar unos valores sobre otros (en especial el de la vida humana). El objetivo de este ensayo es recordar la pluralidad humana, para no caer en simplificaciones que acaben dañando a otras personas, y trayendo consigo ruptura y discordia.

Sin embargo, esto no significa que Berlin haya puesto los valores de la comprensión y el entendimiento por encima del valor de la vida humana y es en este sentido en el que Berlin no es un relativista.

### a.3. "Giambattista Vico y la historia cultural"

Berlin continúa<sup>340</sup> en una línea antropológica más descriptiva que valorativa; el objetivo de Berlin es insistir en la idea de lo infructuosas que son las empresas

---

<sup>339</sup> BERLIN, I., "El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII." p. 96.

<sup>340</sup> BERLIN, I., "Giambattista Vico y la historia cultural." [1983]

que acometen la tarea de enunciar una definición de naturaleza humana definitiva, por dos motivos:

El primero, recordándonos la naturaleza situada de nuestra racionalidad, desde la cual no podemos hacer una enunciación definitiva de qué es un hombre, por las limitaciones epistemológicas de esta empresa, dado que investigador y objeto a investigar coinciden en la misma persona. El segundo, recordando la esencial plasticidad de la naturaleza humana, la cuál impediría enunciar una teoría bajo la cual cayeran todos los casos a examinar, es decir, todas las personas que han existido, existen y existirán. Estas dos ideas quedan concentradas en las conclusiones con las que termina el ensayo:

Los servicios incomparables de la Ilustración en su lucha contra el oscurantismo, la opresión, la injusticia, y contra todo tipo de irracionalidad son indiscutibles. Pero puede que todos los grandes movimientos de liberación, para vencer la resistencia de la costumbre y el dogma establecido, tengan que exagerar y que procurar no ver las virtudes de lo que combaten. La proposición de que el hombre es al mismo tiempo sujeto y objeto respecto de sí mismo no se compagina fácilmente con los puntos de vista de los *philosophes* de París, para los que la humanidad es, en primer lugar, un objeto de investigación científica. El supuesto implícito de que la naturaleza humana es básicamente la misma en todas las épocas, en todas partes, y que ajusta a leyes eternas que escapan al control humano, es una concepción que sólo un puñado de pensadores audaces se atrevieron a poner en duda. Pero aceptarla en nombre de la ciencia es, en realidad, ignorar y rebajar el papel del hombre como creador y destructor de valores, de formas completas de vida, del hombre como sujeto, una criatura con una vida interior negada a otros habitantes del Universo. Los utópicos más famosos de los tiempos modernos, desde Tomás Moro a Mably, Saint-Simon, Fourier, Owen y sus seguidores, expusieron un cuadro un tanto estático de los atributos básicos de los hombres y, en consecuencia, una descripción igualmente estática de una sociedad perfecta alcanzable. Debido a ello, ignoraron el carácter de los hombres como seres que se trasforman a sí mismos, capaces de elegir libremente, dentro de los límites impuestos por la naturaleza y la historia, entre fines rivales mutuamente incompatibles.

La idea del hombre como sujeto que actúa, como un ser intencional, impulsado por sus objetivos conscientes además de por leyes causales, capaz de vuelos impredecibles del pensamiento y de la imaginación, y de su cultura como algo creado por su ansia de conocerse y controlar su medio enfrentándose a fuerzas materiales y psíquicas que puede utilizar pero no eludir, esta idea se halla en el núcleo mismo de todo estudio verdaderamente histórico. Los historiadores necesitan, para ejercer su función propia, la capacidad de penetración

imaginativa, sin la cual los huesos del pasado se mantienen secos e inertes. Desplegarla es, y ha sido siempre, un asunto arriesgado.<sup>341</sup>

De estas declaraciones se pueden obtener varias conclusiones; la primera es que Berlin escribe más desde un plano descriptivo que valorativo, cuya intención es advertir de los peligros de tratar a las personas como muñecos idénticos, manufacturados en cadena en una fábrica industrial. En efecto, una visión así del hombre acaba con toda la complejidad que le es intrínseca.

La segunda conclusión está en relación con la primera, a saber, ¿en qué medida Berlin es capaz de distinguir entre las diferentes determinaciones que adquiere cada individuo -a través de sus peculiares características, circunstancias y decisiones, etc.- y aquello que todos tenemos en común, que es precisamente esa capacidad para configurarnos a nosotros mismos desde nuestra humana libertad? Es decir, si algo puede predicarse de todo ser humano es precisamente esa capacidad de auto-configurarse de la que habla Berlin: «el carácter de los hombres como seres que se transforman a sí mismos, capaces de elegir libremente». Al no efectuar esta distinción, Berlin parece estar cayendo en una especie de nominalismo, desde el cuál la idea de una naturaleza humana común parece sólo una fantasía metafísica.

Sin embargo, no ha sido ésta la intención del profesor de Oxford. Su propósito con esta clase de escritos es una llamada a huir de las "ensoñaciones metafísicas" que, a la luz de la historia, han traído desgracias cuando se han llevado a sus últimas conclusiones. Por su contexto personal, Berlin ha vivido en primera persona lo que son las diferencias étnicas y culturales, además de haber presenciado los horrores tanto del nazismo como del comunismo.

Con esta clase de reivindicaciones no está tratando de llamar a una rendición de la humana racionalidad a la hora de resolver conflictos morales y políticos, tan sólo recordar la naturaleza de nuestra humana condición: nuestra racionalidad nunca es absoluta, y la diversidad de formas de vida es un hecho; tratar de compaginar éstas no puede hacerse desde un enfoque simplista de lo que es el ser humano. Esto no significa que Berlin no haya creído en la existencia de una común humanidad, la cual es la base de la defensa de una ética de mínimos cuyo principal objetivo es la protección de los derechos fundamentales de los individuos.

---

<sup>341</sup> Ibid. p. 82-83.

a.4. "La persecución del ideal" (1988)<sup>342</sup>

Esta idea se observa con mayor nitidez en el ensayo titulado "La persecución del ideal" (1988). A pesar de que el ensayo va dirigido, de nuevo, a denunciar los peligros de un monismo llevado al extremo, en él se pone de manifiesto que Berlin creía en la capacidad de la ética y la filosofía política de enfrentarse a los dilemas morales que son propios de la convivencia humana. Para ello, destaca que dichos dilemas son intrínsecos a toda sociedad humana, debido precisamente a la pluralidad de valores y opciones de vida.

Berlin continua insistiendo en que la defensa de la existencia de dicha pluralidad no es una cuestión de relativismo moral o cultural, sino la simple exposición de un hecho: desde la libertad y la voluntad, las personas -y las sociedades- se decantan por diferentes opciones vitales. Es necesario no olvidar este hecho para poder encarar mejor los problemas inevitables que surgen a la hora de organizar la convivencia humana. Éste debería de ser uno de los principios rectores que caracterizara a una sociedad verdaderamente racional, es decir, a una sociedad que tiene una visión cabal de lo que es la complejidad humana.

El otro principio rector defendería que esta flexibilidad y pluralidad axiológica jamás ha de estar por encima de la integridad física y moral de las personas que componen una sociedad. En este sentido, queda manifiesto que Berlin no ha "quemado las naves" de la racionalidad humana: sólo trata de ponerlas en su justo lugar, para que cumplan adecuadamente su función.

El firme convencimiento de Berlin en la capacidad de la ética y la filosofía política para examinar problemas y tratar de encontrar salidas racionales a dichos problemas queda manifiesta desde el principio del ensayo:

El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas de los seres humanos, las concepciones, intereses e ideales de los que surgen formas humanas de tratarse unos a otros y los sistemas de valores en los que se basan esas finalidades de la vida. Esas creencias sobre cómo debería vivirse la vida, qué deberían ser y hacer hombres y mujeres, son el objeto de la investigación moral; y cuando se aplican a pueblos y naciones y, en realidad, a la humanidad como un todo, se les llama filosofía política, que no es sino ética aplicada a la sociedad.

Si queremos llegar a entender este mundo a menudo violento en que vivimos (y a menos que intentemos entenderlo no podemos esperar ser capaces de actuar racionalmente en él y sobre él), no podemos limitar nuestra atención a las

---

<sup>342</sup> BERLIN, I., "La persecución del ideal."

grandes fuerzas impersonales, naturales y de origen humano, que actúan sobre nosotros. Los objetivos y motivaciones que guían la actuación humana han de examinarse a la luz de todo lo que sabemos y comprendemos; hay que examinar críticamente sus raíces y su desarrollo, su esencia, y sobre todo su validez, con todos los recursos intelectuales de que disponemos. Esta necesidad urgente, con independencia del valor intrínseco del descubrimiento de la verdad respecto a las relaciones humanas, convierte a la ética en un campo de importancia primordial. Sólo los bárbaros no sienten curiosidad por saber de dónde proceden, cómo llegaron a estar donde están, adónde parecen dirigirse, si desean ir allí y, en tal caso, por qué, y si no, por qué no.<sup>343</sup>

A pesar de seguir recalcando la labor filosófica como una especie de antropología cultural que ilumina en la tarea de comprendernos a nosotros mismos y a otros, también está defendiendo la capacidad de la racionalidad humana para discernir, criticar, argumentar y dar motivos; aunque también es cierto que todavía Berlin no proporciona un criterio en base al cuál realizar con éxito esta función, si bien dicho éxito sea siempre parcial e inacabado.

Más adelante, Berlin vuelve a insistir en la idea de la esencial diferencia entre pluralismo y relativismo. En estos fragmentos se aprecia que para él el pluralismo de valores es simplemente un hecho y que está, además, basado, en algo común a toda persona y sociedad: la capacidad de generar valores.

«Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay nada más que decir.» Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Vico y Herder no es ése, sino lo que yo describiría como pluralismo. Es decir, la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros, lo mismo que la obtenemos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval, que son mundos, puntos de vista, muy alejados del nuestro. Porque si no tuviésemos ningún valor en común con esas personalidades remotas cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no podríamos entenderlas en absoluto; a esto equivale la tipología de Spengler. La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas.<sup>344</sup>

Lo que interesa destacar de estas reflexiones es que, precisamente gracias a la naturaleza humana común, las personas pueden trascender sus circunstancias personales y comprender valores, opciones y cosmovisiones muy distintos a los suyos. Es precisamente la común humanidad la que permite el entendimiento y la

---

<sup>343</sup> BERLIN, I., "La persecución del ideal." pp. 21-22.

<sup>344</sup> Ibid. pp. 29-30.

comprensión; aunque en este nivel de la argumentación Berlin todavía no esclarece cómo organizar la convivencia a través de esta noción de naturaleza humana común. Sin embargo, es importante no perder de vista declaraciones como ésta, dado que demuestran que Berlin no es un relativista. Otra cosa es hasta qué punto desarrolló su teoría de forma que pudiera proporcionar fundamentos firmes a su liberalismo y pluralismo políticos, distinguiéndolos de forma nítida -no implícita- del relativismo.

Quizá el problema haya podido estar en que el profesor de Oxford quiso insistir con vehemencia en la complejidad del mundo moral, no sólo en lo referido a las discrepancias que pueden surgir entre diferentes sociedades y personas, sino en las mismas perplejidades que le surgen al individuo cuando se enfrenta a dilemas morales. El mensaje es simple: hay distintos valores, y ninguno se puede aplicar de un modo absoluto sin caer en simplificaciones, tanto en los problemas concretos, como en la realidad del ser humano. Por eso, tanto en filosofía moral como política, hemos de tener presente esta realidad, si no queremos cometer errores pretéritos:

Lo que es evidente es que los valores pueden chocar; por eso es por lo que las civilizaciones son incompatibles. Puede haber incompatibilidad entre culturas o entre grupos de la misma cultura o entre usted y yo. Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase; yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo. Podemos discutir nuestros puntos de vista, podemos intentar encontrar un terreno común, pero al final lo que usted persigue puede no ser compatible con los fines a los que yo considero que he consagrado mi vida. Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunas personas un valor absoluto, pero no es compatible con lo que pueden ser para ellas valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos.

[...] Estas colisiones de valores son de la esencia de lo que son y de lo que somos. Si nos dijese que esas contradicciones se resolverían en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas pueden armonizarse por principio, entonces debemos responder 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.

La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada) sino

conceptualmente ininteligible; no sé qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede implicar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten duda posible. Sólo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una comprensión de lo que es ser humano.<sup>345</sup>

El apasionamiento que pone Berlin en sus palabras puede llegar a confundir al lector que lea este texto, sin una visión panorámica de su filosofía. Cuando el profesor de Oxford habla de incompatibilidades se refiere a los valores tomados como absolutos. Si escogemos sólo el valor de la igualdad, llevándolo a su extremo, se acaba con la libertad, la individualidad y la creatividad. Esto no ocurre sólo a nivel social, sino a nivel individual, y es un hecho al que nos enfrentamos todos en nuestro día a día: cada decisión, cada elección implica rechazar otra.

Es intrínseco a la elección el descartar posibilidades, no pueden armonizarse todas entre sí; incluso dentro de un mismo valor hemos de decidir cómo queremos entenderlo y aplicarlo en cada caso.<sup>346</sup> En este sentido, Berlin parece estar apelando a una especie de *phrónesis* aristotélica, en la que el principio rector de la moralidad sea el propio sujeto desde su capacidad para el discernimiento moral, y no modelos teóricos diseñados *a priori*:

Baste esto por lo que toca a la objeción teórica, decisiva, creo yo, a la idea del estado perfecto como objetivo razonable de nuestros esfuerzos. Pero hay un obstáculo sociopsicológico que se opone a esto además, un obstáculo que se puede plantear a aquellos cuya fe sencilla, de la que la humanidad se ha nutrido

---

<sup>345</sup> Ibid. pp. 31-32.

<sup>346</sup> En este sentido, resultan ejemplos paradigmáticos las reflexiones hechas por Berlin en “Dos conceptos de libertad” y “La igualdad”. Ahí se pone de manifiesto cómo un mismo valor puede ser entendido y aplicado de formas diferentes, generando inevitables incompatibilidades. Desde este punto de vista, las acusaciones de Parekh de que Berlin defiende un *monismo plural* carecen de sentido. Berlin apela a considerar cada dilema moral en particular, decidiendo en qué medida decantarse más por un valor que por otro, y esto es posible precisamente porque es el agente moral el que los pone en juego, intentando compaginarlos de la forma que considera adecuada a cada caso concreto.



durante tanto tiempo, se resiste a todo género de argumentaciones filosóficas. No hay duda de que se pueden resolver algunos problemas, de que algunos males se pueden curar, en la vida social y en la individual. Podemos librar a los hombres del hambre o de la miseria o de la injusticia, podemos sacarles de la esclavitud o de la cárcel, y obrar bien con ello..., todos los hombres tienen un sentimiento básico del bien y del mal, pertenezcan a la cultura que pertenezcan; pero todo estudio de la sociedad muestra que cada solución crea una nueva situación que engendra necesidades y problemas nuevos propios, nuevas exigencias. Los hijos han obtenido lo que sus padres y abuelos anhelaban... mayor libertad, mayor bienestar material, una sociedad más justa; pero los viejos males se olvidan y los hijos se enfrentan a los nuevos problemas que traen consigo las propias soluciones de los viejos, y aunque también éstos puedan resolverse, generarán nuevas situaciones, y con ellas necesidades nuevas, y así sucesivamente y de modo impredecible.

No podemos legislar para las consecuencias desconocidas de consecuencias de consecuencias. [...] En una sociedad en la que se aceptan universalmente los mismos objetivos los problemas sólo pueden ser de medios, solucionables todos con métodos técnicos. Sería una sociedad en la que la vida interior del hombre, la imaginación moral, espiritual y estética, ya no hablaría. ¿Se debería destruir a hombres y mujeres y esclavizar sociedades para conseguir eso? Las utopías tienen su valor (nada expande tan maravillosamente como ellas los horizontes imaginativos de las potencialidades humanas) pero como guías a seguir pueden resultar literalmente falsas. Tenía razón Heráclito, las cosas no pueden estarse quietas.<sup>347</sup>

Berlin pone de manifiesto que toda solución humana a problemas concretos ha de ser, por su propia naturaleza, temporal. Lo que en determinado momento era una solución necesaria, posteriormente puede traer verdaderos problemas a una sociedad. Por ejemplo, el derecho constitucional a la libre posesión de armas de los ciudadanos norteamericanos se explica en el contexto del nacimiento de la nación americana, donde todavía no podían configurarse unas fuerzas del orden que protegieran a todos los ciudadanos, debido a las circunstancias históricas concretas. Sin embargo, actualmente existe un verdadero debate acerca de lo apropiado de la vigencia de este derecho constitucional, no estando claro cuál de los dos argumentarios en contienda tiene una mayor verdad moral -entendida ésta como la capacidad de proteger de forma efectiva la vida de sus ciudadanos en las circunstancias actuales-. Lo que es destacable es que, en este caso, ambas posiciones persiguen un objetivo (un valor) común: evitar muertes innecesarias. Pero las vías para conseguirlo son completamente diferentes: el derecho a las armas, o su prohibición, y esto se produce precisamente porque dentro de la

---

<sup>347</sup> BERLIN, I., "La persecución del ideal." pp. 32-33.

concepción de un mismo valor se producen diferentes formas de concretarlo en la vida práctica.

Lo que Berlin reivindica es que esta esencial conflictividad ha de ser dirimida desde un diálogo racional entre los agentes en conflicto, en lugar de acogerse a soluciones *a priori* basadas en sistemas filosóficos cerrados que son, en el fondo, utópicos. La defensa de este esencial carácter dialógico de la política no es principalmente utilitarista, sino moral: Berlin defiende que lo que realmente dignifica al hombre es ejercer su capacidad de raciocinio, de diálogo, de comprensión y de elección. Y todo esto parte de una determinada concepción del hombre, que el profesor de Oxford pone de relieve de una forma tangencial, pero nítida, a lo largo de sus escritos. Las palabras con las que va concluyendo el ensayo son una buena muestra de la mencionada propuesta política de Berlin:

[...]uno no puede tenerlo todo, en la teoría además de en la práctica; y si la creatividad humana ha de basarse en una diversidad de elecciones que sean mutuamente excluyentes, entonces, como preguntaban en tiempos de Chernishevski y Lenin: «¿Qué hay que hacer?» ¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer al hambriento, de vestir al desnudo, curar al enfermo, cobijar al que no tiene techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas.

La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. Las revoluciones, guerras, asesinatos, las medidas extremas, pueden ser necesarias en situaciones desesperadas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias pocas veces son las previstas; no hay ninguna garantía, a veces ni siquiera una probabilidad lo suficientemente grande de que estos actos traigan una mejora. Podemos correr el riesgo de una actuación drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos tener en cuenta siempre, no olvidarlo nunca, que podemos estar equivocados, que la seguridad respecto a los efectos de tales medidas conduce invariablemente a un sufrimiento evitable de los inocentes. Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que se llaman concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones específicas. Las soluciones utilitaristas son erróneas a veces, pero yo sostengo que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible, como norma general, es mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. Ésa es la primera condición para una sociedad decente; una sociedad por la que podemos

luchar siempre, teniendo como guía el ámbito limitado de nuestros conocimientos, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de los individuos y las sociedades. Es muy necesaria una cierta humildad en estos asuntos.<sup>348</sup>

Desde estas palabras podemos situar en contexto la reivindicación de la multiplicidad de fines y valores humanos que Berlin realiza con frecuencia, sin por ello caer en el error de acusarle de relativista moral y cultural. Ahora bien, la propuesta dialógica suscita ulteriores preguntas: ¿cuáles deberían ser los límites a las propuestas en cada disputa? Esta cuestión remite al tema de fondo sobre el que tratamos de hallar luz: ¿cuáles son los fundamentos y límites del pluralismo dialógico? ¿Están en conexión con el liberalismo y éste, a su vez, con determinada concepción de la naturaleza humana? Berlin no es explícito al respecto en este texto, dado que sólo alude a unos mínimos morales que presupone a toda persona y sociedad:

No debemos, por supuesto, exagerar la incompatibilidad de valores: hay un gran espacio de amplio acuerdo entre miembros de sociedades distintas a lo largo de grandes períodos de tiempo acerca de lo cierto y de lo falso, del bien y del mal. Tradiciones, puntos de vista y actitudes pueden diferir, claro, legítimamente; puede haber principios generales que prescindan en exceso de las necesidades humanas. La situación concreta es lo más importante. No hay salida: debemos decidir cuando decidimos; no se puede evitar riesgos morales. Lo único que podemos pedir es que no se desdeñe ninguno de los factores importantes, que los objetivos que pretendemos se consideren elementos de una forma de vida total, a la que las decisiones pueden favorecer o perjudicar.

Pero, en último término, no es algo que depende de un juicio puramente subjetivo: viene dictado por las formas de vida de la sociedad a la que uno pertenece, una sociedad entre otras, con unos valores compartidos, hállese o no en conflicto, por la mayor parte de la humanidad a lo largo de la historia escrita. Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; o que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso.<sup>349</sup>

Berlin apela a un mínimo sin el que las sociedades no podrían sobrevivir, y para ello apela a la historia como demostración empírica de esta verdad moral. Y tiene razón, pero sólo en cierta medida: porque las sociedades occidentales

---

<sup>348</sup> Ibid. pp. 35-36.

<sup>349</sup> Ibid. p. 36.

actuales han podido organizarse protegiendo una serie de "derechos mínimos" entre lo que podríamos llamar sus "ciudadanos" -entendidos estos como sujetos de derecho-. Sin embargo, y como ya he ido objetando, lo frecuente históricamente ha sido que las personas a las que se ha considerado sujeto de derechos no han constituido, en absoluto, la totalidad de la población. Y dichas sociedades han sobrevivido, y sobreviven, a lo largo de periodos largos de tiempo.

Asimismo, resulta insuficiente la afirmación de que toda persona tiene ciertas nociones sobre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso. Porque, si bien la afirmación no es carente de verdad, no aborda el verdadero problema de los dilemas morales. La mayoría de disputas éticas surgen, precisamente, porque cada una de las partes cree haber encontrado la solución que más se ajusta a lo que cada uno considera como bueno. Un ejemplo, si bien simple muy iluminador, son las discrepancias a la hora de educar a los hijos. Todo padre tiene en mente hacer lo que considera mejor para su descendencia y, sin embargo, hay casi tantas formas de entender "lo mejor para un hijo" como progenitores existen. Incluso un mismo padre asume que lo que es mejor para su primogénito no encaja con lo que le conviene al menor de sus hijos, por ser los dos personas diferentes y, por tanto, con distintas necesidades educativas y afectivas.

Para poder abordar estas cuestiones hace falta previamente tener presente que la cuestión de la noción de naturaleza humana es clave como horizonte desde el cuál evaluar la mejor o peor adecuación de las distintas propuestas morales y éticas que puedan ir surgiendo en el escenario de una sociedad dada. ¿Era Berlin consciente de esto? Mi respuesta es afirmativa, basándome en el escrito "La unidad europea y sus vicisitudes" (1959), publicado tan sólo un año después de "Dos conceptos de libertad".

#### a.5. "La unidad europea y sus vicisitudes" (1959)

En el mencionado escrito<sup>350</sup>, Berlin expone su preocupación ante el problema que he destacado a lo largo del presente capítulo: el hecho de que, en sus concepciones acerca de lo que es o no es humano, lo frecuente ha sido atribuir dicho concepto solamente a determinados grupos de una población. El caso paradigmático fue el que le tocó a Berlin vivir, a saber, el de la consideración de los judíos como sub-humanos por parte de los nazis:

---

<sup>350</sup> BERLIN, I. "La unidad europea y sus vicisitudes." [1959] en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

La división de la humanidad en dos grupos -los que son propiamente hombres y otra clase distinta e inferior de seres, razas inferiores, culturas inferiores, criaturas subhumanas, naciones y clases condenadas por la historia- es algo nuevo en la historia humana. Es un rechazo de la humanidad común, una premisa sobre la que se había apoyado todo el humanismo previo, religioso y secular. Esta nueva actitud permite a los hombres considerar a muchos millones de semejantes suyos no del todo humanos, matarles sin ningún remordimiento de conciencia, sin ninguna necesidad de intentar salvarles o advertirles. Semejante conducta se asigna normalmente a bárbaros o salvajes, hombres con una estructura mental prerracional, característica de las gentes que se hallan en la infancia de la civilización. Esa explicación no servirá ya. No hay duda de que se puede alcanzar un alto grado de conocimiento científico y de destreza técnica y, en realidad, de cultura general y sin embargo destruir a otros sin piedad, en nombre de una nación, una clase o la propia historia. Si esto es infancia, es la chochez de la segunda infancia en su forma más repugnante. ¿Cómo han llegado los hombres a dar un paso así?<sup>351</sup>

Ante afirmaciones como ésta se vuelve evidente que 1) Berlin mantenía una firme creencia en una común naturaleza humana y 2) que la postura contraria no sólo se le antojaba errada, sino que le parecía además una aberración. Esto se encuentra muy lejos de ser relativista, aunque está por ver cómo defenderá esta idea.

Para ello acude en el ensayo a su argumentario recurrente: la exposición de lo que fueron el movimiento ilustrado y la Contra-Ilustración -con sus consecuencias positivas y negativas- y cómo una deformación de esos ideales acabaron en los horrores producidas en la primera mitad del siglo XX.

En su defensa de los elementos positivos del movimiento romántico, llama la atención una reivindicación hecha por el profesor de Oxford, a saber, que es en este movimiento donde podemos encontrar un especial humanismo que el siglo XX heredó del anterior:

Hay sin embargo una intuición básica que nos proporciona el humanismo romántico (este mismo espíritu alemán indómito) que no olvidaremos fácilmente. Antes que el creador de valores está el hombre mismo, y no puede por tanto sacrificársele en nombre de nada superior a él mismo, pues no hay nada superior; esto es lo que quiso decir Kant cuando hablaba del hombre como un fin en sí mismo, y no un medio para un fin. Segundo, que las instituciones no están hechas sólo por los hombres, sino también para los hombres y cuando no les sirven deben desaparecer. Tercero, que los hombres no deben ser sacrificados, ni en nombre de ideas abstractas, por muy elevadas que sean, como

---

<sup>351</sup> Ibid. p. 171.

el progreso o la libertad del género humano, ni de instituciones, pues ninguna de ellas tienen un valor absoluto en sí misma, dado que todo lo que tienen se lo han conferido hombres, que son los únicos que pueden hacer que las cosas sean valiosas o sagradas; por tanto, las tentativas de oponerse a ellas o de cambiarlas no son nunca una rebelión contra mandamientos divinos que deba castigarse con la destrucción. Cuarto, (y esto se deduce del resto) que el peor de todos los pecados es degradar o humillar a seres humanos en nombre de algún lecho de Procrusto en el que se le obligue a encajar contra su voluntad, una norma con cierta autoridad objetiva indiferente a las aspiraciones humanas.

Esta concepción del hombre, heredera del movimiento romántico, continúa con nosotros hasta hoy: es algo que, pese a toda la experiencia por la que ha pasado la humanidad, no hemos abandonado en Europa.<sup>352</sup>

Es curioso destacar que a estas afirmaciones Berlin las califica como "intuición básica"; no un argumentario racional, sino una convicción firme en la idea del hombre y su dignidad basada más en un ideal -o quizá en un "hecho empírico de la introspección", por utilizar palabras suyas- que en una apelación a la argumentación lógica.

En estas creencias firmes, enraizadas en algo quizá más visceral que racional, Berlin encuentra la explicación al hecho de que, pese a los aplastantes avances del régimen nazi en los primeros años de la guerra, los ciudadanos y ejércitos del bando aliado no quisieran darse por vencidos:

Hegel y Marx, cada uno a su manera, intentaron decir a los seres humanos que sólo tenían ante ellos un camino hacia la libertad y la salvación: el que les ofrecía la historia, que encarnaba la razón cósmica; que los que no consiguieran adaptarse o comprender que la racionalidad, el interés, el deber, el poder, el triunfo eran, a la larga, idénticos entre sí y a la moral y a la sabiduría, acabarían destruidos por las «fuerzas de la historia», fuerzas a las que era necedad suicida oponerse. Pero este argumento de intimidación metafísica resultó en definitiva ineficaz. Había demasiados hombres dispuestos a defender sus principios hasta contra el poder irresistible con el que Marx amenazaba con aniquilarlos. Los ideales de seres humanos individuales exigían respeto y hasta reverencia, aunque no pudiesen alegarse garantías de validez objetiva. La fidelidad a un ideal, el respeto indestructible hacia lo que un hombre, fuesen cuales fuesen sus razones, consideraba verdadero, o justo, se convirtieron en algo en cuyo nombre los hombres estaban dispuestos a desafiar a los grandes batallones, aun cuando éstos se identificasen con el poder misterioso de la historia o de la realidad misma. [...] Fueron torturados y ejecutados por principios que, al menos así lo creían ellos, eran universales y vinculantes para todos los hombres, parte de la esencia

---

<sup>352</sup> Ibid. pp. 187-188.

humana en virtud de la cual podía llamarse en justicia hombres a los hombres. No podían quebrantar esos principios sin pensar que habían violado todo derecho al respeto humano. No podían traicionarlos y mirarse a la cara a ellos mismos o a otros. Por esta razón las llamadas al realismo que hicieron a los países derrotados en 1940 los dirigentes alemanes victoriosos, que decían, bastante razonablemente, que la resistencia era inútil, que llegaba un nuevo orden, que este nuevo orden transformaría los valores del mundo entero, que oponerse no sólo significaba ser aplastado, sino ser tachado de necio o de enemigo de la luz por generaciones posteriores, condicionadas inevitablemente por la moral de los vencedores, este tipo de argumento no logró quebrantar el ánimo de los que creían verdaderamente en valores humanos universales. Unos resistieron en nombre de ideales universales representados en Iglesias, o tradiciones nacionales, o el conocimiento objetivo de la verdad, otros se levantaron por objetivos que no eran menos sagrados por ser individuales y exclusivos sus poseedores.

Esta entrega a ideales, independientemente de su «fuente» (a veces se niega incluso que haya una fuente que buscar) guarda una afinidad con la posición existencialista moderna, que afirma que pretender buscar garantías de creencias morales en un vasto orden metafísico objetivo es sólo un patético intento por parte de los hombres de buscar ayuda fuera de sí mismos, de apoyarse en algo más fuerte que ellos, de buscar justificación racional para sus actos alegando que vienen marcados por un orden establecido objetivo.

[...]Estos existencialistas son descendientes legítimos de ese romanticismo humanista que afirma que el hombre es independiente y es libre, es decir, que la esencia del hombre no es la conciencia, ni la invención de herramientas, sino la capacidad de elección. [...] El universo no es un rompecabezas, cuyos fragmentos pretendemos ordenar, convencidos de que existe un orden, y sólo uno, de acuerdo con el cual deben encajar todos. Nos enfrentamos a valores en conflicto; el dogma de que deben conciliarse de algún modo, en algún lugar, es una mera esperanza piadosa; [...] Sin embargo, la gloria y la dignidad del hombre se basan en el hecho de que es él el que elige, y no eligen por él, de que puede ser su propio amo (aunque a veces esto le llene de temor y de una sensación de soledad), de que no está obligado a comprar seguridad y tranquilidad al precio de dejarse encerrar en un limpio casillero de una estructura totalitaria que pretende arrebatar la responsabilidad, la libertad y el respeto a uno mismo y a los demás, de un solo golpe.<sup>353</sup>

Estas apasionadas declaraciones -que resumen con bastante claridad el carácter humanista del liberalismo de Berlin- ayudan a iluminar muchas de las perplejidades que algunos de los escritos del profesor de Oxford suscitan, sobre

---

<sup>353</sup> Ibid. pp. 188-190.

todo ciertas afirmaciones contenidas en "Dos conceptos de libertad". No hay que olvidar que las palabras finales<sup>354</sup> de la afamada conferencia causaron un gran revuelo, con críticas tan duras como la de Sandel:

"Si las convicciones que uno tiene son sólo relativamente válidas ¿por qué las defiende resueltamente? En un universo moral trágicamente configurado, como el que Berlin supone, ¿está el ideal de libertad menos sujeto a la inconmensurabilidad última de los valores que los ideales concurrentes? En tal caso, ¿en qué puede consistir su condición privilegiada? Y si la libertad no posee una condición moralmente privilegiada, si es sólo un valor entre muchos otros, entonces, ¿qué puede decirse a favor del liberalismo?"<sup>355</sup>

Las palabras de Sandel se entienden a la luz de las afirmaciones de "Dos conceptos de libertad" tomadas aisladamente. Sin embargo, con el horizonte de la obra de Berlin al completo, y en concreto teniendo presente en anterior pasaje del ensayo que estoy analizando, la interpretación que se le puede dar es muy distinta.

Sabemos de la desconfianza de Berlin hacia sistemas filosóficos cerrados o dogmáticos. Asimismo, he venido demostrando la profunda convicción de Berlin en la existencia de una naturaleza humana común, la cual tiene como uno de sus rasgos principales la libertad de elección, en la cual encuentra su dignidad. El profundo respeto de Berlin por esta condición humana hace que por momentos

---

<sup>354</sup> "Quizá el ideal de la libertad de elegir fines, sin pedir que tengan validez eterna, y el pluralismo de valores a él ligado, sean, tan sólo, el fruto tardío de nuestra decadente civilización capitalista: un ideal que no reconocieron ni las edades remotas ni las sociedades primitivas y que la posteridad contemplará con curiosidad, quizá con simpatía, pero con poca comprensión. Puede que así sea. Pero no me parece que de esto se concluya en escepticismo. Los principios no son menos sagrados cuando no puede garantizarse su duración. De hecho, puede que el deseo mismo de garantías acerca de que nuestros valores sean eternos y de que se encuentren seguros en un lugar celestial y objetivo no sea sino nostalgia profunda de las seguridades de la infancia o de los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias –dice un admirable escritor de nuestro tiempo- y, no obstante, defenderlas resueltamente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro.» Pedir más es quizás una necesidad metafísica profunda e incurable. Pero permitir que ésta determine la propia práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y peligrosa." BERLIN, I., "Dos conceptos de libertad." pp. 254-255.

<sup>355</sup> SANDEL, M. "Introduction." en *Liberalism and Its Critics*, 1–11. Nueva York: New York University Press, 1984. p. 52



parezca poner dicha capacidad por encima de otras, como la de la argumentación lógica y racional. En ese sentido habla Berlin de lo sagrado de los principios: los principios son sagrados porque el hombre los ha elegido desde su condición de hombre libre.

Esta condición está por encima de consideraciones metafísicas, pragmáticas o utilitarias, como rendirse ante la muy probable victoria de un enemigo apabullante, según lo fue en su momento el régimen de Hitler. En este sentido, Berlin es más afín a los pensadores románticos, habiendo sido un gran humanista, un profundo amante de la libertad humana.

Esto no implica, no obstante, que no creyera necesaria cierta defensa de unos mínimos que garantizaran, precisamente, la libertad que es la que proporciona al hombre su dignidad intrínseca. Ahora bien, como ha quedado expuesto, Berlin no podía realizar esta defensa desde unas argumentaciones teóricas o lógicas tradicionales -dado sus presupuestos filosóficos, en los que desconfía de la epistemología y metafísica tradicionales-, así que ha intentado el camino de una antropología definida desde un particular enfoque "empírico", como ha quedado expuesto en el anterior apartado y cuya aplicación práctica queda de manifiesto en el presente ensayo. Para ello retoma el concepto de un pluralismo político basado en la objetividad de los valores humanos:

¿Qué ha brotado de los holocaustos recientes? Algo que se aproxima a un nuevo reconocimiento en Occidente de lo que son valores universales firmes que pueden considerarse constitutivos de los seres humanos en cuanto a tales.

[...] ¿Qué valores son estos? ¿Cuál es su condición y por qué deberíamos aceptarlos? ¿Es posible que, como han sostenido algunos existencialistas y nihilistas radicales, no existan valores humanos y aún menos valores europeos? Los hombres se entregan y se comprometen sin más, sin ningún motivo. Yo me consagro a ser poeta, y tú a ser verdugo: ésa es mi elección y ésta es la tuya, y no hay normas objetivas de acuerdo con las cuales puedan graduarse esas elecciones, por las que mi moral sea superior o inferior a la tuya. [...] Que esto no es un diagnóstico válido lo ha demostrado claramente sin ir más lejos la sensación de horror inmensa y generalizada que han provocado los excesos del totalitarismo. El hecho de esa conmoción muestra que existe una escala de valores de acuerdo con la cual vive de hecho la mayoría de la humanidad (y en particular de los europeos occidentales), vive no meramente de forma mecánica o por hábito, sino como parte de lo que en sus momentos de autoconciencia constituye para ellos la naturaleza esencial del hombre.

¿Qué es esta naturaleza? No es demasiado difícil de explicar desde el punto de vista físico: creemos que los hombres han de poseer una determinada estructura física, fisiológica y nerviosa, ciertos órganos, ciertos sentidos físicos y ciertas propiedades psicológicas, capacidad de pensar, desear, crear, y que a todo aquel

que carezca de estas propiedades no debería considerársele un hombre sino un animal o un objeto inanimado. Pero hay además ciertas propiedades morales que también forman parte profunda de lo que concebimos como naturaleza humana. Si encontramos individuos que simplemente discrepen de los otros respecto a los fines de la vida, que prefieren la felicidad a la abnegación, o el conocimiento a la amistad, les aceptamos como seres humanos semejantes a nosotros, porque su concepción de lo que es un fin, los argumentos que esgrimen para defender sus fines, y su comportamiento general, entran dentro de los límites de lo que consideramos humano. Pero 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 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 considerarlos en cierto modo inhumano: los llamamos idiotas morales. A veces los encerramos en manicomios. Están fuera de las fronteras de la humanidad en el mismo grado en que lo están las criaturas que carecen de alguna de las características físicas mínimas que conforman a los seres humanos. Nos apoyamos en el hecho de que las leyes y principios a los que apelamos, cuando tomamos decisiones morales y políticas de carácter fundamental, han sido aceptados, a diferencia de las disposiciones legales, por la mayoría de los hombres durante, por lo menos, la mayor parte de la historia escrita.

[...] Se trata de una especie de retorno a la idea antigua del derecho natural pero, para alguno de nosotros, con un ropaje empírico, no ya necesariamente basado en fundamentos teológicos o metafísicos. Por tanto, hablar de nuestros valores como objetivos y universales no equivale a decir que exista algún código objetivo, que se nos haya impuesto desde fuera, que no podamos quebrantar porque no lo hicimos nosotros; equivale a decir que no podemos evitar esos principios básicos porque somos humanos, lo mismo que no podemos evitar (si somos normales) buscar calor en vez de frío.<sup>356</sup>

Este texto plantea dos cuestiones interesantes; por un lado, trata de refutar el relativismo moral apelando a la conmoción sufrida a raíz de los horrores cometidos por las potencias del Eje (Alemania, Italia y Japón). Sin embargo, desconocemos hasta qué punto se habría producido dicha conmoción si la victoria no hubiese sido de los Aliados. Se ha tratado con mucha frecuencia de explicar el porqué de la colaboración e implicación de algunos de los ciudadanos del Eje en la búsqueda y captura de judíos (siendo en este sentido Hannah

---

<sup>356</sup> BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes.” pp. 191-193.

Arendt<sup>357</sup> una de las figuras más relevantes) y para explicar el porqué del ensañamiento hacia un grupo de personas en concreto -como, por ejemplo, la teoría de René Girard acerca de la figura del chivo expiatorio<sup>358</sup>).

En este sentido, la apelación al horror supuestamente general causado por los campos de exterminio no puede considerarse una total refutación del relativismo moral. En primer lugar, porque una parte considerable de la población de las potencias del Eje apoyaba estas actuaciones, y no podemos saber qué habría ocurrido de haber salido victoriosos en el conflicto bélico.

En segundo lugar, porque está apelando más a unos sentimientos -el horror- que, si bien ayudan a la elaboración de teorías que defiendan la dignidad de la persona, no deberían ser parte del argumento central, en la medida que los sentimientos son volubles, y no tienen por qué ser comunes.

Parte de las explicaciones que han tratado de dar cuenta de lo producido en la Segunda Guerra Mundial resaltan que una parte de la población -especialmente los alemanes de origen ario aunque, naturalmente, no todos, ni quizá la mayoría- no consideraban que los judíos fueran personas y, en consecuencia, no empatizaban en absoluto con la situación por la que les estaban haciendo pasar, como quien no empatiza con el conejo al que se va a degollar y despellejar para preparar posteriormente una paella: forma parte, simplemente, del orden natural de las cosas. Así que, de nuevo, es el tema de la defensa de una común naturaleza humana -y su reconocimiento dentro de un orden político determinado- lo que está en juego en estas consideraciones.

---

<sup>357</sup> Como anécdota, es interesante destacar la especial antipatía que sentía Berlin hacia Arendt, en especial por las ideas vertidas en su teoría acerca de la banalidad del mal (ARENDR, H., *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Lumen, 1999). Así nos lo relata su biógrafo: "Su antipatía culminó con el libro de 1962 *Eichmann en Jerusalén: Informe sobre la banalidad del mal*. Isaiah había estado también en Israel durante el juicio de Eichmann y, como a Arendt, le había impresionado la banalidad del acusado, aquel hombre con gafas metido en una jaula de cristal. Pero le indignó profundamente el argumento de Hannah Arendt de que los judíos europeos podrían haberse resistido al Holocausto con mayor contundencia; eso sólo podía tomárselo personalmente. La idea de que su propia gente, los dulces, inofensivos y poco heroicos Volschonok y Schneerson de Riga, pudieran ser criticados desde la seguridad de Nueva York por no haber hecho frente a las SS le parecía un modelo de presunción moral monstruosa. No era posible hacer juicio moral alguno desde una situación de seguridad sobre la conducta de seres humanos en una situación de peligro. Ni siquiera la colaboración activa podía ser condenada sin más." IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p. 341.

<sup>358</sup> GIRARD, R., *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, D. L., 1986).

Ahora bien, a raíz del texto anteriormente citado se ve con claridad que Berlin sí que cree en dicha naturaleza humana común, en un claro paralelismo con las teorías iusnaturalistas. Surge por fin aquí el verdadero *quid* de la cuestión; lo que detesta Berlin de las teorías iusnaturalistas no son tanto los contenidos, sino la metodología tradicional ( que considera como ensoñaciones metafísicas o incluso presuntas revelaciones divinas). Para el profesor de Oxford, en el contenido básico están de acuerdo: existe una naturaleza humana común, referida tanto a un ámbito físico como al ámbito moral. Los principios morales básicos son comunes a todos, al igual que a todos nos es común tener corazón y cerebro.

En la medida en que la libertad de generar fines es un prerrequisito moral, ha de considerarse la libertad como una de las características más distintivas del ser humano. Con frecuencia a lo largo de su obra Berlin repite: «el hombre es hombre porque elige». En tanto que la libertad es condición de posibilidad de creación y elección de formas de vida, toda sociedad plural debe tener una estructura política que garantice un mínimo de libertad individual a cada uno de sus ciudadanos.

Ahora bien, aunque Berlin admita su afinidad con el iusnaturalismo - descartando así de forma definitiva toda posible asociación de su filosofía con el relativismo-, su particular ética y antropología dejan dos problemas fundamentales sin resolver.

El primero consiste en el concepto de *idiota moral*. ¿Hasta qué punto se refiere Berlin sólo a enfermos mentales, cuyas actuaciones y lógicas son completamente inconexas -inconexas entre sí, y desconectadas de la realidad?- Sabemos que existen casos de crueldad patológica y, como Isaiah Berlin resalta, a los que padecen dichas enfermedades los encerramos en manicomios. Sin embargo, ¿podemos atribuir a la simple idiocia u oligofrenia el origen de determinados actos que, al menos en nuestra actual sociedad occidental, nos parecen no sólo moralmente equivocados, sino directamente deleznable?

El segundo problema ya ha sido planteado con anterioridad, y es el del reconocimiento de la dignidad personal a todo individuo, sin que quede al libre arbitrio de cada sociedad el decidir quién cae bajo la categoría de persona, ciudadano con derechos y obligaciones.

Parte de la solución a ambos problemas se encuentra en determinadas reflexiones acerca del fascismo y el nazismo que realizó el profesor de Oxford. A través de ellas podemos concluir que, a pesar de haber insistido en la figura del *idiota moral*, Berlin es perfectamente consciente de que muchas aberraciones no provienen de patologías mentales; algunas de éstas -como es el caso de los totalitarismos-, tienen de hecho lugar en sociedades altamente civilizadas, con un

gran desarrollo de las ciencias, las artes y las humanidades. Un caso paradigmático puede ser el de Goebbels, quien llegó a ingresar en el seminario, cursó estudios superiores en diversas facultades de Filosofía y Letras y acabó doctorándose en literatura en la Universidad de Heidelberg; o el apoyo al régimen por parte de intelectuales de la talla de Carl Schmitt o Heidegger.

Isaiah Berlin era plenamente consciente de que se pueden dar motivos y argumentaciones para defender posturas y propuestas que, al menos a nuestros contemporáneos ojos occidentales, nos parecen incontestablemente inmorales. De hecho, sabemos que la denuncia de los peligros que entraña la filosofía ilustrada y romántica llevadas a sus últimas implicaciones es como una especie de *Goldbergvariationen* de la obra filosófica de Berlin, la cuál puede resumirse con el título de un famoso grabado de Goya: "El sueño de la razón produce monstruos".

El profesor de Oxford no sólo era consciente de esta posibilidad, sino que, de hecho, una de las tareas que más le atraían era el estudio de filósofos e ideólogos situados en las antípodas de su pensamiento, tratando de hacer con ellos lo que había aprendido de Vico y Herder: intentar penetrar en su visión del mundo, de modo que pudiera encontrar motivos y explicaciones que fueran capaces de responder al porqué de sus posturas filosóficas y políticas, por más que no las compartiera en absoluto. Este planteamiento dista mucho del que asumiría uno ante la diatriba de un psicópata o de alguien con una patología psiquiátrica severa.

Esta capacidad de Berlin para penetrar en el universo vital de autores tan distintos de él mismo se pone especialmente de manifiesto en el texto: "José de Maistre y los orígenes del fascismo", escrito en 1960 -apenas dos años después de "Dos conceptos de libertad"- pero que no fue publicado hasta 1990. El ensayo lo componen 163 páginas que recogen un estudio profundo de la figura de este pensador reaccionario y totalitario, cuyas ideas considera, en cierta medida, precursoras del fascismo:

El violento odio de Maistre al libre tráfico de ideas y su desprecio hacia todos los intelectuales no son mero conservadurismo, ni la ortodoxia y la lealtad a la Iglesia y al Estado en los que se educó, sino algo mucho más viejo y mucho más nuevo: algo que recuerda inmediatamente las voces fanáticas de la Inquisición y pulsa lo que quizá sea la nota más temprana del fascismo antirracional de los tiempos modernos.<sup>359</sup>

---

<sup>359</sup> BERLIN, I., "José de Maistre y los orígenes del fascismo." p. 148.

A pesar de estar en las antípodas de los planteamientos políticos de Berlin, éste estudió a De Maistre con entusiasmo y sin prejuicios, con ánimo de dar explicaciones, dibujar contextos y elucidar motivos y argumentaciones. A pesar de la profunda y natural discrepancia entre ambos autores, Berlin supo señalar sus aciertos, e incluso encontrar puntos en común con él:

«¡No nos perdamos nosotros mismos en sistemas!» Maistre es particularmente opuesto a los sistemas que pretendan basarse en cualquier método que afirme tener alguna conexión con las ciencias naturales. El lenguaje mismo de la ciencia es para él algo degradado; y comenta, bastante proféticamente, que la degradación del lenguaje es siempre el signo más seguro de la degradación de un pueblo. El interés de Maistre por el lenguaje y sus ideas sobre él son de una audacia y una penetración características y presagian, incluso en sus excesos, el pensamiento del siglo XX.<sup>360</sup>

Ahora bien, ¿qué hacer cuando nos encontramos con ideas y personas que no sólo no comparten la noción de la inviolabilidad de la vida de los individuos concretos, sino que además las basan en argumentaciones con desarrollos lógicos para justificarlas, como ha sido el caso evidente de los totalitarismos –en especial del comunismo- que asolaron el siglo XX?

Berlin no ha sido indiferente al problema, tal y como podemos ver en *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo* (1991)<sup>361</sup>, en el cual M. Cohen recoge cinco conversaciones mantenidas entre ambos pensadores. En determinado momento de la conversación, se le pregunta a Berlin por la validez y fundamentación de los derechos humanos, a lo que responde en los mismos términos que utiliza en "La unidad europea y sus vicisitudes", es decir, basándose en su particular método de entender la antropología y la ética desde un punto de vista "empírico":

La idea de los derechos humanos descansa en la creencia verdadera de que hay ciertos bienes -libertad, justicia- búsqueda de la felicidad, honestidad, amor- que interesan a todos los seres humanos como tales, no como miembros de tal o cual nacionalidad, religión, profesión o carácter; y de que es justo atender a estas necesidades y proteger a la gente de quienes las ignoran o las niegan. Ciertas cosas el ser humano las requiere como tal, no porque sea francés, alemán, estudioso medieval o frutero, sino porque como hombre o mujer vive una vida humana [...] Creo que todas las culturas que han existido aceptaron que existían estos derechos, o al menos un mínimo de ellos. Puede haber desacuerdos sobre

---

<sup>360</sup> Ibid. p. 141.

<sup>361</sup> COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo* (Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993).

cómo expandir este mínimo -a ilotas, esclavos, judíos, enemigos, miembros de tribus vecinas, bárbaros, herejes-, pero que tales derechos existen y son una condición previa empírica es algo que toda cultura ha reconocido. A veces, en la práctica, se niega la humanidad a ciertos seres humanos, pero en la teoría ocurre con menor frecuencia.<sup>362</sup>

En estas declaraciones se aprecian los límites del enfoque empírico que pretende dar a su particular antropología -en la cual basa la defensa de un mínimo común que no debe ser violado-. El propio Berlin admite que no es un lugar común otorgar el reconocimiento de dignidad personal a todo colectivo, quedando abierta la cuestión sobre qué camino considera Berlin que sería el más adecuado a la hora de conseguir que todos los individuos de la raza humana caigan bajo la categoría de persona.

En este sentido, no bastan las posturas de Vico y Herder las cuales, son útiles en la tesitura de desarrollar una antropología cultural, más que una antropología filosófica que constituya la base de una democracia constitucional. Ahora bien, inmediatamente después de estas afirmaciones, Berlin realiza unas reflexiones muy interesantes, que ayudan a dar luz a las objeciones que su propuesta filosófica puede generar:

Tomemos a los nazis, un ejemplo muy extremo: se decía que estaban locos, que eran casos patológicos. A mí esta opinión me parece demasiado fácil, frívola, licenciosa. Una prédica oral o imprecisa convenció a los nazis de que existían personas a quienes era correcto llamar subhumanas, *Untermenschen*, y que esas personas eran criaturas venenosas que socavaban la verdad, es decir, la cultura germánica o nórdica. La proposición de que existen *Untermenschen* es falsa, empíricamente falsa, demostrablemente un sinsentido. Pero si uno la cree porque se la ha argumentado a alguien en quién confía llega a un estado mental en el que, en un sentido del todo racional, cree necesario exterminar a los judíos. No es un producto de la locura, no se trata de mero odio o desprecio irracional ni de tendencias agresivas (aunque sin duda estos atributos ayudan; con mucha frecuencia en la historia humana han causado conflictos y violencias). No: a través de la creencia estas emociones son organizadas en falsedades monstruosas que oradores y escritores enseñan sistemáticamente; en doctrinas demostrablemente falsas, pero claramente expuestas, que se manifiestan en crímenes que llevan a crueldades espantosas y catástrofes destructoras. La persecución no tiene por qué ser enfermiza; la mera convicción de que una mentira abrumadora es verdad basta para acarrear las consecuencias más innominables. Para prevenir el mal que hacen los fanáticos es preciso comprender las raíces intelectuales de sus creencias, no solamente las

---

<sup>362</sup> Ibid. p. 61.

psicológicas; es preciso intentar demostrarles que están equivocados. Si esto falla, quizá haya que ir a la guerra. Pero siempre deberá hacerse el esfuerzo de persuadir. El marxismo va a la guerra demasiado fácil y rápidamente. Los movimientos religiosos también. Ignoran lo que hay de común en las creencias humanas. Aparte del valor que tienen en sí, los métodos racionales, caminos hacia la verdad, son de importancia cardinal -como enseñó Sócrates- para el destino de los individuos y las sociedades: en eso tienen razón las tradiciones dominantes de la filosofía occidental.<sup>363</sup>

Estas declaraciones resultan de gran utilidad a la hora de comprender cuál ha sido el hilo conductor y la motivación de la carrera académica de Berlin, y ponen en su debido contexto cada una de las declaraciones que, tomadas aisladamente, han servido para hacer interpretaciones muy dispares -algunas ciertamente injustas- de la filosofía política propuesta por el profesor de Oxford<sup>364</sup>.

Estas afirmaciones encierran toda una apología de la defensa de la dignidad humana basada tanto en lo que el llamaría motivos empíricos como en argumentos racionales. Argumentos que pueden ser empleados con relativa eficacia en contra de los que creen en la superioridad de unos hombres sobre otros y quienes, a su vez, han defendido dicha superioridad con otros argumentos, y no simplemente desde un instinto destructivo o por el fruto de una mera enajenación mental.

Berlin demuestra creer en la superioridad moral de las posturas humanistas, no sólo desde un punto de vista "empírico", sino desde una postura racional que es capaz de dilucidar qué es verdad y qué no lo es. Las denuncias constantes que realizó a lo largo de su carrera de los peligros de un racionalismo exacerbado -y la otra cara de la moneda, el relativismo desenfrenado- no implican en absoluto

---

<sup>363</sup> Ibid. pp. 59-60

<sup>364</sup> En este sentido, conviene tener presente que, a pesar de que Berlin haya escrito bastante ensayos centrados en discusiones de filosofía política, su interés principal no fue tanto proponer una determinada forma de organizar la convivencia, sino hacer una exégesis continua del estudio del ser humano en todas sus facetas; parte de dicha exégesis la realizó a través del estudio de las ideas políticas en la historia, pero el interés principal fue siempre una antropología filosófica, en cuya base hay un profundo respeto a la idea de libertad. No es de extrañar, pues, que varios autores – como Dunn- hayan destacado este carácter en cierta medida apolítico de Berlin, quien únicamente estaba interesado en preservar la dignidad humana a través de una ética dialógica de mínimos. “Berlin must always in some ways have been a deeply a-political man, who found politics thrust peremptorily upon him, thrust with great brutality but very much from the outside”, DUNN, J., “Our Insecure Tradition,” *Times Literary Supplement*, October 1990, 5–11.



una renuncia a la capacidad de la persona para observar, razonar, tener un pensamiento crítico y buscar, si no una verdad definitiva, lo que más se pueda aproximar a ella, en vistas a proteger al hombre: un ser con capacidad de raciocinio y voluntad -es decir, libertad-, lo cuál le confiere una dignidad tal que no debería subordinarse nunca a cualquier otro fin humano.

Ahora bien, el problema surge al advertir que, a pesar de que Berlin ha señalado la importancia de nuestra capacidad racional a la hora de conseguir un mínimo moral y político -la defensa de la persona en su individualidad y dignidad-, su propuesta queda en cierto modo incompleta, al haber hecho más hincapié en otros aspectos que, si bien son positivos, resultan insuficientes a la hora de fundamentar con firmeza su liberalismo humanista.

Dichos aspectos tienen una utilidad más propedéutica que fundacional. La apelación al estudio de la historia de las ideas y a la antropología cultural proporciona una base útil para no caer en el peligro de la simplificación de la naturaleza humana en el que han incurrido otras teorías filosóficas, o para no descartar como simplemente absurdas teorías que, si bien estaban basadas en principios que no contemplan la dignidad del hombre en cuanto a tal, han tenido tal capacidad de persuasión que han conducido a grandes desgracias en el siglo pasado.

Sin embargo, una mera apelación a los hechos y a la empatía se vuelve, como el mismo Berlin admite, insuficiente: hace falta además un arsenal teórico basado en la fuerza persuasiva que tiene, si no *la verdad*, al menos un conjunto de afirmaciones que reivindicuen y protejan la esencial dignidad del hombre.

#### *b. Principales interpretaciones de la antropología de Berlin*

Han sido pocos los estudiosos y comentaristas de Berlin que han considerado relevante el tema de la naturaleza humana en este autor. En su mayoría abordan el liberalismo de Berlin desde una perspectiva preeminentemente política -entendiendo la libertad como un valor social más-, sin tener presente que la filosofía de Berlin es en realidad todo un tratado sobre el ser humano, considerado en su entera complejidad, su grandeza y su miseria. No obstante, ha habido voces que han reivindicado la necesidad de examinar dicha cuestión.

**Salvador Giner**

En su prólogo<sup>365</sup> a la traducción española de *The Crooked Timber of Humanity*, Giner ha hecho un interesante resumen -si bien conciso, como es de esperar de un texto de este tipo- de la filosofía de Berlin. En el reivindica lo alejado del pluralismo de Berlin de aquel que es propio del llamado *pensamiento débil* o *posmoderno*. El pluralismo de Berlin se basa en una teoría de la objetividad del valor que está, a su vez, basada en una noción determinada de naturaleza humana:

Las disyuntivas que ha generado el descubrimiento de la inconmensurabilidad de los valores fundamentales de cada concepción del mundo, pueden salvarse, argumenta Berlin, si, siguiendo a aquellos clásicos [Vico y Herder], mantenemos la posibilidad de la existencia de una naturaleza humana, detectable y teorizable por encima de los ataques del relativismo.

[...] Invocar a la naturaleza humana para explicar la comprensión entre universos culturales diferentes no significa preconizar una versión específica de ella, sino tan sólo afirmar su existencia y dejar abierta la tarea de descubrirla. En todo caso este referente permite a Berlin admitir la multiplicidad de los valores y al mismo tiempo negar el relativismo moral y cultural. Si podemos comprender a través del tiempo, del espacio y de las creencias, los valores, ideales y formas de vida de los demás, ello se debe a la existencia de una base firme y común, la de nuestra humanidad compartida. Hay, pues, que distinguir entre el mero relativismo y el pluralismo. Éste consiste en «la concepción de que hay muchos fines diferentes perseguidos por los hombres y éstos siguen siendo, no obstante, plenamente racionales, humanos, capaces de comprenderse los unos a los otros, compadecerse e iluminarse entre sí». Si ello no fuera así cada civilización estaría encerrada en su propia «burbuja impenetrable». Berlin basa su argumento en pro de la inexistencia de estas burbujas comunicantes, a las que cabría llamar mónadas sociales, no sólo sobre la existencia de una naturaleza humana, sino muy especialmente en su afirmación de que hay un mundo de «valores objetivos». Son estos aquellos fines que persiguen los hombres por sí mismos, y para los cuales las demás cosas son medios. Tales fines, o valores objetivos, pueden ser o no ser los míos, pero puedo comprenderlos y entender por qué otros seres humanos los anhelan o se esfuerzan por conseguirlos.<sup>366</sup>

Dado que se trata de un prólogo, no resulta pertinente señalar que Giner no ha advertido algunas insuficiencias del planteamiento de la antropología empírico-cultural de Berlin. Per interesa destacar que Giner señala la diferencia entre

---

<sup>365</sup> GINER, S., “El fuste de la razón. A modo de prólogo”, en *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona: Península, 1992).

<sup>366</sup> Ibid. pp. 8-9

afirmar un núcleo común a todo lo humano, y dar el paso ulterior de definir una versión específica de éste. Es decir, está queriendo salvar a Berlin de la acusación de nominalista que podría lanzársele.

Ahora bien, habría que señalar que el profesor de Oxford ha parecido en ocasiones creer lógicamente vinculadas la enunciación de una definición mínima de naturaleza humana y la defensa de una teoría moral concreta basada en dicha definición. Y es en esta particular vinculación el motivo por el que Berlin ha eludido la tarea de una definición de un núcleo común de lo humano, más allá de sus apelaciones al método empírico basado en la filosofía de Vico y Herder. El motivo estriba en su particular visión de la epistemología, aspecto que trataré en el tercer y último bloque del trabajo.

### **J. B. Díaz Urmeneta**

Si el texto de Salvador Giner presenta la dificultad de su brevedad y contexto específicos, el trabajo de J. B. Díaz Urmeneta<sup>367</sup> se caracteriza por el problema opuesto: es una tesis doctoral exhaustiva que ofrece una visión panorámica de la filosofía de Berlin, aunque con un espíritu más descriptivo que crítico. Se transcribe a continuación un texto en el que trata el tema que estamos analizando:

[...] Comprender las ideas políticas de los hombres no es catalogar o clasificar, sino indagar en sus cosmovisiones, en las ideologías y en las reflexiones políticas establecidas a lo largo de la historia; pero todo ello a fin de comprender lo diferencial de esas articulaciones

[...] Se recurre a la 'comprensión', porque tales modelos o paradigmas son tan amplios que afectan a fines, medios y procedimientos, y éstos están correlacionados con las diferentes ideas de identidad de los hombres y con el alcance del conocimiento y la acción. Aquellos conceptos generales y las organizaciones categoriales concomitantes suelen connotar, bajo nociones aparentemente descriptivas, tales como "hombre", "racional", "natural", aspectos valorativos que no es posible ignorar. Por tanto, no cabe un examen conceptual objetivista y la 'comprensión' ha de partir del convencimiento de una inconmensurabilidad de perspectivas análoga a la que veíamos más arriba.

Llegamos así al pluralismo de las visiones políticas. No hay tolerancia, hay entendimiento de las diferentes formas de establecer opiniones o valores, sin que quepa reducirlas a un objeto, ni encuadrarlas en una instancia superior. Se ha producido el mismo desplazamiento, que ya vimos en el ensayo de Maquiavelo, desde una razón igual y absoluta hasta el ejercicio vital e individual de la racionalidad. Las categorías son aquí caminos de interpretación y redes de

---

<sup>367</sup> DÍAZ-URMENETA, J.B., *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*.

comunicación. Lo que se busca en ellas es hacer posible la solidaridad entre los que las emplean con arrojo individual.

Berlin no renuncia con ello a la crítica: el lenguaje está vinculado a cursos de acción; es en ciertas ocasiones una forma de acción y por consiguiente, puede estar sujeto a los riesgos de lo que Berlin llama reificación. La crítica esclarecerá, con el análisis categorial, la mitificación de ciertas propuestas o la esclerotización practicada en la identidad del hablante.

Pero la crítica sólo podrá excluir cuanto no es humano, que en este caso sería lo que violenta la identidad de aquellos a los que, por otra parte, se les reconoce con capacidad de hablar y optar, lo que restringe indebidamente las identidades humanas, las simplifica en exceso o las daña claramente. Por repetirlo una vez más, lo que por ser inhumano a priori excluye la comunicación. Y qué sea esto en cada caso, probablemente no se haya dicho de una vez por todas: será necesario revisarlo y considerarlo ante nuevas situaciones, problemas y necesidades, si es verdad que los hombres son capaces de transformar y autotransformarse.<sup>368</sup>

Coincido con Urmeneta en la caracterización que Berlin hace del lenguaje como un conjunto de entramados conceptuales que, si normalmente se toman como meramente descriptivos, en el fondo tienen una fuerte carga valorativa.

Ahora bien, está interpretando al profesor de Oxford desde un punto de vista excesivamente hermenéutico. Al decir que no cabe un examen conceptual objetivista, que las categorías son solamente caminos de interpretación, está obviando las constantes afirmaciones de Berlin sobre la existencia de determinadas afirmaciones que son objetivamente verdaderas o falsas -como es el caso de la noción, aunque sea expresada de forma mínima, de naturaleza humana común-. Otra cosa es que no haya desarrollado más su teoría epistemológica, quizá por un exceso de confianza en lo que a él se le antojaban hechos empíricos que no precisan de mayor demostración, precisamente porque apelan a la experiencia universal de ser uno mismo persona.

Sin embargo, el problema que implica esta toma de postura es precisamente negar a otros lo que uno se atribuye a sí mismo: la humanidad, con todo lo que implica. Urmeneta parece proponer que el límite al diálogo es, precisamente, excluir cuanto no es humano, entendiendo por inhumano todo lo que excluye *a priori* la comunicación. No obstante, y como el mismo Berlin demostró, existen bastantes ejemplos de pensadores que no han apoyado precisamente las posturas humanistas, como es el caso de José de Maistre, y han expresado sus ideas a través del raciocinio y el lenguaje, y las podemos comprender perfectamente,

---

<sup>368</sup> Ibid. p. 351-352.

aunque no las compartamos y pensemos que están basadas en una idea errónea de lo que entendemos por ser humano.

El problema es que Urmeneta ha interpretado a Berlin desde una perspectiva excesivamente hermenéutica y pragmatista, sin tener en cuenta los problemas epistemológicos que esta misma teoría plantea a la hora de resolver dilemas filosóficos que exigen una cierta fundamentación que vaya más allá de una interminable flexibilidad semántica. Esta interpretación es posible que esté basada en un excesivo hincapié en las teorías de Vico y de Herder, sumado al análisis que el autor ha hecho de los primeros escritos de Berlin -encuadrados dentro del nacimiento de la filosofía analítica.

### **Understanding fascism (Ignatieff, 1991)**

El biógrafo Michael Ignatieff, en una contribución<sup>369</sup> para una compilación de ensayos en honor al profesor de Oxford (*Isaiah Berlin: A celebration*) hace una reconstrucción de la particular noción de naturaleza humana común que mantuvo Berlin, y sobre las perplejidades que genera a la hora de enfrentarse a fenómenos como los del fascismo.

Comienza su ensayo con una exposición del liberalismo de Berlin como opuesto a aquellas ideologías que lo caracterizan, en el fondo, como un relativismo moral. Según el autor, para los pensadores más conservadores, en su crítica al liberalismo clásico, comprender y tolerar equivale a perdonar y justificar.

Berlin, por el contrario –afirma Ignatieff–, defiende que es precisamente desde la comprensión como uno puede juzgar y discernir al menos unos mínimos criterios morales: «[Berlin] argumenta que los seres humanos somos capaces de entendernos unos a otros porque compartimos pasiones, intereses y necesidades comunes que nos permiten discernir una identidad última de preocupaciones humanas que trasciende nuestras diferencias a más corto plazo. Es a la luz de esta humanidad limitada pero común que conseguimos a un tiempo vernos a nosotros mismos como los demás nos ven y juzgarnos, a los demás y a nosotros, conforme a los criterios de unos sentimientos morales compartidos. La empatía nos da la capacidad de discrepar de buena fe, es decir, de aceptar la plausibilidad de nuestras intenciones respectivas [...] La doctrina liberal de Berlin, por el contrario, insiste en que podemos comprender puntos de vista antitéticos porque compartimos una misma noción de cómo deberían ser tratados los seres humanos. Es porque compartimos esas querencias por lo que podemos pedirnos

---

<sup>369</sup> IGNATIEFF, M., “Understanding Fascism?,” en *Isaiah Berlin: A Celebration*, ed. Margalit, Avishai and Margalit, Edna (Londres: Hogarth Press, 1991).

recíprocamente cuentas cuando lo que hacemos o decimos no se ajusta a esas nociones».<sup>370</sup>

A continuación, Ignatieff señala que, con estas afirmaciones, Berlin se refiere sólo a los valores europeos, de modo que el supuesto relativismo de Berlin no sería etnocéntrico. No proporciona ningún texto en la que se pueda comprobar que el profesor de Oxford, efectivamente, afirmara que sus posturas son aplicables tan sólo a Occidente; sus escritos publicados apuntan más bien en la dirección contraria.

Es posible que Ignatieff haya afirmado esto debido a que su ensayo parece estar basado en el escrito de Berlin “La unidad europea y sus vicisitudes”; también puede ser que, en su condición de biógrafo, haya tenido “acceso directo a la fuente” sobre la que se pudiera afirmar que Berlin se refiere tan sólo a un contexto europeo. En todo caso, la refutación que le va a hacer es pertinente, tanto si su concepto de naturaleza humana común tiene sólo una aplicación europea, o si, en cambio, tiene pretensiones de universalidad.

Ignatieff propone una caracterización de la filosofía de Berlin según la cual con frecuencia se le acusó de ser utilitarista; Ignatieff señala que la causa de dicha acusación es la admiración declarada de Berlin hacia Mill. Se podría añadir también la constante apelación a la búsqueda de consenso para obtener unos mínimos que faciliten la convivencia, la cual podría hacer pensar que buscaba un fin básicamente utilitario y pragmático. Sin embargo, la postura de Berlin dista mucho de esta interpretación:

Se ha dicho que la visión de Berlin de la elección política implica en realidad una versión del utilitarismo como escala común a emplear al decidir entre valores morales en conflicto. Si podemos juzgar por su encomiástico ensayo sobre John Stuart Mill, no lo es. “Sólo un psicólogo social competente – dice Berlin con ironía – puede saber lo que hará más feliz a una sociedad dada”. Hay

---

<sup>370</sup> «He argues that human beings are capable of understanding each other because we share common passions, interests and needs which enable us to discern an ultimate identity of human concern transcending our shorter term differences. It is in the light of this limited but common humanity that we manage both to see ourselves as others see us and also to judge, both others and ourselves, according to the criteria of shared moral sentiments. Empathy enables us to disagree in good faith, i. e., to accept the ethical plausibility of each other’s intentions [...] Berlin’s liberal doctrine insists, on the contrary, that we can understand antithetical points of view because we share an understanding of human beings ought to be treated. Because we do share these attachments, we can call each other to account when what we do or say fails to accord with these understandings» Ibid. pp. 136-137.

sociedades, dice, en que hasta los sacrificios humanos puede que se consideraran, incluso por los mismos sacrificados, beneficiosos para la felicidad de la mayoría. Para Berlin, esto es la *reductio ad absurdum* a la que conduce el utilitarismo si no lo mitiga un principio superior de inviolabilidad individual. La utilidad, sostiene, no era para Mill el criterio moral último, y tampoco lo es para él. La utilidad es demasiado relativa históricamente, depende demasiado en cualquier sociedad de las tiránicas certezas morales de la mayoría, como para proporcionar una escala moral capaz de proteger los intereses humanos esenciales. La escala humana común es según él un conjunto de postulados básicos sobre la naturaleza humana: ante todo, nuestra capacidad para elegir entre el bien y el mal, de donde se deriva nuestra capacidad para hacernos responsables de nuestros actos. Estos hechos definen a cada individuo como agente moral y como objeto de preocupación moral.<sup>371</sup>

Como dice Ignatieff, la preocupación central de Berlin ha sido siempre la defensa de un mínimo de libertad individual, en la medida en que la libertad es uno de los rasgos que hacen a las personas ser lo que son y, en consecuencia, ser consideradas en toda su dignidad, lo cuál está alejado de un mero utilitarismo.

Teniendo en cuenta esta consideración, Ignatieff defiende que, en una sociedad en la que entran en conflicto valores enfrentados, el valor de la libertad debería estar por encima de otra consideración.<sup>372</sup> En este sentido cae en el error que mencionado en el primer apartado de este trabajo: es necesario distinguir entre libertad como condición ontológica del ser humano, y libertad como valor

---

<sup>371</sup> “It has been said that Berlin’s view of political choice actually implies a version of utilitarianism as the common scale to use in adjudicating between competing moral values. If Berlin’s admiring essay on John Stuart Mill is anything to go by, it is not. ‘Only a competent social psychologist,’ Berlin says ironically, ‘can tell what will make a given society happiest.’ There are societies, he says, where human sacrifice itself might have been seen, even by those sacrificed, as contributing to the happiness of the majority. This, for Berlin, is the *reductio ad absurdum* to which utilitarianism is led if not held in check by a higher principle of individual inviolability. Utility, Berlin says, was not Mill’s ultimate moral criterion, and neither is his. Utility, is too historically relative, too dependent, within any given society, on the tyrannous ethical certainties of the majority, to provide a moral scale capable of protecting essential human interests. The common human scale for Berlin is a set of basic propositions about human nature: above all our capacity to choose between good and evil, hence our capacity to take responsibility for our actions. These facts define each individual as a moral agent and as an object of moral concern.” Ibid. p. 138.

<sup>372</sup> “Because values can be both incompatible, and upon certain occasion, incommensurable, it follows for Berlin that political society ought to value liberty above all else it values.” Ibid. p. 139.

político; libertad que puede ser ampliada o reducida en función a diferentes contextos, siempre respetando ese mínimo de espacio de ausencia de coacción, cuya defensa se basa en la libertad entendida en sentido ontológico.

Para Berlin, las discrepancias políticas suelen surgir entre valores positivos, pero existe un acuerdo común que es entendido en forma negativa: existe un consenso mínimo sobre aquello que es humano, según el cuál se ha de castigar todo lo que lo agrede, a saber, todas aquellas conductas que consideramos directamente inhumanas.<sup>373</sup>

A partir de un análisis de los textos contenidos en *El fuste torcido de la humanidad*, Ignatieff pone de relieve que es precisamente en esta idea de una noción común sobre los límites morales que no pueden sobrepasarse en la que Berlin ha basado su liberalismo. Sin embargo, objeta, su estudio sobre el fascismo deja abiertos muchos interrogantes.

Por un lado, este fenómeno político y social cuestiona que existan valores universales; por otro, comprendemos cuáles fueron los motivos e ideales que llevaron a que se produjera dicho fenómeno (entendiendo “comprender” desde un punto de vista explicativo –ser capaz de explicar por causas-, no desde un enfoque moral en el que uno empatiza y justifica). ¿Cómo resuelve esto Berlin?

[Berlin] cree que podemos entender aquello de lo que abominamos porque compartimos una humanidad común incluso con los abominables. No hay conflicto alguno, conforme a esta visión, entre entender y juzgar, ni entre comprender y condenar. Y es que, en efecto, Berlin mantendría que uno sólo puede juzgar aquello que ha entendido plenamente, y que la frase *tout comprendre c'est tout pardonner* invierte la verdadera relación psicológica entre entender y juzgar. Cuanto mejor entendemos, diría, más fácil es juzgar, y más obligados estamos a hacerlo. Tolera mal la afirmación de que cuanto mejor se entienden las circunstancias históricas, sociales o psicológicas de una de una acción odiosa más fácil es presentarla como menos odiosa.

La relación entre entender y juzgar debería examinarse también en sentido contrario. Es evidente que hay casos en que juzgar hace más difícil entender, en que se da un fuerte rechazo moral que nos hace reticentes a emprender ese viaje de empatía que Berlin considera el prelude de la comprensión. El comportamiento fascista para con los judíos sería un ejemplo de algo tan

---

<sup>373</sup> Ibid. p. 139.



inhumano que, así como podemos aborrecerlo sin ningún problema, resulta sumamente difícil entenderlo.<sup>374</sup>

Para poner de relieve este rompecabezas Ignatieff remite al ensayo de Berlin sobre De Maistre. En él su autor pone de relieve que la visión de este pensador se basa, precisamente, en una visión concreta –y un tanto incoherente- del ser humano:

De Maistre es una figura perturbadora para los liberales, sostiene Berlin, porque se propuso derribar la fe en cualquier escala moral transhistórica basada en una antropología de la naturaleza humana. De Maistre insistía en que no existe «el Hombre» como tal; sólo hombres, sólo franceses, italianos, rusos, con sus respectivas particularidades autorreferentes. Como demuestra Berlin, de Maistre empleaba argumentos contradictorios: primero negó la posibilidad misma de una definición universalista del hombre en la línea de la Ilustración, y luego pasó a defender una oscura definición de la naturaleza humana tan universalista en todo como la que criticaba. De Maistre sostenía que las generalizaciones interculturales y transhistóricas sobre el comportamiento humano, en la medida en que son mínimamente posibles, demuestran que la agresividad y la inclinación a la violencia son tan inherentes a la naturaleza humana como la sociabilidad y la cooperación.<sup>375</sup>

---

<sup>374</sup> “[Berlin] believes that we can understand what we abhor because we share a common humanity even with the abhorrent. There is no conflict, on this view, between understanding and judging, and between comprehending and condemning. Indeed, Berlin would maintain that one can judge only what one has fully understood, and that the phrase *tout comprendre c’est tout pardonner* reverses the actual psychological relation between understanding and judging. The more we understand, he would say, the easier it is to judge, and the more incumbent on us it is to do so. He has little patience with the claim that the more one understands the historical, social or psychological conditions of an odious action, the less odious it can be made to seem.

The relation between understanding and judging should also be investigated from the other way round. It is obvious that there are cases where judging impedes understanding, where strong moral repulsions make one reluctant to undertake that voyage of empathy which Berlin regards as a prelude to comprehension. Fascist behaviour towards the Jews might be an example of something so inhuman that while we have no trouble abhorring it, we have considerable difficulty understanding it.” Ibid. p. 140-141.

<sup>375</sup> “De Maistre is a disturbing figure for liberals, Berlin argues, because he set out to demolish faith in any trans-historical moral scale based on an anthropology of human nature. De Maistre insisted that there was no such thing as Man; only men, only Frenchmen, Italians, Russians, in all their self-referential particularity. As Berlin shows, de Maistre argued in contradictory ways: first he denied the very possibility of a

Lo que Ignatieff pretende no es tanto profundizar en quién de los dos – Berlin o De Maistre- fue más acertado en sus posturas acerca de la naturaleza humana. La reflexión que quiere hacer es que, así como Berlin destacó que la visión de De Maistre sobre el ser humano era en exceso pesimista y negativa, ¿no podría acusarse a Berlin de incurrir en la cara opuesta de la moneda del mismo error?<sup>376</sup>

Ignatieff recuerda que, para Berlin, el fascismo no puede entenderse en términos psicológicos y sociológicos tales como idiocia o enajenación colectiva, lo cuál sería simplificar descaradamente lo ocurrido; por el contrario, Berlin ha insistido con frecuencia y vehemencia en los orígenes ideológicos e históricos del fenómeno: ««Berlin insiste en que el fascismo es un fenómeno más histórico que demoníaco o psicológicamente aberrante. Tal interpretación brinda la base para su argumento de que el fascismo es humanamente comprensible, que podemos entender aquello que abominamos, porque, en este caso, la ideología al menos es humana, aunque demasiado humana.»<sup>377</sup>

Este estudio refuta la defensa de Berlin –enunciada en términos negativos- de que existe una conciencia común a todo ser humano sobre qué límites morales no deben ser sobrepasados. La importancia de esta cuestión es central, dado que en ella basa Berlin su defensa de su particular concepción del liberalismo.

La defensa de este mínimo común acerca de lo que es humano e inhumano es muy débil, dado que la distinción la hace en base a una mera apelación a la “normalidad”, sin detenerse a definirla y fundamentarla más allá de unos cuantos ejemplos acerca de lo que es obvio que es inhumano y que, quienes actúan de

---

universalist definition of man on Enlightenment lines, and then went on to argue for a dark definition of human nature every bit as universalists as the one he was criticising. De Maistre maintained that, to the degree that cross-cultural and trans-historical generalisations about human conduct are possible at all, they go to show that aggression and love of violence are as much facts of human nature as sociability and co-operation” Ibid. p. 141-142.

<sup>376</sup> “Berlin clearly believes that de Maistre’s vision of human nature exaggerated human malignity, yet could it not be said that Berlin himself exaggerates the commonality of moral outlook and cooperation? Ibid. p. 142

<sup>377</sup> “Berlin insists that fascism is a historical rather than a demoniacal or psychologically aberrant phenomenon. Such an interpretation provides the basis for his argument that fascism is humanly comprehensible, that we can understand what we abhor, because in this case, the ideology at least is human only too human.” Ibid. p. 143.

forma inhumana son, simplemente, “idiotas morales”, a los cuales encerramos en manicomios bajo llave.<sup>378</sup>

Así pues, hay una clara incoherencia entre estas afirmaciones, y el estudio que Berlin realiza acerca de los orígenes del fascismo y la explicación histórica e ideológica que ha proporcionado del fenómeno. En base a esto, Ignatieff concluye su ensayo:

El dilema que el análisis de Berlin nos plantea es éste: o bien sostenemos que los fascistas son humanos, aunque demasiado humanos, y por tanto incorporamos en alguna medida a nuestro relato de la naturaleza humana la visión Maestriana del ser humano como innata y naturalmente violento, o sostenemos que todo ser humano sabe en qué consiste la inhumanidad, en cuyo caso los fascistas quedan excluidos de la categoría de seres humanos normales. Berlin pretende sostener a un tiempo que todos los seres humanos saben qué significa ser humano y que los fascistas eran humanos, sólo que demasiado humanos. No está claro cómo podemos. Ése parece ser el problema que deja irresuelto en su relato del fascismo. Y si irresuelto lo deja su relato, irresuelto lo dejan también otros en su mayoría.<sup>379</sup>

Efectivamente, la definición y defensa de la naturaleza humana que ha proporcionado Berlin es muy difusa, y claramente insuficiente para resolver problemas éticos y políticos nucleares, en concreto si nos atenemos sólo a los textos contenidos en *The Crooked Timber of Humanity*.

Sin embargo, Ignatieff no ha intentado ser riguroso en su análisis de la concepción de la naturaleza humana que Berlin mantenía. Si bien ésta tiene

---

<sup>378</sup> “Such a definition of common human interests appears to set the limits of liberal tolerance for Berlin. ‘If’, he writes, ‘we meet someone who cannot see why...he should not destroy the world in order to relieve a pain in his little finger, or someone who genuinely sees no harm in condemning innocent men, or betraying friends, or torturing children, then we find that we cannot argue with such people, not so much because we are horrified as because we think them in some way inhuman –we call them moral idiots.’” Ibid. pp. 144-145.

<sup>379</sup> “The dilemma Berlin’s analysis presents us with is this: either you maintain that fascists are human only too human, and you therefore absorb into your account of human nature some measure of the de Maistrian vision of human beings as innately and naturally violent; or you maintain that all human beings know what inhumanity consists in, in which case fascists cease to qualify as normal human beings. Berlin want to maintain both that all human beings know what it is to be human, and that fascists were human only too human. It is not clear how we can. That appears to be the dilemma left unresolved in his account of fascism. If it is left unresolved in his account, it is left unresolved in most others as well.” Ibid. p. 145.

muchos puntos criticables, se ha aferrado en exceso a unas declaraciones concretas de Berlin –en las cuáles hace uso del término “idiota moral”–, que han de ser interpretadas en un contexto específico, en el cual el profesor de Oxford intenta poner de relieve que no se puede llevar hasta el infinito la tarea de comprensión de visiones y comportamientos radicalmente distintos a los nuestros; existen actuaciones que son directamente patológicas, y cualquier manual de psiquiatría ofrece un exhaustivo compendio de todas ellas.

Otras actuaciones, sin embargo, están basadas en visiones concretas del ser humano, visiones más a o menos argumentadas y que, a pesar de ello y según Berlin, son “empíricamente erróneas”; la labor de los que no las comparten es argumentar en contra y, cuando no se produce entendimiento, utilizar la violencia de un modo justificado.<sup>380</sup>

---

<sup>380</sup> Recordemos el diálogo de Berlin con Jahanbegloo: “Tomemos a los nazis, un ejemplo muy extremo: se decía que estaban locos, que eran casos patológicos. A mí esta opinión me parece demasiado fácil, frívola, licenciosa. Una prédica oral o imprecisa convenció a los nazis de que existían personas a quienes era correcto llamar subhumanas, *Untermenschen*, y que esas personas eran criaturas venenosas que socavaban la verdad, es decir, la cultura germánica o nórdica. La proposición de que existen *Untermenschen* es falsa, empíricamente falsa, demostrablemente un sinsentido. Pero si uno la cree porque se la ha argumentado a alguien en quién confía llega a un estado mental en el que, en un sentido del todo racional, cree necesario exterminar a los judíos. No es un producto de la locura, no se trata de mero odio o desprecio irracional ni de tendencias agresivas (aunque sin duda estos atributos ayudan; con mucha frecuencia en la historia humana han causado conflictos y violencias). No: a través de la creencia estas emociones son organizadas en falsedades monstruosas que oradores y escritores enseñan sistemáticamente; en doctrinas demostrablemente falsas, pero claramente expuestas, que se manifiestan en crímenes que llevan a crueldades espantosas y catástrofes destructoras. La persecución no tiene por qué ser enfermiza; la mera convicción de que una mentira abrumadora es verdad basta para acarrear las consecuencias más innominables. Para prevenir el mal que hacen los fanáticos es preciso comprender las raíces intelectuales de sus creencias, no solamente las psicológicas; es preciso intentar demostrarles que están equivocados. Si esto falla, quizá haya que ir a la guerra. Pero siempre deberá hacerse el esfuerzo de persuadir. El marxismo va a la guerra demasiado fácil y rápidamente. Los movimientos religiosos también. Ignoran lo que hay de común en las creencias humanas. Aparte del valor que tienen en sí, los métodos racionales, caminos hacia la verdad, son de importancia cardinal -como enseñó Sócrates- para el destino de los individuos y las sociedades: en eso tienen razón las tradiciones dominantes de la filosofía occidental.” COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. pp. 59-60.

El error fundamental que comete, por ejemplo, el fascismo, es su equivocada conceptualización acerca de qué individuo de la raza humana cae bajo la categoría de “persona”, entendida ésta como un igual en dignidad y derechos y que, en consecuencia, ha de ser tratado como tal. Sobre esto, entre otras cosas, hemos de entender las aberraciones cometidas con los judíos que llevaron a cabo los nazis, en lugar de limitarnos a calificarlos de “idiotas morales”.

**Jonathan Riley: “Isaiah Berlin’s *Minimum of Common Moral ground*.”**

Jonathan Riley<sup>381</sup>, al igual que Ignatieff, ha señalado que la filosofía política de Berlin se explica desde su concepción de una moral mínima común a todo ser humano. Desde su interpretación del profesor de Oxford, Riley explica cómo se puede defender un pluralismo de valores *trágico* con la defensa de una mínima esfera individual de acción, libre de coacciones externas.

La primera y principal consideración del trabajo de Riley a tener en cuenta es que la defensa berliniana del pluralismo y su afirmación de la necesidad de proteger un mínimo de libertad individual están conectadas precisamente porque ambas se basan en lo mismo, a saber, la existencia de una dimensión moral común a todo ser humano:

No niego que la doctrina de Berlin tal y como yo la entiendo pueda estar abierta a diversas objeciones. Pero no debería desecharse por incoherente. Quienes le achacan que se contradice no han entendido bien la doctrina. Sin duda su afirmación de que su pluralismo de valores “conlleva” cierta “medida de libertad *negativa*” ha creado una confusión innecesaria. Habría sido preferible que dijera que su pluralismo restringido adecuado es lógicamente inseparable de una esfera mínima virtualmente sagrada de libertad individual porque ambos son componentes de su idea compleja del mínimo moral común. Pese a cualquier confusión, no obstante, hace bien en insistir en que, para un pluralista como él, “el pluralismo intolerante no existe.”<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup> RILEY, J., “Isaiah Berlin’s ‘Minimum of Common Moral Ground,’” *Political Theory* 41, no. 1 (2013): 61–89.

<sup>382</sup> “I do not deny that Berlin’s doctrine as I understand it may be open to various objections. But it should not be dismissed as incoherent. Those who charge that it is self-contradictory have misunderstood the doctrine. No doubt his assertion that his value pluralism ‘entails’ some ‘measure of *negative* liberty has provoked needless confusión. It would have been preferable if he had said that his suitable restrained pluralism is logically inseparable from a virtually sacred minimum sphere of individual liberty because both are elements of his complex idea of the common moral minimum. Despite any confusions, however, he is correct to insist that, for a pluralist like him, ‘Illiberal pluralism doesn’t exist.’” Ibid. p.3.

El pluralismo y liberalismo político de Berlin son subsidiarios de su particular concepto de naturaleza humana, en la cuál están basados. Quizá, como Riley parece sugerir, esta vinculación entre liberalismo y pluralismo sería menos problemática si se desligara la defensa de un mínimo de libertad individual de la etiqueta *liberalismo*, en la medida en que este último concepto puede asociarse – y se asocia- con la defensa de la libertad en sentido político (y, en ese sentido, es susceptible de vincularse a un liberalismo económico, por ejemplo) cuando la defensa de ese mínimo de libertad es previa a todo valor político: es su condición de posibilidad.

Se puede defender perfectamente una esfera mínima de libertad individual sin ser por ello necesariamente liberal en un sentido político o económico, como fue el caso del propio Berlin, más cercano a posiciones socialdemócratas (aunque no por dicha cercanía dejó de criticar lo que veía de incoherente en ellas).<sup>383</sup>

El resto del ensayo lo dedica Riley a defender su postura, a través de una exposición de lo que considera los motivos y fundamentos de la filosofía política y moral de Berlin. En primer lugar, destaca el intento del profesor de Oxford de encontrar una vía, siempre precaria, de combinar lo mejor de la Ilustración y del romanticismo, en el cual se asume la pluralidad de opciones y valores, con la única restricción de que estos nunca salgan de los límites que entendemos como “decencia humana”.<sup>384</sup>

Berlin, nos cuenta Riley, define a la «gente normal» como personas que eligen entre distintos sistemas de valores y formas de ver la vida, pero siempre asignando una prioridad moral a una «ley natural putativa» que se considera como un mínimo para la supervivencia en los casos de conflictos de valor. Así pues, una racionalidad normal rechaza tanto el monismo como el pluralismo desenfrenado: asume la disparidad de formas de vida, pero siempre con el horizonte del respeto a la supervivencia como guía fundamental. De este modo, afirma Riley, el pluralismo de valores de Berlin es objetivo y cosmopolita, y no subjetivo y relativista, como con frecuencia se afirma.<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> “En la práctica política, Berlin no era ni conservador ni individualista al estilo *laissez-faire*, sino un liberal del *New Deal*, convencido de que las personas no pueden ser libres si son pobres, desgraciadas y tienen una educación deficiente. La libertad era sólo libertad si se disfrutaba de ella con algún grado de igualdad social.” IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p. 308.

<sup>384</sup> RILEY, J., “Isaiah Berlin’s ‘Minimum of Common Moral Ground.’” pp. 3-7-

<sup>385</sup> *Ibid.* pp. 8-10

El autor califica la postura de Berlin como realista, distinguiéndola de posturas como la platónica: «El realismo moral de Berlin no es un realismo platónico: los valores comunes no son conceptos universales que existen *a priori* de la experiencia humana, como formas ideales en algún reino intemporal de fines que esperan a ser descubiertas por los agentes racionales. Por el contrario, para él las personas normales crean sus propios valores sobre la base del descubrimiento que proporciona la experiencia, creando de este modo fines y [conceptos] nocivos universales que pueden ser reconocidos a lo largo de contextos sociales. De este modo, el mundo moral común es descubierto tan sólo *a posteriori*. Los [conceptos considerados] bienes y malos son objetivos sólo en el sentido en que son reconocidos universalmente –no necesariamente aceptados- por humanos normales».<sup>386</sup>

El problema epistemológico es el que está siempre latente. Esa desconfianza hacia el *a priori* es el origen de todos los desconciertos a los que se llega por tratar de encontrar un camino alternativo que lo esquive. Berlin –y muchos de sus comentaristas- han asociado la noción de *a priori* con un monismo dogmático que, además, está vinculado a posiciones morales que son muy susceptibles de llevar a ataques a la libertad individual, cuando esa conexión no es en absoluto necesaria. En las conversaciones de Berlin con Jahanbegloo se pone de manifiesto esta desconfianza –y su alternativa:

[Habla Berlin] Creo en esas reglas [morales universales] con las cuales muchísima gente ha vivido mucho tiempo en muchos países. La aceptación de estas reglas crea la posibilidad de vivir juntos. Pero si hablara usted de “reglas absolutas” tendría que preguntarle qué les da esa calidad, en qué se fundamentan, con lo que volvemos al *a priori*. Si por universal se entiende una certeza intuitiva de esas reglas, yo creo que siento una especie de certeza intuitiva; pero si usted me dice que alguien tiene un punto de vista o un conjunto de intuiciones muy diferentes, a menos que sean ininteligibles yo puedo, si me esfuerzo, aprehender cómo se llegan a tener tales valores aunque si esa cultura pone a la mía en peligro quizá deba protegerme de ella. Pienso que, en realidad, los seres humanos y sus perspectivas son mucho más parecidos de lo que creía

---

<sup>386</sup> “But Berlin’s moral realism is nothing like a Platonic realism: basic values are not universals that exist prior tu human experience, like ideal forms in some timeless realm of ends, awaiting discovery by rational agents. Rather, for him, normal humans make their own values and can only discover on the basis of experience that they create universal goods and evils that can be recognized across social contexts. Thus, the common moral world is only discovered *a posteriori*. Basic goods and evils are objective only in the sense that they are universally recognized –not necessarily accepted- by normal humans.” Ibid. p. 10.

Herder y que las culturas se parecen entre sí mucho más de lo afirmado por Spengler o Toynbee, por ejemplo. Y, sin embargo, es cierto que difieren y pueden ser irreconciliables. Pero estoy totalmente seguro de que carezco de la facultad de detectar reglas morales absolutas. Hay quien, como Leo Strauss, cree en ellas porque cree en una facultad que algunos llaman “razón”. “*La raison a toujours raison*”, dijo no sé quién durante la Revolución Francesa, y la razón de Strauss detecta valores absolutos. Lo envidio. Por mi parte, sencillamente no tengo ese tipo de *raison*. No sé si usted la tiene. Una facultad que brinda verdades infalibles en respuesta a las cuestiones centrales de la vida.<sup>387</sup>

La aversión de Berlin hacia planteamientos en exceso racionalistas hace que, en determinados momentos –como es el caso del texto recién citado–, derive hacia el otro extremo, dejando la defensa de la dignidad física y moral del ser humano en manos de una certeza intuitiva –basada en la comunicación, que permite el reconocimiento mutuo entre humanos– y en manos de una apelación a un mínimo necesario para la supervivencia que hace un flaco favor a la consistencia de las posturas del oxoniense.

Riley ha decidido fijarse en este tipo de declaraciones, sin advertir los problemas que llevan implícitos. Los principales son dos; el primero, que el reconocimiento de todo ser humano como una persona –un igual– no ha sido en absoluto una constante a lo largo de la historia. El segundo, que la apelación a la supervivencia no implica, en absoluto, la defensa de la dignidad personal de todo ser humano. Es más, con frecuencia la pone en peligro.

Una de las causas que pueden explicar esta toma de postura es creer que definir ciertos conceptos implica, necesariamente, dos cosas: 1) considerar que la enunciación de una definición básica implica dejar fuera ulteriores matizaciones o correcciones 2) creer que el hecho de conceptualizar determinada idea –en este caso, la de ser humano– implica necesariamente dar el paso de definir *a priori* lo que le conviene, en un sentido moral y político, cuando es evidente que no tiene por qué ser así. Es de hecho desde la afirmación de la racionalidad y libertad del ser humano como se puede defender la idea de que nadie debería dictarle e imponerle determinados valores o ideologías.

Riley es consciente de las afirmaciones de Berlin en las que defiende que su toma de postura es similar en conclusiones a las de la ley natural, con la diferencia fundamental del método empleado para llegar a ellas: así como las teorías iusnaturalistas apelan a la razón, Berlin lo hace reivindicando la

---

<sup>387</sup> COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. p. 143.



existencia de ciertos estándares de *decencia moral*.<sup>388</sup> Llama la atención que Riley sea capaz de ver los límites y carencias que, como toda teoría implica, presenta la antropología y ética basadas en el concepto de ley natural y, sin embargo, no parezca tener mayor problema en dejar en manos de un concepto tan difuso como el de decencia moral la defensa de los derechos humanos.

En este sentido, parece convencerle la idea de la apelación a la comunicación y el lenguaje como vía hacia la comprensión y el entendimiento y, en consecuencia, hacia un mínimo de paz que garantice la supervivencia humana. Dicho deseo de supervivencia es común a todo ser humano y en él basa Riley los límites del entendimiento: «Una persona normal otorga prioridad moral a la supervivencia del resto de personas normales. Tal persona sólo aceptaría emplear la violencia contra personas anormales o incluso enfermas, quienes ponen en peligro la supervivencia de otros al violar los derechos humanos. Como diría Locke, es este tipo de personas las que conducen al mundo a un estado de guerra.»<sup>389</sup> Sin embargo, el deseo de supervivencia no es en absoluto una garantía de la supervivencia de todo ser humano en una convivencia dada.<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup> “He [Berlin] makes clear in the quoted passage that the social rules that carve out and protect some minimum field of individual liberty may be identified with certain basic rights. Elsewhere, he remarks that he prefers to speak of human rights rather than natural rights because he wishes to avoid any suggestion that Reason can demonstrate that basic rights are logically inseparable from human nature. [...]Berlin’s objective value pluralism is constrained to give priority to a core set of human rights and associated sphere of liberty. This minimum of human rights constitutes a generally accepted standard of humanity, or threshold of human decency, which is not necessarily fixed. The threshold of decency may be represented as a boundary line that divides the common moral world into two zones, to wit, a zone of decency above and including the boundary, where human rights are respected, and a zone of indecency below the boundary, where human rights are violated.” RILEY, J., “Isaiah Berlin’s ‘Minimum of Common Moral Ground.’” p. 12.

<sup>389</sup> “A normal human gives moral priority to the survival of all other normal humans. Such a person is willing to employ violence only against abnormal or even insane people who threaten the survival of others by violating human rights. As Locke would put it, those abnormal people threaten to bring on the state of war.” Ibid. p. 14.

<sup>390</sup> Si nos atenemos a la invitación de Berlin a profundizar en la complejidad de la naturaleza humana a través del conocimiento que albergan las distintas lenguas –entre otros, los usos, expresiones y refranes-, deberíamos considerar la vigencia en el lenguaje coloquial de expresiones como “sálvese quien pueda” o “tonto el último”, por mencionar unas cuantas.

Ahora bien, ¿qué opina Riley acerca de las aseveraciones hechas por Berlin en torno al tema del nazismo? Para el autor de este ensayo, la afirmación de que existe una moral común –basada en que la protección de la persona, la propiedad, las promesas, son necesarias para la supervivencia humana- no es en absoluto incompatible con lo ocurrido en la Alemania nazi.

Según Riley, la toma de postura de Berlin ante lo ocurrido con las leyes de Nuremberg se explica por medio de la manipulación de los alemanes a través de *mentiras monstruosas*. Incluso en una cultura indecente como la nazi, las personas seguían manteniendo una naturaleza humana común –con su respectiva moral-, siendo su “único” defecto que la categoría de persona no era aplicada a todos los miembros de la sociedad. Para este intérprete de Berlin (al que ha asociado, en cierta medida, con la filosofía de Hart), esto sólo puede ocurrir cuando se da una especie de estado de guerra hobbesiano:

Una inferencia del enfoque de Berlin y Hart es que el mínimo de base moral común sólo se quiebra completamente en un estado de guerra hobbesiano, que para los seres humanos normales equivale a un estado de locura. En una guerra así, de todos contra todos, no quedan seres humanos normales, porque no hay ningún vestigio de una comunidad, ni decente ni indecente.<sup>391</sup>

Pero no se comprende muy bien este giro en la argumentación de Riley. Por un lado, comienza afirmando que la sociedad nazi todavía mantenía cierto estado de “normalidad moral”, explicándose lo ocurrido con los judíos a través de la negación de su condición de personas, lo cuál es una “mentira monstruosa”, y no un simple estado de locura o enajenación mental.

Sin embargo, a continuación afirma que lo ocurrido sólo se explica desde un estado de convivencia caótica del todos contra todos, lo cuál dista mucho de definir con precisión el régimen nazi. Si algo caracterizó efectivamente a dicha sociedad fue el de una estricta organización política y social; no fue un estado anárquico de todos contra todos, sino una organización fría y eficiente, en la que la persecución de un colectivo hacia otro fue realizada de forma diligente y sistemática. Lo mismo se puede decir de otras sociedades perfectamente organizadas en las que se violan de forma sistemática los derechos humanos de parte de su población como, por ejemplo, en el caso paradigmático de la esclavitud.

---

<sup>391</sup> “An implication of the Berlin-Hart approach is that the minimum of common moral ground only breaks down completely in an Hobbesian state of war, which amounts to a state of madness for normal humans. In such a war of all against all, no normal human beings are left because there are no traces of a community, decent or indecent.” RILEY, J., “Isaiah Berlin’s ‘Minimum of Common Moral Ground.’” p. 16.

Resulta relevante la apelación de Riley a distinguir entre la comprensión y empatía de la justificación moral:

Berlin no cree que los nazis y los liberales coincidan en la noción moral de un ser humano “normal”. Es muy consciente de que los fascistas rechazaban como absurda la idea de una humanidad común en este sentido moral. En su opinión, la “comunicación” sólo es posible entre seres humanos normales que reconocen de forma universal el mínimo moral común. Dado que los nazis rechazan como mínimo algunos elementos de ese mínimo moral común, a los seres humanos normales le ha de ser imposible comunicarse con los nazis en el sentido que él defiende. De modo que Berlin no puede creer que liberales normales pudieran sentir simpatía por los nazis, compartir sus ideas abominables o formar con ellos una comunidad. Pero no se deduce de ello que no puedan imaginarse como nazis, o comprender las maldades objetivas que el modo de vida nazi supone. Aunque no puedan comunicarse con los nazis, los seres humanos normales sí pueden comprender el fascismo y estar de acuerdo entre ellos en condenarlo por indecente. La capacidad de comprensión empática no depende de la convicción de que liberales y nazis compartieran el mínimo moral común.<sup>392</sup>

Así pues, seguramente sin pretenderlo, Riley pone de relieve la diferencia entre una antropología cultural –desde la cual comprender y explicar civilizaciones, ideologías y valores lejanos a los nuestros- y una antropología filosófica, que sirva de base a una teoría moral que proporcione una serie de pautas que distingan entre “comportamiento decente e indecente”. Riley, sin embargo, no ha entrado a considerar esta distinción. Tan sólo nos recuerda la actitud de Berlin, más cercana a una antropología cultural empírica que a un estudio moral de lo sucedido: «Esto no significa que Berlin tenía una explicación psicológica para responder a la pregunta de por qué tantos alemanes aceptaron

---

<sup>392</sup> “Berlin does not believe that the Nazi and the liberal agree on the moral idea of a “normal” human being. He is quite aware that the fascists rejected as nonsense the idea of common humanity in this moral sense. In his view, “communication” is only possible between normal humans who universally recognize the common moral minimum. Since Nazis reject at least some elements of that common moral minimum, it cannot be possible for normal humans to communicate in his sense with Nazis. So Berlin cannot believe that normal liberals could feel sympathy for Nazis, share their abhorrent ideas or form a community with them. But it does not follow that they cannot imagine themselves as Nazis, or understand the objective evils involved in the Nazi way of live. Even though they cannot communicate with Nazis, normal humans can understand fascism and agree among themselves to condemn it as indecent. The power of empathetic understanding does not depend on any belief that the liberal and the Nazi share the common moral minimum.” RILEY, J., “Isaiah Berlin’s ‘Minimum of Common Moral Ground.’” p. 18.

que los judíos eran subhumanos, o por qué aceptaría alguien una ideología romántica desenfrenada en la cual valores como la sinceridad y el orgullo nacional estuvieran por encima de una humanidad común. Pero él no necesita explicar estas cosas, tan sólo observarlas.»<sup>393</sup>

Pero, en rigor, sí que es necesario dar razones de por qué determinadas personas pueden llegar a mantener ciertas ideas acerca de lo que es humano y de lo que no lo es, de lo que está permitido o lo que es condenable; también Berlin comparte esta postura. Su estudio de las ideas a lo largo de la historia no es un mero ejercicio de curiosa erudición, sino una vía hacia una comprensión más profunda y compleja de los vericuetos a los que determinadas ideas pueden llevar a una sociedad. A pesar de la reivindicación de la metodología empírica, su empresa intelectual tuvo un marcado enfoque e interés moral y político, es decir, filosófico.

Riley ha hecho más hincapié en el concepto difuso de “decencia humana” y en la apología de la observación empírica de Berlin, sin reparar en las aporías morales a las que puede llevar si nos atenemos estrictamente a estos dos rasgos de su filosofía.

#### **Richard Wollheim: "The idea of a common human nature" (1990)**

El texto de Wollheim<sup>394</sup> fue escrito en 1990 para *Isaiah Berlin: A Celebration*. En él, el autor trata de explicar cómo se compagina el hecho de que Berlin mantuviera cierta idea de una naturaleza humana común y, al mismo tiempo, dedicara bastantes esfuerzos a estudiar el nacionalismo y los llamados "caracteres e identidades nacionales".

El profesor de Oxford no sólo se dedicó a destacar las diferencias entre personas a lo largo de la historia y las civilizaciones, sino que también demostró un marcado interés hacia cuestiones concretas relacionadas con el nacionalismo, en concreto con el sionismo y la identidad judía -cosa comprensible dadas las circunstancias-. El enfoque que propone el autor es marcadamente psicologista y antropológico, en un sentido cultural del término.

---

<sup>393</sup> “This is not to say that Berlin has a plausible psychological explanation of why so many Germans accepted that Jews were subhumans or of why anybody accepts an unbridled Romantic ideology in which values such as sincerity and national pride take precedence over common humanity. But he does not need to explain these things, only to observe them.” Ibid. p. 20.

<sup>394</sup> WOLLHEIM, R., “The Idea of a Common Human Nature,” en *Isaiah Berlin: A Celebration*, ed. Margalit, Avishai and Margalit, Edna (Londres: Hogarth Press, 1991).

Como propedéutica al problema que quiere plantear, realiza un examen de las distintas posturas que se han mantenido acerca de la cuestión de la naturaleza humana común. En primer lugar<sup>395</sup>, realiza una breve descripción de aquellos que creen en una naturaleza humana común. Éstos creen que defender una común humanidad no implica que todos seamos psicológicamente iguales, pero que en un sentido material sí que deberíamos serlo: la naturaleza que compartimos es idéntica, pero no significa que seamos idénticos por compartirla.

¿En qué consistiría dicha naturaleza? Un argumento que suele esgrimirse - dice Wollheim- es que lo que todos tenemos en común es que somos susceptibles de ser explicados: podemos ser comprendidos. Toda acción puede ser explicada haciendo referencia a una estructura psicológica básica caracterizada por la concurrencia de deseos y creencias. El autor, sin embargo, se pregunta: ¿es correcto creer en una naturaleza humana común en base a esto?

Wollheim para responde negativamente a esta cuestión, esgrimiendo<sup>396</sup> que la naturaleza humana se expresa de formas muy diversas, es más compleja que la mera estructura formada por el binomio deseos y de creencias. Admite que se le podría objetar que la voluntad es un rasgo común a toda humanidad; sin embargo, no le parece un argumento pertinente, dado que con *voluntad* los iusnaturalistas se refieren solamente a aquello que es intencional. Y la estructura creencia-deseo-voluntad no cubre todo aquello que significa ser un ser humano.

Dicha propuesta antropológica deja la esencia de nuestra psicología sin ninguna restricción, indefinida, sin especificar qué podemos desear o creer. Esta aproximación antropológica -que Wollheim relaciona con la Ilustración- no nos permite anticipar nada, excepto la increíble variedad de personas con que podemos encontrarnos.

Caracteriza<sup>397</sup> dos modos de negar la existencia de una naturaleza humana común. El primero acepta que en todos los casos la psicología humana tiene unos orígenes distintivos y leyes particulares. Sin embargo, niega que los orígenes de estas leyes sirvan para toda la humanidad: en suma, hay diferentes naturalezas humanas. Wollheim objeta: esta corriente no cita ningún factor acerca de la constitución de dichas naturalezas humanas. Se les podría criticar fácilmente que las diferencias que reivindican podrían ser subsumidas dentro del concepto de una naturaleza humana común más amplio, en un marco de comprensión universal. El ejemplo que ofrece es que entre naciones existen diferencias y

---

<sup>395</sup> Ibid. pp. 65-66. Apartados II y III.

<sup>396</sup> Ibid. pp. 66-68.

<sup>397</sup> Ibid. pp. 68-72.

parecidos, sin que de ello pueda deducirse una negación de una común naturaleza humana.

La segunda postura niega directamente la posibilidad de enunciar un concepto de naturaleza humana, sobre la base de una argumentación que Wollheim califica de *narrativa*: la naturaleza humana está constituida por un *discurso* acerca de la naturaleza humana. Esta perspectiva, que el autor caracteriza también como *constructiva* o *constitutiva*, hace hincapie en el hecho de que el modo en que interpretamos y experimentamos el mundo está impregnado de conceptos que vamos adquiriendo en experiencias particulares. La refutación de esta postura es que el proceso a través del cuál vamos adquiriendo conceptos podemos atribuirlo precisamente a una capacidad común, es decir, a una naturaleza humana común.

Como puede observarse, no mantiene una posición definida en torno a la cuestión que está tratando. Su propósito es enunciar las diferentes propuestas que considera que están sobre la mesa, para, a continuación, preguntarse dónde podríamos encuadrar a Berlin dentro de ellas.

Antes de entrar a fondo en esta cuestión, dedica un apartado previo a hacer una reflexión sobre el tema de las identidades nacionales y la naturaleza humana común a través de un enfoque que dice compartir con Wittgenstein, el cuál ilumina previamente a través de la anécdota de un desencuentro que tuvo con un alumno -Malcolm- a raíz de este tema.

En 1939, Wittgenstein y Malcolm iban paseando mientras conversaban acerca de la denuncia que el gobierno nazi realizó acerca de unas supuestas intenciones del gobierno inglés de asesinar a Hitler con una bomba. Wittgenstein comentó con su alumno que si fuera cierto que los ingleses se planteaban esta opción no se sorprendería en absoluto, a lo que Malcolm respondió que esa posibilidad era completamente incompatible con la naturaleza civilizada del carácter nacional inglés. Parece ser que esta afirmación sacó verdaderamente a Wittgenstein de sus casillas, quien instó a su alumno a dejar de decir estupideces que sólo ponían en evidencia que no había aprendido nada de sus lecciones.<sup>398</sup> Wollheim sugiere que una posible explicación a esta indignación del pensador alemán es que Malcolm había simplificado en exceso la interpretación acerca de cómo “el carácter nacional” influye en las personas:

Lo común en la naturaleza humana reside para Wittgenstein en la forma en que el lenguaje –no éste o aquel lenguaje, sino el lenguaje– nos llevó a pensar en la naturaleza humana y a hablar de ella, y ello sin que mediara razón o fin aparente. Para él, ciertamente, decir que el lenguaje nos llevó a comprender el

---

<sup>398</sup> Ibid. pp. 72-73.

mundo como lo comprendemos *por algún propósito identificable* sería presumir que nos situamos al margen del lenguaje de un modo que llamaba a la burla.

Sin embargo, hay algo en todo este incidente que puede sustraerse, sustraerse y extraer de ello una lección. Porque en lo que sin duda podríamos coincidir, pongamos por caso, Wittgenstein y yo es –por darle la vuelta al argumento– que la creencia en el carácter nacional es aceptable en principio, siempre que lo que se postule pueda rastrearse hasta determinados factores de nuestra vida que actúan sobre nosotros de la forma en que lo hacen aquellas cosas que manifiestamente la cambian, alteran o marcan. Tales factores pueden ser, digamos, padres o profesores, libros que leímos o juegos a los que jugamos, mandatos que interiorizamos o recompensas y castigos que se nos imponen, cosas que vemos, y olores, y ritmos del lenguaje, héroes que nos propusieron en la infancia, o ineptitudes y carencias que son objeto de burla y afrenta. En cambio, una vez disociado de estas influencias el carácter nacional, o una vez que la forma en que actúan sobre nosotros pasa a considerarse fundamentalmente dependiente en sí misma del carácter nacional, la idea concita la hostilidad que se descargó sobre el desventurado Malcolm.<sup>399</sup>

Desde esta perspectiva, se pregunta Wollheim, ¿dónde podemos situar a Berlin? ¿En el punto de vista de alguien que hace más hincapié en lo común a cada ser humano o, por el contrario, en la postura de quien reivindica la necesidad de tener en cuenta los diferentes caminos que recorren las personas a lo largo de su vida?

---

<sup>399</sup> “The commonality of human nature for Wittgenstein lay in the way in which language -not this or that language, but language- led us to think and talk about human nature, and it did so for no appreciable reason, to no appreciable end. Indeed for him to say that language led us to apprehend the world as we do *for some identifiable purpose* would be to presume to stand outside language in a way that invited ridicule.

Nevertheless there is something that can be purloined, purloined and then learnt from, in this whole incident. For what would surely be common ground between, say, Wittgenstein and myself is- to reverse the argument- that belief in national character is in principle acceptable so long as what is postulated is traceable to certain factors in our lives that operate upon us in the way that things that are recognised to change, to modify, to tinge, our lives ordinarily do operate upon us. These factors might be influence of, say, parents or teachers, books we read or games we play, injunctions we internalise or rewards and punishments imposed upon us, sights and smells and rhythms of speech, heroes held up to us in childhood, or inadequacies and shortcomings that are ridiculed and reviled. By contrast, once national character is dissociated from these influences, or once the way these influences work upon us is held to be, in some fundamental fashion, dependent itself upon national character, the idea invites the hostility that vented upon the unfortunate Malcolm.” Ibid. pp. 74-75.

Para el autor, es de importancia fundamental que Berlin se exprese, a la hora de hacer retratos humanos -sean personales o colectivos- mayoritariamente en metáforas, descriptivas, no explicativas: dan cuenta de la superficie, de aquello que se nos aparece, pero no en un sentido negativo del término. En este sentido, hay que tener presentes dos cosas:

En primer lugar, la superficie -la apariencia- no debería considerarse automáticamente equivalente a la mera conducta: los sentimientos también intervienen en la superficie de la vida, y hay cualidades deslumbrantes que son también apariencia. En segundo lugar, al pensar en la superficie, en las apariencias, no debemos caer, como le ocurre a cierto tipo de filósofos, en el error de hacerlo como si fueran algo que flota libremente, disociado de todo lo demás; al contrario, lo que estas descripciones de Berlin nos invitan a considerar atentamente es siempre la superficie, la apariencia, de algún objeto sólido, tridimensional, corpóreo, sensible, cargado de recuerdos: resumiendo, de una persona. No deja de ser interesante que ambas advertencias conecten directamente con las restricciones que Berlin señala al fenomenalismo como tesis filosófica, y el interés de esto estriba en que evidencia que estas restricciones, de naturaleza filosófica en su motivación y relevancia originales, siguieron influyendo a Berlin, de forma explícita o implícita, por la sencilla razón de que demostraban tener la virtud de resultar ciertas en toda la extensión del espectro de la experiencia.<sup>400</sup>

A través de estos factores, Wollheim explica la verdadera fuente de la preocupación de Berlin por el nacionalismo y la identidad nacional: no como un factor explicativo, sino como un aspecto más del "conjunto de tonalidades del color que caracteriza a la superficie de la vida"<sup>401</sup>. Y esto, asegura el autor, no es en absoluto incompatible con la idea de una naturaleza humana común (aunque no proporciona otros argumentos al respecto).

---

<sup>400</sup> "In the first place, surface, appearance, should not be automatically equated with mere behaviour: feelings too play across the surface of life, and effulgent qualities are also appearances. Secondly, in thinking of surface, of appearances, we must not, like a certain kind of philosopher, slip into thinking of them in dissociated or free-floating fashion; on the contrary, it is always the surface, the appearance of some solid, three-dimensional, corporeal, sensitive, memory-burdened object, a person in short, that these descriptions of Berlin's invite us to attend to. Interestingly enough, both these caveats connect directly with Berlin's original strictures upon phenomenalism as a philosophical thesis, and what makes this interesting is that it shows how these strictures, philosophical in their original motivation and import, have continued to influence Berlin, explicitly or implicitly, just because they showed themselves to have the virtue of holding true across the total spectrum of experience." Ibid. p. 76.

<sup>401</sup> Ibid. p. 77.



Ahora bien, se pregunta Wollheim, ¿cuál es el porqué de este compromiso de Berlin con la llamada superficie de la vida? El autor avanza que esta postura parte del intento del profesor de Oxford por revertir ciertos hábitos contemporáneos -es decir, el exceso de racionalismo a la hora de enfrentarnos a nuestra realidad-. Las raíces de esta reivindicación berliniana son, para Wollheim, tres.

En primer lugar, que en nuestro contacto diario con otras personas, lo que resulta relevante es precisamente la superficie, en el sentido de que lo más satisfactorio a la hora de enfrentarnos a personas y situaciones es atenernos a lo que realmente tenemos delante, sin aplicar conceptos preconcebidos, o juzgar desde los propios patrones.

En segundo lugar, que ninguna teoría que pretenda propocionar explicación es aséptica: *in observation there is no 'innocent eye'* . En tercer y más relevante lugar, Berlin es, básicamente, discípulo de Hume. No en un sentido de negar la existencia de causas subyacentes a los diferentes objetos de estudio, sino en el sentido de que rechaza la posibilidad de que nuestro conocimiento pueda, de hecho, alcanzar dichas causas:

El interés de Berlin por la observación, lo que yo llamo la superficie de la vida, es algo que él puede estar preparado para justificar como preparación del fundamento de la teoría, como explicación; pero, en lo que se refiere a las posibilidades de que encontremos teorías, al menos acerca del hombre, que sean capaces de mantener su agarre sobre nosotros después del primer entusiasmo, creo que su respuesta más alentadora sería: espera y veremos; puede ¿pero quién sabe?; quizás sí, quizás no.<sup>402</sup>

El retrato que Wollheim ha realizado de Berlin no ayuda a desentrañar las principales cuestiones que este trabajo de investigación aborda. Sin embargo, pone de relieve la insistencia en el carácter humeano de la filosofía de Berlin. Efectivamente, el profesor británico parece encontrar cierta seguridad en la constante apelación empírica frente al racionalismo desenfrenado y al relativismo los cuales, como ya sabemos, no hacen justicia a la compleja realidad del ser humano que Berlin siempre ha reivindicado.

---

<sup>402</sup> “Berlin's concern with observation, with what I call the surface of life, is something that he might well be ready to justify as preparing the ground of theory, for explanation, but, as to the chances of our ever finding theories, at any rate about the human world, that are likely to reatin their hold over us after the first flush of excitement, I believe that his most encouraging response woul be: Wait and see. Perhaps, but who knows? Maybe, maybe not.” Ibid. p. 78- 79.

La influencia de la tradición empirista en Berlin es palpable y evidente. Sin embargo, también lo es la tarea abordada por Kant de desentrañar cuáles son los conceptos y categorías básicos a través de los que enfrentamos la realidad y la interpretamos. A mi entender, Berlin trató de enfrentarse a la empresa kantiana, pero desde un punto de vista más empírico, entendido éste de una forma muy personal. Desde dicho intento podemos comprender en profundidad la filosofía de Berlin, sus motivaciones, sus objetivos y, asimismo, cuáles son los límites que este particular enfoque metodológico entraña.

### **Bernard Williams: “Introducción”**

El último texto que se va a analizar lo firma Bernard Williams<sup>403</sup>, y consiste en un resumen a modo de introducción de las posturas filosóficas fundamentales de Berlin a través de la compilación de ensayos *Conceptos y categorías* (1978). Algunos de los escritos comprendidos en dicha compilación ya se han analizado en anteriores apartados; otros, sin embargo, se tratarán en el último tramo de este trabajo, de modo que el análisis y comentario del texto de Williams se convierte en un buen medio de transición de la temática abordada en este bloque hacia la que trataré en el siguiente. En efecto, la síntesis realizada por Williams explica el pluralismo y liberalismo de Berlin a través de su concepción de la naturaleza humana, y cómo ésta se fundamenta en la peculiar epistemología del pensador.

Williams comienza su texto recordando que, si bien a Berlin se le suele encuadrar dentro de las áreas de estudio de la filosofía política y la historia de las ideas, su iniciación filosófica estuvo de hecho bastante alejada de estas cuestiones; Berlin inició su andadura intelectual dentro de los temas que se abordaban en el nacimiento de la filosofía analítica en Inglaterra.

Tres de los ensayos compilados en *Conceptos y categorías*, nos recuerda Williams, pertenecen a esta etapa, en los que la filosofía del positivismo lógico marcaba la agenda de los temas a abordar: problemas propios de la teoría del conocimiento tratados desde teorías acerca del significado, con propuestas como el verificacionismo o la traducción lógica.

En los ensayos de Berlin se aprecia cómo estos temas, si bien le interesaba discutirlos con sus compañeros de Oxford, nunca se le antojaron soluciones viables a las preguntas que inevitablemente un filósofo se plantea:

Nada tiene de asombroso que Berlin no haya sido jamás positivista. Pero, interesado seriamente en la filosofía, en un momento en que los problemas de más apremiante solución tenían una orientación positivista, creó una obra que no

---

<sup>403</sup> WILLIAMS, B., “Introducción,” [1978] en *Conceptos y categorías* (Madrid: Fondo de cultura económica, 1992).

sólo rechazaba al positivismo programáticamente, sino que planteaba sus propias preguntas, y las trataba en sus propios términos. Son de esta clase dos de los ensayos del presente libro: “Verificación” y “Proposiciones empíricas y enunciados hipotéticos”. En ambos se expresa una profunda resistencia a las ideas operacionalistas del positivismo, las cuales sostenían que el significado de nuestras aseveraciones acerca de la realidad nos es dado directamente por los procedimientos de que nos valemos para descubrirla. En contra de esta concepción general, Berlin afirma que nuestra comprensión de la realidad incluye ya la concepción de la misma que la hace existir independientemente de nosotros y de nuestra comprensión; de manera que nuestra reflexión sobre lo que queremos dar a entender, cuando caracterizamos a esa realidad, no puede dar acomodo a la idea positivista de que las verdades acerca de la realidad deberían ser equivalentes a verdades acerca de nosotros mismos.<sup>404</sup>

Berlin, según Williams, ha denunciado el fenomenalismo subyacente a las teorías sobre la forma y traducción lógica –y el verificacionismo que va asociado a ellas- que propone el Círculo de Viena. Frente a esta toma de postura -que implica equiparar la filosofía a técnicas propias de la ciencia natural, o de áreas teóricas como la matemática y la lógica- Berlin defiende una concepción de la filosofía más amplia, que busque indagar y reflexionar acerca de los distintos modelos de categorizar la realidad que se han producido a lo largo de la historia.

Comentando que en escritos como “El objeto de la filosofía”, “¿Existe aún la teoría política?” y “El concepto de historia científica”, Berlin ha destacado la importancia de la labor filosófica a la hora de desentrañar las motivaciones, ideas y procedimientos que han ido definiendo los diferentes modos de categorizar el mundo. Esta tarea, como sabemos, se hace desde una metodología propia la cual, según Willia<sup>405</sup>, nos remite inevitablemente a la cuestión del relativismo, sobre todo en lo referido al estudio acerca de los valores: su fundamentación y la posibilidad (o no) de armonizarlos y jerarquizarlos en diferentes modelos éticos.

Williams señala<sup>406</sup> que hablar de la inconmensurabilidad de los valores como si de una toma de postura subjetivista se tratara sólo lleva a simplificar en exceso esta problemática. Berlin tan sólo ha querido recordar que no todos los valores son armonizables al mismo tiempo y en términos absolutos; esta imposibilidad no concurre solamente al hablar de civilizaciones o modos de vida incompatibles: la inconmensurabilidad de valores también comparece en el nivel personal, de modo que nuestro día a día está marcado por una constante consideración y evaluación sobre qué valor es más apropiado para cada circunstancia, y en qué

---

<sup>404</sup> Ibid. p. 18.

<sup>405</sup> Ibid. p. 20.

<sup>406</sup> Ibid. p. 22.

medida queremos aplicarlo; a veces la compasión habrá de estar por encima de otras consideraciones, como un exceso de sinceridad; otras ocurrirá al contrario y, la mayoría de veces, seguramente trataremos de alcanzar un equilibrio entre las dos posturas, dándole preponderancia a una o a otra según el contexto.

Ahora bien, a raíz de uno de los ensayos (“Traducción lógica”<sup>407</sup>) lo que Williams plantea es la posibilidad de abordar estas problemáticas desde un punto de vista nuevo:

El pluralismo de valores que defiende Berlin no es *simplemente* una aplicación a la ética y a la teoría política de la actitud general antirreduccionista, antisimplificadora filosófica que nos propone en el ensayo titulado “Traducción lógica” (ensayo que expresa muy claramente algunas de las preocupaciones de la filosofía de Oxford en aquel tiempo). Esa actitud general se deja a un lado muy adecuadamente, ante las demandas de la teoría *explicativa*: es obvio, desde luego, que tiene que hacerse a un lado ante la teoría, y la cuestión en filosofía es saber hasta qué punto la explicación necesita de la teoría; cuestión a la que la práctica actual da una respuesta mucho más positiva que la filosofía de Oxford en el decenio de 1950. Pero en ética, el problema de si deberíamos rechazar los títulos de algún valor que apreciamos –renunciar, por ejemplo, a las consideraciones de lealtad o de justicia, en bien de los intereses de la utilidad general o de la benevolencia- no puede ser materia de la teoría *explicativa*. Los filósofos han insistido, y siguen insistiendo, en que nos encontramos aquí con las exigencias de otra clase de teoría, que se propone sistematizar y simplificar nuestras opiniones morales. Pero rara vez han intentado siquiera dar una respuesta a la verdadera pregunta: ¿cuál es la autoridad que supuestamente posee la limpidez, o la sencillez teórica, en contra de las preocupaciones o intereses que le parecen a uno realmente importantes? Tal pregunta carece de respuesta obvia, aun después de haberle reconocido un poder considerable (más, probablemente, del que le concedería Berlin) a la teoría filosófica en general.<sup>408</sup>

Habría que preguntarle a Williams qué entiende exactamente por “teoría *explicativa*”. Dentro del contexto de la crítica a la ética propuesta por el positivismo, se entiende *explicación* en un sentido muy reducido, en el que teorizar y explicar por causas se limita al ámbito restringido de las ciencias positivas que funcionan a golpe de verificación empírica; en este sentido se comprende la crítica del autor. Ahora bien, otra cosa es la alternativa que nos ofrece, a través de la interpretación de la filosofía de Berlin que está realizando.

---

<sup>407</sup> BERLIN, I., “Traducción Lógica,” en *Conceptos y categorías* (Madrid: Fondo de cultura económica, 1992).

<sup>408</sup> WILLIAMS, B., “Introducción.” pp. 23-24.

Dicha interpretación se centra en el fundamento epistemológico del concepto de naturaleza humana que mantiene Berlin, a través del cuál se demuestra la objetividad de los valores y, a partir de dicha objetividad, se obtiene el fundamento de la filosofía política del oxoniense. La reconstrucción de dicha interpretación es la siguiente: según Williams, existe un motivo poderoso para no minimizar la importancia de los conflictos de valor, y éste motivo es la obligación de respetar la verdad:

Acaso existan pocas, o ningunas, presiones puramente teóricas para la reducción de los conflictos en nuestro sistema de valores. Berlin dirá que existe una presión para *no* reducirlos; para que conservemos nuestra conciencia de los mismos, y no tratemos de reducirlos sino por partes: esa presión es la del respeto por la verdad. Negar los conflictos, tratar de resolverlos sistemáticamente y de una vez por todas, sería pecar contra algo absolutamente cierto acerca de los valores.<sup>409</sup>

¿Qué es eso absolutamente cierto acerca de los valores? El autor no nos lo revela todavía. Antes realiza una defensa práctica de la necesidad de reconocer los conflictos de valor: en las sociedades que son conscientes de esa esencial conflictividad surgen con mayor facilidad diferentes valores, así como distintos modos de expresarse. La sociedad liberal, afirma Williams, es una entre los diferentes modos de organizarse que tienen las personas, que defiende la necesidad de ser conscientes de este fenómeno. En tal sentido, para el autor la afirmación de la realidad del pluralismo de valores se convierte en un argumento muy fuerte a favor del liberalismo.

Una vez hecho este inciso, Williams retoma la idea que había dejado en espera acerca de la vinculación entre liberalismo y pluralismo:

Pero existe una consideración de índole diferente: la de que la conciencia de la pluralidad de valores competitivos es en sí misma un bien, por cuanto constituye el conocimiento de una verdad absoluta y fundamental. Es éste un valor que, en nombre de la sinceridad, de la veracidad o de la valentía, es posible defender contra quienes recomiendan la simplificación de nuestros valores; no como necesidad teórica, quizá, sino a título de mejoramiento práctico. Aquí, Berlin *en último análisis*, como dicen pensadores de una tendencia más bien diferente, descubre un valor en el conocimiento y en la comprensión auténtica mismos, y considera que es un argumento a favor de la sociedad liberal el que dicha sociedad exprese, mejor que cualquier otra, una verdadera comprensión de la naturaleza pluralista de los valores.

---

<sup>409</sup> Ibid. p. 24.

Pero, ¿qué podemos entender por “verdadera comprensión”? ¿Cuál es la verdad que conoce aquel que reconoce la pluralidad última de los valores? En términos filosóficos abstractos, será que *existen tales valores* y, expresado de manera tan genérica, puede entenderse que equivale a hablar a favor de un orden objetivo de valores que algunas formas de conciencia (sobre todo la conciencia liberal) reconocen más fácilmente que otras.<sup>410</sup>

Frente al relativismo con el que con frecuencia se asocia a Berlin y su apología de la conflictividad de valor, Williams destaca que, por el contrario, su pluralismo se apoya en una verdad absoluta: aquella que reconoce la existencia de valores humanos objetivos que entran en conflicto unos con otros en la vida práctica, sobre todo cuando se pretende aplicarlos de un modo absoluto, y no en diferentes combinaciones que se modulan en función de los contextos concretos que se presenten.

Ahora bien, utilizar términos como *verdad absoluta* parece retrotraernos de nuevo a los errores y simplificaciones de la filosofía teórica del pasado, a juicio de Williams. Por eso, lo adecuado sería cambiar el enfoque, aunque lo expresado por éste no cambie su contenido:

Pero esa manera de expresarlo [la que utiliza la filosofía teórica] es, en verdad, por demás genérica. Es más característico del punto de vista de Berlin, y más esclarecedor en sí mismo, decir que, quien reconoce con propiedad la pluralidad de los valores, es aquel que comprende el papel profundo y creador que estos diversos valores pueden desempeñar en la vida humana. En esta perspectiva, lo acertado de la conciencia liberal se expresa mejor, no tanto en términos de la verdad –o sea, que reconoce la existencia de los valores que de verdad existen– como en términos de la veracidad. Se halla dispuesta esta conciencia a construir una vida en torno al reconocimiento de que estos distintos valores poseen cada uno una significación humana real e inteligible, y no son simplemente errores, desorientaciones o tristes expresiones de la naturaleza humana. Tratar de construir una vida de cualquier otra manera, ahora, sería una evasión respecto de algo que sabemos ahora que es verdad. Lo que entendemos es una verdad acerca de la naturaleza humana según ha sido revelada; revelada de la única manera como podía revelarse, o sea, históricamente. La veracidad que se necesita es una veracidad relativa a esa experiencia histórica de la naturaleza humana.

Así pues, podemos ver que, en la concepción fundamental que se ha trazado Berlin de los valores, y en relación con ellos, de la humanidad, encontramos el recurso implícito, una vez más, a la comprensión histórica. Quizá logremos ver también como el desarrollo de su pensamiento, desde la teoría general del conocimiento, hasta la historia de las ideas y la filosofía de la historia, no fue

---

<sup>410</sup> Ibid. p. 25.

meramente consecuencia de un cambio de interés; y que su complejo sentido de la historia se halla tan profundamente comprometido con su filosofía, aun en sus aplicaciones más abstractas, como se halla, muy obviamente, en sus otros escritos y en su vida misma.<sup>411</sup>

Éste es el retrato que Williams ha hecho de Berlin: sus motivaciones y creencias más profundas, las cuáles son el auténtico hilo conductor que recorre su aparentemente inconexa trayectoria intelectual. El liberalismo y el pluralismo políticos del profesor de Oxford no son sino el resultado de una auténtica preocupación por la realidad del hombre, que Berlin quiso estudiar a través de su particular metodología filosófica.

Ahora bien, surge de nuevo la misma pregunta: esa constante apelación al dato concreto, a la diversidad de formas de vida que se han producido históricamente, ¿no puede considerarse más una antropología cultural e histórica que una antropología filosófica? Evidentemente, con un horizonte de conocimiento como el que proporciona la antropología cultural, la psicología, la sociología y la historia, el filósofo tiene mejores “medios y contenidos empíricos” a partir de los cuáles reflexionar, desde una perspectiva filosófica, acerca del hombre y su condición. Pero no hemos de olvidar que, como dice Kant:

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia. Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia, y todo conocimiento comienza con ella.

Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma.<sup>412</sup>

No se pretende con esto hacer una apología de la filosofía trascendental kantiana, sino tan sólo recordar que, si bien la reflexión filosófica parte de hechos

---

<sup>411</sup> Ibid. p. 26.

<sup>412</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Ribas, Pedro (Madrid: Ediciones Alfaguara S.A., 1978). B1.

de la experiencia, aquello que la convierte precisamente en reflexión y no en un mero procesar datos sin criterio alguno, es el acto humano de discernir y categorizar, como Berlin ha explicado con acierto en algunos de los textos que ya han sido analizados en este trabajo.

El profesor de Oxford ha afirmado con frecuencia que el fundamento que explica que teorías tan antiguas como la de Platón y Aristotéles sigan siendo consideradas hoy en día -manteniendo cierta vigencia a la hora de interpretar y analizar la realidad- se encuentra precisamente en la estructura cognitiva humana que todos compartimos.

Dicha estructura cognitiva, el estudio de nuestra capacidad de juzgar, discernir y razonar, no puede considerarse sólo desde un punto de vista histórico; eso nos conduciría precisamente al relativismo del que Berlin quiere huir. Si no tuviéramos esa capacidad común, la comunicación, la empatía y la comprensión no serían posibles y estaríamos en un sistema de mónadas culturales del que Berlin quiso huir en todo momento.

Así pues, queda en evidencia que el método de Berlin, si bien tiene un buen punto de partida – observar y estudiar con ojos bien abiertos y sin ideas preconcebidas los fenómenos humanos-, no parece dejar del todo claro cuál sería el mejor método para discernir lo histórico, cultural y particular, de lo que es propiamente humano, en todo momento y en todo lugar.



## 7. CONCLUSIÓN: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

A través del estudio de la filosofía de Vico y Herder, Berlin vió cierta salida al desafío epistemológico que suponía encontrar un método filosófico que no cayera en soluciones *a priori* a la hora de abordar los asuntos humanos, sin por ello aproximarse al extremo opuesto –también conflictivo– del relativismo moral. La persona encuentra una poderosa arma interpretativa para poder comprender ideologías, culturas y civilizaciones alejadas de la suya: la capacidad de comprensión de motivos humanos, basada en la experiencia viva que uno tiene de ser persona.

Dentro de esta perspectiva, las lenguas no son meras deformaciones de lo que sería el idioma lógico y estándar propuesto por el Círculo de Viena, sino un depósito de cosmovisiones, mitos y ritos; a través de la lengua podemos adentrarnos en el “centro gravitatorio” de una cultura, comprendiendo qué ideas, motivaciones y pasiones podría tener alguien que viviera inmerso en dicha cultura.

Esta capacidad para la empatía viene dada, precisamente, por aquello que tenemos en común. En primer lugar, como ya ha sido mencionada, la propia experiencia que tenemos cada uno de todo lo que implica ser una persona. Pero también la capacidad para la comunicación, la cuál se identifica en cierta manera con la capacidad de pensar y razonar.

Desde esta perspectiva, Berlin afirma que resulta un poco absurdo comparar civilizaciones, en el mismo sentido en el que no sería lógico comparar los conocimientos y capacidades de un niño de tres años con los de un anciano de ochenta y cinco. La vitalidad, ingenuidad y alegría de un infante están indisolublemente ligadas a su analfabetismo y dependencia con respecto de sus padres; no podemos tratar de desgajar unas propiedades de otras, porque se implican mutuamente. Berlin traslada esta reflexión al mundo de los valores: podemos admirar el valor y ferocidad de un almogávar, pero no esperar de él que nos haga una reflexión profunda y detallada de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino.

Ahora bien, esto no implica relativismo, por cuanto esta última postura es subjetiva: cada uno tiene sus propias preferencias y visiones, sin que haya posibilidad de comunicación, comprensión y encuentro. El pluralismo de Berlin trata de afirmar lo contrario: los valores son objetivos, en la medida en que no son creados. Los valores son una serie de categorías que recorren el espectro moral humano, categorías que todo el mundo comprende, en la medida en que todos somos personas y somos capaces de entender e interpretar los distintos esquemas conceptuales que nos son inherentes.

Sin embargo, aunque entendemos el significado básico de cada valor, es perentorio asumir que los diferentes valores generan incompatibilidades entre sí. Es más, un mismo valor puede ser interpretado de distintas maneras, generando consecuencias muy diversas, como pudo verse en el examen del concepto de libertad o el de igualdad. Debido a toda esta complejidad, el profesor de Oxford reivindica la necesidad de evitar soluciones preconcebidas, que lo único que hacen es castrar la esencial diversidad humana; dicha diversidad es posible, entre otras cosas, gracias a la libertad que nos define como seres humanos.

La libertad, la capacidad de razonar y comunicar, le son inherentes al hombre, afirma Berlin; dicha afirmación no está hecha en sede iusnaturalista, sino *empírica*, en dos sentidos: la historia y la antropología cultural son prueba evidente de la gran diversidad de la familia humana. Además, vivimos en primera persona la experiencia de lo que significa ser un ser humano: sabemos lo que es sentir, lo que es razonar, y la diferencia entre ser libre y no serlo.

Sobre la base de esta concepción del ser humano, resulta absurdo querer enunciar *a priori* una serie de normas y objetivos a través de los que conducir a los miembros de una sociedad, como si de un rebaño se tratara. Precisamente porque la capacidad para razonar y para elegir son lo que hacen humano al hombre, lo que debería proponerse para organizar una convivencia que respete al ser humano son soluciones dialógicas, discernidas y asumidas en cada momento por aquellos que son directamente afectados por ella. El único límite al diálogo habría de ser el respeto a la libertad personal de cada uno, y aquello que le es más sagrado: su integridad física y moral.

Este límite moral es asumido por Berlin como algo que todo ser humano tiene interiorizado por el hecho de serlo; el profesor de Oxford parece afirmar la existencia de una mínima ley natural, según la cuál las personas distinguen qué clase de comportamientos son intrínsecamente malos y nocivos, de tal forma que a quien exhibe una forma de crueldad extrema lo solemos identificar como alguien anormal.

Ahora bien, la historia nos demuestra –y Berlin mismo era consciente de ello– que muchos de los comportamientos que consideramos moralmente nocivos no se explican por una simple enajenación mental, sino que tienen su origen en una determinada visión de las cosas –en concreto, de las personas–; nuestro deber ante esta clase de fenómenos es argumentar y demostrar que dicha visión se basa en un concepto erróneo y evidentemente falso de lo que es la persona: qué puede y qué no puede hacer, y qué límites no debería sobrepasar en su trato con otros.

Uno de los problemas que se ha puesto de relieve es que parte de los comportamientos que consideramos inmorales tienen su origen precisamente en

no reconocer al otro como un igual: como una persona. Se pone de esta manera en evidencia un problema que no puede ser resuelto desde la antropología empírica de Berlin, dado que ésta apela solamente a la comprensión y la empatía: uno no puede sentir empatía por aquel a quien no considera su igual.

La antropología empírica de Berlin es una buena propedéutica para una antropología filosófica; nos recuerda la complejidad del ser humano, pero no va más allá. Se precisa una reflexión filosófica de segundo orden, como lo expresó el propio Berlin: analizar hasta qué punto son permisibles ciertas interpretaciones categoriales, en concreto la referida al ser humano. El concepto de persona no puede ser susceptible de una ilimitada flexibilidad semántica: debe haber un núcleo duro que, si bien no dé cuenta de todo lo que significa ser hombre, al menos sirva para proteger, precisamente, lo que le hace ser hombre: su capacidad de razonar y su libre albedrío.

Este tipo de reflexiones, como el mismo Berlin reconoce, son de carácter más filosófico que antropológico (entendido esto último en un sentido cultural del término). El profesor de Oxford ha descrito la filosofía como la capacidad para poner de relieve las categorías con las que interpretamos el mundo, y la capacidad para analizar en qué medida dichas caracterizaciones son más acertadas que otras. Las preguntas que se nos plantean entonces son: 1) ¿acertadas en función a qué? Se sobrentiende que en función a cierta idea del hombre, en la que prima su dignidad y libertad individual. 2) ¿desde qué principios epistemológicos enunciamos dicho concepto y en qué sentido consideramos dichos principios más acertados que otros?

Estos interrogantes nos remiten a cuestiones básicas sobre teoría del conocimiento y, en cierto modo, sobre metafísica. En el tercer y último apartado de ese trabajo de investigación me propongo investigar los trabajos realizados por Berlin dentro de este ámbito, para averiguar hasta qué punto condicionaron su antropología empírica posterior, y en qué medida sirven de apoyo o de impedimento a la hora de defender su particular filosofía política.



### III

#### **EPISTEMOLOGÍA TEMPRANA DE BERLIN COMO CLAVE HERMENÉUTICA DE SU ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA**

La antropología empírica propuesta por Berlin, examinada en el anterior apartado del presente trabajo, resulta una buena propedéutica a una antropología filosófica que sirva de base a una teoría política pluralista. Ahora bien, en cuanto propedéutica, precisa dar ulteriores pasos que salven al pluralismo político de un enfoque intersubjetivo que se acerca peligrosamente al relativismo moral, con todos los peligros que esto implica.

Este último apartado de la investigación profundiza en los aspectos más claramente epistemológicos de la filosofía de Berlin, con un objetivo doble: por un lado, examinar el contexto filosófico en el que el profesor de Oxford inició su andadura intelectual, dentro del campo de la filosofía analítica del lenguaje; dicho examen es un requisito previo para la consecución del segundo objetivo, a saber, considerar hasta qué punto dicho contexto condicionó su enfoque metodológico posterior. La intención es sacar a relucir los presupuestos epistemológicos básicos de Berlin, para formarse así una idea de su filosofía entendida como un todo, que proporcione una visión más completa de las motivaciones de su autor, así como los límites y alcances de sus propuestas en filosofía práctica.



## 8. INICIACIÓN FILOSÓFICA: TRAYECTORIA DE UN DISIDENTE

El presente capítulo expone los primeros años de Isaiah Berlin como alumno y, posteriormente, profesor de filosofía en el Oxford de los años 30. En general resulta interesante conocer las motivaciones últimas que guiaron a un autor a decantarse por un determinado camino intelectual; en el caso concreto de Berlin, el estudio de esos primeros años ilumina de forma muy reveladora las razones que lo condujeron desde los temas técnicos de la filosofía del lenguaje a la historia de las ideas y la filosofía política. Y, lo que es más importante, explican el origen del supuesto relativismo del que se le ha acusado con frecuencia; el cual, como se ha mostrado en el anterior apartado, más que relativismo al uso, es un realismo semántico que, sin embargo, por momentos roza el intersubjetivismo.

A lo largo del presente apartado se examinan los motivos que impulsaron a Berlin a seguir este camino, sugerido por el pragmatismo con el que estuvo en contacto, y hasta qué punto dicha toma de postura implica una salida airosa del problema epistemológico al que se enfrentó.

Son pocos los estudios dedicados a realizar una reconstrucción de la trayectoria intelectual de Isaiah Berlin, estando casi toda la bibliografía centrada, o bien en su faceta como liberal, o bien en sus ensayos como historiador de las ideas y defensor del pluralismo de valores; ignorando de este modo la gran importancia que tuvo en la impronta filosófica de Berlin lo estudiado, reflexionado y vivido a lo largo de los años 30 e incluso más allá de lo acontecido una vez finalizada la II Guerra Mundial.

Sobre todo para los comentaristas del siglo XX, Berlin parece no haber existido antes de su famosa conferencia *Dos conceptos de libertad*. No ha sido hasta hace poco que ha aparecido más bibliografía sobre lo escrito antes de dicha conferencia, sobre todo en lo referente a los años previos a la Segunda Guerra Mundial. J.L. Cherniss, autor de una de las pocas biografías intelectuales de Berlin, comenta:

Mi interés se limita aquí al pensamiento temprano de Berlin por varias razones. Primera, estos primeros años constituyeron el periodo cuando se formaron las convicciones relevantes de Berlin; los escritos posteriores son variaciones de los temas introducidos en sus primeros trabajos. Segunda, los trabajos tempranos analizados aquí son menos conocidos y discutidos en la literatura escolar sobre

Berlin: se puede esperar que poner el interés sobre ellos pueda añadir algo nuevo a nuestra comprensión de su pensamiento.<sup>413</sup>

La biografía intelectual escrita por Cherniss aparece apenas un año más tarde que la de Arie M. Duvnov, quien también resalta lo llamativo de este escaso interés por lo vivido y escrito por Berlin en la década de los 30<sup>414</sup>, a pesar de la importancia que tiene a la hora de comprender con profundidad el porqué de los fundamentos de la filosofía de Berlin:

La elección de escribir una biografía intelectual es una apuesta arriesgada para un académico novel. [...] No obstante, en nuestra era “post-giro lingüístico”, la biografía intelectual está reapareciendo justamente porque es un estilo que ofrece a los historiadores una manera de contextualizar las ideas en el entorno social, político e intelectual que las produjo. En el caso de Berlin, este medio me ha permitido llenar la laguna creada por el rápido crecimiento de la literatura, que carece de una comprensión histórica adecuada del entorno social e ideológico en el que Berlin trabajaba y de su posición con respecto a otros miembros de esta generación, ofreciendo así una pobre (o nula) contextualización de su pensamiento.<sup>415</sup>

---

<sup>413</sup> “My focus is here restricted to Berlin’s early thought, for several reasons. First, these early years constituted the period when Berlin’s significant convictions were formed; later writings contribute variations on the themes introduced in his earlier works. Second, the early works examined here are less known and discussed in the scholarly literature on Berlin: focusing on them may be expected to add something new to our understanding of his thought.” CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought*. p.vii.

<sup>414</sup> También ha resaltado esta problemática Jamie Reed: “There is a tendency in much of the existence literature to underestimate the influence of Berlin’s early analytical work on his later historical and political writings. Indeed, Berlin’s work is regularly thought to be marked by a fracture at which point the study of philosophy is relinquished for that of history and political theory. [...] not only is Berlin’s early work in analytic philosophy of interest of those concerned with the development of his thought as a whole but also that it is highly edifying for any understanding of the nature of the outlook contained in his later writings. [...] exists a degree of continuity in Berlin’s thought that connects his earlier and later work in a manner reflecting a greater level of coherence than is generally assumed.” REED, J., “From Logical Positivism to ‘Metaphysical Rationalism’: Isaiah Berlin on the ‘Fallacy of Reduction’.”, *History of Political Thought*, 29 (1, 2008): 109.

<sup>415</sup> “Choosing to write an intellectual biography is a risky gamble for a junior scholar. [...] Nevertheless, in our “post-linguistic-turn” age, intellectual biography is making a comeback exactly because it is a medium that offers historians a way to ground ideas in the social, political and intellectual surrounding that produced them. In



Los libros de Ariel Dubnov y J. L. Cherniss son una buena herramienta a la hora de analizar las influencias que haya podido recibir Berlin en los primeros años de su trayectoria filosófica. La diferencia de estos dos trabajos con el presente es que los primeros se centran en analizar en exclusiva las influencias que pudo recibir Berlin en materia de filosofía práctica y como historiador de las ideas. El presente apartado del trabajo se centra, por el contrario, en la influencia que recibió Berlin en las discusiones más teóricas y epistemológicas en las que participó, y a las que apenas se les ha dado relevancia a la hora de interpretar su obra filosófica. De hecho, lo que el propio oxoniense escribió dentro de ese campo apenas ha tenido repercusión<sup>416</sup>, a pesar de haber sido los artículos escritos al respecto compilados en el no poco conocido libro de Berlin, *Conceptos y categorías*, cuya primera edición en inglés data de 1987.

---

Berlin's case this medium allowed me to fill the lacuna created in the rapidly growing literature, which lacks a suitable historical understanding of the social and ideological environments in which Berlin operated, and of his position vis-à-vis other members of this generation, thus offering a poor contextualization (if any) of his thought." DUBNOV, A. M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012). p.11

<sup>416</sup> La repercusión de lo escrito por Berlin en esta época se limita a lo siguiente; en lo que respecta a sus contemporáneos, A.J. Ayer responde a las críticas realizadas por Berlin a su filosofía en la segunda edición revisada (1946) de *Lenguaje, verdad y lógica* (Martínez Roca, S.A., 1971). y en *The Foundations of Empirical Knowledge* (Londres: Macmillan, 1940). Asimismo, la crítica de Berlin al fenomenalismo obtendrá respuesta en el artículo publicado por Robert Brown y John Watling, "Hypothetical Statements in Phenomenalism," *Synthese* 8 (51, 1949): 355–66., el cual será a su vez comentado por David Pears en "The Logical Status of Supposition," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary* 25 (1951): 83–98. El artículo de Berlin "Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas" (1950) será comentado por G. J. Warnock en un trabajo que toma el mismo nombre del de Berlin, Warnock, G. J., "Empirical Propositions and Hypothetical Statements," *Mind* 60, n° 237 (1951): 90–94. Pasarán casi cincuenta años hasta que se vuelva a prestar atención a estos artículos de Berlin, al menos tomados en su singularidad: O'NEILL, O., "Von Positivismus zum Pluralismus," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, no.5 (October 1999): 843–50.; REED, J., "From Logical Positivism to 'Metaphysical Rationalism': Isaiah Berlin on the 'Fallacy of Reduction,'" *History of Political Thought* 29, no. 1 (2008).; KAMIMORI, R., "Berlin no ronri jisshoushugi hihan [La Crítica de Berlin Al Positivismo Lógico]," *Waseda Journal of Social Sciences* 10 (2007): 40–54. y TATSUYA, M., "Berlin Seijishison niokeru tetsugakuteki kousou: Oxford tetsugaku 'ki wo tyushin ni' [The Conception of Philosophy in Isaiah Berlin's Political Thought, with Special Reference to his 'Oxford Philosophy' Period]," *Waseda Study of Politics and Public Law* 66 (2001): 155–83. Estos dos últimos son de la Universidad de Waseda, en Japón.

Además de las obras de Cherniss y Dubnov se encuentra el trabajo de Díaz-Urmeneta<sup>417</sup> quien, más que una biografía intelectual, ofrece un compendio completo de las temáticas abordadas por Berlin a lo largo de toda su carrera, incluyendo en consecuencia algunas reflexiones acerca de sus primeras incursiones en el campo de la filosofía teórica.

En este sentido, la obra de Urmeneta constituye una valiosa referencia a la hora de interpretar a Berlin de un modo más completo. Su exégesis es similar a la que en esta investigación se defiende, con la diferencia de que Urmeneta sitúa a Berlin en la línea de la filosofía pragmatista radicalizada, en donde la objetividad se troca en una total intersubjetividad; por el contrario, lo que en este último apartado se defenderá es que, a pesar del reconocimiento de los actos reflexivos que todo acto de conocimiento implica, Berlin no siguió un camino epistemológico exclusivamente pragmatista; en este sentido, tal y como se mostró en el segundo apartado, Berlin no descartó la dimensión de adecuación necesaria para poder enunciar proposiciones con pretensión veritativa. Desarrollaré esta tesis a lo largo de este apartado, dado que este aspecto de la filosofía del profesor de Oxford es central a la hora de interpretarle correctamente.

Así pues, las fuentes mencionadas, junto a la biografía escrita por Ignatieff<sup>418</sup> en colaboración con el propio Berlin en los últimos años de su vida, resultan las únicas fuentes para indagar en esta etapa tan importante, más allá de lo escrito por él mismo y por alguno de sus contemporáneos, como A.J. Ayer o Stuart Hampshire.

La novedad que el presente trabajo aporta es el especial hincapié que hace en la exposición y análisis de los textos, comentarios y reflexiones más epistemológicos. La intención es mostrar cómo sus primeras discusiones filosóficas –que se enmarcan dentro de los inicios de la filosofía analítica en Reino Unido- dejaron una impronta decisiva en el autor a la hora de configurar su visión del papel de la filosofía como área del saber. Dicha visión determinará de forma definitiva su concepción antropológica y, en consecuencia, las bases de su filosofía política.

El presente capítulo está dedicado a la exposición de los primeros años de formación y discusión filosófica del autor en su vertiente más teórica y epistemológica, de modo que sirva para situar dentro de su contexto los artículos

---

<sup>417</sup> DÍAZ-URMENETA, J.B., *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1994).

<sup>418</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*.

que se analizan en el capítulo noveno. Dichos textos son los publicados por Berlin en esa primera etapa de iniciación filosófica, los cuales giran en torno a las discusiones de filosofía del lenguaje que mantuvieron los miembros de la llamada “Filosofía de Oxford”.

### **8.1. Contexto filosófico : la Filosofía Británica de los años 30**

Isaiah Berlin comienza su formación académica en Oxford en el otoño del año 1928, contando con dieciocho años de edad. El *college* escogido era de carácter conservador<sup>419</sup>, estando su programa centrado en la lectura de los clásicos y el conocimiento de latín y griego. Es complicado conocer con seguridad el tipo de formación recibida, dado el carácter peculiar de la enseñanza universitaria impartida en esa época.<sup>420</sup>

Lo que sí podemos conocer con mayor exactitud es cuál era el ambiente filosófico británico por aquel entonces, el cual estaba marcado por las directrices dictadas por sus más prestigiosas instituciones: Oxford y Cambridge.<sup>421</sup> Dicho ambiente estaba dividido en dos vertientes diametralmente opuestas y en constante pugna académica; por un lado, lo que se conoce como el “Idealismo

---

<sup>419</sup> Ibid. p.69.

<sup>420</sup> “It is almost imposible to accurately reconstruct the exact training he [Berlin] went trough, not only due to a lack of archival sources, but also because of the very nature of philosophical training at Oxford in those days. Under the tutorial system, with no textbooks, Oxford’s students followed a very abstract curricula based on a series of canonical writings.” DUBNOV, A. M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. p.53.

<sup>421</sup> Para mayor información sobre el tema resulta muy útil consultar las siguientes obras: BROAD, CH. D, “The Local Historical Background of Contemporary British Philosophy.” in *British Philosophy in the Middle Century; a Cambridge Symposium*, ed. Mace, C.A. (Londres: Allen and Unwin, 1966), 11–62. BRADLEY, I. C., *The Optimists: Themes and Personalities in Victorian Liberalism* (Londres: Faber and Faber, 1980). VICENT, A. y PLANT, R., *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*, B.Blackwell (Oxford, 1984). Hylton, Peter, Russell, *Idealism and The Emergence of Analytic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1990). BOUCHER, D. y VICENT, A., *British Idealism and Political Theory* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2000). MARION, M., “Oxford Realism: Knowledge and Perception,” *British Journal of The History of Philosophy* 8 (2000): 299–338, 485–519. SIMONS, P., “Whose Fault? The Origins and Evitability of the Analitic-Continental Rift,” *International Journal of Philosophical Studies* 9 (2001): 295–311. BOUCHER, D. et al., “British Idealism and the Political Philosophy of T. H. Green, Bernard Bosanquet, R.G. Collingwood and Michael Oakeshott,” *The British Journal of Politics and International Relations* 7 (2005): 97–125.

inglés” (marcado por una fuerte inclinación hacia la filosofía de Hegel) y, por otro, el llamado “Realismo inglés”, apelativo un tanto general que es útil sólo en la medida en que sirve para clasificar a toda corriente filosófica que se enmarque, por aquel entonces, como opuesta al primer grupo.

Respecto a la filosofía promovida por éste, tanto en Cambridge como en Oxford respondía a los últimos coletazos de un ambiente que languidecía ante el ímpetu anti-metafísico y empirista de las nuevas modas filosóficas. El idealismo inglés estuvo representado entonces en Cambridge en la figura de J.M.E. McTaggart, contra quién habían emprendido una enconada cruzada filosófica Bertrand Russell y G.E. Moore. En Oxford, el hegelianismo había sido defendido por T. H. Green y su escuela (B. Bosanquet, E. Caird y F. H. Bradley) y por R. G. Collingwood.<sup>422</sup>

Estos últimos, excepto Collingwood, ya habían fallecido en la época en la que Berlin inicia su formación filosófica, de modo que el movimiento anti-idealista en el que Berlin se movió en sus primeros años no fue tan radical e innovador como el que se vivía en Cambridge, promovido por B. Russell y G. Moore. La filosofía realista del Oxford de los años 30 se desarrolla más bien de forma paulatina, bajo tres distintos tipos de escuela, de la que Berlin y sus compañeros de generación conforman la última de ellas.

---

<sup>422</sup> Así lo describe el propio Berlin en una grabación hecha en 1972 como parte de una serie de vídeos educativos sobre la filosofía de Oxford: “There were all kinds of philosophers about. There were some Hegelians who represented the sort of fag-end of the Hegelian tradition in England –people like Joachim, like Collingwood; their disciples, people like Muir and [T.D.] Weldon and so on –on the one side, and on the other side there were the British realists; there was Prichard, there was Ross, and their disciples, people like Price; there was Ryle and so on; and the discussion was extremely lively. But there were two quite different approaches. The Hegelians really wanted to have some kind of large world-view, and wanted to fit everything into it. But of course in the British tradition it did become rather degenerate. Huge inflated constructions began, language become inflated, and the whole thing, some of it anyhow, was rather like bad literature. Some of it was rather good scholarship. Against that –there were people who reacted sharply against this kind of inflation, and under the influence certainly of Moore and Russell wanted philosophy to be precise, to be clear; before building and enormous building they wanted to test every brick, because of the discredit into which huge Hegelian inflation had fallen.” BERLIN, I. and HAMPSHIRE, S., “I’m going to tamper with your beliefs a little” (1972, <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/imgoing.pdf>> en *The Isaiah Berlin Virtual Library* (accedido el 1 de noviembre de 2014), p.2.

Las tres se desarrollaron en un estilo académico muy propio de Oxford: las conversaciones mantenidas en las habitaciones de los diferentes *colleges*, conformando un ambiente un tanto endogámico y centrado en sí mismo. La cerrazón de dicho ambiente es algo que Berlin reconoció en diferentes ocasiones, sin por ello manifestar que fuera algo totalmente malo en sí mismo. A pesar de vivir de espaldas tanto a la llamada *filosofía continental* –más allá de las aportaciones de embajadores como Wittgenstein o A. J. Ayer, representante del Círculo de Viena en Oxford –como a la que estaba teniendo lugar en EE.UU.<sup>423</sup>, el oxoniense recordaba con verdadero cariño y añoranza el estilo filosófico en el que inició su trayectoria académica:

Uno de los defectos de estas reuniones es algo que me parece que se puede aplicar a la filosofía de Oxford en general, al menos en esa época. Estábamos excesivamente centrados en nosotros mismos. Las únicas personas a las que deseábamos convencer eran nuestros propios admirados colegas. No teníamos presión para publicar. Por tanto, cuando conseguíamos obtener la aceptación de uno de nuestros colegas filosóficos o al menos la comprensión de algún argumento que consideráramos original e importante, lo fuera o no, lo que era más frecuente al menos en mi caso, en estado de delirio feliz, nos sentíamos completamente satisfechos. No sentíamos la necesidad de publicar nuestras ideas, porque la única audiencia a la que merecía la pena satisfacer era el puñado de nuestros contemporáneos que vivían cerca de nosotros y con los que nos reuníamos con una agradable regularidad. [...] pensábamos de hecho que nadie fuera del círculo mágico –en nuestro caso Oxford, Cambridge, Viena- tenía mucho que enseñarnos. Esto era vanidoso y necio y, no tengo ninguna duda, irritante para otros. Pero sospecho que ninguno de los que nunca han estado bajo el hechizo de este tipo de ilusión, aunque fuera por un momento, no han conocido la verdadera felicidad intelectual.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> “It says much for the philosophical insulation and self-centredness of Oxford (and other English universities at that time) that so little about American Philosophy should have been known to my colleagues and myself.” BERLIN, I., “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy,” in *Essays on J. L. Austin*, ed. Berlin, Isaiah (Oxford: Clarendon Press, 1973). p.7

<sup>424</sup> “One of the shortcomings of these meetings is something that seems to me to apply to Oxford philosophy in general, at least in those days. We were excessively self-centred. The only persons whom we wished to convince were our own admired colleagues. There was no pressure upon us to publish. Consequently, when we succeeded in gaining from one of our philosophical peers acceptance or even understanding of some point which we regarded as original and important, whether rightly or, as was more often the case at any rate with me, in a state of happy delusion, this satisfied us completely. We felt no need to publish our ideas, for the only audience

Este estilo de filosofía más *socrático* explica la relativa escasez de publicaciones de Berlin y sus contemporáneos por aquel entonces, al menos si la comparamos con la dinámica actual de la academia.

Para hacerse una idea cabal del ambiente filosófico en el que inició Berlin su andadura intelectual, ayuda tener presente una serie de esbozos que caractericen los dos tipos de enfoque filosófico de por aquel entonces: el idealismo inglés, y el naciente enfoque realista, que surge como reacción al primero.

a. El Idealismo inglés: un movimiento en decadencia

Un breve comentario acerca del hegelianismo inglés de principios de siglo resulta esencial para comprender la trayectoria de Berlin, dado que es fundamental a la hora de comprender parte de las raíces de lo que será su pensamiento de posterior.

Existen tres influencias fundamentales: 1) una influencia entendida en clave negativa: el estilo filosófico de esta corriente será claramente condenado por Berlin, quien se declarará siempre como alguien abiertamente anti-metafísico; 2) el ascendente positivo de Collingwood, quien se convertirá en uno de sus referentes a la hora de hacer incursiones en la historia de las ideas; 3) la herencia de los términos en los que se dirima la discusión sobre la libertad.

Sobre 1), son abundantes las menciones de Berlin acerca de su alergia a estilos filosóficos más sistemáticos y ominabarcantes, de los cuáles siempre dijo –con marcada ironía– no haber entendido nada en absoluto<sup>425</sup>. Así, J.L. Cherniss comenta:

---

which was worth satisfying was the handful of our contemporaries who lived near us, and whom we met with agreeable regularity. [...] we did think that no one outside the magic circle –in our case Oxford, Cambridge, Vienna– had much to teach us. This was vain and foolish and, I have no doubt, irritating to others. But I suspect that those who have never been under the spell of this kind of illusion, even for a short while, have not known true intellectual happiness.” Ibid. p.16.

<sup>425</sup> “When I read the English Hegelians I found myself floating about in a kind of mist which I really did not and still do not enjoy” COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. “ En una crítica, escrita para la revista de T.S.Eliot, *Criterion*, en 1937, [Berlin] describía el positivismo lógico como “uno de los fenómenos intelectuales más extraordinarios del momento”. Coincidió, en particular, con el ataque de esta filosofía a lo que él llamaba “las vaporosas nubes de bobadas” de la filosofía alemana, que él nunca había estudiado entre sus asignaturas de Oxford”, Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin: su vida*, p.119.

Posteriormente Berlin acusaría al idealismo de haber fomentado "en demasía una oscuridad fatal y mucha confusión" en lógica, metafísica y epistemología. En estética, la ética y filosofía de la historia el idealismo quizá estuviera equivocado, pero a menudo resultaba fascinante y valioso. Aún así, incluso aquellos idealistas cuyo trabajo sobre la historia, la política y la estética era apreciable -Croce y su 'discípulo' Collingwood- fracasaron a la hora de convertirse en 'innovadores intelectuales de nuestro tiempo' y sus sistemas finalmente se 'rompieron en pedazos', porque habían eludido los problemas centrales de la filosofía de la historia de Hegel. Estos problemas, señalados por Feuerbach, fueron centrales en la filosofía británica de principios del siglo veinte. Sobre todo, los predecesores y los coetáneos de Berlin se irritaban por la oscuridad de 'espíritu', que o bien trataba de abarcar todo en el universo -de forma que no explicaba nada- o bien era alguna entidad misteriosa, cuya naturaleza y cognoscibilidad se caracterizaban por una gran dubitabilidad.<sup>426</sup>

Como se ha visto a lo largo del trabajo, Berlin atribuye a este estilo filosófico (y en general a las corrientes filosóficas de carácter marcadamente sistemático) un marcado error de fondo:

En determinado momento me di cuenta de que lo que todos estos puntos de vista tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra...eso lo sabíamos *a priori*.<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> "Berlin would later charge that Idealism had fostered 'much fatal darkness and confusion' in logic, metaphysics and epistemology. In aesthetics, ethics and the philosophy of history, Idealism might be wrong, but was often arresting and valuable. Yet even those Idealists whose work on history or politics or aesthetics was valuable – Croce and his 'disciple' Collingwood- failed to be 'intellectual innovators of our time', and their systems ultimately 'broke to pieces', because they have evaded central problems in Hegel's philosophy of history. These problems, pointed out by Feuerbach, were central in early twentieth-century British philosophy. Above all, Berlin's predecessors and peers chafed at the obscurity of 'Spirit', which either encompassed everything in the universe –and so explained nothing- or was some mysterious entity, the nature and knowability of which remained in grave doubt." CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. p.2.

<sup>427</sup> BERLIN, I., "La persecución del ideal," en *El fuste torcido de la humanidad*, ed. Hardy, Henry (Barcelona: Península, 1992). p.25.

Para Berlin el problema de estas cosmovisiones no es tanto el error teórico que puedan contener en sí mismas, sino, sobre todo, las consecuencias en filosofía moral. La asunción de que hay verdades y respuestas para cada pregunta será el origen de los principales ataques a la libertad individual.<sup>428</sup>

Continuando con el Idealismo inglés, conviene destacar la influencia positiva<sup>429</sup> que tuvo la figura de Collingwood sobre Berlin en su faceta de historiador de las ideas:

Si hay que buscar en Oxford el verdadero origen del posterior interés de Berlin en la filosofía de la historia, en innovadores filósofos como el napolitano del siglo XVIII Giambattista Vico y en el desarrollo de su idea de que pensar en términos históricos era la mejor forma de hacer filosofía, ese origen fue Collingwood. Nunca hubo entre ellos una relación cercana –Collingwood rechazó suavemente una de las invitaciones de Berlin para participar en un seminario- pero fue una influencia importante.<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> Berlin comentará con insistencia a lo largo de su vida que los sistemas filosóficos “sólidos”, que entrañan visiones cerradas sobre la verdad tanto teórica como práctica, se convierten con frecuencia en los principales perseguidores de la libertad de los individuos “empíricos” –según expresión de Berlin-, dado que dichos sistemas creen poseer la verdad sobre aquello que realmente conviene a dicho individuo, verdad que se encuadra dentro de una visión teleológica sobre el universo y el papel del ser humano dentro de él: “In ethics, Berlin and his Realists predecessors rejected Idealism’s metaphysical and *systematic* approach, which based ethical theory on a conception of an ordered and purposive universe, and of a human *telos* within this larger order. The British Idealists identified the ethical *telos* as *self-realization*, conceived as transcending the ends and instincts of the “empirical” self. This followed from their identification of duty and interest (i.e. an action is right, and thus obligatory, if and only if it is good for the actor).” CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought*. p.2.

<sup>429</sup> “Berlin, we know, followed these controversies from first hand and was well acquainted with Collingwood’s philosophy. He first attended Collingwood’s lectures on philosophy of history as early as during the Trinity term of 1929, long before Ayer crystallized his Realist stance. It was probably then that Berlin first heard Collingwood using the Kantian aphorism on “the crooked timber of humanity”, which he attributed mistakenly to Collingwood and later came to use as a title for one of his essay collections. This is one of many instances in which Berlin borrowed Collingwoodian terminology and ideas in his mature philosophy.” DUBNOV, A. M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. p.69

<sup>430</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.84-85



Dubnov también ha recogido cómo el oxoniense intentó fomentar el trato directo con él en varias ocasiones<sup>431</sup>, pese a pertenecer a la corriente filosófica que más enconadamente atacaba los enfoques que, por aquel entonces, sólo Collingwood defendía en obras como *Essay on Philosophical Method* (1933)<sup>432</sup>, *An Essay on Metaphysics* (1940)<sup>433</sup> o *Speculum Mentis: or, the Map of Knowledge* (1924)<sup>434</sup>.

Dubnov ha sugerido que, más allá de la influencia como historiador, ha debido haber cierta relación entre los intentos de fomentar una relación con Collingwood por parte de Berlin y la redacción de su ensayo “Verificación”(1939)<sup>435</sup>, escrito contra el reduccionismo de A. J. Ayer y, en general, en contra de la filosofía del positivismo lógico. Sin embargo, Berlin no comentó en ningún momento dicha influencia –al menos en lo que respecta a filosofía teórica- a pesar de que no le faltaron ocasiones de hacerlo a lo largo de su vida<sup>436</sup>.

A pesar de dicha falta documental, encuentro ciertas tesis defendidas por Collingwood –y señaladas por Dubnov<sup>437</sup>- contra el Realismo de Oxford en las obras mencionadas que pueden haber servido de inspiración a Berlin a la hora de tomar distancia de la corriente liderada por Ayer y Austin. Son ciertas críticas fundamentales que vemos reflejadas en los artículos publicados por Berlin en esta época y que comentaré en el siguiente capítulo. Dichas críticas son –por otro lado- habituales hacia lo que se considera un realismo o empirismo ingenuos, y se resumen en cuestionar la siempre delicada cuestión del tipo de relación que se establece entre los datos sensibles y su posterior conceptualización. Berlin no ha debido de ser insensible a dicha crítica, tal y como se refleja en sus escritos de esta época.

---

<sup>431</sup> DUBNOV, A. M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. p.69-70

<sup>432</sup> COLLINGWOOD, R.G., *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Clarendon Press, 1933).

<sup>433</sup> COLLINGWOOD, R.G., *An Essay on Metaphysics*, ed. Martin, Rex (Oxford: Clarendon Press, 1998).

<sup>434</sup> COLLINGWOOD, R.G., *Speculum Mentis: Or, the Map of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

<sup>435</sup> BERLIN, I., “Verificación,” en *Conceptos y categorías* (Madrid: Fondo de cultura económica, 1983).

<sup>436</sup> Además la biografía intelectual que ayudó a redactar a Ignatieff, como personalidad de la vida intelectual inglesa del siglo XX fueron numerosas las entrevistas que le fueron realizadas a Berlin, pudiendo haber comentado en alguna de ellas dicha influencia.

<sup>437</sup> DUBNOV, A. M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. p.70-71

Respecto a la tercera influencia relevante del Idealismo inglés sobre la filosofía de Berlin, Skinner<sup>438</sup> ha sugerido recientemente que el marco conceptual desde el cuál elabora su teoría de la libertad le debe mucho a esta corriente de pensamiento.<sup>439</sup>

En la biografía intelectual ofrecida por Dubnov se expone un desarrollo más profundo de dicha tesis<sup>440</sup>, con la intención de mostrar la relativa independencia intelectual de Berlin ante la que debería suponerse su corriente afín. Al leer sobre detalles del talante personal y filosófico de Berlin –ya sea en primera persona o por comentarios de aquellos que le conocieron personalmente- uno de los rasgos que mayor llama la atención es, precisamente, su apertura de mente, sobre todo en lo relativo a aceptar los propios errores y limitaciones<sup>441</sup>. Parte de la causa de su posterior orientación hacia la historia de las ideas habrá sido precisamente la dificultad que encontraba en adscribirse en un sistema filosófico determinado, que asumiera unas presuposiciones básicas como firmes e inapelables. Berlin habrá encontrado mayor comodidad en orientar sus esfuerzos hacia la reconstrucción histórica de las motivaciones y fundamentos filosóficos de pensadores de todo tipo:

El pensamiento del joven Berlin, en contraste con sus predesores realistas y sus pares colegas positivistas, estaba ya marcado por una profunda percepción histórica y un interés por la diversidad, tanto cultural como filosófica. Esto le dió a Berlin una perspectiva en parte interior y en parte exterior. La filosofía en Oxford en los años treinta estaba excesivamente autocentrada; Berlin destacó por moverse con libertad en un vasto horizonte cultural. Era consciente de la tendencia de los filósofos a convencerse de que sólo ellos habían descubierto la verdad y de haber iluminado genuinamente sus descubrimientos para elevarlos a dogmas, para finalmente ser socavados por nuevos descubrimientos y rechazados por las siguientes generaciones. Ello le permitió considerar sus

---

<sup>438</sup> SKINNER, Q., “A Third Concept of Liberty.”

<sup>439</sup> “Berlin’s essays represents a belated but recognisable contribution to a long-standing debate about the merits of philosophical Idealism that had continued to resonate in the Oxford of his youth.” Ibid. p.263.

<sup>440</sup> DUBNOV, A. M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. p.53-76

<sup>441</sup> En ese sentido, llama poderosamente la atención que, a pesar de la actitud de Austin de cuestionarle delante de los estudiantes abiertamente y de un modo ciertamente rudo a lo largo de las clases, Berlin no redujera en absoluto la estima y respeto que sentía hacia éste. IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.120-121

propias actividades y las de sus amigos con una auto-conciencia irónica que fomentaba el escepticismo y le disuadía de la complacencia.<sup>442</sup>

Sin embargo, no dejó por esto de formar y emitir su propia opinión a lo largo de su vida acerca de temas tan relevantes como la libertad, el pluralismo, el relativismo y el nacionalismo, en muchas ocasiones a través precisamente de dichos ensayos sobre historia de las ideas.

Teniendo en cuenta lo dicho, no debería interpretarse su obra filosófica desde una perspectiva hermenéutica radical; el esfuerzo historiográfico de Berlin tiene, en última instancia, un objetivo filosófico, que no es otro que el de hacerse una idea compleja y cabal del ser humano en toda su profundidad. El análisis de textos y de la historia de las ideas no es un ejercicio académico de erudición<sup>443</sup>, sino una herramienta más a la hora de diseñar una antropología que asuma la esencial complejidad que caracteriza al ser humano.

Berlin no recurre a la historia de las ideas desde un punto de vista historicista, dado que que esto sería incompatible, en primer lugar, con su denuncia del determinismo (en especial a aquel que se argumenta desde orientaciones historicistas); sería asimismo incompatible con la asunción que el autor mostró acerca de la existencia de cierta naturaleza humana común, la cuál hace posible la intercomunicación y la comprensión, tanto la meramente descriptiva como la referida al mundo moral y político.

---

<sup>442</sup> “The young Berlin’s thought, in contrast to his realists predecessors and Positivists peers, was already marked by a deep historical awareness and an interest in both cultural an philosophical diversity. This gave Berlin the perspective of a partial insider, partial outsider. Oxford philosophy in the 1930s was excessively self-centred; Berlin was noted for moving freely across a wide cultural horizon. He was aware of the tendencies of philosophers to become convinced that they alone had uncovered the truth, and of genuinely illuminating discoveries to harden into dogmas, only to be undermined by new discoveries and rejected by succeeding generations. This allowed him to regard his own and his friend’s activities with an ironic self-consciousness that encouraged scepticism and discouraged complacency.” CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought*. p.9.

<sup>443</sup> “The inspiration behind Berlin’s studies in the history of ideas is not and antiquarian curiosity to highlight a sucesion of interesting intellectual endeavours but rather a desire to examine the ‘concepts and categories’ of the particular world-pictures that frame the terms of human experience.” REED, J., “From Logical Positivism to ‘Metaphysical Rationalism’: Isaiah Berlin on the ‘Fallacy of Reduction’.”, *History of Political Thought*, 29 (1, 2008): 123.

Su aproximación a la historia es sólo parte de un método que trata de hacer más hincapié en una comprensión profunda de las diversas apariencias que pueden adoptar las cosmovisiones humanas, y cómo éstas influyen en el carácter de cada época, de modo que se asuma la esencial complejidad del ser humano; complejidad que, precisamente por huir del determinismo, no puede ser vinculada con el historicismo que algunos le achacan. Si no se tiene presente este marco interpretativo, se impone una visión de Berlin como mero historiador de las ideas –y, en consecuencia, cercano al relativismo- que no hace justicia a las verdaderas intenciones y motivaciones del autor.

### b. Las corrientes realistas en Oxford

La cruzada anti-idealista tomó, por contexto histórico, un cariz diferente en Oxford frente al que había tomado en Cambridge<sup>444</sup>. En este sentido, en la época en que Berlin inicia su formación filosófica, las disputas en boga no serán ya de idealistas contra realistas, sino entre dos escuelas diferentes de realismo: por un lado, la filosofía promovida por Cook Wilson, H. A. Prichard –quien, junto con Russell, era uno de los filósofos a quienes Berlin y Austin más admiraban<sup>445</sup>- y H. W. B. Joseph. Dicha escuela estaba en la línea del realismo de Thomas Reid; la aversión de sus miembros hacia teorías como la de Frege o Russell competía con su apasionada defensa de la necesidad de estudiar y releer a los clásicos:

H.W.B. Joseph] tenía un sentido muy acusado de la tradición, hacia la que sentía el deber de defender; una tradición que recibió de manos de su profundamente admirado maestro, cuyo nombre y fama, a pesar de los esfuerzos de sus discípulos, están confinados en Oxford, si es que de hecho sobreviven. Joseph defendió a Platón, Aristóteles, en algún grado a los racionalistas y, de nuevo, a Cook Wilson hasta el final de su vida. Los peores enemigos de este tipo de metafísica realista no eran ya los idealistas, cuyos días -de acuerdo con su discípulo Prichard- habían terminado, sino los empiristas y los escépticos, encabezados por Hume, el padre de las falacias, y seguidos por Mill, William

---

<sup>444</sup> “En cuanto a Russell, Wittgenstein y la revolución que empezaba a germinar en la cercana Cambridge, los profesores de Filosofía de Oxford de fines de los años 20 y comienzos de los 30 les prestaban escasa atención” IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*.p.74

<sup>445</sup> BERLIN, I., “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.” p.2. Aunque, como mostraré en este capítulo, la admiración por Russell no fue óbice para que Berlin fuera capaz de mostrarse crítico con su filosofía.

James, Russell y otros escritores intelectual y moralmente subversivos, cuyas doctrinas consideró su deber refutar y desarraigar.<sup>446</sup>

Entre los empiristas y escépticos a los que Berlin se refiere se encontraban sus dos tutores como *undergraduate student*: Frank Hardie y Gilbert Ryle, quien fue también tutor de A. J. Ayer.

Respecto del primero, Ignatieff ha recogido en las memorias la gran influencia que tuvo sobre Berlin, habiendo sido Hardie quién le habría orientado hacia el empirismo, especialmente en temas de moral<sup>447</sup>.

Sobre Ryle, Dubnov señala el poco crédito que le otorgó Berlin a la influencia sobre él ejercida. Para Dubnov, debió de ser Ryle quien lo encaminara tanto a él como a Ayer en la senda de lo que posteriormente se conocería como Filosofía analítica, al sugerirles la lectura de Russell, Moore, Frege<sup>448</sup>, Husserl, Bolzano o el Wittgenstein del *Tractatus*<sup>449</sup>.

---

<sup>446</sup> “[H.W.B. Joseph] had a very acute sense of the true tradition which he felt his duty to defend –a tradition which he received at the hands of his deeply admired master Cook Wilson, whose name and fame, despite all his disciples’ efforts, are still confined –so far as they survive at all- to Oxford. Plato, Aristotle, to some degree the rationalists, and again Cook Wilson- these Joseph defended to the end of his days. The deadliest enemies of this kind of realists metaphysics were no longer the Idealists, whose day, he agreed with his pupil Prichard, was done, but the empiricists and sceptics headed by the father of fallacies, Hume, followed by Mill, William James, Russell and other intellectually and morally subversive writers whose doctrines he conceived it as his duty to refute and root out.” Ibid. p.4.

<sup>447</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, Su Vida*. p.74,

<sup>448</sup> Resulta curioso que Dubnov mencione a Frege, dado que la particular filosofía de este autor se desmarca con claridad del carácter lógico-formal de los textos de Russell y el primer Wittgenstein. Como ha defendido Llano y comentaré más adelante, Frege ofrece una aproximación a la filosofía del lenguaje desde la que asumir su esencial complejidad semántica, sin caer por ello en una hermenéutica total. En este sentido, resulta difícil creer que Berlin estuviera muy familiarizado con este enfoque. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje* (Pamplona: EUNSA, 1997).

<sup>449</sup> DUBNOV, A. M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. p.56. A.J. Ayer sí reconoció la influencia de Ryle, habiendo sido este último quien le presentó personalmente a Wittgenstein. Entre ellos dos se estableció una relación que resultó una influencia fundamental en el positivismo de Ayer: “Fue Gilbert Ryle quien me puso en contacto con la obra de Ludwig Wittgenstein. Aunque la traducción inglesa del *Tractatus* había aparecido en 1922, y su autor trabajaba en Cambridge desde 1929, seguíamos los de Oxford ajenos a la nueva filosofía. Es probable que muchos de los tutores desconociesen sencillamente lo que estaba ocurriendo. De nuevo constituyó Gilbert una

Al margen de dicha polémica, lo relevante es que tanto Hardie como Ryle se encuadran dentro de la corriente realista más inclinada hacia tesis empiristas y marcadamente anti-metafísicas, de modo que es natural que los pupilos que se acogieron bajo esta perspectiva –Berlin entre ellos- acabaran situándose dentro del amplio marco de discusión conocido con el nombre de Filosofía analítica, ya sea en su vertiente positivista (como fue el caso de Ayer) o pragmatista (Austin).

Así pues, el enfoque más aristotélico que podría haber aportado la escuela de Cook Wilson fue rechazado por Berlin y sus compañeros por la fama de “vieja filosofía” que acarreaba dicha corriente. En este sentido, resulta muy llamativa la gran discrepancia que había entre estas dos escuelas de realismo, la cual rozaba ciertamente la aversión mutua.

Las premisas que la generación de Berlin heredó del realismo de Hardie y Ryle fueron un marcado sesgo “anti-metafísico”, una orientación filosófica hacia el análisis del lenguaje, una fuerte defensa del empirismo y, sobre todo, un estilo filosófico caracterizado por la reivindicación de la claridad y el rigor intelectuales los cuáles, curiosamente, en Berlin se volvieron una obsesión particular<sup>450</sup>.

Esta influencia se inscribe dentro de la rama más teórica de la filosofía que es, por otro lado, la que más se ha ignorado a la hora de comprender su pensamiento. Por lo que respecta a la filosofía política y moral, es importante no olvidar el innegable peso que tuvo la filosofía de Moore y su *Principia Ethica*<sup>451</sup> –y también, en cierta medida, la filosofía moral de Cook Wilson- sobre la generación a la que perteneció.

En general la corriente realista rechazó abiertamente los presupuestos de los representantes del Idealismo filosófico inglés; estos incluían la ética dentro de su visión sistemática y teleológica del mundo y del hombre; frente a ello, los realistas promovieron una corriente anti teórica cuya característica principal será un escepticismo generalizado hacia las reglas generales, convirtiéndose el lenguaje ordinario y el sentido común las guías para dirimir los dilemas éticos y políticos.<sup>452</sup>

excepción, poniéndome sobre la pista del *Tractatus* cuando cursaba yo el último año.”  
 AYER, A. J., parte de mi vida (Madrid: Alianza universidad, 1982)., p.113.

<sup>450</sup> CHERNISS, J. L., *A Mind and its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*, p.6.

<sup>451</sup> MOORE, G.E., *Principia Ethica* (Cambridge: University Press, 1968).

<sup>452</sup> CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. p.3-4

Este trasfondo filosófico se ve reflejado en toda su obra, pudiéndose decir que sus incursiones en los diferentes campos que abordó posteriormente –historia de las ideas, filosofía política, ética, antropología- representan variaciones de este mismo tema de fondo: el sentido común y el pragmatismo filosófico como guía para la comprensión de lo humano.

Antes de exponer el nacimiento y desarrollo de la tercera “ola de realismo” que protagonizó la generación de filósofos a la que Berlin perteneció (A. J. Ayer, Austin, S. Hampshire, etc), resulta interesante reparar en la verdadera influencia que ha debido de ejercer la obra de Russell sobre el oxoniense.

Se ha destacado con frecuencia este influjo positivo del profesor de Cambridge, dado que el mismo Berlin comentó la admiración que sentía por él. Sin embargo, una reseña<sup>453</sup> escrita sobre la obra de Russell *Historia de la filosofía occidental* (1945)<sup>454</sup> deja claras evidencias de que su alineación con el grupo de filósofos de Oxford que frecuentaba no era total, no sólo en su crítica a Russell sino también en, como dejó ver a través de ella, sus discrepancias con la naciente Filosofía analítica.

Dicha reseña es llamativa en la medida en que pone de relieve –en su crítica a Russell- las discrepancias que venía sosteniendo con sus compañeros de generación, tales como la cuestión y validez del fenomenalismo, el problema de la inducción o la distinción entre proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas<sup>455</sup>, cuestiones que son analizadas en detalle a lo largo del siguiente capítulo.

Un análisis en profundidad de esta reseña sobre Russell sería muy interesante a la hora de iluminar lo que serían las inquietudes filosóficas de Berlin por aquel entonces. Entre otras cosas, critica el ejercicio de comprensión y explicación histórica llevado a cabo por Russell ofreciendo, como contra-ejemplo, la obra de Collingwood<sup>456</sup>.

Asimismo, resulta llamativa la acertada crítica al comentario de Russell sobre Kant, sobre todo en lo referente a la *deducción trascendental de las categorías*. Berlin supo ver cómo esta errónea interpretación de Kant influiría de forma decisiva en la filosofía desarrollada a lo largo del siglo XX:

---

<sup>453</sup> BERLIN, I., reseña de *A History of Western Philosophy. by Bertrand Russell*, *Mind* 56 (Abril 1947): 151–66.

<sup>454</sup> RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental* (Barcelona: RBA Coleccionables, 2004).

<sup>455</sup> BERLIN, I., “*A History of Western Philosophy. by Bertrand Russell.*” p.161-163.

<sup>456</sup> *Ibid.* p.164.

Sea cual sea el tipo de proceso o sistema de relaciones lógicas que se piense que pueda ser la "deducción trascendental", no se trata de una deducción formal a partir de definiciones que funcionan por medio de las "reglas de la sintaxis lógica"; no es tampoco una demostración inductiva o una inspección directa de carácter empírico o 'no sensorial', que le atribuyen, por ejemplo, los fenomenólogos modernos (cuya existencia Russell ignora, a pesar de su deuda con Meinong); quizás lo que [la deducción trascendental] es, es un intento de inventar o formular una nueva técnica filosófica. En todo caso, los esfuerzos de Kant para describir tales quasi-vinculaciones no deductivas suponen un esfuerzo intelectual prodigioso, lejos de ser estéril y al que no se le ha hecho justicia. La historia del juicio  *sintético a priori*  y de sus críticos es, después de todo, en gran parte la historia de la teoría del conocimiento en el siglo diecinueve y, en menor grado, de nuestra propia época; fue el propio trabajo original de Russell uno de los factores que contribuyeron a debilitar la extraordinaria influencia de este concepto en la filosofía moderna occidental. Es lamentable, por tanto, que no aprovechara esta oportunidad de proponerse seriamente aclarar el pensamiento de sus lectores en este asunto crucial y obsesivo.<sup>457</sup>

Este fragmento resulta realmente llamativo, por cuanto demuestra la capacidad crítica de Berlin respecto al ambiente filosófico en el cual se desenvolvía. El oxoniense fue capaz de asumir la especificidad de la propuesta kantiana al problema del tipo de relaciones que se establecen entre objeto y sujeto, el cuál es uno de los puntos de partida de toda concepción filosófica; en función de la respuesta que se proporcione a este problema se configura toda una ontología, y Berlin no era ajeno a la relevancia que esto implica.

Como se ira poniendo de relieve a lo largo de este último apartado, Berlin supo ver la radicalización que la filosofía analítica supuso respecto de la filosofía

---

<sup>457</sup> "For whatever kind of process or system of logical relations the 'transcendental deduction' may be thought to be, it is not a formal deduction from definitions, by means of 'rules of logical syntax', nor is it inductive, nor a direct inspection of either an empirical or of a 'non-sensuous' character, which, e.g., modern phenomenologists (whose existence, despite his debt to Meinong, Russell ignores) attribute to it; but is perhaps an attempt to invent or formulate a new philosophical technique. In any case, Kant's effort to describe such non-deductive quasi-entailment represents a prodigious, and far from sterile, intellectual effort, to which less than justice is done. The history of the *synthetic a priori* judgement and of its critics is, after all, in large part the history of the Theory of Knowledge in the nineteenth century, and to a lesser degree of our own day; it was Russell's own original work as much as any factor that weakened the extraordinary hold of this concept over modern Western philosophy. It is therefore to be regretted that he did not take this opportunity of setting himself in a serious fashion to clear his readers' minds on this most crucial and obsessive issue." Ibid.p.164.



crítica; sin embargo, y a pesar de su constante apelación a lo empírico y su denuncia del fenomenalismo, no supo percatarse del giro fundamental que implicó la propuesta crítica del giro copernicano. En este sentido, se comprende que buscara la salida a los problemas epistemológicos que la modernidad arrastra en el pragmatismo filosófico, que no es sino, a su vez, una ulterior radicalización de los sucesivos parricidios que han ido caracterizando el movimiento epistemológico iniciado en la modernidad.

Ahora bien, tampoco la alineación de Berlin con el pragmatismo filosófico habrá sido total, tal y como se ha demostrado en anteriores capítulos; la caracterización de ciertas asunciones del nazismo como “mentiras monstruosas” y la necesidad de combatirlas a través de demostraciones argumentativas que asumen la posibilidad de entender ciertas cosas como verdaderas, alejan a Berlin del nominalismo al que desemboca un pragmatismo llevado a sus últimas consecuencias.

En este sentido, su filosofía es, en cierto modo, muy personal y particular, sin que se le pueda encuadrar dentro de una corriente concreta. Esta actitud de no querer encasillarse en una corriente filosófica determinada constituye su mayor virtud y su mayor defecto; virtud, en cuanto que habrá sabido ser crítico con las carencias que toda toma de postura implica; defecto, en la medida en que, al ser consciente de que las tomas de postura implican siempre la posibilidad de error, no habrá querido hacer un esfuerzo teórico a través del cual encontrar cierto hilo conductor que diera coherencia a sus asunciones básicas. Parte de las incoherencias que pueden encontrarse en sus afirmaciones de base parten, precisamente, de esta característica suya como pensador.

### **8. 2. El nacimiento de la llamada “Filosofía de Oxford”**

En 1933 Berlin consigue la admisión –que había solicitado a instancias de su tutor Hardie- en el *All Souls College*, uno de los más prestigiosos por aquel entonces<sup>458</sup>. En 1934 será admitido a su vez J.L. Austin<sup>459</sup>, mientras que A.J.

---

<sup>458</sup> “En octubre de 1932, a instancias de Frank Hardie, se presentó a un examen para obtener un excelente *fellowship* en *All Souls College*. Este colegio representaba el Parnaso mismo de la vida académica inglesa: era una institución ancestral y rica en donde no había docencia de ninguna clase ni estudiantes graduados o por graduar, y que tenía fama de seleccionar a las personalidades más brillantes de Inglaterra. Una vez elegido, el fellow entraba en una versión del cielo académico, en el que podía dedicarse a la investigación, a la enseñanza o incluso contraer compromisos profesionales en Londres, teniendo todas sus necesidades cubiertas y atendidas y sin ninguna intrusión molesta del mundo exterior que pudiera distraer o irritar” Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin, su vida*. p.87-88

Ayer, tras haber sido rechazada su admisión el mismo año que Berlin solicitó la suya<sup>460</sup>, puso rumbo a Viena para seguir indagando en el tipo de filosofía que tanto admiraba en Russell y Wittgenstein a través de la asistencia a seminarios impartidos por Schlik, Carnap, O. Neurath y Friedrich Waismann. Estos tres acontecimientos marcarán el inicio de lo que posteriormente se conoció como la *Filosofía de Oxford*.

Esta corriente de pensamiento se gestó durante los años previos a la Segunda Guerra Mundial, a través de largas discusiones mantenidas por sus miembros en las habitaciones de Berlin en *All Souls*. De entre estos últimos, Ayer y Austin habrán sido los más relevantes, no sólo en la fama posterior que alcanzaron sus trabajos sino también en la influencia ejercida sobre Berlin.

*a. A.J. Ayer, una amistad peculiar*

A. J. Ayer ya había compartido con Berlin no sólo *college* –*Christ Church*, donde ambos realizaron su formación como estudiantes de grado- sino también tutores (Hardie y Ryle). Tenían además en común el hecho de ser judíos de clase acomodada; estas dos circunstancias, sin embargo, no parecen haber resultado definitivas para consolidar una fuerte amistad y afinidad filosófica<sup>461</sup>, habiendo estado Berlin mucho más unido –personal y filosóficamente- a Austin.

Lo cierto es que lo poco que podía unirles era su pasión por las discusiones filosóficas, dado que tanto por carácter –Berlin tímido y retraído y Ayer exaltado y pasional- como por talante filosófico es natural que no hayan encontrado especial afinidad. A través de sus memorias<sup>462</sup>, nos encontramos con un Ayer ansioso por poner fin a los supuestos desmanes de la metafísica, y encarrilar la filosofía por el recto camino de la ciencia, por usar una expresión ilustrada. Su ímpetu era tal que pasó a la historia una recriminación encendida a Austin:

Creo que fue en el curso de una de estas embestidas escépticas, después de que cuatro o cinco formulaciones de la tesis reduccionista del fenomenalismo puro hubieran sido abatidas por Austin, cuando Ayer exclamó: “Eres es como un

<sup>459</sup> BERLIN, I., “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.”p.1.

<sup>460</sup> AYER, A.J., *Parte de mi vida*. p.124

<sup>461</sup> “La entrada en *All Souls* le había dado acceso [a Berlin] a un círculo mágico de brillantes profesores de filosofía. El más precoz de éstos era un filósofo delgado, tarambana y mitad judío, A.J. Ayer, conocido universalmente por el nombre de Freddie. Tendrían que haber sido buenos amigos –y mantuvieron en efecto una amistad recelosa y competitiva durante cincuenta años- pero todo lo que tenían en común les separaba en realidad.” Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin, su vida*. p.116.

<sup>462</sup> AYER, A.J., *Parte de mi vida*.

galgo que no quiere correr y que muerde a los otros galgos para que tampoco ellos puedan hacerlo.<sup>463</sup>

En este sentido, parece evidente que la afinidad ha de haber sido mayor con Austin que con Ayer, al menos en lo que respecta a tener mayor capacidad crítica y escéptica que constructiva, al menos en lo que a esos primeros años respecta.

Sin embargo, no hay que reducir la importancia de la relación mantenida con Ayer. Fue precisamente Berlin quien animó a éste a poner por escrito el fruto de sus reflexiones y experiencias con el Círculo de Viena<sup>464</sup>, las cuáles había discutido con él tanto en conversación como por escrito<sup>465</sup>. Como se verá en el siguiente capítulo, casi todo lo publicado por Berlin en esta época es, precisamente, una crítica a las posiciones defendidas por Ayer, lo cual es natural dado que fue éste, en calidad de embajador del positivismo lógico en Inglaterra, quién marcó la agenda del tipo de discusiones mantenidas en el grupo: el análisis del significado, las condiciones del principio de verificación, la posibilidad de la traducción lógica o la diferencia entre proposiciones empíricas y enunciados hipotéticos<sup>466</sup>, entre otros.

Una de las discrepancias mayores que mantuvo Berlin frente a Ayer fue la defensa de este último del determinismo. El interés de fondo que subyacía a esta discrepancia fue, en última instancia, ético y político: si admitimos el determinismo, si aceptamos el mismo tipo de causalidad en el ámbito de la moral que en el ámbito físico, acabamos con la libertad humana, y se abre la puerta a la imposición moral y política como puede apreciarse en este texto de A. J. Ayer:

Uno de los atractivos, especialmente para Neurath, de la tesis del fisicalismo consistía en el apoyo que prestaba a la teoría de la Unidad de la Ciencia, en cierto aspecto, ésta era menos una teoría que un programa; se deseaba que los

---

<sup>463</sup> “It was, I think, in the course of one of these sceptical onslaughts, after four or five formulations of the reductionist thesis of pure phenomenalism had been shot down by Austin, that Ayer exclaimed: “You are like a greyhound who doesn’t want to run himself, and bites the other greyhounds, so that they cannot run either.” Berlin, Isaiah, “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.”p.10.

<sup>464</sup> AYER, A.J., *Parte de mi vida*. p.150-151.

<sup>465</sup> No es de extrañar, por tanto, que Ayer le quedara cumplidamente agradecido en la introducción a dicha obra: “[...] quiero reconocer lo que debo a Gilbert Ryle, mi primer tutor en filosofía, y a Isaiah Berlin, que ha discutido conmigo cada punto del tema de este tratado, y me ha hecho muchas sugerencias valiosas, aunque ambos están disconformes con mucho de lo que afirmo.” AYER, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica* (Martínez Roca, S.A., 1971). p.36.

<sup>466</sup> WILLIAMS, B., “Introducción.”p.16-17

hombres de ciencia de las diferentes disciplinas colaboraran entre sí y con los filósofos, más estrechamente de lo que suelen hacerlo, pero también se afirmaba que hablaban, o deberían hablar, un lenguaje común y que el vocabulario de las ciencias debía unificarse. De esta manera el Círculo de Viena desechaba la opinión, que aún se sustenta mucho, de que existiera una diferencia radical entre las ciencias naturales y las ciencias sociales; la escala y la diversidad de fenómenos con que tratan las ciencias sociales las hace menos aptas para establecer las leyes científicas, pero ésta era una dificultad práctica, no de principio: en última instancia, también tratan de acontecimientos físicos.

Incluso quienes no aceptaban la tesis del fisicalismo estaban de acuerdo en que no había diferencia esencial alguna, ni en la finalidad ni en el método, entre las distintas ramas de la ciencia. En las ciencias sociales, no menos que en las ciencias naturales, se hizo el intento de formular hipótesis que pudieran ser sometidas a prueba mediante la observación. De este modo Schlick, que incluía la ética entre las ciencias sociales, negaba que sus resultados dependieran del uso de una especial facultad de intuición moral; los problemas que surgen en la ética son, en su opinión, problemas de hecho: por qué la gente sostiene los principios que sostiene, qué es lo que desea y cómo pueden satisfacerse dichos deseos. En general su posición es muy semejante a la del utilitarismo, cuyos méritos y defectos comparten en gran medida.<sup>467</sup>

En esta misma obra, Ayer se defiende frente a los ataques a la filosofía moral del Círculo de Viena comentando que su interés en esta área fue siempre residual y periférico<sup>468</sup>, a pesar de que él mismo dedica un capítulo entero de *Lenguaje, verdad y lógica* (1967) a la exposición de la ética como una rama del conocimiento científico encuadrada dentro de la psicología.<sup>469</sup>

Las consecuencias lógicas –y, por tanto, éticas- de esta postura fisicalista son bastante evidentes. Berlin, como tantos otros, habrá sabido captar los peligros que esta posición entraña y, en consecuencia, dedicó un gran esfuerzo a combatir estos presupuestos<sup>470</sup>.

---

<sup>467</sup> AYER, A. J., ed., *El positivismo lógico* (Madrid: Fondo de cultura económica, 1981). p.27.

<sup>468</sup> Ibid. p.28.

<sup>469</sup> AYER, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*. Capítulo 6, p.119-140

<sup>470</sup> “More broadly, Berlin’s mature conception of the nature of philosophy was opposed to Logical Positivism’s assertion that there was no distinctive, *sui generis* philosophical method or knowledge distinct from that of natural science; and to its quest for a systematic account of the nature of knowledge and meaning. This too had political significance. [...] The ‘collectivist, modernist, technocratic framing of the Vienna Circle’s Project viewed philosophy as a ‘sort of conceptual engineering to be employed

b. J.L. Austin, influencia decisiva en el Berlin de los años 30

Las reuniones de los miembros de la llamada *Filosofía de Oxford* comenzaron precisamente por una previa discusión y comentario entre Austin y Berlin acerca del citado libro de Ayer; a raíz de dichas conversaciones los dos pensadores comenzaron a estrechar aun más los lazos filosóficos y personales que les unían.<sup>471</sup> Una de las consecuencias de dicha relación fue el inicio de un seminario compartido sobre la filosofía de C. I. Lewis<sup>472</sup>. La relevancia de estas clases impartidas juntos radica en que Berlin –frente a la opinión que le merecían sus colegas- parecía asumir que los temas más teóricos no eran, por así decirlo, su punto fuerte:

Austin comenzó [su seminario] invitándome a exponer un tema. Elegí la doctrina de Lewi sobre las características específicas sensibles -lo que Lewi llamaba *qualia*- y dije lo que pensaba. Austin me miró severamente y dijo “¿le importaría decir eso de nuevo?” Y así lo hice. “Me parece...”, dijo Austin pausadamente, “...que lo que acaba de decir es un auténtico disparate”. Entonces comprendí que eso no iba a ser ningún juego de salón sino una guerra a muerte -es decir, mi muerte.<sup>473</sup>

Como se mostrará en el capítulo 9, Berlin –frente a lo que él mismo pensaba<sup>474</sup>- supo tener una especial capacidad para denunciar los puntos débiles

in the aid of rational solutions to social problems. Berlin’s post-war political thought was directed against such technocracy.” CHERNISS, J. L., *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought*. p.6

<sup>471</sup> BERLIN, I., “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.”p.6.

<sup>472</sup> En concreto sobre su libro *Mind and the World Order* (Nueva York: Dover Publications, Inc, 1929). IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.120.

<sup>473</sup> “Austin opened [the seminar] by inviting me to expound a thesis. I selected Lewi’s doctrine of specific, sensible characteristics –what Lewi’s called *qualia*- and said what I thought. Austin glared at me sternly and said, “Would you mind saying that again.” I did it so. “It seems to me”, said Austin, speaking slowly, “that what you have just said is complete nonsense.” I then realized that this was to be no polite shadow-fencing, but war to the death- my death, that is.” BERLIN, I., “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.”p.8.

<sup>474</sup> Acerca de los miembros de la llamada Filosofía de Oxford, Berlin comentaría “We all talked a great deal, although if I asked myself what I myself said or believed, apart from criticizing the verification principle, and pure Carnapian logical positivism, I should find it hard to say” Ibid.p.12. También ha resaltado esto su biógrafo, Ignatieff: “Esta índole de duelos podría haber destruido para siempre la confianza de Berlin en sí mismo, e indudablemente le mostraron sus límites en tanto que filósofo, pero el

que la filosofía positivista entrañaba en sus fundamentos más esenciales, tal y como se expone en el siguiente capítulo del presente apartado.

A pesar de la evidente rudeza con la que Austin trató delante de los alumnos a Berlin, la relación continuó desarrollándose de un modo positivo, haciéndose cada vez más intensa. En determinado momento, y por iniciativa de Berlin, decidieron ampliar estas conversaciones con más invitados (Ayer, MacNabb, Woozley, Stuart Hampshire y Donald MacKinnon), estableciendo un horario regular de encuentro: los martes después de cenar, en las habitaciones de Berlin en *All Souls*. Las figuras centrales de estos debates eran la de A. J. Ayer y la de Austin, habiendo sido Berlin una especie de mediador entre el positivismo lógico del primero y la naciente filosofía escéptica y pragmatista del segundo<sup>475</sup>.

La influencia de Austin en la posterior filosofía de Berlin no es poca.<sup>476</sup> A pesar de tener disensiones –Austin por aquel entonces era un acérrimo nominalista, al contrario que Berlin<sup>477</sup>–, las coincidencias son ciertamente relevantes. Uno de los puntos en común más destacados fue la crítica al fenomenalismo de la filosofía de Ayer, la cuál ha debido de ser uno de los caminos que los guió a ambos –cada uno en su estilo– a una filosofía que apostara más por el análisis del lenguaje ordinario, frente a las simplificaciones que –a juicio de Berlin– ofrecen sistemas filosóficos más técnicos y sistemáticos:

Él [Austin] ciertamente deseaba “salvar las apariencias”, y en este sentido era un seguidor de Aristóteles y no de Platón, de Berkeley y no de Hume. Le desagradaban las dicotomías tajantes –por ejemplo entre universales y singulares (como se distinguen en el libro de C.I. Lewis), lenguaje descriptivo y emotivo, verdades empíricas y lógicas o verificables y no verificables, expresiones corregibles e incorregibles–, todas ellas tan claras y contrastadas, que le parecían incapaces de realizar la tarea que se esperaba de ellas; es decir, clasificar el uso

---

descubrimiento no le perjudicó. Como dijo más adelante, “yo sabía que no era de primera, pero que era bastante bueno. Me tenían respeto; no me despreciaban. Era miembro de la hermandad”. IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, Su Vida*. p.122. Este puede haber sido uno de los motivos por los cuales Berlin no continuó en esta rama más teórica de la filosofía, a pesar de haber tenido intuiciones bastante acertadas acerca de cuáles eran los principales errores de base de las propuestas positivistas.

<sup>475</sup> IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.121.

<sup>476</sup> “Austin se convertiría en una autoridad central en la vida de Isaiah, hasta tal punto que los que frecuentaban las habitaciones de Berlin después de la guerra recordaban ver sobre la chimenea un cartel metálico claramente adquirido en un garaje de Oxford. Rezaba simplemente: Austin.” IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin, su vida*. p.119-120

<sup>477</sup> BERLIN, I., “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.” p.8.

normal de las palabras. Opinaba entonces, como lo hizo más tarde, que los tipos y distinciones de significado se reflejaban frecuentemente en el lenguaje ordinario. El lenguaje ordinario no era una guía infalible; como mucho, indicaba las distinciones en las materias que el lenguaje solía describir o expresar o con las que estaba relacionado de algún otro modo; y estas distinciones importantes tendían a desvanecerse a través de las dicotomías tajantes, ya sugeridas por las filosofías del todo o nada, que a su vez conducían a doctrinas inaceptables sobre lo que existe y lo que los hombres querían decir.<sup>478</sup>

Frente al enfoque racionalista que, en el fondo, el positivismo lógico entraña como heredero de la teoría crítica, Austin en esta época proponía una metodología distinta, que partiera desde la complejidad de lo real –la cuál no se pliega a dicotomías simples-, en lugar del enfoque positivista que, pese a apelar a los hechos, en realidad lo único que consigue es cercenarlos al intentar reducirlos dentro de esquemas conceptuales diseñados *a priori*.

Sin embargo, el enfoque nominalista que Austin mantenía en esta etapa no implica una solución mejor a estos problemas epistemológicos; si el positivismo lógico ignoraba la esencial complejidad de lo real, un pragmatismo que desemboque en nominalismo ignora la humana capacidad de conocer en lo que más tiene de específico.

Además de una cierta reivindicación del lenguaje ordinario, Berlin compartía con Austin lo que sería después uno de sus frentes más frecuentados: la lucha contra el determinismo filosófico. Berlin relata los términos en los que hablaba del tema con Austin y el argumento que éste defendía al respecto:

Ciertamente discutimos sobre el libre albedrío y Austin me dijo, *sotto voce*, para no provocar a Freddie Ayer, quien por entonces era un determinista convencido,

---

<sup>478</sup> “He [Austin] certainly wished to “save the appearances”, and in this sense was a follower of Aristotle and not of Plato, of Berkeley and not of Hume. He disliked clear-cut dichotomies –between, for instance, universals and particulars (as distinguished in C. I. Lewis’s book), or descriptive and emotive language, or empirical and logical truths, or verifiable and unverifiable, corrigible and incorrigible expressions- all such claims to clear and exhaustive contrasts seeming to him incapable of doing the job they were expected to do, namely to classify the normal use of words. It seemed to him then, as it did later, that types and distinctions of meaning were often reflected in ordinary language. Ordinary language was not an infallible guide; it was at best a pointer to distinctions in the subject-matter which language was used to describe, or express, or to which it was related in some other fashion; and these important distinctions tended to be obliterated by the clear-cut dichotomies advanced by the all-or-nothing philosophies, which in their turn led to unacceptable doctrines about what there was, and what men meant.” Ibid. p.13-14.

“Todos hablan sobre determinismo y dicen creer en ello. Nunca me he encontrado en mi vida a un determinista, quiero decir, un hombre que realmente creyera en ello del mismo modo que tú y yo creemos que los hombres son mortales, ¿Y tú?”<sup>479</sup>

Llama poderosamente la atención la similitud de este argumento con el que Berlin esgrimirá más tarde en “La inevitabilidad histórica”:

Si la hipótesis determinista fuese verdadera y explicase adecuadamente el mundo real, claramente, y a pesar de toda la casuística extraordinaria que se ha alegado para evitar esta conclusión, la idea de responsabilidad humana, tal como se la entiende corrientemente, dejaría de valer para cualquier situación real y sólo valdría para situaciones imaginarias o concebibles. No quiero decir aquí que el determinismo es necesariamente falso, sino sólo que nosotros no hablamos ni pensamos como si pudiese ser verdadero y que es difícil, y quizá está fuera de nuestras posibilidades normales, concebir lo que sería nuestra imagen del mundo si creyéramos seriamente en él.<sup>480</sup>

Así pues, es probable que de esta afinidad con Austin Berlin haya desarrollado este estilo argumental que caracterizará a su filosofía posterior: apelar a las consecuencias reales que habría de tener determinada teoría filosófica como manera de mostrar (o refutar) su invalidez, en lugar de responder con arsenal teórico, por llamarlo de alguna manera.

Otra anécdota que justifica esta influencia del estilo argumentativo del joven Austin sobre Berlin nos la relata este último: en una de sus conversaciones *tête-à-tête* con Austin, Berlin quiso cuestionar que los problemas filosóficos fueran sólo «cuestión de palabras»<sup>481</sup>, tal y como el positivismo lógico defendía. Para ello recurrió a una conversación imaginaria con un niño pequeño que quisiera viajar al pasado para conocer a Napoleón y se le contestara que no se puede: «porque no tiene sentido, tal y como usamos las palabras, decir que puedes estar en dos sitios a la vez o “volver” al pasado.»<sup>482</sup>

---

<sup>479</sup> “We certainly discussed freedom of the will, in the course of which Austin said to me, *sotto voce*, so as not to provoke Freddie Ayer who was at that time a convincing determinist, “They all *talk* about determinism and *say* they believe in it. I’ve never met a determinist in my life, I mean a man who really did believe in it as you and I believe that men are mortal. Have you?” Ibid. p.15.

<sup>480</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica,” en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Ensayo, 2004). p.160.

<sup>481</sup> BERLIN, I., “Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.”p.15.

<sup>482</sup> “Because it does not make sense, as we use words, to say that you can be in two places at once or “go back” into the past”. Ibid. p. 15.



Parece un planteamiento bastante banal, pero apela a uno de los reproches importantes que Berlin hará al positivismo lógico: ««Si sólo es una cuestión de palabras, entonces ¿por qué no podemos simplemente cambiar nuestro uso verbal? Esto me permitiría ver a Napoleón en la batalla de Austerlitz, y a la vez, por supuesto, permanecer donde estoy ahora en tiempo y lugar?»<sup>483</sup> Es una crítica bastante simple a la llamada *falacia semántica*, es decir, a la creencia en un isomorfismo entre realidad y lenguaje, característico del positivismo lógico. El camino que le indicó Austin para refutarla no fue teórico sino práctico:

Austin respondió: “No digas eso. Dile al niño que intente volver al pasado. Dile que no hay ninguna ley que lo prohíba. Deja que lo intente. Deja que lo intente y observa qué pasa entonces”. Me parece ahora, como me parecía antes de la última guerra, que Austin entendía la naturaleza de la filosofía [...], entendía en qué consiste la filosofía mejor que la mayoría.<sup>484</sup>

Esta solución pragmática a cuestiones filosóficas tan complejas -como la naturaleza de espacio y tiempo, o la distinción entre ser proposicional y ser real- parece haber marcado una influencia decisiva en el modo de Berlin de entender la filosofía.<sup>485</sup> La apelación pragmática a los hechos será una constante en su posterior estilo filosófico, lo cuál entraña en algunas ocasiones dificultades teóricas. El propio Berlin se percató que el mismo concepto de “hecho” es problemático, de modo que no basta con una mera apelación a la realidad para poder resolver los problemas básicos a los que se enfrenta un filósofo.

Retomando la influencia de Austin sobre Berlin, interesa destacar otra afinidad importante entre los dos filósofos: un respeto hacia el método y logros de la ciencia el cual, al contrario que en Ayer, no implica la pretensión de

---

<sup>483</sup> “If it is only a question of words, then can’t we simply alter our verbal usage? Would that enable me to see Napoleon at the battle of Austerlitz, and also, of course, stays as I am now, in place and time?” Ibid. p. 15.

<sup>484</sup> “Austin replied: “Do not speak so. Tell the child to try and go back into the past. Tell it there is no law against it. Let it try. Let it try and see what happens then”. It seems to me now, as it seemed to me before the last war, that Austin understood the nature of philosophy [...], understood better than most, what philosophy was.” Ibid.p.15-16

<sup>485</sup> De hecho, parece haber resultado también muy influyente en la insistencia de Berlin en la necesidad de distinguir entre el método científico y el método apropiado para las áreas humanistas: “He [Austin] had an immense respect for the natural science, but he believed that the only reliable method of learning about types of action, knowledge, belief, experience, consisted in the patient accumulation of data about actual usage” Ibid.p.14.

equipararlos con aquellos métodos adecuados a las ciencias del saber humano tales como la historia, la política o la filosofía:

Él [Austin] tenía un inmenso respeto por las ciencias naturales, pero creía que el único método apropiado para aproximarse de aprendizaje a los tipos de acción, conocimiento, creencia y experiencia, consistía en el paciente acúmulo de datos acerca de su uso real.<sup>486</sup>

La distinción entre el método científico y el método apropiado para las áreas humanas fue uno de los campos de batalla más frecuentados por el oxoniense a lo largo de su posterior trayectoria filosófica. La defensa de la esencial diferencia metodológica de ambas áreas del saber no implicó, para Berlin, dar la espalda a la realidad y lanzarse a la mera especulación. Fue, en muchos aspectos, un empirista, pero con un enfoque esencialmente distinto al propuesto por los miembros del *Círculo de Viena*.

Lo que interesa resaltar, a modo de resumen del presente capítulo, es la influencia que ha debido de tener todo este contexto filosófico en la orientación y fundamentos de la filosofía del Berlin más maduro.

Respecto del idealismo inglés, es uno de los claros orígenes de la aversión de Berlin hacia una filosofía sistemática y fundamentada; dicha aversión radicará, básicamente, en las consecuencias éticas y políticas que, a juicio del profesor de Oxford, entraña este enfoque filosófico. A pesar de ello, la apertura de Berlin le permitió valorar el trabajo de Collingwood como historiador, habiendo resultado éste una de las mayores influencias en su posterior faceta como investigador y divulgador de la historia del pensamiento.

Este rechazo del idealismo convirtió a Berlin en un campo de cultivo propicio a la influencia de la revolución filosófica protagonizada por Russell, Moore y Wittgenstein en Cambridge, a quienes accedió a través de sus tutores, Hardie y Ryle y a través de su relación con A. J. Ayer. En este sentido, es natural que, en su posterior deriva filosófica, su trayectoria haya sido más inclinada a la tradición británica que enlaza, entre otros, con Hume, en lugar de haberse decantado por el realismo de la escuela de Wilson, más en sintonía con la filosofía de Reid.

Sin embargo, y precisamente en virtud a la relación con Ayer, su empirismo no habrá significado una exaltación del mero dato, que considera todo el ámbito del saber reducido a una causalidad mecánica susceptible de ser lógica o

---

<sup>486</sup> “He [Austin] had an immense respect for the natural sciences, but he believed that the only reliable method of learning about types of action, knowledge, belief, experience, consisted in the patient accumulation of data about actual usage.” Ibid. p.14.

científicamente analizada: el contacto con la filosofía del Círculo de Viena y con A. J. Ayer le sugirieron a Berlin la idea de que la nueva filosofía que ofrecían estos no se diferenciaba, al menos en su forma, aspiraciones y consecuencias, de otros sistemas más “metafísicos” –por decirlo de alguna manera-, como lo haya podido ser el idealismo más tradicional.

Lo que estos sistemas parecían tener en común sería una aspiración sistemática que acabara con la infinita complejidad que atañe a todo lo relacionado con lo específicamente humano: pensamientos, voliciones, emociones, etc. En este sentido, es natural que no haya comulgado nunca con la filosofía analítica, al menos no en su aspecto más logicista y positivista.

Por el contrario, la relación con Austin fue más fructífera y positiva; la actitud definitivamente crítica de éste -quien, a diferencia de Ayer, no se limitaba a cuestionar solamente las “viejas filosofías”-<sup>487</sup> - impresionó a Berlin, cuyo pensamiento posterior está en clara sintonía con varias de las tesis que Austin defendía por aquel entonces como, por ejemplo, el recurso al lenguaje ordinario o las soluciones pragmáticas a problemas teóricos.

Este giro pragmatista ante las insuficiencias argumentales del positivismo lógico es una constante en la historia de la filosofía analítica; por ello no es de extrañar que la filosofía posterior de Berlin tomara mucho de sus premisas y consecuencias, con los problemas que estas entrañan, como lo es el de la infinita flexibilidad semántica que, aplicada al concepto de persona, entraña no pocas dificultades a la hora de abordar dilemas éticos y políticos.

Para poder comprender mejor este recorrido intelectual es fundamental analizar los textos que dedicó a refutar las tesis principales del positivismo lógico; a través de estas críticas se obtiene una mejor comprensión del camino filosófico emprendido posteriormente por Berlin.

---

<sup>487</sup> “In 1936-39 he [Austin] ha had a philosophically open mind. Indeed, at that time he was full of suspicion of any cut-and-dried doctrine; if anything he seemed to take active pleasure in advancing propositions which appeared him true or at any rate plausible, whatever havoc they might wreak with the systematic ideas of writers in, say, *Erkenntniss* or *Analysis*. He was certainly not free from a certain degree of malicious pleasure in blowing up carefully constructed philosophical edifices –he did like stopping the other greyhounds- but his main purpose seemed to me, then and afterwards, to be the establishing of particular truths with a view to generalizing from them, or eliciting principles at a larger stage.” Ibid. p.13.



## 9. CRÍTICA AL POSITIVISMO LÓGICO

El presente capítulo está dedicado al análisis de los textos que escribió Berlin en sus primeros años de carrera académica; a pesar de que en esta época escribiera sobre temas diversos –sobre todo reseñas y artículos acerca de arte y literatura-, esta sección expone sólo aquellos dedicados a temas teóricos sobre filosofía del lenguaje.

La intención es examinar el tipo de crítica que el profesor de Oxford dirigió a la corriente positivista, con el objetivo de poner de relieve el modo en que ésta influyó en los fundamentos filosóficos de su obra posterior. A través de este examen se pone de relieve cómo la filosofía de Berlin ha oscilado entre la postura de la filosofía crítica de Kant y la tradición empirista británica que enlaza con Hume, habiendo sido el resultado un enfoque filosófico entre pragmatista y hermenéutico, pero desde un punto de vista moderado en el que se asume que la capacidad cognoscitiva del ser humano va más allá de influjos culturales e históricos.

De los textos analizados en el presente apartado, tan sólo uno (“Verificación”, 1939) es previo al estallido de la Segunda Guerra Mundial. Los dos siguientes (“Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas” y “Traducción lógica”, ambos publicados en 1950) son posteriores. El hecho de que estas publicaciones no vieran la luz hasta un lustro más tarde del fin de la contienda no implica que el interés filosófico de Berlin continuara siendo, durante estos años, la filosofía teórica; las reflexiones que hicieron Berlin y sus compañeros en torno a estos temas tuvieron lugar a lo largo del último lustro de los años 30. Se pueden interpretar las publicaciones del oxoniense al respecto como el fruto final de dichas reflexiones, a las que no volvió a dedicar mayor atención. El hecho de que dos de ellas fueran publicadas tardíamente responde únicamente al contexto histórico y personal que le tocó vivir a Berlin, el cual está descrito en el capítulo 3 del presente trabajo.

En el presente capítulo, el análisis de estos textos tempranos de Berlin está realizado desde la postura defendida por Inciarte y Llano, según la cual el positivismo lógico asume los presupuestos de la teoría kantiana desde una perspectiva del análisis lingüístico.

### 9. 1. “Verificación”

En “Verificación”<sup>488</sup>, Berlin pone de relieve las aporías a las que conduce la postura positivista de reducir y equiparar el concepto de significado a los criterios de verificación empírica de proposiciones. Para ello señalará que la ecuación funciona más bien a la inversa: precisamente porque entendemos los significados, somos capaces de “verificar” si determinada proposición es verdadera o falsa. Berlin denuncia de este modo el operacionalismo implícito de las propuestas de Russell o de los miembros del Círculo de Viena, reivindicando la distinción esencial entre comprender el significado de una proposición y discernir si dicha proposición es verdadera o falsa.

Sin embargo la orientación en exceso empírica (en el sentido en que esta palabra ha sido utilizada por la tradición británica) del planteamiento de Berlin le impedirá dar ulteriores pasos que pudieran haberle orientado a una reflexión más profunda acerca del tipo de relaciones que se establece entre pensamiento y lenguaje, y entre éstos dos y la experiencia.

El texto comienza con una declaración de intenciones realmente significativa:

Este ensayo es un intento de estimar hasta qué punto el principio de verificación cumple la finalidad para la cual lo emplean muchos filósofos empiristas contemporáneos. No pondré en tela de juicio la verdad general de sus doctrinas. La tesis que trataré de establecer es que el principio de verificabilidad o de verificación, luego de desempeñar un papel decisivo en la historia de la filosofía moderna, al aclarar confusiones, poner al descubierto grandes errores, e indicar cuáles no eran preguntas que los filósofos no pueden formular con propiedad, lo cual les ha permitido ejercer en nuestros días una función semejante a la que el método crítico de Kant desempeñó para los pensadores de su tiempo; no obstante, no es posible aceptarlo como criterio último de significación empírica, ya que tal aceptación conduce a consecuencias totalmente insostenibles. Por consiguiente, aseveraré que, luego de rendir debido homenaje a su influencia terapéutica, tiene que ser abandonado o, si no, revisado considerablemente, para que no engendre nuevas falacias, en vez de las que ha contribuido a erradicar.<sup>489</sup>

Lo que Berlin se propone demostrar es que el criterio positivista de verificación acaba convirtiéndose él mismo en otro tipo de “metafísica”, la cual genera su propia ontología, tal y como señaló Apel<sup>490</sup>, entre otros. Así se suma a

---

<sup>488</sup> BERLIN, I., “Verificación” [1939] en *Conceptos y Categorías*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1992.

<sup>489</sup> BERLIN, I., “Verificación”, p. 43.

<sup>490</sup> APEL, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 2a ed. revisada (Bonn: Bouvier, 1975)., p. 22.

la corriente de su tiempo que asume los sucesivos parricidios intelectuales como progresos histórico-temporales que, en cuanto tales, necesitan ser dejados atrás: el giro crítico acabó con la metafísica tradicional y, a su vez, el giro lingüístico de corte positivista pone coto a la inevitable toma de postura metafísica que la misma filosofía kantiana implica. Una vez realizada su labor, insinúa Berlin, los avances que supusieron teorías como el atomismo lógico o el positivismo han de ser dejados de lado en lo que tienen de incoherente e insalvable. Dedicó este estudio a poner de relieve estas dificultades.

El profesor de Oxford relata a lo largo del ensayo cómo las dificultades intrínsecas que entraña el principio de verificación impulsaron a sus defensores a modificarlo, en distintos movimientos inflacionarios o deflacionarios del concepto de significado.<sup>491</sup> Es consciente de que la autoría de esta crítica no le pertenece, sino que era un lugar común por aquel entonces. Se limita, pues, a ponerla de relieve, como propedéutica a las conclusiones que quiere exponer al final de su escrito.

Comienza exponiendo que el problema principal de la enunciación inicial del principio de verificación consistía en su vaguedad, la cuál no lo hacía muy diferente de las propuestas filosóficas que pretendía refutar.<sup>492</sup> Así pues, se reformuló el principio de forma más rigurosa, de modo que se establecían como lógicamente equivalentes las preguntas “¿qué significa la aseveración  $p$ ?” y “¿qué debe hacerse para descubrir si  $p$  es verdadera?”, en tanto que la respuesta de la primera equivalía a la respuesta de la segunda.

Berlin señala que la objeción más relevante que se le hizo a esta primera enunciación es que incurría en un *hysteron proteron*: «¿Cómo puedo asegurar si un grupo de símbolos asevera una verdad o una falsedad, si no estoy seguro de lo

---

<sup>491</sup> BERLIN, I., “Verificación.” p. 45.

<sup>492</sup> “Puede verse la esencia del principio de verificación con toda claridad si reflexionamos en su modificación progresiva cuando se enfrenta a dificultades. La tajante afirmación de que todas las aseveraciones significativas tenían que ver, o bien con hechos de la experiencia, o con los medios simbólicos de expresarlos, era demasiado vaga y excluía demasiado poco. Los metafísicos y teólogos podían aseverar también que hablaban de hechos de la experiencia, aun cuando fuesen éstos de índole muy diferente a la de aquellos que interesaban a los científicos empíricos, hechos que no se obtenían mediante los procesos empíricos de cognición, por lo que quedaban totalmente fuera de los alcances de cualesquier testimonios sacados de los datos de la observación o de la introspección. Por consiguiente, parecía necesitarse un criterio de significación más estricto, por lo menos en el caso de proposiciones que pretendieran describir la experiencia.” BERLIN, I. “Verificación”. pp. 45-46.

que significa y, por cierto, si no sé si posee siquiera algún significado? Sin duda, por consiguiente, la comprensión de lo que significa la oración tiene que ser anterior a la investigación de su verdad, y no puede definirse en términos de la posibilidad de tal investigación; antes bien, esta última tiene que definirse en términos de ella.»<sup>493</sup> Berlin está distinguiendo de este modo el nivel semántico del nivel ontológico y, como se verá a continuación, dándole prioridad a éste último.

Haciendo de abogado del diablo, Berlin se pone en la tesitura de pensar cómo podría refutarse esta acusación de haber incurrido en *hysteron proteron*. Para esto, explica que lo que el verificacionista pretende decir es que “conocer los medios de verificación de *p*” es igual a “conocer en qué circunstancias *p* es o no es el caso”, es decir:

Comprender una oración, por consiguiente, es equivalente a saber cómo debería yo proceder para encontrar el estado de los asuntos que, si existe ese estado de los asuntos, lo describe correctamente. [...] Los límites de lo que puedo concebir son fijados por la experiencia; es decir, sólo puedo concebir aquello que, o bien es idéntico, o en algún otro respecto semejante, a la clase de situación con la que ya me he encontrado, o que me he imaginado; lo posible es una opción lógica de lo real y concebible sólo en relación con lo real; todo lo que es totalmente distinto de ello es totalmente inconcebible. Conforme a este punto de vista, lo real está constituido por los datos de la observación sensible e introspectiva, y puede inferirse de ellos. Lo posible lógicamente es concebido solamente por analogía con ello; por consiguiente, las oraciones que pretendían referirse a algo aparte de esto carecen de sentido.<sup>494</sup>

Es llamativo que en el texto se asimile *la experiencia con mi experiencia*, de modo que, en lugar de afirmar que los datos de la observación forman parte de lo real –como ha destacado con acierto Hillary Putnam<sup>495</sup>–, se asevera lo contrario: lo real está constituido por los datos de la observación; Berlin asume también esta postura, tanto en el presente ensayo como en “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas” y en “Traducción lógica”; el problema que presenta la teoría del profesor de Berlin no es tanto la prioridad ontológica de lo real, sino en qué medida entiende esto último como *lo empírico*, concepto que, en la medida que lo da por supuesto, oscurece y limita el alcance de sus propuestas.

---

<sup>493</sup> Ibid. p. 46.

<sup>494</sup> Ibid. p. 47- 48.

<sup>495</sup> PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers II)* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979). p. 273.



El profesor de Oxford señala los puntos débiles del verificacionismo mostrando algunas de las aporías a las que lleva el giro copernicano propuesto por Kant, y que la tradición filosófica posterior a él hereda y radicaliza. Una de las mencionadas radicalizaciones que el positivismo implica respecto del criticismo es el solipsismo que entraña el principio de verificación, junto con los problemas que de él se derivan, como Berlin expone. Al tratar de subsumir lo real en *mi experiencia*, y reducir ésta a la experiencia presente –como presunta garantía de veracidad y objetividad, en la medida en que el contacto directo con los objetos parece estar fuera de ninguna duda-, acaba por reducir toda proposición no-actual como hipotética en relación al presente:

[...] al traducir todas las proposiciones acerca del pasado (y acerca del futuro) en proposiciones acerca de experiencias en el presente (las únicas que puedo verificar concluyentemente) se asignan dos sentidos a la palabra “presente”; el sentido en que es distinguible de “pasado” y de “futuro”; o sea, el sentido normal, y el sentido en que incluye a ambos; el sentido segundo, que con nada puede contrastarse, no añade nada a ninguna de las aseveraciones en que aparece; decir, en este sentido, que todas las aseveraciones significativas se refieren únicamente al presente es pronunciar, por tanto, una hueca tautología. Sin embargo, el único sentido en que venía al caso decir que todas las proposiciones verificables concluyentemente tenían que ver sólo con el presente de algo es distinguirlo de estados pasados y futuros. Además, la traducción no suena bien. No suele uno tratar de dar a entender con la oración “ayer llovió” las pruebas empíricas presentes de la misma; ni siquiera la suma total de tales pruebas. Pues como la relación “ser prueba de” no es la de implicación lógica, la proposición que se aduce como prueba puede ser verdadera, y la proposición que pretende establecer acaso sea falsa; por consiguiente, no pueden ser equivalentes ambas. Lo que pretendo aseverar es que ayer estaba lloviendo, no que los acontecimientos que están ocurriendo ahora hagan que no sea razonable dudar de que así fue: la lluvia de que estoy hablando es la lluvia de ayer, sea lo que fuere lo que pueda estar ocurriendo ahora. Para verificar concluyentemente la lluvia de ayer (entiendo al *verificandum* en sentido fenomenalista, como construcción lógica, a partir de los datos de la observación), tiene uno que haber vivido ayer, y haber observado si llovía o no. Hacer esto ahora es, en cierto sentido de la palabra, imposible: sin embargo, no se tienen serias dudas acerca del significado de la oración. De lo cuál se colige, o bien que todas las proposiciones, salvo las que versan sobre el presente inmediato, carecen de sentido, o que dicho sentido no puede depender de una verificabilidad concluyente.<sup>496</sup>

---

<sup>496</sup> BERLIN, I., “Verificación.” p. 49-50.

Lo que Berlin está tratando de poner de relieve son las dificultades a las que conduce el isomorfismo implícito en la filosofía logicista del Círculo de Viena o el atomismo lógico; al asumir una suerte de equivalencia figurativa entre lo que se dice y aquello respecto de lo que se dice, se confunde el plano lingüístico con el plano extralingüístico, destacando de esta manera el fenomenismo subyacente a esta toma de postura. Además, el giro analítico, frente al criticismo, olvida la dimensión reflexiva del lenguaje y el pensamiento, llegando de esta manera a las perplejidades respecto de la dimensión temporal de las proposiciones que Berlin ha mencionado.

Ahora bien, señala el profesor de Oxford, los positivistas, conscientes de los sinsentidos a los que una aplicación estricta del principio de verificación llegaba, persistieron en los intentos de ir corrigiéndolo, en un intento de salvar su teoría semántica. Para exponer dichas rectificaciones, recupera la propuesta de Ryle<sup>497</sup>, según la cuál “*p* es verificable” no tiene por qué significar necesariamente “*p* es verificable por mí”:

El solipsismo, aun el de la llamada variedad metodológica, es una suposición totalmente gratuita. Puedo forjarme una idea de otros observadores por analogía con mi propio yo, sea cual fuere la manera como analicemos la noción de un yo particular. Es lo que ya ha señalado Berkeley. Verificar la proposición de que tales observadores existen realmente, y tienen experiencias que no son la nuestra, es harina de otro costal, por supuesto, y es una tarea mucho más difícil. Así pues, “*p* es significante” ha pasado ahora a significar “es concebible (es decir, no hay contradicción lógica en suponer) que alguien haya observado o vaya a observar lo que *p* describe correctamente.”<sup>498</sup>

Resulta llamativo cómo, en pocas palabras, se pone de relieve en qué medida la filosofía analítica es heredera de la filosofía crítica; en ambas, lo real se asimila a lo posible, entendido esto último en un sentido que remite estrictamente al plano epistemológico, y no ontológico. Con la diferencia de que el “Yo” kantiano es trascendental, y ofrece en este sentido una argumentación más elaborada que el solipsismo implícito en las teorías positivistas.<sup>499</sup>

Asimismo, la filosofía crítica no exige sólo una corrección lógica (aspecto formal de la argumentación) sino también una adecuación ontológica (o material,

---

<sup>497</sup> RYLE, G., “Unverifiability-by-Me,” *Analysis* 4 (1936): I – II.

<sup>498</sup> BERLIN, I., “Verificación.” p. 51.

<sup>499</sup> Aunque, en última instancia, el carácter del *Yo pienso* kantiano conlleva un solipsismo intersubjetivo de los hombres con respecto aquello que les rodea.

en palabras de Kant) a la hora de hablar de proposiciones falsas o verdaderas<sup>500</sup> (a pesar de que la ontología kantiana sea inmanente y reduzca los objetos a sus apariencias fenoménicas). Este aspecto reflexivo de la filosofía kantiana se pierde en la filosofía lingüística, deformando por completo el concepto de significado, como pone de relieve Berlin en el ensayo.

Ante esta nueva formulación del principio, Berlin destaca dos inconvenientes relevantes. El primero, que el nuevo principio de verificación consiste ahora en una versión bastante diluida del primero, de modo que pierde la carga veritativa que obtenía al hacer referencia directa a la experiencia. El segundo inconveniente es que, desde esta nueva formulación, se privaría de significado a tres tipos de oraciones que en el lenguaje ordinario lo poseen sin ninguna duda: 1) las proposiciones que no son singulares, 2) las proposiciones no categóricas y 3) las proposiciones que, sin ser singulares o categóricas, no son susceptibles de ser verificadas mediante observación.<sup>501</sup>

Respecto de 1), Berlin pone de relieve que ninguna proposición general es susceptible de ser verificada – al menos de forma concluyente y definitiva- y no por ello deja de tener significado empírico. Conscientes de esta dificultad, relata el oxoniense, los positivistas probaron, de nuevo, a enunciar una versión débil del principio. En concreto Berlin nos remite los dos intentos realizados por Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica*:

A. J. Ayer nos ha dado dos versiones de la verificabilidad “débil”: según la primera, nos preguntamos acerca de una proposición determinada: «¿Vendrían al caso algunas observaciones para la determinación de su verdad o falsedad?» Si

---

<sup>500</sup> “Por lo que se refiere al conocimiento concerniente a la mera forma (prescindiendo de todo contenido), es, en cambio, manifiesto que una lógica tiene que exponer, en la medida en que presenta las reglas generales y necesarias del entendimiento, unos criterios de verdad con esas mismas reglas. En efeco, lo que se opone a ellas es falso, ya que el entendimiento se halla entonces en contradicción con sus reglas generales de pensamiento, es decir, consigo mismo. Sin embargo, tales criterios afectan sólo a la forma de la verdad, esto es, del pensamiento en general, y son, en este sentido, perfectamente correctos, pero insuficientes. Pues aunque un conocimiento esté enteramente de acuerdo con la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede seguir estando en contradicción con su objeto. Por consiguiente, el criterio meramente lógico de verdad –la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón- constituye una *conditio sine qua non*, esto es, una condición negativa de toda verdad. Pero la lógica no pasa de aquí. Carece de medios para detectar un error que no afecta a la forma, sino al contenido.” KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A59-61 / B83-84

<sup>501</sup> BERLIN, I., “Verificación.” p. 51.

la respuesta es afirmativa, la proposición tiene significado. Bien podría ser cierto esto; pero, tal como se nos presenta, el criterio propuesto es demasiado vago para que tenga alguna utilidad. El venir al caso no es precisamente una categoría lógica, y ciertos sistemas metafísicos fantásticos pueden decidir que algunos datos de la observación “vienen al caso” de su verdad. [...] Ayer, tal vez consciente de esto, trata de proporcionar una formulación mucho más rigurosa de lo que es la verificación débil, la cual, al principio, parece satisfacer mejor nuestras necesidades. Y dice: «Para aclarar nuestro punto de vista, podemos formularlo de otra manera... Podemos decir que es la marca de toda auténtica proposición fáctica... el que algunas proposiciones acerca de la experiencia [es decir, fuertemente verificable] pueden deducirse de ella, junto con algunas otras premisas, sin que sean deducibles de esas otras premisas tan sólo. Este criterio parece ser suficientemente liberal.» Por desgracia, es demasiado liberal, y no nos protege mejor de la falta de sentido que la prueba anterior.<sup>502</sup>

Se reduce de nuevo lo verdadero –en cuanto real- a lo meramente plausible. Asimismo, destaca Berlin, las reglas de la lógica no son suficientes para explicar la carga semántica de una proposición<sup>503</sup>. De hecho, añade, se puede enunciar un silogismo válido desde el punto de la lógica, pero totalmente carente de sentido:

Este problema es verde brillante.

Ningún matiz de verde me agrada.

Por tanto, no me agrada este problema.<sup>504</sup>

A continuación, Berlin se ocupa de las proposiciones tipo 2), es decir, las que no son categóricas. Comenta que en la corriente positivista se suele considerar que todas las proposiciones hipotéticas son generales, y que todas las proposiciones generales son hipotéticas.<sup>505</sup> Sin embargo, ninguna de las dos aseveraciones es cierta. Muchas proposiciones generales son categóricas, y muchas proposiciones hipotéticas son singulares, como el recurrido ejemplo de “si miro, observaré una mancha azul”. Berlin expone que, dentro del positivismo,

---

<sup>502</sup> Ibid. p. 52-53.

<sup>503</sup> Frege ya había llamado la atención sobre esto: “El significado de las palabras debe ser buscado en el contexto del enunciado, nunca en las palabras aisladas” FREGE, G., *Fundamentos de la aritmética* (Barcelona: Laia, 1974), p. 20. Esto no implica que las palabras no tengan, por sí mismas, significación dado que, como ha comentado Dummet, hemos de entender primero una oración en su significado global, para poder después comprender qué aporta a dicho significado cada uno de los términos concretos que forman parte de dicha oración. DUMMET, M., *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Londres: Duckworth, 1981). P. 45.

<sup>504</sup> BERLIN, I., “Verificación.” p. 54.

<sup>505</sup> Ibid. p. 57.

este tipo de oraciones son sólo significativas en la medida en que pueden ser verificadas, lo cuál contradice el uso ordinario del condicional:

La proposición [si miro, observaré una mancha azul] es a la vez singular e hipotética, en tanto que su sujeto no es una variable hipotética, sino un particular nombrable. Hasta aquí, todo parece estar claro. La dificultad surge cuando no se cumple el antecedente: por ejemplo, cuando asevero que, si miro, veré una mancha azul, y luego dejo de mirar. Ahora, vemos que la proposición ya no es concluyentemente verificable. Se ha perdido la oportunidad de hacerlo, y no puede recobrase. Tengo que recurrir ahora al método indirecto de aportar testimonios de la misma; es decir, verificar “débilmente” la proposición causal general, de la que la proposición que habrá de verificarse es un caso; tampoco puede la proposición que es el caso resultar más probable que la proposición general que la abarca. Pero es obvio que la aseveración: “si miro, veré una mancha azul”, que ahora se ha convertido en “si hubiese mirado habría visto una mancha azul”, expresa una proposición que es aún verdadera o falsa, en el mismo sentido que antes, precisamente, aun cuando los medios de su verificación hayan cambiado porque yo no haya mirado de hecho. Sin embargo, si fuese verdad que la imposibilidad de verificar fuertemente determinada proposición implicaría que tuviese un carácter lógicamente diferente del de las proposiciones que pueden verificarse fuertemente, la proposición en cuestión cambiaría de carácter sólo porque hubiese elegido yo obrar o dejar de obrar en determinada manera. Esto querría decir que la clase de significado que poseen las oraciones o aseveraciones hipotéticas singulares dependería del hecho empírico de que sus prótasis no resultaron ser ciertas, o sí resultaron ser ciertas realmente, lo cual es patentemente absurdo. Me parece que de esto se colige que ni el significado ni el carácter lógico de una aseveración pueden depender de las medidas que tomaría uno naturalmente para establecer su verdad; y en la medida en que los operacionalistas afirman esto, sin reservas, están en el error.<sup>506</sup>

Al llevar hasta sus últimas consecuencias la isomorfía entre las representaciones mentales y la realidad, se pone de relieve que, a pesar de sus reivindicaciones empíricas, al verificacionismo le subyace un idealismo subrepticio. Berlin profundizará más en esta cuestión en “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas” (1950).

Las conclusiones del análisis de la posibilidad de aplicación del principio de verificación a las proposiciones hipotéticas enlaza directamente con el análisis de las oraciones tipo 3), es decir, de las proposiciones aparentemente categóricas pero no concluyentemente verificables desde el punto de vista fenomenalista, tal y como se puso de relieve en 2). Ejemplos de este tipo de proposiciones son

---

<sup>506</sup> Ibid. p. 57-58.

aquellas referidas a objetos singulares, o a estados internos de un sujeto. El tratar de obtener una certeza total acerca de determinadas afirmaciones sobre el mundo empírico sólo lleva a ir cercenando hasta el absurdo las condiciones en las que dichas proposiciones pueden ser enunciadas sin producir equívocos o errores:

La proposición “estoy cogiendo un lápiz de color castaño con la mano” podrá o no abarcar proposiciones acerca de datos pasados y futuros, reales e hipotéticos, presentes para mí; los analistas no se han puesto de acuerdo a este respecto; unos sostienen que éstos son parte de lo que se entiende por “este lápiz”; otros sostienen que son sólo testimonios de su existencia, pero no elementos del análisis mismo. Y esto vale igualmente para los datos reales o hipotéticos de observadores que no sean yo mismo. Sin embargo, lo que tienen en común todos los fenomenalistas es que afirman que, al menos parte de lo que quiero dar a entender, cuando digo que es un lápiz real lo que está ahora ante mis ojos, y no el fantasma de un lápiz, es que el dato que estoy observando ahora pertenece a un grupo de datos visuales, táctiles, auditivos, etc., que tiene algunos miembros que son la materia de proposiciones hipotéticas que describen lo que estaría experimentando yo, si no me encontrase en las circunstancias en que de hecho me encuentro. Como demostré anteriormente, estas proposiciones no son verificables con lo que estoy observando realmente, y este hecho, por sí sólo, es suficiente para hacer que las proposiciones acerca de los objetos físicos no sean concluyentemente verificables, en principio, independientemente de que se sostenga o no que contienen, telescopiadas con ellas, varias proposiciones causales y generales, como algunos filósofos dicen que contienen.<sup>507</sup>

En este fragmento se vuelve a poner de manifiesto cómo el lastre del empirismo tradicional que arrastraban los positivistas les conduce a formular una teoría que, desde una toma de postura psicologista, acaba desembocando en un idealismo solipsista, tal y como ha sugerido Dummet.<sup>508</sup> El profesor de Oxford da por concluida, de esta manera, la refutación del principio de verificación como criterio principal de significado. Sin embargo, antes de concluir su ensayo, apunta que desea hacer unas reflexiones adicionales.

En primer lugar, desea considerar el estatuto epistemológico de los conceptos empíricos dado que, al menos en su uso ordinario, ponen de relieve la vaguedad y fluidez de estos. Merece la pena recoger el fragmento entero, en la medida en que la reflexión en él realizada afecta a uno de los problemas tratados en la presente investigación (el de cómo demostrar la existencia de un mínimo de características básicas que definan al concepto de persona):

---

<sup>507</sup> Ibid. p. 63-64.

<sup>508</sup> DUMMET, M., *Frege. Philosophy of Language.*, 2ª ed. (Londres: Duckworth, 1981). pp. 360-361

Si consideramos a nuestro concepto de un objeto material dado como un complejo finito de características sensibles (al que llamaremos  $m$ ) escogidas con mayor o menor arbitrariedad, y sin fijarnos mayor cosa de entre el conjunto más amplio de características uniformemente covariantes  $n$ , entonces  $m$ , que es constitutivo del objeto para un observador, diferirá para individuos distintos y diversas épocas y culturas, aun cuando se necesite algún mínimo de referencia común traslapante para la posibilidad de comunicación en el presente, y de comprensión de los registros del pasado. Si se afirma que el conjunto de características  $m$  tiene un caso o ejemplo, volverá verdadero a un número finito de proposiciones categóricas, y a un número potencialmente infinito de proposiciones hipotéticas; y el hecho paradójico, que a menudo se ha esgrimido en contra del fenomenalismo, es que cualquier proposición o conjunto de proposiciones dadas que registren observaciones pueden ser falsos, no obstante lo cual, la proposición que venga a cuento acerca de un objeto material “basada” en ellos pueda seguir siendo verdadera –o, en otras palabras, que no puede demostrarse que este último tipo de proposición esté incluido en el primero, o lo abarque –explicado por el hecho de que  $m$  es vago, y  $n$  (por lo que sabemos) infinito y, por consiguiente, por mucho que se desmienta de  $m$  nunca se demostrará que  $n$  ha sido agotado. Pero cuando  $m$ , que representa la selección personal que se ha hecho de  $n$ , es progresivamente desmentido, surgirá un punto en el que uno probablemente desistirá de su creencia en la existencia del objeto material en cuestión, puesto que la experiencia del individuo no presenta un número suficiente de características definidas como  $m$ . Pero, en dónde surgirá este punto para un individuo en particular, es cuestión puramente psicológica o sociológica; y yo, que me recorto un  $m$  que difiere del de usted en la totalidad común de  $n$ , lo comprenderé a usted sólo en la medida en que nuestros  $m$  respectivos se traslapen; y, por consiguiente, lo que a usted le parecerá ser un testimonio contrario a su proposición, parecerá debilitar a la mía, cuanto mas, sólo en la medida en que su  $m$  se traslape con el mío.

Aun si “existe un caso de  $m$ ” se formulase de manera muchísimo más precisa de como se expresa en la vida diaria, como colección de proposiciones singulares, no sería verificable concluyentemente, porque algunos de sus componentes son hipotéticos e in-co-verificables; pero, según se usan las palabras comúnmente, es siempre fluido y vago, por lo que tampoco se puede desmentir concluyentemente. Así pues, el criterio de verificación, que se proponía eliminar las proposiciones metafísicas a fin de preservar las de la ciencia y las del sentido común, no puede tratar a éstas ni siquiera en su forma más vaga y debilitada.<sup>509</sup>

A pesar de que Berlin ha utilizado esta exposición para dar la estocada final a los principios del positivismo, resulta interesante analizar su argumentación, en

---

<sup>509</sup> BERLIN, I., “Verificación.” pp. 66-67.

tanto que ilumina su posterior teoría acerca de la flexibilidad semántica de los conceptos y categorías.

Este punto es fundamental, en la medida en que uno de los problemas a los que ha de enfrentarse Berlin es el de hacer una cierta conceptualización de lo humano que ponga de relieve la incorrección ontológica de considerar lo que es idéntico como diferente, con la incorrección moral que esta toma de postura lleva asociada. Es decir, que muestre como falsa conceptualmente, y errada éticamente, aquellas ideologías que defienden que cierto tipo de personas –ya sean judíos, mujeres, extranjeros, no nacidos, niños, enfermos, etc.- son seres inferiores al resto, o directamente de una clase distinta.

En este sentido, merece la pena recordar de nuevo que la filosofía analítica, en la medida en que pasa de puntillas por la teoría kantiana para enlazar directamente con la tradición empírica británica, ha perdido en el camino la dimensión reflexiva; gracias a este aspecto de la filosofía crítica, Kant asume sin mayor problema el carácter incompleto de toda predicación que pueda hacerse acerca de un objeto:

Tal como indica la misma palabra, *definir* no significa propiamente más que ofrecer de modo originario el concepto detallado de una cosa dentro de sus límites. De acuerdo con estos requisitos, un concepto *empírico* no puede ser definido, sólo *explicitado*. En efecto, al no poseer más que algunas características del mismo, propias de cierto tipo de objetos sensibles, nunca estamos seguros de si con la palabra que designa un mismo objeto no pensamos unas veces más características de ese objeto, y otras menos. Así, con el concepto de *oro* puede uno pensar, además del peso, color, dureza, la propiedad que no se oxida, mientras que otro puede ignorarla totalmente. Nos servimos de ciertas características sólo en la medida en que nos bastan para efectuar distinciones. Las nuevas observaciones eliminan algunas de ellas, y añaden otras. En consecuencia, el concepto no posee nunca unos límites seguros. Además, ¿de qué serviría definir tal concepto, por ejemplo el del agua y sus propiedades, si no vamos a detenernos en lo que se piensa con la palabra «agua», sino que se pasa a efectuar experimentos? La palabra, con las pocas características que le son inherentes, no pretende constituir un concepto de la cosa, sino una simple *denominación* de la misma. Consiguientemente, la presunta definición no es otra cosa que una determinación de la palabra. En segundo lugar, tampoco pueden definirse, hablando con propiedad, los conceptos dados *a priori*, como, por ejemplo, los de sustancia, causa, derecho, equidad, etc. En efecto, sólo puedo estar seguro de que la representación clara de un concepto dado (todavía confuso) ha sido detalladamente desarrollada cuando sé que tal representación es adecuada a su objeto. Pero como el concepto de éste, tal como se da, puede incluir muchas representaciones oscuras que pasamos por alto al analizarlo, aunque las necesitemos siempre al aplicarlo, es siempre dudoso que el análisis



de mi concepto haya sido detallado; sólo por medio de múltiples ejemplos adecuados puede convertirse esta exhaustividad del análisis en algo *probable*, nunca en certeza *apodíctica*. En lugar del término «definir», preferiría usar el de «exposición», que es más cauto y permite al crítico dar validez a la representación hasta cierto punto, pero manteniendo sus reservas acerca de la exhaustividad.<sup>510</sup>

A pesar de Berlin califica a la filosofía kantiana como monista, en fragmentos como éste se pone de relieve cómo la filosofía crítica trata de dar cuenta de la pluralidad y complejidad de lo real. Otro tanto se puede decir del aristotelismo: precisamente el modelo de significación focal del ser (según lo ha descrito Boeri<sup>511</sup>) surge como un intento de evitar la unidad monolítica del término, tal y como la entendía Parménides (desde la cuál no se puede dar cuenta de la multiplicidad y la diversidad de lo real). Lo que ambas posturas –kantiana y aristotélica- tienen en común es reconocer y tratar de dar cuenta de la abstracción, la cuál no puede ser ni puro dato sensible, ni pura construcción cognoscitiva.

En este sentido, el positivismo hereda los presupuestos básicos del criticismo, tales como el giro copernicano y el fenomenismo representacionista, pero prescindiendo del elemento reflexivo presente en la teoría kantiana, dado que, en este sentido, los positivistas británicos están lastrados por la tradición empirista de su país de origen.

El positivismo lógico hereda de la tradición de la filosofía moderna la idea de las cogniciones como imágenes mentales, espejo de las reales, en las que se van sumando o restando las representaciones que uno recoge en la experiencia empírica: ni la filosofía crítica ni la analítica alcanzan a comprender que la conceptualización no es una figuración, sino un signo intencional que remite a un objeto; en este sentido, los conceptos –y las palabras, que son su representación material- no son lo que se puede predicar de ellas, sino que ellas mismas son la referencia de un predicado gramatical, de ahí su carácter incompleto, como ha explicado Llano a través de la exposición de la filosofía de Frege:

“El concepto, tal como entiendo esta palabra –dice Frege- es predicativo; y añade a pie de página: “o sea, es la referencia de un predicado gramatical”. El procedimiento para dar con la realidad del concepto es el análisis lógico-lingüístico; pero el concepto en sí mismo no es una dimensión lógico-lingüística, no es un elemento del significado de una expresión: por ser una referencia forma

---

<sup>510</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A727-729/ B755-757

<sup>511</sup> BOERI, M. D., *Aristóteles, Física, Libros I-II* (Buenos Aires: Biblos, 1993). pp. 128-144.

parte de la realidad no menos que el objeto. Mas no es un objeto: está inserto en la naturaleza de las cosas, pero no es una cosa; no es una realidad completa, sino incompleta.

De este carácter incompleto del concepto es un trasunto semántico la índole incompleta del predicado. Como ha advertido Geach, un predicado nunca tiene un sentido completo, ya que no muestra acerca de que es la predicación; es lo que resta de una proposición cuando se quita de ella el sujeto, y por tanto, contiene un lugar vacío, que ha de ser llenado, por un sujeto. Por eso un predicado no tiene sentido por sí sólo; sólo lo tiene en cuanto contribuye a formar el sentido de una proposición. Un predicado es verdadero –se dice con verdad de- cosas u objetos. Y esta relación se debe distinguir de la relación –referencial, en sentido fuerte o estricto- de un nombre con su portador. Porque un predicado no es *referencial* en el sentido en el que lo es un nombre: un predicado nunca nombra a aquello de lo que se dice con verdad.<sup>512</sup>

Al asumir las palabras como figuraciones mentales –y, además, eliminar el elemento reflexivo que implica la filosofía crítica- la filosofía analítica concibe los conceptos como un agregado de representaciones que han de ser verificadas con sus correspondientes referentes empíricos, alcanzando solamente de este modo una significación. No es de extrañar, pues, que las reflexiones de Kant al respecto<sup>513</sup> estén anticipando el principio de verificación, sobre todo en la versión probabilística que dieron, entre otros, Karl Popper<sup>514</sup>.

Asimismo, ante las aporías a los que este intento conduce, también anticipa Kant en cierto modo el giro pragmatista: «Además, ¿de qué serviría definir tal concepto, por ejemplo el del agua y sus propiedades, si no vamos a detenernos en lo que se piensa con la palabra «agua», sino que se pasa a efectuar experimentos?»<sup>515</sup>

Así pues, Berlin pone de manifiesto las dificultades que entraña concebir la referencia de los objetos materiales como un agregado monolítico de

---

<sup>512</sup> LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*. p. 70.

<sup>513</sup> “En efecto, sólo puedo estar seguro de que la representación clara de un concepto dado (todavía confuso) ha sido detalladamente desarrollada cuando sé que tal representación es adecuada a su objeto. Pero como el concepto de éste, tal como se da, puede incluir muchas representaciones oscuras que pasamos por alto al analizarlo, aunque las necesitemos siempre al aplicarlo, es siempre dudoso que el análisis de mi concepto haya sido detallado; sólo por medio de múltiples ejemplos adecuados puede convertirse esta exhaustividad del análisis en algo probable, nunca en certeza apodíctica.” KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A729- B757.

<sup>514</sup> POPPER, K., *Logik Der Forschung* (Berlín: Akademie Verlag, 1998).

<sup>515</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A728 / B756

características sensibles<sup>516</sup>. Queda por ver cómo aborda él, desde su empirismo de base, el estatuto epistemológico de los conceptos, sin reducir estos a una composición de datos sensibles, lo cuál no es tarea fácil, tal y como afirmaba el propio Wittgenstein (“lo más complicado en filosofía es defender un realismo sin empirismo.”<sup>517</sup>)

Después de exponer la incapacidad del principio de verificación para dar cuenta de los enunciados de la ciencia y de la vida ordinaria, Berlin comenta que el mencionado principio vuelve también inviable la enunciación de proposiciones que tengan que ver con estados internos de personas ajenas poniendo, ahora sí, en evidencia el solipsismo que el positivismo lógico entraña. La conclusión principal que ofrece, entonces, es que al criterio de verificación subyace un fenomenalismo «que proporciona análisis nada satisfactorios de proposiciones acerca de objetos materiales y de otros egos. Se sigue, *a fortiori*, que el criterio de tipos de verificabilidad no puede servir de fundamento a la clasificación de proposiciones empíricas en categorías lógicas.»<sup>518</sup>

Las reflexiones finales con las que concluye el ensayo resultan sumamente relevantes. Una vez puesto en evidencia la inviabilidad del fenomenalismo que implica el positivismo lógico, se pregunta:

En vista de este completo fracaso, por lo que hace a satisfacer nuestra petición de un criterio, ¿hemos de abandonarlo, o al menos declarar que la petición misma carece de sentido? ¿Hemos de aseverar que el significado es el significado –concepto no analizable-, y que comprender una forma última de actividad, como el ver o el oír, que la de “empírico” es una categoría última, y no puede explicarse ni definirse como no sea ostensiblemente; es decir, mediante ejemplos?<sup>519</sup>

El planteamiento de estas cuestiones resulta claramente enigmático, puesto que no queda claro en qué medida son retóricas o si es verdaderamente una invitación a profundizar en ellas. Podría interpretarse como una alineación con el pragmatismo, en la medida que aventura la posibilidad de que la comprensión sea simplemente una actividad. Así pues, con Wittgenstein, Berlin podría responder a la pregunta de “¿por qué comprende usted lo que le digo?” con un simple “porque sé castellano”. Lo cuál implica una clara confusión entre el lenguaje

---

<sup>516</sup> Berlin abunda en esta idea con mayor profundidad en “Traducción lógica”.

<sup>517</sup> “The most difficult thing in Philosophy is to maintain realism without empiricism.” WITTGENSTEIN, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford: Blackwell, 1956). IV, S.23.

<sup>518</sup> BERLIN, I., “Verificación.” p. 68.

<sup>519</sup> Ibid. pp. 68-69.

como signo instrumental de la comunicación humana, y el lenguaje como signo material del pensamiento. Ahora bien, también podría estar apuntando a una noción aristotélica de conocimiento como acto. En todo caso, si así fuera, esto no implica que no se pueda seguir profundizando qué significa comprender en este sentido.

La misma problemática implica esta solución para el concepto de *lo empírico*; que las pruebas ostensivas no ayudan mucho a aclarar por sí mismas este concepto es un lugar común. Esta dificultad ha quedado de manifiesto con el análisis de Berlin de las implicaciones que tiene el incorporar la dimensión temporal a la hora de distinguir lo real de lo posible; en función del tratamiento temporal que se le diera al acto ostensivo de referirse a *lo empírico* puede uno construir una ontología según la entendía Parménides o según la entendía Heráclito. En este sentido, tanto el idealismo como el realismo filosóficos proporcionan una visión más compleja de la realidad y nuestra relación con ella, en la medida en que asumen la absoluta necesidad de incorporar a su epistemología tanto al sujeto que conoce como al objeto conocido (es decir, tratan de dar cuenta de la abstracción). El empirismo, desde este punto de vista, es, en cierto modo, una versión aguada y un tanto ingenua de una de estas dos tomas de postura, en función del autor que la desarrolle.

Berlin concluye finalmente el ensayo reivindicando que, frente a lo que el positivismo afirma, es la verificabilidad la que es subsidiaria de la inteligibilidad: «sólo las oraciones construidas de acuerdo con las reglas de la gramática y de la lógica, y que describen lo que lógicamente puede concebirse como existente, son significativas; son aseveraciones empíricas; expresan proposiciones verdaderamente empíricas.»<sup>520</sup> Consciente de lo problemático del concepto *lógicamente concebible*, añade que esto no significa una alineación con la filosofía de Russell, según la cual las oraciones son significativas en la medida en que alguno de sus valores alude a objetos reales o posibles. Esto implicaría que una oración como «Las hojas rojas no son más apasionadas que su ambición» sería significativa, por ser todos sus términos conceptos empíricos o conectores gramaticales y lógicos. Sin embargo, carece de todo sentido precisamente porque el positivismo prescinde de toda dimensión reflexiva a la hora de elaborar su particular epistemología lingüística; una prueba tan mecánica cercena las dimensiones cognitiva y lingüística hasta hacer una caricatura de ellas<sup>521</sup>. Berlin hace un análisis correcto de uno de los errores principales del positivismo: poner de relieve su olvido de la dimensión reflexiva del conocimiento; ahora bien, está

---

<sup>520</sup> Ibid. p. 69.

<sup>521</sup> Ibid. p. 70.

por ver si el profesor de Oxford no acaba situándose en el otro extremo –igual de poco recomendable-, reivindicando sólo la dimensión reflexiva y olvidando la dimensión semántica o de adecuación.

A raíz de la alusión al término “puedo concebir”, Berlin concluye el ensayo con todo un alegato anti-metafísico que, por inespecífico, acaba por no aclarar mucho el anteriormente mencionado problema del estatuto epistemológico de *lo empírico* en la filosofía del profesor de Oxford. Éste comienza que «sólo es concebible para mí aquello que de alguna manera se asemeja a mi experiencia real, según se da en la observación o en la introspección, en la memoria o en la imaginación, o en cualquier otra forma de familiarización directa, que sólo puede describirse con referencia a ella; como un concepto determinado, por más lógicamente distante que se halle de su fuente, de algún determinable que tiene al menos un determinado con el que estoy familiarizado.»<sup>522</sup>

De ahí se sigue, continúa Berlin, que la expresión “lo concebible es necesariamente similar a la experiencia real” es analítica, en la medida en que sólo puedo concebir cosas por analogía a lo ya experimentado. En este sentido, es absurdo intentar concebir una experiencia que en nada se pareciera a lo vivido previamente. Así pues, afirma:

Las aseveraciones que son metafísicas, en el mal sentido de esta palabra, carecen de significado; no porque no se las pueda verificar, sino porque pretenden (en el lenguaje que se asemeja al que empleamos comúnmente para describir situaciones a las que consideramos capaces de ser experimentadas empíricamente) describir algo que trasciende tal experiencia, y es incomunicable por cualquier clase de analogía con ella. Puesto que, en la medida en que queramos significar algo con estas palabras, los límites de lo que podemos concebir están fijados por analogía con aquello que estamos familiarizados, negar tal semejanza equivale a decir que lo que la proposición dice describir es inconcebible; y esto equivale a decir que no es una auténtica proposición, sino una aseveración carente de significado, en el sentido “empírico” de significado; es decir, de algo descriptivo, y no, por ejemplo, emotivo o evocativo; una aseveración sin sentido, lingüísticamente semejante a las que sí tienen significado. Tal aseveración es inverificable porque, al analizarla, se ve que carece de sentido, y no viceversa; y carece de sentido porque, no obstante que las palabras son empleadas en ella de acuerdo con las convenciones aceptadas de la lógica o de la gramática, representan el resultado, o bien de una auténtica confusión, o bien de una búsqueda de la oscuridad, por cualquier causa o motivo que sea, ya que se les usa de manera diferente a aquella en que se utilizan las palabras cuando se quiere que describan el mundo tal como se experimenta. Y

---

<sup>522</sup> Ibid. p. 70.

así, aunque parezcan expresiones auténticamente descriptivas, independientemente de cualquier otra función que cumplan, o que no cumplan, literalmente no describen nada.<sup>523</sup>

Estas declaraciones sorprenden, en la medida en que, a lo largo del texto, el profesor de Oxford hace un ejercicio riguroso de consideración de los argumentos de los positivistas y, sin embargo, concluye con afirmaciones que, 1) o bien son sencillamente refutables, o que, 2) por generales, dejan sin refutar algunos planteamientos metafísicos que pretende recuperar.

Respecto de 1), habría que resaltar que no es lo mismo no tener sentido (o significado) que no tener referencia. Puedo, por ejemplo, concebir –en el sentido de entender el significado- de un ser eterno, omnisciente y omnipotente, por contraposición lógica a la experiencia empírica de la finitud, tanto material como cognoscitiva. Se puede argumentar que este ente no tiene un referente real, sin que por ello el concepto nos resulte por completo ininteligible.

Respecto de 2), la noción de empírico ofrecida en ella es tan amplia que se podría incluir como válidas a varias de las teorías metafísicas que se supone que el propio Berlin trata de refutar. De hecho, su argumentación se asemeja en este punto a la kantiana:

El entendimiento se limita a suministrar *a priori* a la experiencia en general las reglas relativas a las condiciones subjetivas y formales de la sensibilidad y de la apercepción, reglas que son las que hacen posible la experiencia. Aun en el caso de que sean posibles otras formas de intuición que el espacio y el tiempo, al igual que otras formas de entendimiento que las discursivas del pensar o del conocimiento conceptual, nos es totalmente imposible pensarlas o hacerlas concebibles. Pero incluso si pudiéramos hacerlo, tales formas no pertenecerían a la experiencia, que es el único conocimiento en el que se nos dan objetos. La cuestión relativa a si puede haber otras percepciones que las pertenecientes a nuestra experiencia posible en su conjunto y a si puede haber, por tanto, un campo de materia totalmente diferente, no es decidible por el entendimiento. Este sólo se ocupa de la síntesis de lo que se da. Salta a la vista, por lo demás, la pobreza de nuestras habituales inferencias, con las que construimos un reino de posibilidad tan vasto, que todo lo real, es decir, todos los objetos empíricos, forman sólo una pequeña parte de él. Todo lo real es posible. De ahí se sigue, naturalmente, de acuerdo con las reglas lógicas de la conversión, este otro principio meramente particular: algún posible es real. Ello parece significar que hay muchos posibles que no son reales. Tal planteamiento produce, efectivamente, la impresión de que se puede aumentar el volumen de lo real, debido a que hay que añadir algo a lo primero para convertirlo en lo segundo.

---

<sup>523</sup> Ibid. p. 70-71.

Pero yo no conozco esa adición a lo posible, ya que lo que hubiese que añadirle sería imposible. Lo único que puede añadirse a mi entendimiento, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, es su conexión con alguna percepción. Ahora bien, lo que está conectado con una percepción según leyes empíricas es real, aunque no sea percibido inmediatamente. Que en la completa interrelación con aquello que se me da en la percepción sea posible otra serie de fenómenos y, consiguientemente, sea posible más de una experiencia omnicomprendiva, no es algo que pueda inferirse de lo que está dado, y mucho menos sin que algo se dé, ya que sin materia no podemos pensar nada.<sup>524</sup>

En fragmentos como el presente se vuelve evidente en qué medida la filosofía analítica es heredera de la filosofía crítica, con el agravante del papel tan reducido que se le da al entendimiento, hasta el punto de llegar a rehuir el papel de la abstracción dado que asumen que tal aspecto de la dimensión cognitiva es tan sólo un “residuo psicológico” a la hora de taquigrafiar la realidad. Berlin ha denunciado estos problemas del positivismo en éste ensayo y los dos siguientes que son analizados en el presente capítulo; sin embargo, su consideración acerca de la noción de significado no acaba de ser clara y con frecuencia ha sido interpretada como cercana a un pragmatismo que roza el relativismo de la hermenéutica total.

En este sentido, la filosofía crítica ofrece una distinción más elaborada del concepto de significado, en función de si se pretende referir estrictamente a la experiencia empírica o si se está aludiendo al libre juego de las facultades, sin apoyo en la sensibilidad.

Se puede concluir que el análisis que Berlin hace del criterio de verificación pone en evidencia, no sólo las carencias que reciben los positivistas como herederos de la filosofía crítica, sino también el lastre de un empirismo que prescinde de la capacidad para la abstracción y conceptualización del ser humano.

El oxoniense, por otro lado, no quiere renunciar a la tradición empírica a la que pertenece. En este sentido, los siguientes ensayos continuarán denunciando las carencias del fenomenalismo subyacente a las teorías positivistas, y, como ya ha sido comentado, apuntando hacia soluciones pragmatistas, sin por esto alinearse por completo con esta corriente.

---

<sup>524</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A 230-233 / B 283-284.

## 9. 2. “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas”

El presente texto<sup>525</sup> enlaza con las críticas realizadas en “Verificación”; la idea principal que Berlin quiere transmitir es, de nuevo, las aporías a las que lleva el fenomenalismo moderno, principalmente dos: 1) el problema del solipsismo y, 2) relacionado directamente con lo anterior, el idealismo radical al que esta postura aboca (en la medida en que la búsqueda obsesiva por la certeza lleva al positivismo a hacer equivalentes la existencia de objetos empíricos y nuestra capacidad para percibirlos).

Berlin comienza su ensayo señalando la asunción generalizada en su tiempo de que el fenomenalismo no resulta una doctrina filosófica viable; el principal error de esta toma de postura, comenta, radica en asumir igual número de suposiciones metafísicas que los rivales a los cuáles pretendía refutar, generando así una ontología nueva, igualmente inaceptable.<sup>526</sup>

El primer apartado del ensayo I) Berlin lo dedica a señalar en qué medida el fenomenalismo no es plausible, reivindicando además que varias de las críticas que se vierten con frecuencia contra esta doctrina asumen de forma implícita la viabilidad del fenomenalismo al defender que si éste no ha dado frutos no habrá sido por errores en las asunciones de base, sino por no haber desarrollado de forma correcta la teoría.

El profesor de Oxford comienza este primer apartado con un breve repaso del empirismo y fenomenalismo modernos, los cuáles se fundamentan «en la idea de que las expresiones que describen objetos materiales, en principio, tienen que poder traducirse (sin residuo) a conjuntos de oraciones sobre datos de conocimiento sensible directo, real o posible, pasado, presente y futuro, de parte de observadores reales o posibles (“sensible” se emplea aquí en su acepción más amplia, para abarcar a todos los estados, actividades o disposiciones que puedan estudiarse con métodos empíricos).»<sup>527</sup> El empirismo y el fenomenalismo asumen que una toma de postura diferente a ésta sería un retorno intolerable a teorías sobre la sustancia que ya refutó Berkeley acertadamente a través de su teoría de las palabras: sólo tiene significado aquello que hace referencia a la experiencia real y directa. El oxoniense resalta que el fenomenalismo se deduce implícitamente de estos postulados; las únicas discusiones que surgen entonces

---

<sup>525</sup> BERLIN, I., [1950] “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas,” en *Conceptos y categorías* (Madrid: Fondo de cultura económica, 1992)

<sup>526</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas,” en *Conceptos y categorías* (Madrid: Fondo de cultura económica, 1992). p. 73.

<sup>527</sup> Ibid. p. 75.



son acerca de cuál habría de ser la mejor forma de elaborar oraciones que se ajusten el máximo posible a los datos obtenidos de forma empírica.<sup>528</sup>

Ahora bien, señala Berlin, el problema de este sistema es que implica asumir que los objetos de experiencia, en lugar de ser considerados como algo sólido e independiente de nuestra capacidad de conocerlos, pasan a tener un estatuto ontológico «atenuado e intermitente», que aparece como algo consistente sólo en la medida en que haya un observador humano para dar fe de su existencia.

Algunos fenomenalistas, como Ayer<sup>529</sup>, se defendieron de esta crítica aduciendo que esta visión acerca de los postulados positivistas está construida sobre la equivocada interpretación del tipo de lenguaje que los fenomenalistas proponían.

Frente a esto, Berlin se propone demostrar lo contrario: el fenomenalismo es completamente inviable; una vez prestado sus buenos servicios en su cruzada antimetafísica, deberá de ser abandonado sin más dilación. Antes de argumentar a favor de esta toma de postura, Berlin cree necesario señalar cuatro refutaciones del fenomenalismo que, a pesar de la crítica, asimilan las asunciones principales de esta corriente filosófica; o, en sus palabras, «son propaganda profenomenalista disfrazada.»<sup>530</sup>

La primera de estas críticas 1) acusa al fenomenalismo de ir haciendo desaparecer progresivamente al observador en un proceso que va técnicamente hacia el infinito, pero que encuentra su límite a través de consideraciones pragmáticas:

Se ha sugerido, en efecto, que para “disolver al observador” podría construirse una segunda proposición, la cual, presumiblemente, describiría las actividades de un segundo “observador”, que real o potencialmente observa el cuerpo del “observador” original; este “observador”, a su vez, requiere de un tercer “observador” que lo observe; y de tal modo tendríamos una caja china de posibles observadores, que cabrían unos en otros progresivamente, a los que haría referencia una serie semejante, lógicamente, de proposiciones que “reducirían” o “disolverían” progresivamente el contenido del objeto material residual de la prótasis original.<sup>531</sup>

---

<sup>528</sup> Ibid. p. 75-76.

<sup>529</sup> AYER, A.J., “Phenomenalism,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 46 (1946): 127–54.

<sup>530</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” p. 81.

<sup>531</sup> Ibid. p. 78.

A través de este problema se pone de relieve las dificultades a las que lleva el representacionismo que la filosofía arrastra desde Descartes; el pensador francés propuso la teoría de la “glándula pineal”<sup>532</sup> como solución a los problemas que una división tajante entre lo sensible y lo cognoscible implica, entre ellos el que el presente ensayo exhibe: a saber, cómo comprobar la equivalencia entre nuestras representaciones intelectuales y los objetos del mundo material. En el caso de Descartes, la glándula pineal parece representar una solución a la aporía que la comprobación al infinito de la adecuación entre representaciones y objetos aboca.

Desde la actual filosofía de la mente<sup>533</sup> se ha señalado que esta solución no evita caer en la llamada *falacia del homúnculo*, la cuál consiste en asumir las representaciones como reproducciones visuales de las imágenes exteriores; esto implicaría afirmar que el conocimiento consiste en asimilar, en cierto modo, la capacidad cognitiva a la visual, es decir, asumir de forma implícita un homrecillo interior comprobando la adecuación de las representaciones.

Dennet<sup>534</sup> propuso invalidar esta crítica a través de esta metáfora: en lugar de un sólo hombre en el cerebro decodificando las sensaciones, habría muchos hombres cuya inteligencia sería menor a la inteligencia que aporta el conjunto de ellos trabajando en equipos; es decir, propone una visión del conocimiento como un conjunto de subsistemas, para evitar el proceso homuncular al infinito. Lo que

---

<sup>532</sup> “Si vemos que algún animal se nos aproxima, la luz que se refleja de su cuerpo dibuja dos imágenes de él, una en cada uno de nuestros ojos y estas dos imágenes forman otras dos, por medio de los nervios ópticos, en la superficie interior del cerebro frente a estas cavidades; luego, de ahí, por medio de los espíritus animales de los que están llenas estas cavidades, estas imágenes se irradian de tal manera hacia la pequeña glándula que está rodeada por estos espíritus, que el movimiento que forma cada punto de una de las imágenes tiende hacia el mismo punto de la glándula hacia el cual tiene el movimiento que forma el punto de la otra imagen que representa la misma parte de este animal. Por ese medio las dos imágenes que están en el cerebro no forman sino una sobre la glándula, la que, al actual de manera inmediata sobre el alma, causa que ésta vea la forma de este animal.” DESCARTES, R., “Passions of the Soul,” en *The Philosophical Works of Descartes*, ed. Ross, G. R. T., trans. Haldane, E. S., vol. I (Constable, 1931). p. 348.

<sup>533</sup> Es especialmente relevante la denuncia que hace Anthony Kenny en *The Metaphysics of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1992). p. 106 y ss. y en *El Legado de Wittgenstein* (Madrid: Siglo XXI, 1990), en el capítulo 9 titulado precisamente “La falacia del homúnculo” pp. 188-202.

<sup>534</sup> DENNET, D., “Artificial Intelligence and the Strategies of Psychological Intelligence,” en *States of Mind*, ed. Miller, J. (Londres: BBC Publications, 1983).

intenta es invalidar el concepto del *homúnculo* reduciendo progresivamente el contenido representacional. Ahora bien, como ha señalado Haldane<sup>535</sup>, reducir dicho contenido no implica eliminarlo por completo.

La estrategia de los fenomenalistas analíticos es parecida a la aportada por Descartes, en la medida en que parten del mismo representacionismo de base: ambas teorías tratan de alcanzar objetividad reduciendo cada vez más el papel que el individuo –que, en tanto sujeto, se entiende como subjetivo- realiza en cada acto de conocimiento. La objetividad sólo se alcanza cuando el conocimiento resulta un reflejo fiel del objeto, en el cuál el papel del sujeto acaba siendo como el del espejo: simplemente pasivo y reproductivo.<sup>536</sup> Aspiración ciertamente absurda, porque si algo no puede hacer precisamente un espejo es ver la imagen que en él se refleja.

Los fenomenalistas analíticos proponen ir multiplicando los observadores como garantía de objetividad, es decir, como garantía de haber eliminado todo residuo “psicológico” –asumiendo que con cada nuevo observador se eliminaría la carga subjetiva que el otro observador podría estar aportando-. Berlin recuerda que uno de los argumentos con los que los fenomenalistas se han defendido de esta crítica es que cada uno de estos observadores presupondrían la existencia de objetos materiales: sólo se podría hablar significativamente de estos observadores haciendo referencia a su posición en el espacio, y no se podría recurrir a ésta sin mencionar los otros objetos que rodearan al mencionado observador.

Esta defensa recuerda a la aducida por Kant en su refutación del idealismo, aunque el camino realizado es a la inversa; desde el sujeto hasta el objeto en el caso del criticismo:

Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo *permanente* en la percepción. Pero ese elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. La percepción de

---

<sup>535</sup> HALDANE, J. J., “Old Teleology,” en *Atheism and Theism* (Oxford: Blackwell, 1996). pp. 103-104.

<sup>536</sup> Un ejemplo paradigmático de esta asunción es Locke y su asunción de que el entendimiento se comporta respecto de las ideas como un espejo en todos los aspectos, dado que no puede ni rechazarlas ni modificarlas una vez impresas. Esta idea nos conduce, de nuevo, a la falacia del homúnculo, dado que el espejo, de forma literal, no ve: sólo recibe. De nuevo se necesitaría un observador añadido, para comprobar que el espejo en el que consiste la mente está cumpliendo su papel a la perfección. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Madrid: Editora Nacional, 1980). p. 184.

éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple *representación* de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia de mi existencia en el tiempo va necesariamente ligada a la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.<sup>537</sup>

Así pues, se pone en evidencia cómo el positivismo lógico es un claro heredero del representacionismo moderno; y, frente a lo que sus defensores afirman, asume muchos de los postulados del llamado *realismo empírico e idealismo trascendental*. No es de extrañar, entonces, que ambos hayan tenido que asumir la tarea de realizar una refutación del idealismo (explícita en el caso de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* e implícita en el de la filosofía analítica).

La segunda 2) de las críticas que se le realizan al fenomenalismo, prosigue Berlin, consiste en que desde esta postura se asume la existencia de «hechos hipotéticos» dado que, de otro modo, las aseveraciones hipotéticas no describirían nada. De esta manera, el fenomenalismo incurre en los mismos errores que pretende erradicar, al multiplicar los entes sin necesidad.

Ahora bien, recuerda Berlin, esta crítica no refuta en el fondo el fenomenalismo, sino sólo las soluciones que se han aportado para desarrollarlo; no es una enmienda a la totalidad, sino una invitación a desarrollar una metodología que no conduzca a estos problemas, basada en «una mejorada teoría del significado, como no-correspondencia.»<sup>538</sup>

La tercera 3) de las críticas al fenomenalismo que Berlin comenta es aquella que señala que el intento de hacer una pirámide de construcciones lógicas, cuyos cimientos consistieran en el cúmulo de datos sensibles es completamente inviable, debido a la vaguedad y ambigüedad del lenguaje ordinario. Berlin hace notar que ésta no puede ser una verdadera crítica, porque sólo objeta lo arduo que resultaría construir un lenguaje lógico libre de residuos psicológicos, pero no implica que sea una tarea realmente inviable.<sup>539</sup>

---

<sup>537</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. B 275- 276.

<sup>538</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” p. 79.

<sup>539</sup> Ibid. p. 80.

La última de las críticas 4) que, a juicio de Berlin, no implican una verdadera refutación del fenomenalismo, es aquella referida al solipsismo que implica. Para el profesor de Oxford esta crítica no lleva consigo una verdadera refutación del programa de Berkeley, al menos en lo que al conocimiento de los objetos materiales se refiere.<sup>540</sup>

Una vez repasadas estas críticas, Berlin se propone examinar cuál es el verdadero problema que implica la teoría fenomenalista, a través de un examen de aquello que tanto incomoda al sentido común cuando se le propone la mencionada doctrina. La intención que tiene el profesor de Oxford es averiguar si esta incomodidad es sólo psicológica, o si proviene de un fallo insalvable en la teoría.

El problema principal, comenta Berlin, es que el fenomenalismo parece asumir que la existencia de los objetos materiales depende directamente del observador que da cuenta de ésta:

Las proposiciones categóricas acerca de objetos materiales son sustituidas por proposiciones hipotéticas “contrarias-a-hechos”, no cumplidas acerca de observadores, y lo que molesta al hombre común es el pensamiento de que, si las aseveraciones hipotéticas no se cumplen, si ningunos observadores estuvieron efectivamente observando, entonces, si el análisis fenomenalista es correcto, no hubo nada –en el sentido de datos sensoriales- y, además, este sentido de “existencia” es fundamental: porque el supuesto sentido de objeto material en el cual la no existencia de datos sensoriales reales puede, no obstante, “traducirse en” la existencia de objetos materiales, no es un sentido en el que la palabra “existe” se entiende comúnmente”. De manera que, cuando se dice afirmar que hubo un objeto material –el puente de tierra en tiempos prehistóricos- es decir algo acerca de datos que habrían existido si... siente que se le ha hecho trampa. Pues estos datos parecen depender de la actividad de los observadores; de modo que el objeto material queda convertido, por análisis, en una serie de datos puramente hipotéticos, es decir, no-existentes o, en el mejor de los casos, intermitentes.<sup>541</sup>

Al tratar de obtener una total certeza, los pensadores positivistas transforman todo enunciado que no se refiera al momento presente en un enunciado meramente hipotético, poniendo en entredicho de esta manera el estatuto ontológico del objeto acerca del cuál se está hablando. Se acaban transformando las aseveraciones acerca del mundo en «aseveraciones acerca de las

---

<sup>540</sup> Ibid. p. 81.

<sup>541</sup> Ibid. p. 84.

características disposicionales de observadores», lo cuál implica para Berlin una flagrante confusión entre las palabras y las cosas.<sup>542</sup>

El oxoniense pone de esta manera de relieve cómo la tradición analítica ha obviado –en virtud a su representacionismo y empirismo radicales- la tensión existente entre el ser según el *logos* y el ser según la *physis*. En este sentido, los analíticos ignoraron el esfuerzo realizado por Kant a la hora de buscar un tipo de juicio que no se encuadrara dentro de la tradicional distinción entre analíticos *a priori* y sintéticos *a posteriori*; Barry Miller<sup>543</sup> ha señalado cómo en este periodo de tiempo se creyó solucionado el problema de la existencia real de los objetos sensibles a través de las soluciones aportadas por el análisis lógico-lingüístico. Para ello recurrieron al argumento que defiende que afirmar la existencia de algo no es una verdadera predicación; asimismo, la existencia no es tampoco una propiedad<sup>544</sup> - argumento que es, irónicamente, típicamente kantiano.-

En este sentido, el positivismo es heredero de la reducción lógico-trascendental kantiana del ser<sup>545</sup>, a partir de la cuál la filosofía se centra exclusivamente en el ser mental, olvidando el real, que pasa a ser considerado un mero fenómeno.

El profesor de Oxford resalta que lo que intenta el positivismo lógico es una suerte de “taquigrafía” de los datos sensibles, de forma que cada uno de ellos equivale a un elemento de las construcciones lógicas. Lo que se pretende, en el fondo, es eliminar el sustrato de Locke, poniendo en su lugar una serie de datos intermitentes que son meramente posibles, en la medida en que dependen de las disposiciones del observador.

Ahora bien, señala Berlin, si precisamente el lenguaje común distingue entre afirmaciones categóricas e hipotéticas es porque existe una distinción real y relevante entre aquello a lo que se refieren: las categóricas afirman –la mayoría de ellas con una carga ostensiva- acerca de objetos o hechos del mundo real, mientras que las hipotéticas hacen todo lo contrario:

---

<sup>542</sup> Ibid. pp. 84- 85.

<sup>543</sup> MILLER, B., “In Defense of the Predicate Exists,” *Mind* 84 (1975). p. 338.

<sup>544</sup> AYER, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*. p. 51.

<sup>545</sup> “La existencia no es un predicado de las cosas mismas, sino de los pensamientos que de ellas se tienen”. “Es ist aber das Dasein [...] nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat.” KANT, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des daseins Gottes*, vol. 1, Ak, II, p. 72.

Pues tal abismo separa a las categóricas de las hipotéticas en nuestro uso normal: mientras que las primeras se usan normalmente para describir el mobiliario del mundo – lo que es, fue o será-, las segundas no; por consiguiente, cada vez que se usa una forma de expresión categórica (indicativa), a menudo con toda corrección lingüística, para comunicar algo aparte de lo que, fue o será, es fácilmente, y sin resistencia por parte del sentido común, sustituible por una oración hipotética (condicional); como en el caso de oraciones indicativas que se refieran, directa o indirectamente, a disposiciones o a proposiciones generales del tipo “todos”, “todo”, “cualquier”. Pero aun respecto de esto tenemos que hacer una importante reserva: si los términos generales son usados de modo tal que se indique que poseen alguna clase de extensión, a la forma hipotética se le considera en esa medida insuficiente, y se necesitan expresiones categóricas para completar el análisis. [...] parece estar claro que [...] una oración condicional o hipotética, por sí sola, no logra decirnos nada de lo que en efecto ocurrió y, por lo tanto, el uso común necesita una oración indicativa o categórica para transmitir la “denotación existencial”; para referirse a acontecimientos reales que se cree tuvieron lugar.<sup>546</sup>

El oxoniense trata de poner de relieve cómo el intento de reducción de todas las oraciones no actuales a hipotéticas infringe el uso natural que se le da, tanto a las proposiciones categóricas como a las aseveraciones hipotéticas. Dicho uso del lenguaje y del sentido común está basado en una distinción real:

Pero, ¿qué es precisamente (podría preguntarse) lo que hacen las oraciones existenciales categóricas, y que las hipotéticas no logran hacer? Ciertamente, deseo evitar decir que las primeras describen hechos, mientras que las segundas no lo hacen, ya que el término poco feliz de “hecho” ha sido empleado en un número demasiado grande de sentidos para que nos ilumine al respecto. Tampoco quiero aseverar que las hipotéticas y las categóricas jamás pueden intercambiarse, y se excluyen recíprocamente; como si las formas de las proposiciones pudiesen distinguirse en clases naturales correspondientes a categorías “ontológicas” o kantianas, o a “surcos últimos de la realidad”. Pero sí sugiero que las diferencias sistemáticas en las formas verbales a menudo son indicadores de diferencias en el significado, que es importante no ocultar. Por consiguiente, y a manera de intento, quisiera decir que las proposiciones categóricas que al parecer somos incapaces de “reducir” a otras formas lógicas sin hacer violencia aparente al uso normal, tienden a dirigir la atención sobre cosas y acontecimientos –nos convidan a buscarlos- de una manera que no caracteriza a otras clases de expresiones.<sup>547</sup>

---

<sup>546</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” p. 89.

<sup>547</sup> Ibid. p. 92.

A raíz de estas declaraciones se colige con facilidad cómo Berlin está tratando de buscar una semántica empírica que no por ello implique un realismo ingenuo, basado en la presuposición de una especie de objetos sustanciales monolíticos. Díaz-Urmeneta ha señalado que el oxoniense trata de superar tanto el sustancialismo de Locke como el solipsismo de Berkeley a través de una reconsideración del aspecto reflexivo e intencional que todo acto de habla implica. Ahora bien, la interpretación en exceso pragmatista que hace Díaz-Urmeneta<sup>548</sup> quizá libre al profesor de Oxford de caer en un empirismo de carácter positivista, pero ignora el peligro que implica una reorientación en exceso hermenéutica que puede conducir a otro camino sin salida: el del relativismo intersubjetivo.

No resulta ésta una cuestión baladí, dado que hace referencia al problema de base que la presente investigación trata de poner de relieve: ¿cuál debería ser el límite para la flexibilidad semántica, en concreto aquella referida a las diferentes conceptualizaciones acerca de lo humano? Berlin trata de buscar un camino que tenga presente tanto el referente real de los conceptos, como el aspecto reflexivo que se pone en juego en las distintas definiciones que se pueden llegar a hacer de estos; de esta manera, trata de evitar tanto un monismo dogmático como el relativismo al que conduce la hermenéutica total.

En este sentido, a pesar de que se le ha asociado con frecuencia al campo de las ideas políticas y al estudio de éstas en la historia, en el fondo Berlin se enfrentó a uno de los problemas principales que todo filósofo considera en algún momento: el del tipo de relación que se establece entre objeto y sujeto; una relación complicada que no se puede reducir sin más a una mera adecuación entre la realidad conocida y el sujeto cognoscente, pero que tampoco se solventa

---

<sup>548</sup> “[...] Es precisamente aquel aspecto irreductible de lo categórico lo que garantiza que seamos entendidos y que entendamos; si se nos exige mostrar el cumplimiento de lo que señalamos mediante algo que se parece a la capacidad de juicio –y eso es lo que corresponde a la objetividad de una expresión [...]-, si podemos hacerlo, eso sólo dañaría a las exigencias del fenomenalismo pero no echa por tierra la comunicación. Al contrario, si ésta se produce es porque hay diferencias en las formas verbales que pueden conducir a diferencias en el significado. Estas diferencias y su organización adecuada en términos categoriales, con las consecuencias de validez que de ambas puedan inferirse y con la crítica que puedan exigir son las que hacen posible compartir un mundo: compartir un mundo de significados muy diversos pero cuya diversidad será lógica, sintáctica, semántica y pragmática y no exclusivamente empírico-causal.” DÍAZ-URMENETA, J.B., *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. pp. 77-79.



apelando únicamente a la parte de reflexividad que todo acto de conocimiento implica.

Se pone de relieve entonces que hay dos elementos en los que el oxoniense debería haber profundizado más; por un lado, una teoría más elaborada de lo “empírico”, que evite tanto el sustancialismo monolítico como una libre interpretación de los datos sensibles que desemboca con excesiva facilidad en relativismo. Por otro lado, y en conexión con lo primero, en el estudio del papel de la abstracción en los actos cognitivos; un papel que sepa dar cuenta de la capacidad del hombre de alcanzar cierta objetividad, a pesar de tener presente que siempre existe cierta carga subjetiva y susceptible de error en todo juicio.

Berlin reproduce en su ensayo una hipotética conversación con Ayer, en la cuál este último se defendería de las acusaciones que sobre el positivismo está vertiendo el profesor de Oxford. Dadas las circunstancias personales de Berlin y Ayer, esta conversación debió tener verdaderamente lugar.

Así pues, el oxoniense expone que Ayer se defendería de las acusaciones de Berlin acusando a éste de confundir la forma lógica con la forma gramatical; a lo que el profesor de Oxford replica que de ningún modo habría pretendido hacer semejante afirmación, tan sólo apelar a la existencia de diferencias gramaticales como un cierto tipo de prueba de que las diferencias gramaticales entre oraciones categóricas e hipotéticas tienen su base en una diferencia de uso “real”; si fuera de otra manera sería imposible comprender la distinción entre “categórico” e “hipotético”.<sup>549</sup>

Siguiendo con la imaginaria discusión con Ayer, Berlin arguye que éste se defendería afirmando que de ningún modo pretendería él difuminar la distinción entre hipotéticas y categóricas; el positivismo lógico tan sólo defiende que es posible traducir las oraciones sobre objetos materiales en aseveraciones hipotéticas sobre datos sensibles, como forma de distinguir dichas oraciones de aquellas que son ostensiblemente categóricas y actuales, es decir, las que describen las experiencias sensoriales de alguien. Así pues:

[Según Ayer] Las aseveraciones categóricas sobre objetos materiales se traducirán a hipotéticas sobre datos sensibles; las hipotéticas acerca de objetos materiales se traducirán a hipotéticas acerca de hipotéticas: de modo que, decir que determinada mesa parece ser de color castaño, es decir algo acerca de las disposiciones de algunos observadores; decir que es frágil, equivale a decir algo acerca de las disposiciones de disposiciones de esos mismos observadores; la distinción es del grado de complejidad de las hipotéticas; pero la pirámide entera

---

<sup>549</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” P. 96.

de las mismas sólo posee fuerza descriptiva si son acerca de – si su sujeto último es- los datos sensibles reales de observadores reales, acerca de los cuales todas las oraciones sobre objetos materiales, así las categóricas como las hipotéticas, son en última instancia hipótesis o teorías. Pues, ¿qué otra cosa hay en el mundo salvo lo que las personas ven y oyen e imaginan y hacen y padecen?.<sup>550</sup>

A través de esta conversación imaginaria, Berlin nos hace llegar al punto clave de la cuestión, a saber, que para los fenomenalistas las únicas proposiciones verdaderamente categóricas son aquellas que se refieren a la experiencia inmediata, en la medida en que son las únicas que son susceptibles de ser verificadas de modo incontestable. De este modo, en sus ansias de aniquilar los sinsentidos de la metafísica, los positivistas no sólo cercenan la mayoría de los usos del lenguaje ordinario, sino incluso el tipo de métodos que utiliza la misma ciencia natural que pretenden emular, tal y como señaló Popper.<sup>551</sup>

Ahora bien, lo que quiere destacar Berlin es otra cosa, a saber, que lo que la doctrina positivista está pervirtiendo es la distinción entre diferentes tipos de interpretación de enunciados: algunas proposiciones –entre ellas las teorías

---

<sup>550</sup> Ibid. p. 97.

<sup>551</sup> “Si con las expresiones “absurdo” o “carente de sentido” no queremos expresar otra cosa, por definición, que “no perteneciente a la ciencia empírica”, en tal caso la caracterización de la metafísica como un absurdo carente de sentido sería trivial: pues a la metafísica se la define normalmente como no empírica. Pero – naturalmente- los positivistas creen que pueden decir muchas otras cosas de la metafísica, además de que sus enunciados no son empíricos. Las expresiones “absurdo” y “carente de sentido” comportan una evaluación peyorativa (y se pretende que la comporten); y, sin duda alguna, lo que los positivistas tratan realmente de conseguir no es tanto una demarcación acertada como derribar definitivamente y aniquilar la metafísica. Como quiera que sea nos encontramos con que cada vez que los positivistas han intestado decir con claridad lo que significa “con sentido” la tentativa conducía al mismo resultado: a una definición de “cláusula con sentido” (en contraposición a “pseudocláusula sin sentido”) que simplemente reitera el criterio de demarcación de su lógica inductiva [...] Y es precisamente al llegar al problema de la inducción donde se derrumba este intento de resolver el problema de la demarcación: los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan juntamente con ella la ciencia natural. Pues tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados particulares de experiencia. Si se aplicase con absoluta coherencia, el criterio de sentido [...] rechazaría por carentes de sentido aquellas leyes naturales cuya búsqueda, como dice Einstein, es la “tarea suprema del físico”: nunca podrían aceptarse como enunciado auténticos y legítimos.” POPPER, K., *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1977). pp. 35-36.

generales- pretenden tener solamente una carga *intensional* (al margen de los casos concretos que pueda existir), frente a las oraciones existenciales, que tienen un alcance *extensional* y un carácter particular. Así pues:

Si se toma a tales proposiciones generales, tanto extensional como *intensionalmente*, es decir, si entendemos que las proposiciones generales acerca de datos sensibles aseveran algo más que un simple nexo lógico o causal entre experiencias posibles de observadores posibles; a saber: la existencia o el ocurrir de una u otra cosa que el nexo conecta, entonces, para llevar a cabo esto, es preciso introducir sensibles no sentidos; y éstos, con razón, son un tabú tan grande para los fenomenalistas como las sustancias de Locke, o los ocupantes físicos, así como mucho más raros en carácter. El *quid* está en que las proposiciones existenciales sobre objetos materiales aseveran directamente que algo existe en un sentido en que las teorías o las hipótesis no lo aseveran directamente.<sup>552</sup>

En efecto, el positivismo, en la medida en que es heredero de Hume, simplifica las distintas formas de entender el ser, entre ellas la que apela al ser como existencia, entendida como un alcance real (y no meramente proposicional o disposicional). Así lo expuso el filósofo escocés: «La idea de existencia es, entonces, precisamente la misma que la idea de lo que concebimos como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa no es en nada diferente de reflexionar sobre ella como existente. La idea de existencia, cuando se añade a la idea de cualquier objeto, no añade nada a esta última. Cualquier cosa que concebamos, la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la idea de un ser; y la idea de un ser es toda idea que queramos formar.»<sup>553</sup>

Un estudio en profundidad sobre el análisis de la noción de existencia en la filosofía analítica está fuera del alcance de lo que la presente investigación pretende dilucidar; tan sólo resulta relevante resaltar cómo Berlin puso en evidencia uno de los problemas que la filosofía analítica hereda de sus predecesoras teorías, a saber, la reducción de lo real a lo meramente mental, asunción que han ido adoptando desde la modernidad tanto las corrientes racionalistas como las empiristas. Irónicamente, en su intento de eliminar todo

---

<sup>552</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” p. 99.

<sup>553</sup> “The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other. That idea, when conjoin’d with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being; and the idea of a being is any idea we please to form.” HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, L. A. (Oxford: Clarendon Press, 1967). pp. 66-67.

residuo psicológico de las oraciones que pretenden poseer una carga veritativa, acaban por hacer depender ésta de las condiciones subjetivas de los observadores:

Según el análisis fenomenalista, las oraciones que describen objetos materiales diferirán en tipo lógico conforme a la presencia (ante mis sentidos) o la no presencia del objeto en cuestión. Si se halla presente, se dice que estoy familiarizado con datos sensibles reales, y que mi oración es analizable, al menos en parte, hasta dar proposiciones categóricas (“básicas”) irreductibles: si no se halla presente, es analizable totalmente hasta dar aseveraciones hipotéticas. Pero, sin duda, no es éste el caso. Si digo que en esta habitación hay una mesa de color castaño, de madera, puedo, si quiero, pasar a decir que entre las proposiciones que puedo aseverar respecto a ella, unas son evidentemente categóricas, otras patéticamente hipotéticas; otras más, quizá, de ninguna de esas clases; y entonces es indiferente lógicamente, es decir, es indiferente en principio, que la mesa se encuentre ante mí en la habitación, o escondida tras una pared: todo lo que es hipotéticamente verdadero, es decir, disposicional, acerca de la mesa presente (o su porción visible) es sin duda igualmente hipotético (disposicional) acerca de la que se encuentra en la habitación de al lado: pero todo lo que es categórico acerca de la primera es categórico acerca de la otra –la que no se halla presente- también. Los pasos reales que tendré que dar para *verificar* proposiciones acerca de una mesa determinada variarán, sin duda, conforme a las circunstancias: si se mueve la mesa hasta quedar fuera de mi percepción, o si alguien me venda los ojos, no podré hacer lo que habría hecho de no haber ocurrido esto; pero el *significado* de la oración que expreso no cambia por los movimientos de la mesa o por el estado de mis ojos: el significado de la oración que dice: “Hay una mesa de color castaño en mi estudio”, no oscila hacia delante y hacia detrás, desde ser parcialmente categórica hasta ser totalmente hipotética, mientras camino alrededor de ella, o la veo a medias, o entro y salgo de mi estudio, o porque las paredes de mi estudio cambien de opacas a transparentes, y tampoco consiste completamente en un racimo de hipotéticas compatibles (si sus antecedentes no se cumplen) con la no-existencia de cualesquiera experiencias. Quizás veamos ahora con mayor claridad la confusión de la que provienen todas estas extrañas consecuencias, a saber: la de confundir el significado de lo que estamos diciendo con las variables circunstanciales en que nos sentimos inclinados a decirlo.<sup>554</sup>

Es decir, el positivismo lógico confunde el significado de los conceptos, no sólo con aquello que se puede predicar con verdad – o falsedad- acerca de ellos, sino también con las condiciones subjetivas en las que un individuo procedería a

---

<sup>554</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” pp. 100-101.

realizar tales afirmaciones. Esta confusión es el resultado natural –destaca Llano- de una concepción puramente referencial del significado:

[...] una semántica puramente referencial ofrece un modelo verificacionista del significado que – a fuer de positivista- conecta con el idealismo. Si el sentido se identifica con la referencia, se confunde el significado – que es algo lingüístico- con la realidad extralingüística. Mas lo cierto es que no es lo mismo el entendimiento de la realidad que la realidad entendida. No admitir esta articulación implica la aludida copertenencia del ser y el pensar, en una identidad que puede bascular hacia uno u otro de los dos extremos, sin posibilidad de compensación. Y, efectivamente, la teoría filosófica del significado apenas ha conseguido mantener esta tensión y se ha inclinado de un modo unilateral y alternativo, o bien hacia el sentido, o bien hacia la referencia. De estos excesos surgen semánticas reductivamente intensionalistas o reductivamente extensionalistas, que no son realistas en ninguno de los dos casos.<sup>555</sup>

El enfoque lingüístico de la filosofía ha ido prescindiendo, de este modo, o bien de la carga reflexiva que todo acto de conocimiento implica –en el caso del positivismo- o de la dimensión semántica que reivindica la necesidad de un examen de la adecuación entre lo que se dice y aquello respecto de lo que se dice – en el caso del pragmatismo-. El primero peca de un adecuacionismo que castra toda comprensión del significado que vaya más allá del sentido (o referencia); el segundo acaba por disolver toda oración con pretensiones veritativas en un consenso intersubjetivo que tiene en cuenta solamente la fuerza proposicional, ignorando el contenido proposicional en sus pretensiones de adecuación a referencias reales.

¿En cuál de las dos tendencias se puede encuadrar a Berlin? A partir de estos ensayos tempranos, que son predominantemente críticos, no puede llegarse a una conclusión definitiva; sólo a través de su obra entendida como un todo, caracterizada por una búsqueda intelectual de respuestas a estas cuestiones se puede dar una respuesta cabal a esta cuestión.

De momento, es necesario destacar que el profesor de Oxford no está pretendiendo con su crítica desautorizar toda apelación a la posible carga subjetiva que cualquier juicio empírico puede implicar:

Los significados de las palabras *son* afectados, y a menudo muy profundamente afectados, por nuestras creencias causales explícitas o implícitas, y el análisis de lo que se quiere significar con una expresión bien puede revelar toda suerte de creencias o suposiciones físicas, sociales o psicológicas existentes en una

---

<sup>555</sup> LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*. p. 62.

sociedad dada, cuyo cambio bien podría afectar al significado de las palabras. El grado en que las características disposicionales de los observadores, tratados como personas en el tiempo y en el espacio, intervienen en la manera en que empleamos las palabras que designan objetos materiales, habrá de variar muy ampliamente: de modo que me parece ser razonablemente claro que, cuando decimos que hay una mesa en la habitación de al lado, *no* estamos implicando ninguna creencia en particular acerca de la presencia o de las características disposicionales del observador humano normal, aparte del hecho de que, si acaso existe una mesa, no tendrá que ser totalmente invisible, intangible para él, etc.; pues, de otro modo, no sería lo que entendemos por objeto material.<sup>556</sup>

En estas últimas reflexiones se percibe cómo Berlin está cercano al inicio que toda *deducción trascendental* implica. A pesar de que el nombre técnico de *deducción trascendental* es exclusivamente kantiano, hace alusión a uno de los grandes problemas fundamentales de la filosofía, a saber, cómo distinguir entre la realidad tal cual es, y la realidad tal cual aparece. Tanto Kant como Aristóteles han asumido el mismo punto de partida de Berlin: la constatación de la existencia de objetos que están determinados y son diferentes a mí.<sup>557</sup> El siguiente capítulo examina cómo y en qué medida Berlin ha desarrollado su particular *deducción trascendental*.

Berlin, concluye, pues, su ensayo, resaltando que el principal problema al que se enfrenta el fenomenalismo positivista es que asume una isomorfía tal entre pensamiento y realidad que esta última acaba por parecer reducida a simples entidades lógicas y disposiciones psicológicas de un observante, lo cuál es

---

<sup>556</sup> BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” pp. 105-106.

<sup>557</sup> “En toda deducción trascendental se intenta demostrar –de maneras tan diversas como en las versiones evocadas- que la propia naturaleza de nuestra mente exige que sus objetos sean identidades ontológicas diversificadas entre sí y distintas de la subjetividad pensante que las asimila al conocerlas. Si la realidad no poseyera configuraciones básicas y estables, sería imposible pensar. No cabe admitir seriamente que el curso de las vivencias psíquicas se agote en el mero proceso temporal de unos fenómenos subjetivos, donde el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto, que de algún modo se unen en el acto de conocimiento, quedarán entreverados en una emulsión indiscernible. La identidad de los objetos coimplica la identidad del sujeto. Mi propia identidad como ser pensante no queda disuelta en el curso de los acontecimientos empíricos, precisamente porque yo tengo que pensar lo real como un conjunto unitario de identidades objetivas plenas de sentido, determinadas y, por tanto, fiables.” LLANO, A., *El enigma de la representación*, pp. 91-92.

completamente contrario al uso común del lenguaje, y al uso que de éste hacen las ciencias naturales.<sup>558</sup>

El profesor de Oxford continua en esta línea crítica en “Traducción lógica” (1950), ampliando así el estudio de los presupuestos de base que el positivismo lógico asume.

### 9. 3. “Traducción lógica” (1950)

El presente ensayo<sup>559</sup> ha de comprenderse como la refutación definitiva que Berlin hace de los presupuestos del positivismo lógico; en este sentido, “Traducción lógica” da por asumidas las refutaciones concretas realizadas en “Verificación” y en “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas”, tales como la invalidación del principio de verificación, la inviabilidad del criterio de significado positivista o el fenomenalismo idealista que aparece implícito en esta doctrina. En “Traducción lógica” Berlin pone de relieve cuáles son los errores de fondo del positivismo, a partir de los cuales se derivan las críticas anteriormente mencionadas.

Para el profesor de Oxford el positivismo lógico se caracteriza por tres asunciones básicas erróneas, en las que se puede encontrar el origen de todas las aporías a las que esta doctrina conduce cuando es desarrollada hasta sus últimas consecuencias. La primera de las tres asunciones es la comprensión de la relación entre el lenguaje y mundo como de mera correspondencia; la segunda, lo que Berlin denomina como “falacia jónica”, o la búsqueda de los componentes últimos de lo real como principio fundamental para construir un lenguaje libre de errores; la tercera, más que un principio teórico, es una motivación filosófica: la búsqueda obsesiva de la seguridad a través de la certeza indubitable de cierto tipo de enunciados.

El oxoniense expone estas conclusiones al final de su ensayo, después de un desarrollo previo de diferentes argumentos que confluyen en las conclusiones mencionadas. La idea fundamental será exponer que la teoría positivista

---

<sup>558</sup> “Lo único que me interesa es demostrar que un número suficientemente grande de oraciones acerca de objetos materiales *no* presupone tal dependencia respecto de la existencia o la conducta de observadores de esta clase; que a la relación de los observadores con los objetos materiales se le califica mejor llamándola pregunta empírica, que tildándola de semántica, por más profundamente interconectados que esté en el uso verbal y las creencias empíricas.” BERLIN, I., “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas.” p. 106.

<sup>559</sup> BERLIN, I., “Traducción Lógica.” [1950], en *Conceptos y categorías*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1992.

mantiene una errónea noción del lenguaje como correspondencia debido a su representacionismo epistemológico, que busca la infalibilidad filosófica a través de la inmediatez.

Dicha búsqueda de la certeza ha caracterizado a gran número de doctrinas filosóficas, cuyo propósito principal fue siempre el de encontrar una clase de oraciones primarias indubitables; una vez descubiertas qué tipo de oraciones cumplen los requisitos de corrección lógica y certeza empírica, se clasifica y subordina el resto de enunciados en función de su relación con este tipo de oraciones primarias.

El oxoniense pone como ejemplos paradigmáticos a Aristóteles y su doctrina del silogismo, quien propone que la primera figura *Bárbara* representa la pauta ideal del conocimiento científico; el mismo error comete Descartes con las ideas claras y distintas, o Russell con las proposiciones atómicas o protocolarias: «Todas estas escuelas intelectuales, por más diferentes y tajantemente opuestas entre sí que sean en cuanto a otras muchas cuestiones fundamentales de principio, tienen por lo menos una cosa en común: favorecen patentemente un tipo de proposición o de aseveración sobre todos los demás; lo tratan como si poseyese una virtud que falta notoriamente a los demás tipos; les parece que es inmune a los problemas y a las dificultades que afligen a otros modos de expresión, a los que se considera defectuosos, o propensos a caer en paradojas, de las que están encomiablemente exentas sus proposiciones modelo. En efecto, tener tales defectos lógicos y plantear tales dificultades lógicas se identifica con la incapacidad para aproximarse al modelo ideal de la proposición “buena.”<sup>560</sup>

En este tipo de aproximaciones, la asunción de base consiste en concebir la relación entre los símbolos y aquello a lo que hacen referencia como de mera correspondencia.<sup>561</sup> Para poner en evidencia los problemas a los que este punto de partida lleva, exhibe varios ejemplos de oraciones “conflictivas”, dado que no hay manera de establecer una correspondencia entre aquello que afirman y la realidad:

El ejemplo trillado de los manuales de lógica, “El gato está sobre la alfombra”, es un ejemplo de tal proposición “buena”. [...] Se supone luego que la relación entre los símbolos y lo que simbolizan es de simple correspondencia: la oración es una suerte de tapa, de tal manera construida, que cumple perfectamente bien

---

<sup>560</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” p. 111.

<sup>561</sup> Lo cuál no es cierto en el caso del aristotelismo; el siguiente capítulo ahonda en la posibilidad de que Berlin tuviera un conocimiento vago de la filosofía del estagirita, lo cuál explicaría sus constantes críticas a este filósofo, a pesar de tener varias posiciones de base en común con éste.



su objeto particular; el objeto se halla presente y la tapa encaja con él con precisión; las “dificultades” surgen únicamente cuando el objeto no es del tipo adecuado, o no se halla presente, o, por cierto, cuando no existe de ninguna manera. Mientras el gato esté sobre la alfombra, la oración “El gato está sobre la alfombra” es evidentemente verdadera y no presenta dificultades. Pero si el gato se aparta de la alfombra, la oración comienza de pronto a erizarse de dificultades: todavía es perfectamente inteligible, pero, ¿qué describe ahora? Es falsa; pero, ¿cómo se relacionan las proposiciones falsas con un mundo que, *ex hypothesi*, verifica únicamente proposiciones que son verdaderas? Si el gato no se hubiese movido, la oración habría sido cierta aún, ¿qué clase de “hechos” describe esta oración hipotética? Y si envuelve “el gato ya no está sobre la alfombra”, ¿es la relación de esta proposición negativa verdadera con el mundo, análoga a la correspondiente afirmativa, que ya no es verdadera? ¿El *no* estar sobre la alfombra es un “rasgo” de la “realidad”? ¿Hay hechos negativos? ¿Hay hechos hipotéticos? ¿Hay hechos falsos? De lo contrario: ¿la relación de estas oraciones “difíciles” con su materia es de clase radicalmente diferente a la de la correspondencia aparentemente simple y directa que parecía gobernar la relación de las oraciones “buenas” seleccionadas con sus “objetos”? ¿O fuimos demasiado simples e ingenuos, en primer lugar, cuando creíamos que estas oraciones sencillas estaban construidas por símbolos, en correspondencia directa con la realidad externa?<sup>562</sup>

Al criticar la teoría del lenguaje como correspondencia Berlin está poniendo de relieve el representacionismo de base que muchas teorías filosóficas implican, especialmente desde la modernidad. La complejidad y riqueza que aportaba la teoría de las cuatro causas aristotélicas es sustituida por un sistema causal binario que subsume todo tipo de causalidad en dos tipos generales: mecánica y final, las cuales encuentran su correlato en dos mundos separados, el material y el inteligible. La teoría epistemológica representacionista es tan sólo una consecuencia de esta concepción ontológica la cual, al ignorar el proceso cognitivo de la abstracción, se encuentra constantemente ante aporías de toda clase al tratar de dar cuenta del hecho de la posibilidad del conocimiento.

Uno de las problemáticas que este enfoque implica, y que Berlin destaca con frecuencia a lo largo de su obra, es la conflictiva noción de “hecho”, que en el empirismo parece asumirse como algo completamente empírico, cuando en realidad es un concepto que, si bien hace referencia a la experiencia, pertenece sólo al ámbito del juicio; no es de extrañar entonces que Berlin escriba la palabra entre comillada: se encuentra de nuevo con las aporías a las que lleva la confusión entre el campo de la *physis* y el campo del *logos*, con el agravante

---

<sup>562</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” pp. 112-113

añadido que las teorías representacionistas conciben al *logos* como una mera copia del mundo de la *physis*. Frege ya había señalado a dónde llevan este tipo de asunciones:

Si yo no sé que una imagen debería representar la catedral de Colonia, tampoco sé con qué debo comparar la imagen para decidir acerca de su verdad. Asimismo, una concordancia sólo puede ser perfecta cuando las cosas concordantes coinciden, es decir, cuando no son cosas diferentes. Se podría probar la autenticidad de un billete de banco superponiéndolo estereoscópicamente con uno auténtico. Pero el intento de superponer estereoscópicamente una moneda de oro con un billete de veinte marcos sería ridículo. Conseguir superponer exactamente una representación y una cosa, sólo sería posible si la cosa fuera también una representación. Y, entonces, si la primera concordase perfectamente con la segunda, ambas coincidirían. Pero esto es justamente lo que no se quiere, si se determina a la verdad como una concordancia de la representación con algo real. Para ello es precisamente esencial que lo real sea distinto de la representación. Pero, entonces, no habría concordancia perfecta, verdad perfecta. Nada sería verdadero, pues lo que es verdadero a medias, no es verdadero. La verdad no admite un más o menos. ¿O acaso sí? ¿No se podría establecer que hay verdad cuando se da concordancia en algún aspecto? ¿Pero en cuál? ¿Qué tendríamos que hacer para decidir que algo es verdadero? Deberíamos investigar si es verdadero que una representación y una realidad concuerdan en el aspecto establecido. Y con ello estaríamos ante una pregunta del mismo tipo, y el juego comenzaría una vez más. De manera que fracasa este intento de explicar la verdad como adecuación. Y fracasa de igual modo todo intento de definir lo verdadero. Pues en una definición se ofrecen determinadas características. Y en la aplicación a un caso particular se plantearía siempre de nuevo si esas características le pertenecen. Y así giraríamos continuamente en círculo. Es, pues, probable que el contenido de la palabra ‘verdadero’ sea totalmente peculiar e indefinible.<sup>563</sup>

Ante dilemas como éste se pone en evidencia la necesidad de distinguir entre dos tipos de “ser” (por usar terminología aristotélica): el *ser en las proposiciones* y el *ser en la realidad*, los cuales son esencialmente distintos; en esta heterogeneidad radica precisamente la posibilidad del conocimiento; al asumir el ser proposicional como fruto de procesos de abstracción y de actos cognitivos, se salvan las aporías a las que conduce la teoría representacionista del conocimiento. De esta manera, frente a lo que Frege y el propio Berlin parecen sugerir, sí que es posible una teoría de la verdad como adecuación, siempre y cuando se tenga en cuenta el carácter peculiar del *logos* y su particular

---

<sup>563</sup> FREGE, G., “Der Gedanke,” en *Kleine Schriften*, trad. Angelelli, I. (Hildesheim: Olms, 1967). p. 343.

indiosincrasia, que implica la necesidad de reconocer el carácter reflexivo que todo acto de conocimiento implica. El profesor Llano lo ha expuesto de esta manera:

La verdad consiste precisamente en esa identidad entre lo entendido y el intelecto que queda expresada en el verso 'ser' cuando éste posee valor veritativo, es decir, cuando significa que las cosas son tal como se piensan o se dicen. La conformidad o adecuación no es, por lo tanto, un mero parecido o copia, sino una identidad reflexivamente conocida, que –justamente– no puede buscarse por la vía de la similitud. Ésta es, pienso, la principal *paradoja de la verdad*: que la adecuación veritativa sólo puede acontecer según un modo de ser distinto del modo de ser de las cosas. El ser veritativo es, precisamente, ese modo de ser que no se parece al modo de ser de las cosas, gracias a lo cual puede adecuarse a él.

Desgraciadamente, la teoría de la verdad como adecuación ha sido con frecuencia mal entendida por sus defensores, no menos que por sus oponentes. Tanto unos como otros han olvidado con demasiada frecuencia que no hay adecuación sin reflexión: que la reflexión veritativa y la adecuación veritativa no son sino esas dos dimensiones del ser como lo verdadero, a las que vengo aludiendo.<sup>564</sup>

Berlin es plenamente consciente del elemento reflexivo que todo acto cognitivo implica; lo que hay que examinar es si, en su teoría epistemológica, llega a descartar por completo la necesidad de cierto tipo de adecuación empírica en todo enunciado con pretensiones veritativas. De momento continua incidiendo en las aporías a las que una teoría de la adecuación basada en un representacionismo epistemológico aboca. Relata cómo las dificultades epistemológicas de las teorías representacionistas del lenguaje radican en su orientación exclusivamente ostensiva a la hora de dar cuenta de la noción de significado:

La situación es ésta: comenzamos con una aseveración inofensiva, como: “Son las 3 p. m., y el libro está sobre la mesa, a la que consideramos ejemplo de proposición informativa. Si esto es verdad, no parece suscitar, al principio, ninguna dificultad filosófica: hay algo tranquilizador en ser capaz de observar las manecillas de un reloj y la presencia del libro sobre la mesa, y en informar de esto en un lenguaje propio de esta finalidad; los símbolos del mismo se ajustan sobre su materia como tapas diseñadas especialmente para tal fin, o como flechas que pegan satisfactoriamente en el blanco hacia el cual se han apuntado, o cualquiera que pueda ser la metáfora que nos comunique la misma noción. Evidentemente, es ésta una de las concepciones más fundamentales –o

---

<sup>564</sup> LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*. p. 139.

metáforas- de cómo funciona el lenguaje: por una parte, tengo los símbolos; por la otra, el mundo. Los primeros están hechos de modo que describan, expresen, transmitan o simbolizen al otro. La relación es, valga la expresión, ostensiva. Si se me pregunta qué significan los símbolos, puedo señalar, o creo que puedo señalar hacia algo, para significar aquello por lo cual he usado los símbolos. Las dificultades comienzan tan pronto como se arruina la posibilidad de realizar tal señalamiento directo.<sup>565</sup>

Ante estas dificultades, comenta Berlin, las distintas escuelas crean diferentes métodos para salvar su teoría, a través de concepciones inflacionarias o deflacionarias del lenguaje, creando así metafísicas y ontologías nuevas. A lo largo de esta exposición vuelve a poner de relieve lo conflictivo de la noción de “hecho”, que el empirismo parece dar por sentada:

Surge de esta manera, en su más cruda y descarnada forma, el problema de cómo significan los símbolos, para cuya solución se han adoptado dos expedientes. [...] El primero adopta la forma de lo que, a falta de un nombre mejor, podemos llamar método deflacionario. Supone que la única proposición auténtica, plenamente formada, es la de la clase favorecida, [...] y que todos los demás tipos de proposición derivan su fuerza lógica únicamente de alguna clase de rastreable relación con ella. En el caso que hemos elegido, el modelo preferido es afirmativo, singular, categórico y empírico. Puesto que su forma es conjuntiva, y no es fácil encontrar en la naturaleza “hechos” conjuntivos, lo mejor parece ser hacerlo “más simple” aún y escindir la compleja en dos proposiciones “simples”: “el libro está sobre la mesa”; “ahora son las 3 p. m. Pero esto, tal cual lo hemos expresado, no nos servirá. Si el criterio de significado de parte de una expresión simbólica es la existencia ante un usuario de algo a lo cual puede señalar o apuntar, los libros y las mesas, y aún las horas del día no simplifican ni hacen más fácil este proceso, porque no se les puede señalar simplemente. Se pone en juego entonces toda la panoplia de armas fenomenalistas.<sup>566</sup>

La concepción puramente ostensiva del lenguaje pone de relieve cómo estos paradigmas filosóficos ignoran la esencial heterogeneidad entre lo real y lo cognitivo, obviando así a la abstracción como elemento fundamental de todo acto de conocimiento. Desde este planteamiento se afirma, no que resulta complicado encontrar “hechos” en la naturaleza, sino que es directamente imposible: la noción de “hecho” es esencialmente cognitiva, dado que remite siempre a un sujeto.

---

<sup>565</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” pp. 113-114

<sup>566</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica”, pp. 115-116.

Berlin destaca que uno de las motivaciones principales de esta concepción del lenguaje como puramente extensional es la aversión a todo tipo de análisis intensional, dado que se asocia este último con las “tinieblas de la metafísica”.<sup>567</sup> Así pues, dedica una gran parte de su ensayo a poner de relieve el funcionamiento de los sistemas inflacionarios y deflacionarios del lenguaje, recuperando la argumentación que ya había exhibido en “Verificación” y en “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas”. Resulta llamativo que el oxoniense recurra precisamente a Kant para refutar los métodos inflacionarios del lenguaje:

De pronto, fueron surgiendo mundos tras mundos de nuevas entidades. Se revelaron a la mirada regiones habitadas por entidades lógicas o matemáticas, inmutables formas platónicas, conectadas de extrañas maneras con el “mundo real”, o separadas del mismo, y seguras en sus propios y serenos universos. Reinos de entidades “subsistentes”, habitados por esencias inmortales, comenzaron a existir para corresponder a las numerosas formas de la imaginación, científica, matemática y poética, capaces, además, de dar cabida a los juegos, a las utopías, a las criaturas mitológicas y heráldicas, y a cualquier otra forma de ficción lógicamente coherente. Estas teorías, que se fueron tornando cada vez más fantásticas, daban cabida a todo lo que se había, o podía ser, pensado, verdadero o falso, razonable y carente de sentido; al mundo de la vida común se le daba el tratamiento correspondiente a una especie del curioso género “ente”, y se le distinguía mediante los pseudoatributos de “realidad”, “existencia”, que no tomaban en cuenta la fuerza letal de la refutación kantiana del argumento ontológico.<sup>568</sup>

Este recurso a la argumentación kantiana resulta altamente significativo; el oxoniense, a lo largo de sus ensayos, ha criticado la imposibilidad del fenomenalismo, la concepción representativa del lenguaje y el olvido de la distinción entre el modo de ser en la *physis* y el modo de ser del *logos*. La refutación kantiana del argumento ontológico está precisamente basada en una reducción lógico-trascendental, que se centra exclusivamente en el ser mental, ignorando el ser real; es en la filosofía kantiana donde nace todo el fenomenismo sofisticado que mantienen las corrientes filosóficas posteriores, en tanto que, a pesar de la realidad empírica que pretende otorgarle a los fenómenos, la objetividad de estos radica en las estructuras subjetivas del humano conocer. En este sentido, no se puede tomar la doctrina kantiana de la existencia como auténtica refutación de determinadas corrientes filosóficas, en la medida en que afirma que la existencia no es un predicado real, sino tan solo modal :

---

<sup>567</sup> BERLIN, I., Traducción Lógica.” p. 122.

<sup>568</sup> Ibid. p. 123.

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones entre sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición «Dios es omnipotente» contiene dos conceptos que poseen sus objetos: «Dios» y «omnipotencia». La partícula «es» no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto («Dios») con todos sus predicados (entre los que se halla también la «omnipotencia») y digo «Dios es» o «Hay un Dios», no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible.<sup>569</sup>

Para Kant, tanto “lo posible” como “lo existente” son simples *contenidos de pensamiento* conformes a las reglas lógicas del pensar: un mero «*Denkliche*»<sup>570</sup>, que no sólo acaba sustituyendo al «*Mögliche*», sino que se constituye como toda la base de su particular ontología. En este sentido, a pesar de que Berlin está buscando las bases para una semántica realista no fenomenista, no acaba de avistar que el representacionismo y el fenomenismo concretos que él denuncia tienen un claro precedente en la filosofía crítica.

Así pues, resulta sorprendente que, después de citar a Kant como paradigma de refutación de las *teorías inflacionarias* del significado, sostiene que el error de fondo que dichas teorías mantienen es un modelo epistemológico basado en la correspondencia (error que comparten con las *teorías deflacionarias* del significado)<sup>571</sup>; dicho modelo, en tanto que asume un paradigma epistemológico representacionista, está en clara sintonía con el kantiano (a pesar de que la teoría crítica no ignora los procesos reflexivos que todo acto de conocimiento implica, siendo de esta manera una metodología más sofisticada que el empirismo positivista).

En el apartado IV de su ensayo, Berlin retoma la argumentación que ya había utilizado en “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas” para poner de relieve que la búsqueda de “proposiciones básicas indubitables” ha tenido un largo recorrido histórico, en el cual, a través de la búsqueda de la seguridad cognitiva por la inmediatez, ha desembocado en los absurdos del positivismo

---

<sup>569</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 598–599/ B 626–627

<sup>570</sup> MARECHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, vol. 3 (Madrid: Gredos, 1958).

<sup>571</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” p. 125.

lógico, que afirman que lo único verdaderamente indubitable es el conocimiento sensible referido al momento presente, convirtiéndose de esta manera el resto de enunciados en meramente hipotéticos, o directamente carentes de significado:

Tan pronto como abandonamos la mitológica región del “punto-instante”, del presente “inmediato”, quedamos expuestos teóricamente al error; pues aquello a lo que nos estamos refiriendo no se halla en cierto sentido ante nosotros, y podría ser diferente de lo que creemos que es. En esta acepción académica, no existe aseveración empírica de la que no podamos dudar: no estamos seguros que haya otros egos capaces de comprender nuestras palabras; no sabemos que las palabras mismas están cumpliendo la tarea de clasificar nuestros datos inmediatos, puesto que la clasificación incluye la asimilación a otros miembros de una clase dada; pero esto ha sido descartado, ya que no podemos estar seguros, en el sentido requerido, de que ellos –los demás miembros de la clase– posean de hecho las características modelos atribuidas a ellos, ya que *ex hypothesi* tienen que estar ausentes y no disponibles para la inspección. En este momento, debería comenzar a hacerse patente que avanzamos a grandes trancos hacia un absurdo lógico. Estamos tratando de decir, al mismo tiempo, que estamos atribuyendo algunas características a nuestros datos mediante las proposiciones infalibles que informan de un conocimiento directo, y sin embargo, también que sólo podemos nombrar estas características por contraste o comparación con otras características que, estando ausentes, no pueden conocerse infaliblemente, y de tal modo no pueden protegernos absolutamente del error, cuando se les invoque con el propósito de una comparación o contraste. Sin embargo, decir que algo es verdadero o falso es, por lo menos, compararlo con el pasado o con el futuro; con entidades que no están aquí y ahora; es decir, relacionarlo con un campo más amplio del objeto sujeto a examen.<sup>572</sup>

El problema de fondo que este planteamiento presenta no es sólo la búsqueda de la inmediatez; éste es sólo subsidiario de un error de base del empirismo, que confunde los procesos psicológicos –y en este sentido, temporales– de formación de conceptos, con el hecho cognitivo de la abstracción, que es más bien lógico-cognitivo. Este error, que ya le había reprochado Kant a Hume<sup>573</sup>, ha sido

---

<sup>572</sup> Ibid. 131-132

<sup>573</sup> “Es fácil mostrar que existen realmente en el conocimiento humano semejantes juicios necesarios y estrictamente universales, es decir, juicios puros *a priori*. Si queremos un ejemplo de las ciencias, sólo necesitamos fijarnos en todas las proposiciones de las matemáticas. Si queremos un ejemplo extraído del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición «Todo cambio ha de tener una causa». Efectivamente, en ésta última el concepto mismo de causa encierra con tal evidencia el concepto de necesidad de conexión con un efecto y el de estricta

también expuesto por Husserl, quien destacó que la teoría empirista de la abstracción confunde dos planos diferentes: el plano psicológico de las vivencias y el plano lógico que investiga el contenido o sentido mental de éstas, valorando su función cognitiva; el empirismo, al ignorar estas distinciones, acaba desembocando de esta manera en un relativismo psicologista.<sup>574</sup>

Anthony Kenny también ha criticado la teoría empirista de la abstracción, señalando el error común de los empiristas de entenderla como una simple generalización, y no como una intelección y discernimiento acerca de en qué consiste el núcleo esencial de cada cosa.<sup>575</sup> La teoría del conocimiento basada en la generalización cae en una petición de principio, dado que generalizar implica comparar, de manera que para enfrentarnos a los distintos objetos del mundo real deberíamos de tener ya conceptualizaciones previas con las cuáles comparar los fenómenos concretos con los que nos fuéramos encontrando: el empirismo tradicional incurre así en un círculo vicioso. Irónicamente, el empirismo acaba así aproximándose en cierto sentido a las teorías racionalistas de las ideas innatas.

En esta época, el profesor de Oxford parece estar buscando un camino que dé cuenta de la generación de conceptos a través del análisis lingüístico –cosa natural, por otro lado, teniendo en cuenta su contexto personal-. La tradición empirista en la que inicia su formación filosófica le sitúa en un punto de partida que asume este paradigma de los conceptos como generalizaciones; ahora bien, a través de sus escritos y reflexiones parece ir cobrando conciencia de la importancia una teoría epistemológica que incorpore dos dimensiones diferentes a los juicios con pretensión veritativa: 1) la dimensión pragmática, que apela al *contenido proposicional* de la verdad en su dimensión reflexiva y 2) la *fuerza proposicional*, que apela a la dimensión semántica, es decir, a la dimensión de adecuación. Como ha señalado Llano, las corrientes en filosofía del lenguaje han tendido a ignorar uno de estos dos aspectos, deformando por completo el concepto de verdad:

Tal equilibrio, en cambio, suele faltar en las teorías analíticas y hermenéuticas contemporáneas. En las doctrinas positivistas de la verdad queda drásticamente eliminada la dimensión pragmática, con el resultado de un adecuacionismo

---

universalidad de la regla, que dicho concepto desaparecería totalmente si quisiéramos derivarlos, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es decir, de una necesidad meramente subjetiva), nacida de tal asociación, de enlazar representaciones.” KANT, I., *Crítica de la razón pura*. B4-5.

<sup>574</sup> HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas* (Madrid: Alianza, 1982). pp 297-306.

<sup>575</sup> KENNY, A., *Aquinas on Mind* (Londres y Nueva York: Routledge, 1994).



unilateral, inevitablemente aporético. En las teorías coherencialistas o pragmáticas, por el contrario, la verdad tiende a disolverse en el sentido, en la comprensión subjetiva o en el consenso intersubjetivo. Si de las disquisiciones filosóficas pasamos a la praxis ética y política, lo que encontramos es una emulsión entre el objetivismo positivista, que domina la “tecnestructura”, y la arbitrariedad subjetivista que impera en los ámbitos “culturales”. Lo que no hallamos es, justamente, un planteamiento teórico y práctico en el que se admita el valor del *conocimiento de la verdad*.<sup>576</sup>

Estos dos extremos son los que ha querido evitar Berlin a lo largo de toda su carrera filosófica; el positivismo contemporáneo es el representante actual del monismo filosófico que siempre denunció; al mismo tiempo, las doctrinas hermenéuticas, llevadas a su extremo, rozan con frecuencia el relativismo, o, en sus versiones aguadas, un relativismo intersubjetivo fruto de un entendimiento de la verdad como consenso; Berlin ha tratado de dar cuenta tanto de la dimensión pragmático-reflexiva del conocimiento, como de la dimensión de adecuación a lo largo de su carrera, a través del estudio de los conceptos y categorías humanos en la historia.

En estos primeros años se puede observar cómo va poniendo de relieve los errores en los que incurren tanto los que hacen hincapié sólo en el aspecto de adecuación, como en los que prestan excesiva atención a la dimensión pragmática. Así pues, en “Traducción lógica” no niega que haya de renunciarse a la dimensión de adecuación del lenguaje, simplemente colocarla en su contexto adecuado: «A primera vista, nada hay que sea menos natural o menos asombroso en la suposición de que las palabras son nombres, y de que no es la verdad, tanto como el significado, lo que constituye una forma de correspondencia entre símbolos y cosas. Al fin y al cabo, aprendemos el lenguaje, hasta cierto punto, mostrándonos cosas, o haciendo que las toquemos o las sostengamos, luego de lo cual se nos dice cuáles palabras debemos usar; y muchas palabras son, por cierto, nombres.»<sup>577</sup>

Ahora bien, resalta Berlin, si bien debemos tener presente esto, y no caer en una especie de platonismo conceptual, tampoco podemos caer en el extremo opuesto por Berkeley y sus seguidores contemporáneos, quienes, en su búsqueda de un lenguaje lógicamente perfecto, acabaron por convertir éste en un lecho de Procusto que, o bien reducía drásticamente el número de oraciones que pretendieran tener validez empírica, o bien caía en el error inverso, al tratar de reconvertir todo tipo de expresiones –que no pretenden en sí mismas tener carga

---

<sup>576</sup> LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*. pp. 145-146

<sup>577</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” p. 136.

ostensiva- al tipo de oraciones lógicamente validas, en cuanto a éstas se les presupone un significado ostensivo. Berlin señala lo inadecuado de estas posturas:

La teoría es falaz, porque no todas las palabras son nombres, y el significado no es una suerte de correspondencia con una estructura triádica, ni con cualquier otra única, formalmente analizable [...]; sin embargo, tampoco es una teoría del significado absurda; de muchas palabras u oraciones puede afirmarse, en cierto sentido, que “corresponden”; esta metáfora, aunque oscurezca algunas de las formas en que se usan las palabras, ilumina otras. Pero cuando lo que tiene significación solamente porque caracteriza a una parte particular de un todo, y en la medida en que lo hace, se predica acerca del todo, se genera una falacia lógica; y el resultado carece de sentido. Esto es precisamente lo que ocurre cuando se hace el esfuerzo –confiérese o no- por representar a todas las especies de proposiciones como combinaciones de una sola especie. Esto es la traducción lógica en pleno desvarío.<sup>578</sup>

Berlin conecta esta crítica de la teoría del significado como adecuación con otra de las denuncias principales del ensayo: la llamada *falacia jónica*, o búsqueda de los últimos componentes del mundo. Este paradigma centra su búsqueda filosófica en la reflexión sobre cuáles serían los componentes últimos del mundo; en efecto, si se lograra determinar que existe una especie de materia prima indivisible –que sería equivalente a los distintos ladrillos que componen el mundo de la realidad material- se podría lograr finalmente una teoría del significado como adecuación; en dicho paradigma, cada uno de los términos principales de las oraciones estaría en correspondencia directa con su correlato físico en el mundo real. Berlin ha destacado que, pese a las pretensiones empiristas de quienes han realizado tal intento, en realidad es sólo un enfoque diferente al tradicional intento de señalar sustancias últimas:

Y aun cuando sea ésta una verdad trillada que no necesite ser explicada mayormente, notables filósofos, sin embargo, han caído en la trampa de pensar que pueden preguntar con coherencia de qué están hechas todas las cosas, como si la pregunta pudiese responderse a la manera como se responden las preguntas empíricas, salvo únicamente porque las respuestas se dan en términos de tales constituyentes últimos, como son los hechos atómicos, como si tales entidades existiesen y tuviesen características e historias propias; tales pensadores se ven impelidos, naturalmente, a sostener la opinión de que las proposiciones que describen tales “constituyentes últimos” son básicas, en el sentido requerido. Y como el mundo está constituido por estos ingredientes básicos, el lenguaje no puede hacer nada mejor que reflejarlos, que reproducir la “estructura de la

---

<sup>578</sup> "Traducción lógica", p. 138.

realidad". Las proposiciones atómicas son los nombres de tales constituyentes últimos, moleculares de combinaciones de los mismos. Esto es en verdad metafísica con agravantes, sin ninguna de las virtudes de los sistemas metafísicos más significativos, que a veces han dado cuerpo a penetrantes visiones intelectuales, psicológicas o poéticas, en forma de descubrimientos lógicos o metafísicos. Esta extraña ontología combina todos los vicios de la teoría del significado como correspondencia con todo lo que los positivistas han argumentado, con sobrada razón, en contra de los juicios sintéticos *a priori*; pues, ¿qué son estos juicios que pretenden analizar al universo hasta llegar a sus constituyentes últimos; tan últimos, que no puede haber nada con qué contrastarlos, pero sintéticos, *a priori*, y, de paso, no significativos?<sup>579</sup>

En efecto, esta búsqueda de los componentes últimos de lo real es una clara consecuencia del paradigma representacionista, tal y como señaló también Charles Taylor<sup>580</sup>; a partir de una visión mecanicista del mundo, se intenta reproducir la naturaleza en nuestra mente, como si fuera un conjunto de ensamblajes construída a partir de elementos simples e irreductibles que tienen su correlato en cada una de las *ideas simples*, por utilizar terminología empirista. Esta falacia se aprecia especialmente en Locke, quien a través de esta concepción busca una total seguridad y claridad epistemológicas:

Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, se sugieren y proporcionan a la mente únicamente mediante esas dos vías a que antes nos referíamos, es decir, sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la facultad de repetirlas y ensamblarlas con una variedad casi infinita, de tal forma que puede formar ideas complejas a su gusto. Sin embargo, no es factible para el ingenio más elevado o para el más amplio entendimiento, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, el inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no venga por los conductos antes referidos; ni tampoco le es posible para ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí, puesto que el dominio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento es bastante similar con respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que está dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que se encuentran al alcance de la mano; pero se muestra totalmente incapaz para hacer la más mínima partícula de materia nueva, o para destruir una sola de lo que ya esté en su poder. Idéntica capacidad encontrará en sí mismo todo el que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no hubiera recibido por sus sentidos, procedente de los objetos

---

<sup>579</sup> "Traducción lógica". pp. 139-140

<sup>580</sup> TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Barcelona: Paidós, 1996). p. 183.

externos, o mediante la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas.<sup>581</sup>

A pesar de las numerosas críticas del empirismo posterior a las *ideas* de Locke, sus herederos teorizan desde el mismo paradigma, el cual comparten con sus contemporáneos racionalistas. Dicho paradigma consiste en una búsqueda de la autonomía a través de la certeza del conocimiento, certeza que se aspira alcanzar debido precisamente a una concepción mecanicista del mundo: a través del dominio epistemológico del mundo de las casuas mecánicas, el hombre se sobrepone a este mundo y trata de alcanzar así su propia autonomía<sup>582</sup>.

Ahora bien, precisamente a raíz de esta concepción del conocimiento representacionista, espejo del gran mecanismo en que consiste la naturaleza, es cuando llegan no sólo las aporías epistemológicas que han ido apareciendo en este apartado del trabajo de investigación, sino también el problema de la posibilidad misma de la libertad: en efecto, si consideramos que, en última instancia, todo es materia ensamblada mecánicamente, no hay manera de salvar nuestra propia libertad, en la medida en que nosotros formamos también parte de esa misma materia: el determinismo defendido por Ayer no es fortuito, sino una consecuencia natural de sus presupuestos de base.

Se produce así una situación irónica: a través de esta obsesiva búsqueda de la certeza, se acaba llegando a absurdos gnoseológicos que acaban por deformar y caricaturizar incluso aquellas situaciones en las que más sensación de claridad y certeza tenemos, como las oraciones propias del lenguaje ordinario, o los juicios más simples de la ciencia natural. Paralelamente, en el ámbito moral se llega a una situación parecida: al tratar de obtener una autonomía del mundo físico a través de un conocimiento en profundidad de éste, se acaba formulando una antropología determinista que duda hasta de los actos más inocentes de decisión; en este paradigma, incluso elegir entre un helado de chocolate o un helado de fresa es sólo un acto determinado, fruto de una cadena mecánica de causalidades inevitables.

Precisamente la búsqueda de la seguridad es la tercera de las premisas filosóficas que Berlin se propone poner de relieve en su ensayo. La concepción especular del conocimiento y la *falacia jónica* son sólo el producto de una búsqueda ansiosa de certezas irrefutables, aunque dichas certezas abarquen un trozo muy pequeño de la realidad a la que se refieren:

---

<sup>581</sup> LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Madrid: Editora Nacional, 1980). p. 185.

<sup>582</sup> TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. p. 183.

Todas las doctrinas que creen que las opiniones y creencias pueden ser destiladas hasta producir sus granitos de conocimiento cierto (al cual, según se nos dice, “presuponen”), todas las doctrinas que persiguen la meta de las ideas claras y distintas, cuya certeza nada puede oscurecer, o que hablan de sustancias simples, o de ideas simples, no compuestas de partes y, por consiguiente, indestructibles e indeformables, o de la materia prima última como la de las impresiones, o atajos de sensaciones, o de “hechos básicos” o “atómicos”, o de “oraciones protocolarias”, ¿qué son sino un intento de comunicar la idea de que en algún momento tenemos que llegar a la última etapa de nuestro viaje, más allá de la cual es imposible avanzar, pues sin duda hasta el más tedioso río del análisis tiene que llegar finalmente al mar de la “materia última” de que está hecho todo? Es como si se nos dijera que se puede obtener la seguridad lógica, pero sólo al precio de una modestia extrema; si pedimos demasiado, como lo han hecho ciertos metafísicos ambiciosos, nuestros tesoros se desvanecerán en el aire; pero si pedimos poco –reduciendo la escala de nuestras demandas a medida que la posibilidad de que sean satisfechas totalmente parece ser cada vez más remota- quizá no nos vayamos con las manos vacías al fin y al cabo. Un poco es mejor que nada; nuestro apoyo podrá ser muy precario, pero si somos lo suficientemente prudentes, quizá nunca resbalemos.<sup>583</sup>

Ahora bien, señala Berlin, por más humildad que se adopte, la búsqueda de la garantía epistemológica es una imposibilidad lógica. Para defender el argumento señala la necesidad de asumir que el reconocimiento de la existencia de proposiciones concretas que son verdaderas no implica necesariamente que hayan de existir proposiciones que sean incorregibles *a priori*.<sup>584</sup>

En este sentido, y a pesar de la crítica que Berlin le realiza («esta clase de garantía, para obtener la cual fue Kant el que hizo el más interesante de todos los intentos») guarda gran similitud con la distinción kantiana entre verdad lógica y verdad material; esta última se encuentra siempre en los casos concretos, a través de la capacidad reflexiva del juicio:

Si la verdad consiste en la conformidad de un conocimiento con su objeto, éste tiene que ser distinguido de otros en virtud de tal conformidad. Pues un conocimiento que no coincide con el objeto al que es referido, es falso, aunque dicho conocimiento contenga algo que pueda valer respecto de otros objetos. Un criterio universal de verdad sería aquel que tuviera validez para todos los

---

<sup>583</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” pp. 140-141.

<sup>584</sup> “Una cosa es decir esto, que es verdad, y otra, ponerse a buscar (y simular que se han encontrado) proposiciones incorregibles, y lo que es peor aún, sostener que son indispensables para todo lenguaje descriptivo. Pues no hay razón para suponer que alguna proposición empírica es incorregible literalmente, en el sentido en que no puede ser falsa en principio.” Ibid. pp. 141-142.

conocimientos, independientemente de la diversidad de sus objetos. Ahora bien, dado que este criterio hace abstracción de todo contenido del conocimiento (de la relación con su objeto) y dado que la verdad se refiere precisamente a tal contenido, es evidente lo absolutamente imposible y lo absurdo de preguntar por un distintivo de la verdad de ese contenido cognoscitivo. Queda clara, consiguientemente, la imposibilidad de señalar un criterio de verdad que sea, a la vez, suficiente y universal. Como ya antes hemos llamado materia al contenido de un conocimiento, tendremos que concluir: por lo que a la materia concierne, no puede exigirse ningún criterio general sobre la verdad del conocimiento, puesto que tal criterio es en sí mismo contradictorio.<sup>585</sup>

En este sentido, el *realismo empírico* kantiano, frente al empirismo tradicional y al positivismo lógico, sí que da cuenta del carácter esencialmente reflexivo de todo acto de conocimiento; las estructuras cognitivas puede que sean *a priori*, pero es a través de una *actividad* –la capacidad de juzgar, o *Urteilkraft*– como el hombre discierne acerca de los contenidos empíricos concretos. Esta capacidad presupone, pues, el reconocimiento del carácter abstracto de lo cognitivo<sup>586</sup>, cosa que Berlin pone de relieve al refutar los intentos filosóficos de la búsqueda de la certeza a través de la inmediatez epistemológica que considera lo empírico como algo susceptible de ser reducido a porciones últimas de realidad:

[...] la tal noción de garantía carece de sentido. Esto se colige indiscutiblemente de lo que se ha demostrado acerca de lo engañosa que es la noción misma de proposiciones básicas. Para decir algo significativamente acerca del mundo, tenemos que traer a colación algo que ya no es experiencia inmediata (sea lo que fuere que signifique “inmediata”); a saber: el pasado y el futuro, y objetos ausentes y otras personas, y posibilidades no realizadas, y juicios generales e hipotéticos, y así sucesivamente. Y si éstos, porque no podemos certificar que sean ciertos, son cercenados, al final no nos quedará literalmente nada. No podemos hablar sin correr algún riesgo, al menos teóricamente; la única manera de estar absolutamente seguros consiste en no decir absolutamente nada; ésta es la meta hacia la que la búsqueda de proposiciones “fundamentales” tiende asintóticamente.<sup>587</sup>

---

<sup>585</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A 58-59 / B 83-84

<sup>586</sup> Aunque, como ha destacado Llano, el problema de Kant consiste en que su indagación acerca de los procesos reflexivos acaba dando la espalda a los objetos empíricos: «[para Kant] La abstracción se considera en su acepción meramente negativa: lo intelectual no se *abstrae de lo sensible*, sino que en él *se hace abstracción de lo sensible*.» LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en kant* (Pamplona: EUNSA, 2002). p. 45

<sup>587</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” p. 142.

En efecto, como ya ha sido mencionado, toda teoría epistemológica que pretenda dar cuenta del peculiar carácter del conocimiento ha de tener presente la distinción entre los procesos psicológicos de adquisición de experiencias y los procesos lógicos a través de los cuáles discernimos sobre ellas; esta distinción surge sólo dentro de un enfoque filosófico que tiene en cuenta el carácter peculiar del conocimiento, en el que la abstracción juega un papel fundamental. En este sentido, se le puede apuntar a Berlin que a su pregunta “sea lo que fuere lo que signifique *inmediata*” se le puede responder desde una teoría epistemológica que distinga entre lo sensible inmediato y lo inteligible –aspecto este último que implica siempre cierta mediación y, en este sentido, la posibilidad de error.

Berlin reconoce el carácter peculiar de las proposiciones con pretensión veritativa: precisamente en la medida en que son juicios pueden ser verdaderos, pero también pueden ser falsos; en este sentido se distinguen de los conceptos, entendidos como signos formales que remiten a un referente real. Esta distinción entre concepto y juicio es fundamental a la hora de dar cuenta del carácter peculiar del conocer humano, que no es omniabarcante, ni es tampoco pura ficción. Así lo han puesto de relieve A. Llano y F. Inciarte:

Con la naturaleza y el intelecto -«naturaleza» entendida como lo que sólo es como es– únicamente se las tiene uno que ver con lo presente. Pero, así como un conocimiento que sólo consistiera en conceptos –en el ámbito de lo finito, de aquello que no es la totalidad de su ser- no sería conocimiento, sino que necesita juicios y raciocinios (lo cual no afecta al papel esencial del concepto, de su fundamental carencia de fantasía y de lenguaje), así también el conocimiento sólo puede acontecer en conexión con lo ausente. Ésta es la tercera dimensión – además de las dos propias de la superficie-, sólo dentro de la cual se puede dar el error, pero también el avance, el progreso, la profundización. Es la dimensión en la que el juicio se distingue del concepto, en la que se destaca frente a él tanto positiva como negativamente: es la dimensión de la reflexión y de la deliberación.<sup>588</sup>

Conviene retomar entonces la teoría de Hilary Putnam, que reivindica una semántica realista que evite tanto el idealismo conceptual –que irónicamente acaba rozando el relativismo solipsista- como un realismo ingenuo. Esta reivindicación la ha realizado a través de la noción *transteórica* de los conceptos:

Hay sucesivas teorías científicas sobre las *mismas* cosas: sobre el calor, la electricidad, los electrones y temas semejantes; y esto implica tratar a términos

---

<sup>588</sup> INCIARTE, F. Y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica* (Madrid: Ediciones cristiandad S. A., 2007). p. 322.

tales como “electricidad” como términos *transteóricos*, es decir, términos que tienen la misma referencia en diferentes teorías.<sup>589</sup>

A través de esta apuesta teórica se puede ir articulando una teoría del conocimiento que, siendo realista –en la medida en que reconoce referentes reales- no pretenda para sí una total infalibilidad y comprensión de aquello que nos rodea. Para una semántica de este tipo es preciso una teoría de la abstracción que reconozca el carácter peculiar de nuestro modo de conocer, el cual, como ya se ha comentado, no puede consistir en la generalización empírica, dado que ésta lleva a diferentes aporías que, al tratar de ser evitadas, acaban por generar teorías epistemológicas reificantes que, en última instancia, conducen a un nominalismo relativista o a un idealismo implícito que desemboca en fenomenalismo.

En este sentido, como ha señalado Millán-Puelles, es necesaria una teoría epistemológica no-naturalista, que ponga de relieve la irreductibilidad de nuestra capacidad de conocer a la naturaleza física. Así pues, irónicamente, una semántica realista ha de dar cuenta del carácter *irreal* del conocimiento y, por tanto, de la objetividad humana:

En este contexto el realismo teórico ha de definirse como la doctrina que afirma que la objetualidad de lo real es irreal, no a pesar de ser verdadera, sino justo por serlo. La verdad concerniente a esta objetualidad, además de ser compatible con el hecho de que el estar-siendo-objeto es un modo irreal de ser, también exige o presupone este hecho, si bien es cierto que otro tanto se ha de decir para el caso de lo irreal. Lo que distingue de su contrario a este caso es que hay en él –permítase expresarlo de esta forma- un doble ser irreal: el que de un modo genérico conviene a todo comportarse como objeto y el que exclusivamente pertenece a lo que, careciendo de existencia, es, sin embargo, manifiesto o patente.<sup>590</sup>

La propuesta de Millán-Puelles es justo lo opuesto al paradigma especular de la representación, que en sus pretensiones de objetividad *reifica* el conocimiento, deformando de este modo su peculiar modo de ser. Berlin ha puesto de relieve los problemas de esta reificación del conocimiento y el lenguaje. Ahora bien, ¿qué solución aporta? En “Traducción lógica”, de momento, tan sólo una salida en apariencia pragmatista:

Las palabras significan, no porque circunscriban trozos de la realidad, sino porque tienen un uso reconocido; es decir, cuando sus usuarios saben cómo y en qué situaciones usarlas para comunicar lo que deseen comunicar; y para esto no existen reglas formales exhaustivas. Pero de que no exista un criterio único, ni

---

<sup>589</sup> PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers II)*. p. 197.

<sup>590</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro* (Madrid: Rialp, 1990). p. 166.



un método o conjunto de reglas únicas para sujetarlo a prueba, no se sigue que no exista en principio ningún criterio, ni métodos ni reglas que puedan aplicarse en diferentes tipos de contexto y situación. [...] El desarrollo del lenguaje es, en gran medida, el desarrollo de metáforas; y tratar de discriminar entre el uso metafórico y el no-metafórico de las palabras, donde las metáforas están normalmente inmersas en el discurso normal, o son una fuente de auténtica iluminación, sería absurdamente pedante. Traducir, reducir, deflacionar, es filosóficamente laudable en tanto en cuanto se produzca un aumento real de claridad, de sencillez y de destrucción de mitos. Pero donde es obvio que las clases de proposición de oración no pueden “reducirse” o “traducirse” unas a otras sin torturar al lenguaje hasta que lo que se había transmitido con acierto y corrección ya no puede comunicarse tan plena o claramente o, a veces, de ninguna manera, en el lenguaje artificial construido para ajustarse a algún criterio imaginario de “perfección lógica”, tales intentos deberían denunciarse como originarios en una falsa teoría del significado, acompañada por su contrafigura metafísica no menos falsificada: la de una visión del universo, según la cual posee éste una “estructura última”, está construido con esta o aquella colección o combinación de fragmentos y trozos de la “materia última”, para cuya reproducción se ha construido el “lenguaje”.<sup>591</sup>

Estas afirmaciones hay que interpretarlas con prudencia; en principio parecen apuntar a las posiciones pragmatistas sobre el lenguaje que surgieron a principios del siglo XX<sup>592</sup>. Estas posturas adoptan la figura diametralmente opuesta al

---

<sup>591</sup> BERLIN, I., “Traducción lógica.” p. 145.

<sup>592</sup> De hecho, en base a estas afirmaciones, se ha encuadrado con demasiada frecuencia a Berlin dentro del paradigma pragmatista, cuando el conjunto de su filosofía desmiente que haya habido una alineación total con dicho enfoque filosófico. Así, Reed comenta: “Berlin adhered to the underlying sentiment of the view developed by Austin that the meaning of an utterance or proposition was a matter best viewed in terms of how it was understood in the context of ordinary discourse.” REED, J., “From Logical Positivism to ‘Metaphysical Rationalism’: Isaiah Berlin on the ‘Fallacy of Reduction’.”, *History of Political Thought*, 29 (1, 2008): 114. También Urmeneta, a pesar de no encuadrar a Berlin en una visión del lenguaje exclusivamente pragmatista, hace demasiado hincapié en este aspecto de su filosofía. Así, pese a querer afirmar la defensa de Berlin de la posibilidad de enunciados objetivos, su interpretación roza más bien un enfoque intersubjetivo: “Berlin no quiere hacer un discurso puramente afirmativo: el lenguaje exige, como hemos dicho, la prueba de la objetividad. Pero tal exigencia ha de establecerse desde la vigencia de los mundos individuales, desde los que cada individuo habla a los otros, y puede ser entendido por ellos. Esta seriedad del discurso individualizado no se mide por la corrección de su fundamento formal o por la adecuación de su literalidad. A las condiciones que antes señalamos, se añade la coherencia del discurso con las condiciones históricas, culturales, sociales desde las que

enfoque del positivismo lógico: entendemos el significado de las palabras porque conocemos los usos y contextos lingüísticos, y no por una especie de correspondencia especular entre objetos y los nombres que utilizamos para nombrarlos. El lenguaje es esencialmente vago y, como señala Berlin, en numerosas ocasiones metafórico. En este sentido, es acertada la crítica del oxoniense: el intento de reducir el lenguaje natural a un lenguaje lógico-ostensivo es inviable; no porque implique una empresa ardua, sino porque parte de una premisa que malinterpreta la esencia misma del lenguaje, cosa que ha sido puesta en evidencia a través de las críticas al positivismo lógico (entre ellas, la de Berlin).

La refutación principal de estas críticas ha consistido en señalar el error que implica asumir una teoría de la verdad unilateral, que sólo tiene en cuenta la dimensión de la adecuación de los juicios con pretensiones veritativas<sup>593</sup>. Las teorías pragmatistas han reivindicado la necesidad de tener presente la dimensión reflexiva que comparece en todo acto de habla. A partir de dicha crítica, como ha señalado Llano<sup>594</sup>, se abren dos posibilidades: la primera consiste en elaborar una teoría epistemológica que trate de incorporar tanto la dimensión reflexiva como la de la adecuación; la segunda, que es la que ha adoptado el pragmatismo, ha sido centrarse exclusivamente en los aspectos reflexivos, relegando a un papel muy secundario y casi intrascendente la dimensión de adecuación.<sup>595</sup>

---

se enuncia, esto es, una consideración reflexiva de la situación del hablante.” DÍAZ-URMENETA, B., *“Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin”*, pp. 84-85.

<sup>593</sup> “Lo que también señala Berlin es que la actividad del que habla y su compromiso crítico y comunicativo no se agotan en corresponder. La ecuación final de la correspondencia no es sino la punta del iceberg y si el conocimiento o, más exactamente, el significado se limitara a esto, no sólo caeríamos en el error de aplicar un solo juego de lenguaje a cualquier cosa esté o no incluido en él, sino que además perderíamos cualquier posibilidad de análisis conceptual y reflexivo.” DÍAZ-URMENETA, B., *“Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin”*, pp. 83-84.

<sup>594</sup> LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*. p. 40.

<sup>595</sup> “Una versión de la verdad exclusivamente adecuacionista o semántica conduce casi inevitablemente al positivismo. Una mera correspondencia pictórica, puro representacionismo sin reflexión, como parece darse en el primer Wittgenstein y en el empirismo lógico, hace imposible penetrar en las dimensiones constitutivas de la realidad. Así entendida, la adecuación es copia, pintura, y la realidad tiende a presentarse en su aspecto más superficial, compuesta de hechos. Mientras que destacar exclusivamente o preferentemente, los aspectos de tipo reflexivo o pragmático puede llevar a una volatilización del propio concepto de verdad. Se puede llegar a entender la

En este sentido, la salida pragmatista no implica una solución al problema, sino más bien un agravamiento de éste. Si aceptamos que el lenguaje –y con él el conocimiento, en la medida en que el lenguaje es vehículo del pensamiento- es fruto sólo de contextos concretos de usos de habla, nos acercamos peligrosamente al extremo contrario: a un paradigma de la hermenéutica total, en el que las palabras tengan una flexibilidad semántica absoluta, y signifiquen sólo lo que cada uno quiera que signifiquen.

En el problema del concepto de persona – del que la presente investigación se ocupa- ya se ha visto a donde puede conducir este enfoque epistemológico; si las palabras significan sólo lo que a voluntad queremos que signifiquen, no hay opción para un diálogo en el que se intente demostrar lo inadecuado que resulta calificar como sub-humanos – o directamente no humanos- a determinados grupos de personas, ya sean judíos, mujeres, extranjeros o niños.

Ahora bien, Berlin ha destacado que, en este tipo de discusiones, hay necesariamente un espacio para un marco de discusión cuyo objetivo principal no sea llegar a acuerdos intersubjetivos, sino tratar de demostrar, a través de una argumentación que pretende ser racional y empírica, que hay ciertas afirmaciones que no son solamente falsas, sino que son “monstruosamente falsas” (*monstrous untruths*, como las ha calificado Berlin).

Se pone, pues, en evidencia, que Berlin no ha pretendido ser un pragmatista al uso, sino que ha intentado una vía epistemológica que diera cuenta de la idiosincrasia particularmente compleja del conocimiento, en la que existe una actividad constante que combina tanto aspectos reflexivos como adecuativos<sup>596</sup>.

verdad como un rendimiento interno al propio lenguaje, como algo que el lenguaje hace con la realidad. En vez de verdad propiamente dicha, habría que hablar –según ha señalado Peter Geach- de aserción justificada, de aseveración plausible, de posición admisible en un cierto contexto discursivo. No se trata tanto de que lo dicho se adecúe a la realidad como de que sea conveniente, adecuado, correcto en un contexto determinado. Las dos direcciones recientes de la teoría de la verdad, las que podemos llamar respectivamente «saga adecuacionista» y «saga pragmatista», son ambas insuficientes para dar cuenta de lo que es la verdad y de su valor en la comunicación.” LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón* (Pamplona: EUNSA, 2001). pp. 104-105.

<sup>596</sup> “No es ni el esquematismo del concepto ni lo mostrenco de la referencia lo que decide, sino la ductilidad de una reflexión inmersa en el lenguaje que ante el objeto quiere ser a la vez fiel y coherente, y cuenta para ello con el lenguaje compartido. Así pues, a las notas de la empiria como experiencia, posibilidad de conceptualizar y expresión, añadimos ahora el elemento comunicativo en y a través del lenguaje. La ductilidad de éste permite pensar lo nuevo y pensarlo como un estímulo de una nueva corriente reflexiva. Esto es decisivo para analizar culturas y etapas históricas distintas a

Esta vía no la hizo a través de una aproximación sistemática al problema –como lo puede ser, por ejemplo, la *Crítica de la razón pura*- sino a lo largo de una dilatada carrera en la que se aproximó hacia cierta visión del hombre –y, con ella, su capacidad de conocer- a través de diferentes enfoques (examen de las ideas en la historia, estudio de las propuestas de Vico y Herder, reflexión acerca de los supuestos antropológicos y éticos que subyacen al liberalismo y pluralismo político, ensayos acerca de grandes figuras intelectuales, etc).

En este sentido se pone de manifiesto el carácter filosóficamente abierto de la figura de Berlin, y su actitud “empirista”, en la medida en que enfoca su peculiar antropología desde una investigación que adopta diversidad de enfoques y cuyo punto de partida es siempre un examen empírico, en la medida en que no adopta presupuestos de base.

No resulta extraño, entonces, que Berlin se alejara de la trayectoria que había emprendido junto con Ayer y Austin, para emprender su propio camino intelectual. El mismo oxoniense nos relata en el prólogo de *Conceptos y categorías* qué ocasionó su ruptura definitiva con este enfoque predominantemente teórico y especulativo; fue a raíz de una conversación con H. N. Sheffer – profesor de Harvard, quien fue en su tiempo una eminencia en lógica matemática-, en la cuál éste le relató a Berlin la decepción que se había llevado en el campo en el cuál era experto. Berlin explica en qué medida tal conversación influyó en su orientación filosófica posterior:

En los meses siguientes, me pregunté si deseaba consagrar el resto de mi vida a un estudio, por más fascinador e importante que fuese en sí mismo, que, a pesar de lo transformadores que eran indiscutiblemente sus logros, nada pudiese añadir, como la crítica o la poesía, al cúmulo del conocimiento humano positivo. Llegué poco a poco a la conclusión de que prefería un campo en el cual pudiese tener la esperanza de llegar a saber al término de mis días algo más que al principio de mi existencia; y por eso abandoné la filosofía; para dedicarme a la historia de las ideas, campo que desde hacía varios años había tenido para mí un interés absorbente.<sup>597</sup>

Es cierto que Berlin “abandonó la filosofía”, en la medida en que no se dedicó a escribir tratados sistemáticos, pero sí que son numerosos los ensayos en los que reflexiona acerca de temas eminentemente filosóficos, por no decir que sus

---

las nuestras y, sobre todo, para tener en cuenta las distintas relaciones que pueden establecerse con el objeto desde una pluralidad de situaciones y desde la multiplicidad de los mundos individuales.” DÍAZ-URMENETA, B., *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, p. 80.

<sup>597</sup> BERLIN, I., “Prólogo del autor.” en *Conceptos y categorías* p.9.

aproximaciones a la historia de las ideas tienen un interés claramente propedéutico, orientado al estudio y reflexión de los acontecimientos e ideologías que caracterizaron al siglo XX; frente a estos, Berlin asumió –e hizo públicas– posiciones filosóficas concretas, las cuales tienen unos presupuestos intelectuales de base, aunque sean implícitos y se necesite una auténtica tarea de inmersión en su obra para ir discerniendo con esfuerzo cuál es el hilo conductor de la filosofía de Berlin, sus presupuestos intelectuales y sus consecuencias.<sup>598</sup>

El siguiente capítulo expone cuál es dicho hilo conductor en su aspecto epistemológico, con la intención de examinar qué consecuencias tiene dicho hilo en las posturas del profesor de Berlin en su particular antropología filosófica, la cual es el fundamento clave de su filosofía política.

---

<sup>598</sup> En este sentido, es necesario insistir en la idea de que no hubo una verdadera ruptura en los intereses filosóficos de Berlin, sino simplemente un cambio de método a la hora de enfocar sus investigaciones filosóficas: “The early critiques of reductionism and the associated search of security in analytic philosophy are developed and reapplied in those of Berlin’s subsequent writings that are concerned more directly with historical and political themes. [...] The identification of certain fallacies that had led many analytical philosophers on an illusory pursuit of certainty and intellectual security became central to Berlin’s writings. Indeed, as he observed later in life, they ‘came to dominate’ his thoughts. The new connection Berlin made regarding this critique of reductionism was one in which the Ionian fallacy came to be placed in the context of ideas relating to the history of moral and political thought. The fallacy of reduction was thus central to the historical studies that Berlin embarked upon in earnest after 1950.” REED, J., “From Logical Positivism to ‘Metaphysical Rationalism’: Isaiah Berlin on the ‘Fallacy of Reduction’.”, *History of Political Thought*, 29 (1, 2008): 122.



## 10. CONCLUSIÓN : HACIA UNA SEMÁNTICA REALISTA

A lo largo de la presente investigación se ha ido mostrando cómo la motivación más profunda de Berlin fue, en última instancia, filosófica: elaborar una cabal teoría del ser humano, que huyera tanto del monismo dogmático como del relativismo. Dicha trayectoria intelectual comenzó su andadura desde un punto de vista epistemológico, a través de la participación en los temas y discusiones de la naciente filosofía analítica.

Ahora bien, no ha de entenderse su camino intelectual posterior como un abandono del enfoque epistemológico, sino más bien como un cambio de metodología. Sus estudios y publicaciones en el campo de la historia de las ideas y de la filosofía política, así como su reivindicación del dualismo metodológico y del pluralismo cultural a través del estudio de las figuras de Vico y Herder, son fruto de una motivación común: una indagación acerca de la naturaleza del hombre, en el que cobran un papel fundamental tanto su dimensión cognitiva como su dimensión moral.

Ambas dimensiones tematizan la que fue una de sus preocupaciones fundamentales a lo largo de su vida: el concepto de libertad; en efecto, para que se dé verdadero conocimiento –y no mera asociación al servicio del instinto- se ha de concebir éste como un acto libre (y, en esta medida, no procesual). Al mismo tiempo, resulta imprescindible, para hablar de la dimensión moral del ser humano, dar por asumido cierto grado de libertad (lo cuál no implica obviar los condicionamientos concretos que puedan darse en cada caso).

Precisamente es la libertad uno de los primeros conceptos en ser cuestionados dentro de un paradigma exclusivamente adecuacionista del conocimiento, que parte de una concepción mecanicista del mundo y, por ende, del ser humano. No es de extrañar que, junto con los idealismos historicistas, fueran precisamente los miembros del positivismo lógico los representantes del determinismo a lo largo del siglo XX.

Berlin quiso hacer frente a esta toma de postura a lo largo de toda su carrera, a través de la reivindicación de la dimensión reflexiva de nuestros actos cognitivos y volitivos, tratando de esta manera de salvar aspectos tan propios del ser humano como la moral, la imaginación, la capacidad de crear mundos –ya sea literarios, mitológicos, sociales o políticos. Para ello reivindicó la necesidad de una metodología propia para las áreas de conocimiento de lo humano, la cuál no implica dar la espalda a la experiencia empírica, sino hacer uso de ella de una forma diferente a la que emplean las ciencias experimentales.

Este recurso a lo empírico por parte de Berlin se tematiza a través de dos aspectos fundamentales; por un lado, la idea –que toma de Vico y Herder- del conocimiento empírico que proporciona la experiencia de ser uno mismo un ser humano; por otro, el conocimiento que se obtiene a través del estudio de la historia, la antropología cultural, la sociología y la psicología. En este sentido, Berlin ha realizado una especie de *deducción empírica de las categorías*, llegando a la conclusión de que existen ciertos conceptos básicos que recorren todo el espectro humano, sin importar el contexto y la condición de cada persona.

Los conceptos -en cuanto signos formales y, en este sentido, vacíos de definición explícita- son comunes a todo ser humano; ahora bien, a la hora de concretarlos es cuando se produce vaguedad, ambigüedad y, por tanto, discrepancia. Este fenómeno se produce en virtud de la diferencia entre concepto y juicio: en el juicio, dado que pertenece a la dimensión reflexiva del conocimiento, es donde comparece la incompletitud y la posibilidad de error.<sup>599</sup>

A partir de estas asunciones de base, Berlin ha defendido un concepto universal de persona desde una postura que él califica de *empírica*, frente al *iusnaturalismo* o a filosofías estrictamente teóricas –en un sentido peyorativo de la palabra-. Ahora bien, el problema de un hincapié excesivo –o unilateral- en la dimensión reflexiva del conocimiento conduce peligrosamente al relativismo: al asumir una completa flexibilidad semántica de los conceptos se cierra la vía a la posibilidad que determinadas visiones acerca del ser humano hagan más justicia a la realidad que otras; desde éste paradigma, se coloca en un mismo nivel una

---

<sup>599</sup> Podría argumentarse aquí que un concepto implica una definición y, por lo tanto, implica ya un juicio. Para ello hay que tener en cuenta la distinción entre comprender los enunciados desde la perspectiva de la identidad o de la predicación. Inciarte y Llano ofrecen un estudio en profundidad de esta cuestión en *Metafísica tras el final de la metafísica*: “[...] ni los conceptos ni las significaciones son algo autosuficiente, sino conceptos-de y significaciones-de algo otro. Y esto es así, a pesar de –y precisamente por- la identidad intencional, según la cual el *qué*, la forma, es idéntica con el ser conocido y en el cognoscente, mientras que en cambio el *cómo*, el acto o la forma de existencia, es respectivamente diferente en el ser conocido y en el cognoscente. Se explica de este modo que, si bien el concepto no es el juicio y en principio tampoco es resultado de juicios, ya está referido al juicio, que expresa *de* qué es concepto.

En esta distancia, expresada por el juicio, entre el concepto y aquello *de* lo que es concepto, reside la posibilidad del error, la falibilidad del entendimiento finito, y al mismo tiempo la oportunidad de asegurarse reflexivamente de la verdad que en el juicio se contiene. Lo primero, porque en el intento de determinar lo conceptualizado por el concepto se puede llegar a una conexión equivocada; y lo segundo, porque precisamente esta posibilidad de desacierto da ocasión al logro reflexivo de cerciorarse.” p. 299.



sociedad que asuma que todas las personas son, en lo esencial, iguales -y, por tanto, se deba defender su dignidad e integridad personal- y una sociedad que, como la nazi, defienda que existe una clase de individuos clasificados como sub-humanos, y permita que se les trate en consecuencia.

Berlin ha tratado de defender –a través de una apelación a la historia y a la experiencia moral cotidiana- que la asunción de una desigualdad esencial entre personas no es lo común: casi todas las personas presentan una especie de conciencia moral de que todo ser humano es, en esencia, idéntico a sus congeneres. La existencia de *hechos morales* tales como la comprensión y la empatía es, para el profesor de Oxford, una especie de demostración empírica de esta postura. Ahora bien, el propio Berlin es consciente de que no basta con esta dimensión moral que es, en cierto modo, intuitiva. En algunos casos, defiende, hace falta echar mano de argumentos y demostraciones, de cara a mostrar como *monstruosamente falsas* aquellas teorías y comportamientos humanos que tratan de defender y justificar la violencia gratuita hacia cierto tipo de personas.

En este sentido, Berlin ha reivindicado la posibilidad de defender cierto tipo de verdades a través de la incorporación de, no sólo la dimensión reflexiva del conocimiento, sino también aquella que hace referencia a la adecuación.

Una adecuada articulación entre la dimensión de adecuación y la dimensión de reflexión no es tarea sencilla; para llegar a determinada teoría gnoseológica cabal se precisa una sofisticación de los presupuestos epistemológicos que se emplean a través de la profundización en conceptos tales como *realidad*, *empírico*, *hecho*, *verdad*, etc. En este sentido Berlin está, hasta cierto punto, lastrado por la tradición empirista en la que inicia su formación. A pesar de esto, a través de sus escritos tempranos se puede observar que supo atisbar algunos de los principales fallos de esta tradición e iniciar su propio camino de indagación filosófica.

Respecto al positivismo lógico, Berlin puso de relieve que las aporías y desconciertos a los que llevan temas concretos como el principio de verificación no son resultado de un inadecuado desarrollo de una buena teoría, sino fruto de tomas de postura equivocadas en su mismo fundamento. El positivismo, en sus ansias de seguridad y certeza, asume una relación isomórfica entre el lenguaje –y por tanto, del pensamiento- y la experiencia; tanto la realidad como el lenguaje –que es sólo su reflejo- están compuestas de elementos últimos e irreductibles. La tarea del filósofo es encontrar el modo de dar cuenta de estos elementos últimos a través de un lenguaje libre de residuos psicológicos; este objetivo trató de alcanzarse a través de una total inmediatez, cercenando de esta manera no sólo el tipo de oraciones que no tienen una función ostensiva, sino incluso deformando y privando de sentido incluso a estas últimas. El positivismo, en sus ansias de

seguridad a través de la inmediatez, acabó por evidenciar el fenomenalismo implícito en sus posturas de base acabando, irónicamente, en un solipsismo idealista (lo cuál no es de extrañar, en la medida en que esta corriente está en la línea de la filosofía de Berkeley).

Por otro lado, pese a reconocer la dimensión reflexiva del lenguaje y del conocimiento, y a pesar de coincidir con el pragmatismo en que parte del funcionamiento del lenguaje se explica por el uso, el profesor de Oxford no se alineó por completo con el otro extremo de la filosofía lingüística: el pragmatismo de la hermenéutica total. No es de extrañar, entonces, que abandonara el enfoque lingüístico para buscar su propio camino intelectual.

El hecho de que Berlin pusiera de relieve el estatuto epistemológico confuso de términos tales como *hecho*, *realidad* o *experiencia inmediata* es un indicador de que pareciera estar avistando que uno de los principales problemas del empirismo tradicional es la confusión entre los procesos psicológicos –y, en este sentido, esencialmente temporales- de formación de conceptos y los procesos lógico-cognitivos. Dicho de otra manera: lo que el empirismo no parece haber visto claro es que, en el problema epistemológico principal –es decir, aquel que trata de dar cuenta de la articulación entre sujeto y objeto en todo acto de conocimiento- el fenómeno de la *abstracción* es uno de los puntos de partida principales. El empirismo, al ser heredero de la tradición epistemológica moderna isomorfista, adopta un enfoque psicológico para explicar la formación de conceptos a través de la generalización inductiva, con todos los problemas que esto implica.

El oxoniense, en la medida en que parece haberse dado cuenta de esto (al sugerir una especie de deducción empírica de las categorías que, en cierta medida, lo entronca con Kant) no parece haberse alineado por completo con la corriente en la cuál se formó. En este sentido, se aprecia en su obra una oscilación entre su admiración por Hume y la que sentía por Kant (a pesar de considerar a este último un “metafísico”)<sup>600</sup>; el hecho de que denunciara la deformación y malinterpretación que realizó Russell de la filosofía del pensador de Königsberg, así como las constantes alusiones a éste, demuestran que tuvo

---

<sup>600</sup> Esta oscilación entre la filosofía de Hume y la propuesta por Kant ha sido analizada con gran acierto por Onora O’neill, especialmente en el apartado 2 (“Permanente und semi-permanente Kategorien”) de su ensayo “Von Positivismus zum Pluralismus”, en el cuál compara el análisis categorial realizado por Kant con el propuesto por Berlin. O’NEILL, O. “Von Positivismus zum Pluralismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 47, 5 (Oct. 1999). pp. 844-846.

una visión de Kant más completa y positiva de la que pudieran tener sus compañeros de la llamada *filosofía de Oxford*.

En este sentido, la mayor apertura de Berlin, unido a su origen “continental” han debido marcar una diferencia importante; no en vano Berlin hablaba a la perfección alemán y ruso, y sus circunstancias personales han debido de ayudar a conformar en él un carácter más cosmopolita que influyera en su actitud de apertura filosófica, frente al carácter cerrado de los empiristas del Oxford de esa época, quienes no dedicaron especial interés al aporte que teorías filosóficas pretéritas podían proporcionar a los problemas filosóficos que se trataban en Gran Bretaña por aquel entonces, tal y como ha señalado Tugendhat.<sup>601</sup>

Para saber hasta qué punto la *deducción empírica de las categorías* realizada por Berlin puede constituir una acertada defensa de una estructura cognoscitiva común a todo individuo del género humano, es preciso tener presente en qué consiste –a grandes rasgos- una *deducción trascendental de las categorías*, como punto de partida necesario a la hora de configurar una teoría cabal acerca del humano conocer, que no conduzca a un monismo dogmático, ni a un relativismo epistemológico.

Lo que una *deducción trascendental* trata de demostrar es que, para que se produzca verdadero conocimiento – y distinguirlo a éste de la ensoñación o la locura- se ha de aceptar que la realidad externa al sujeto consiste en una diversidad de objetos distintos entre sí, esencialmente diferentes del sujeto que los está conociendo, e idénticos consigo mismos: si la realidad no poseyera configuraciones básicas y estables, sería imposible pensar.

La deducción trascendental kantiana parte de un presupuesto que coincide con el aristotelismo: la objetividad del conocimiento se funda en una articulación entre el sujeto que conoce, y aquello que está conociendo. En el momento en que se da la espalda a cualquiera de estos dos aspectos imprescindibles de todo acto cognitivo con pretensiones de verdad empírica, lo único que se consigue es emprender un camino que inevitablemente conduce a distintas aporías teóricas; en el caso del idealismo, a un solipsismo fenomenista que acaba por dar la espalda a la realidad que está pretendiendo explicar; en el empirismo, el resultado es parecido, aunque el punto de partida sea opuesto, al centrarse exclusivamente en lo real, y considerar las cogniciones como mero reflejo de lo empírico. Al tratar de eliminar todo residuo psicológico – el sueño de la razón, en el fondo-, acaba desembocando en aquel punto que desea refutar: un fenomenalismo

---

<sup>601</sup> TUGENHADT, E., *Vorlesung zur Einführung in die Sprachanalytischen Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976). p 9.

solipsista, que no es sino otra forma de idealismo. El otro extremo al que puede llegar el empirismo es a un nominalismo cercano al relativismo, y que ofrece una teoría epistemológica muy pobre.

Así pues, es necesario asumir que, si se pretende alcanzar cierta objetividad en el conocimiento, es fundamental apelar tanto al sujeto que conoce como al objeto conocido. Esto implica un punto de partida humilde, que puede denominarse *principio de dualidad*: la objetividad se funda en reconocer que existen realidades externas y esencialmente diferentes de mí.

Ahora bien, el criticismo, a pesar de reivindicar el papel fundamental de la experiencia, coloca todo el peso de la fundamentación de la objetividad en el análisis de las facultades de conocer, en las cuáles radica por completo la posibilidad de la objetividad de la experiencia: por medio de los elementos *a priori* del conocer es como vamos ordenando las sensaciones que nos llegan a través de la sensibilidad, ordenándolas y sintetizándolas a través de sucesivas etapas; en el nivel sensitivo, los elementos *a priori* de espacio y tiempo ordenan la rapsodia de datos que nos llegan a través de los sentidos. Pero es preciso dar un paso ulterior, consistente en remitir las sensaciones ordenadas espacio-temporalmente a la unidad sintética en la que consisten los conceptos puros del entendimiento, o categorías. En este sentido, y a través de una sucesión de actos reflexivos que van determinando y ordenando las sensaciones fenoménicas, éstas se convierten en un objeto definido y determinado, es decir, en un objeto inteligible.

El problema que ofrece este planteamiento consiste en cómo justificar que sean precisamente las estructuras subjetivas del conocer –subjetivas en tanto que pertenecen al sujeto- las que funden la objetividad del objeto, que se presupone como algo separado e independiente de mí. Es decir, ¿cómo elementos *a priori* - como lo son las intuiciones puras de espacio y tiempo, y los conceptos puros del entendimiento- pueden fundar las estructuras ontológicas permanentes de la realidad externa al sujeto?<sup>602</sup>

---

<sup>602</sup> El propio Kant ha reconocido la complejidad del planteamiento: “Las categorías del entendimiento no nos representan, en cambio, las condiciones bajo las cuales se nos dan objetos en la intuición. Por consiguiente, se nos pueden manifestar objetos sin que tengan que referirse forzosamente a funciones del entendimiento y sin que, por tanto, el entendimiento contenga *a priori* las condiciones de los mismos. Tal es la razón de que aparezca en este punto una dificultad que no hemos hallado en el terreno de la sensibilidad, a saber, cómo pueden tener *validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar*, es decir, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos, ya que, desde luego, pueden darse fenómenos en la

A este interrogante fundamental responde la *Deducción trascendental de las categorías* kantiana, la cual consiste básicamente en la demostración de que los objetos sólo pueden devenir tales –en la medida en que son *objetos para mí-* a lo largo de las sucesivas síntesis que realiza el entendimiento humano a través de la acción cognoscitiva del *Yo pienso*. Uno de los problemas de este planteamiento es el carácter esencialmente conflictivo del *Yo pienso* kantiano, dado que éste no es un sí mismo determinado, sino una pura *acción inmanente* que, a diferencia de la acción cognoscitiva del aristotelismo, se agota en sí misma y no es trascendente, sino trascendental.

De este modo, la empresa crítica, a pesar de partir del presupuesto de que tanto sujeto como objeto son realidades esencialmente diferenciadas, acaba por caer en una clara indeterminación; del objeto sólo interesa hacer abstracción de aquello que tenga de sensible, centrándose la teoría kantiana en un objeto puro vacío de contenido que es mera síntesis *a priori*; y el *sujeto trascendental* –que es pura acción cognoscitiva- acaba con la determinación del sujeto empírico, de tal forma que ni de nosotros mismos podemos tener conciencia como algo determinado: en la filosofía crítica queda eliminada toda consistencia ontológica, tanto por lado del objeto como por el lado del sujeto.

Esta teoría es consecuencia del giro copernicano o epistemológico, el cual, a pesar de apelar a la experiencia como indiscutible punto de partida, termina por ignorar a ésta, de tal modo que las *cosas en sí* son consideradas sólo en su aspecto negativo.<sup>603</sup> En el anterior capítulo se ha demostrado que la filosofía

intuición con independencia de las funciones del entendimiento.” KANT, I. *Crítica de la razón pura*. A89-90 / B 122.

<sup>603</sup> “La doctrina de la sensibilidad es sólo la doctrina de los noúmenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos. Pero al efectuar dicha separación, el entendimiento comprende, a la vez, que no puede hacer ningún uso de las categorías si considera las cosas de esta forma. En efecto, dado que las categorías sólo tienen un significado en relación con la unidad de las intuiciones en espacio y tiempo, tampoco pueden determinar *a priori* esta unidad mediante conceptos universales de enlace sino gracias a la simple idealidad de espacio y tiempo. Donde no puede hallarse tal unidad temporal – y, consiguientemente, en el noúmeno- allí se acaba totalmente el uso, y hasta la significación, de las categorías, ya que ni la misma posibilidad de las cosas que hayan de corresponder a las categorías puede entenderse. [...] Ahora bien, nunca podemos demostrar la posibilidad de una cosa partiendo de la simple no contradicción de la misma. Sólo podemos hacerlo confirmándola a través de la intuición correspondiente. Consiguientemente, si quisiéramos aplicar las categorías a objetos no considerados

analítica es sólo una ulterior radicalización de la filosofía kantiana: el giro copernicano desemboca en el giro lingüístico, sobre todo gracias a la labor de Wittgenstein quien, según han señalado tanto Stenius como Apel<sup>604</sup>, transformó el sistema crítico en un *lingüismo trascendental*, puesto que ambos han tratado de marcar los límites del *filosofar con sentido*. La diferencia de Wittgenstein con Kant es que el *Tractatus* carece de reflexividad<sup>605</sup>, con todos los problemas que esto implica. La filosofía del segundo Wittgenstein no implica una mejor alternativa, en la medida en que se olvida la tradicional investigación que versa sobre en qué consisten las cosas, para centrarse únicamente en responder al interrogante “¿qué significa entender una frase?”.

La diferencia del empirismo británico representado por Russell con la filosofía de Wittgenstein es que entronca directamente con la tradición empirista liderada por Hume, ignorando de este modo el esfuerzo kantiano de fundamentar el conocimiento a través de un nuevo tipo de juicios: los  *sintéticos a priori*. De esta forma, han olvidado la necesidad de distinguir los procesos psicológicos de formación de conceptos y los procesos lógico-cognitivos. En este sentido, Kant en su *deducción trascendental* reivindica la necesidad de distinguir entre uno y otro aspecto:

---

como fenómenos, tendríamos que suponer una intuición distinta de la sensible, y entonces el objeto sería un noúmeno en *sentido positivo*. Sin embargo, teniendo en cuenta que semejante intuición, es decir, la intelectual, se halla absolutamente fuera de nuestra capacidad cognoscitiva, tampoco puede el uso de las categorías extenderse más allá de los límites de los objetos de la experiencia. Es verdad que a los entes sensibles corresponden entes inteligibles, y puede haber incluso entes inteligibles con los que nuestra capacidad intuitiva no tenga ninguna relación. Pero nuestros conceptos del entendimiento, considerados como simples formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no pueden aplicarse en absoluto a esos entes. Así, pues, lo que llamamos númeno debe entenderse como tal en un sentido puramente negativo.” KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B 307-B308.

<sup>604</sup> STENIUS, E., *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its main lines of Thought* (Oxford: Blackwell, 1964), p. 220 y APEL, K. O., *Transformation der Philosophie*, vol. I (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), p. 234.

<sup>605</sup> “Se muestra aquí de forma extrema el carácter del caso límite de la filosofía trascendental Wittgensteniana del lenguaje. En cuanto que el sujeto es absolutamente idéntico con el proyecto mundano formal del lenguaje puro trascendental, cae toda reflexividad, toda retrorreferencialidad del sujeto sobre su proyecto mundano de lenguaje. Todo se comporta como si no existiera en absoluto sujeto alguno. Sólo hay los hechos reales tal como son, ya siempre figurados por medio del lenguaje”. APEL, K. O., *Transformation der Philosophie*, p. 242. Aquí se pone de relieve el representacionismo de la falacia jónica denunciado por Berlin.

Bajo los muchos conceptos que contiene la complicadísima trama del conocimiento humano hay algunos que se destinan al uso puro *a priori* (con entera independencia de la experiencia). El derecho de estos últimos necesita siempre una deducción, ya que no basta para legitimar semejante uso las pruebas extraídas de la experiencia y, sin embargo, hace falta conocer cómo se refieren esos conceptos a unos objetos que no han tomado de la experiencia. La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos la llamo, pues, *deducción trascendental* y la distingo de la deducción empírica. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia, y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad.<sup>606</sup>

Kant está haciendo reflexión aquí sobre la diferencia entre la formación de conceptos por generalización inductiva, y la demostración de la existencia de ciertas determinaciones cognitivas propias del ser humano, en las que pretende basar la legitimidad del conocimiento, y sus pretensiones de universalidad. En este sentido, puso de relieve las insuficiencias de la explicación psicologista del empirismo tradicional:

Los conceptos que suministran el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia son, por ello mismo, necesarios. Ahora bien, el desarrollo de la experiencia en la que se encuentran no constituye su deducción, sino su ilustración, ya que en tal desarrollo resultarían ser meramente accidentales. Sin esta originaria referencia a la experiencia posible, en la que se presentan todos los objetos del conocimiento, sería imposible entender la relación de esos conceptos con cualquier objeto.

El conocido Locke, al no tener en cuenta este aspecto y encontrar en la experiencia conceptos puros del entendimiento, derivó también de ella esos conceptos, pero procedió con tal *inconsecuencia*, que quiso obtener con ellos conocimientos que sobrepasan ampliamente todos los límites de la experiencia. David Hume reconoció que, para poder llegar a esto último, hacía falta que esos conceptos tuvieran un origen *a priori*. Pero él no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento tuviese que concebir necesariamente ligados en un objeto conceptos que, considerados en sí mismos, no se hallaban ligados en el entendimiento, ni tampoco advirtió que el mismo entendimiento podría quizá, a través de esos conceptos, ser el autor de la experiencia en la que se hallan esos objetos. Por ello, apremiado por la necesidad, derivó dichos conceptos de la experiencia, es decir, de una necesidad subjetiva que surge en la experiencia por una reiterada asociación y que llega, al final, a ser tenida –falsamente– por objetiva: es la *costumbre*. Pero después fue muy consecuente al declarar que no era posible ir más allá de los límites de la experiencia, ni con esos conceptos, ni

---

<sup>606</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A85 / B117.

con los principios que ellos originan. La derivación *empírica* ideada por ambos autores no es compatible con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia general de la naturaleza*, lo cual refuta tal derivación. El primero de esos dos hombres famosos abrió las puertas a la *exaltación* ya que, una vez autorizada, la razón no permite que se la tenga a raya con vagas recomendaciones de moderación. El segundo, pensando haber descubierto que lo que había sido universalmente considerado como razón era sólo un espejismo de nuestra facultad cognoscitiva, se entregó por entero al *escepticismo*.<sup>607</sup>

Kant acierta al señalar el error de confundir la generalización inductiva con los procesos cognitivos que posibilitan la formación de conceptos. Ahora bien, a pesar de sus reivindicaciones, el sistema crítico es, en el fondo, un idealismo naturalista cercano al sistema de Leibniz, que el mismo Kant ha tratado de refutar en la reelaboración de la *deducción trascendental* que realizó en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

Es posible que alguien [se está refiriendo a Leibniz] propugnara una tercera vía entre las dos únicas alternativas citadas, a saber: las categorías no son ni primeros principios *a priori*, *espontáneamente pensados* de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro creador, que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia (especie de *sistema de preformación* de la razón pura). Pero la objeción decisiva a esta vía media (aparte de que no se ve en la hipótesis hasta qué límite puede extenderse el supuesto de disposiciones predeterminadas en relación con juicios futuros) consistiría en que las categorías carecerían de *necesidad*, propiedad que forma parte esencial de su concepto. El concepto de causa, por ejemplo, que expresa la necesidad de que algo se produzca, una vez supuesta una condición, sería falso si se basara simplemente en una arbitraria y subjetiva necesidad – implantada en nosotros- de enlazar determinadas representaciones empíricas según tal norma de relación. No podría afirmar entonces que el efecto se halla ligado a la causa en el objeto (es decir, necesariamente), sino que mi disposición es tal, que no puedo pensar esa representación sino como enlazada de este modo. Esto es precisamente lo que más desea el escéptico, ya que entonces todo nuestro conocimiento a través de la supuesta validez objetiva de nuestros juicios no es más que pura ilusión. Tampoco faltaría quien no admitiera tal necesidad subjetiva (que ha de ser entendida). Lo cierto es que no podríamos distinguir con

---

<sup>607</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. B 127-128.



nadie sobre algo basado simplemente en la forma de estar organizado el sujeto.<sup>608</sup>

Efectivamente, como Kant afirma, resulta realmente contraintuitivo pensar que la experiencia empírica se rija por las condiciones cognitivas de los individuos. Ahora bien, la propuesta crítica de reducción lógico-trascendental del ser real no ofrece una mejor salida, en la medida en que, de este modo, se centra sólo en el ser mental: la experiencia se reduce a aquello que puede ser experiencia para mí. El añadir el apellido *trascendental* al idealismo no implica que la propuesta crítica sea, en el fondo, lo que su propio nombre indica: un idealismo; la reivindicación de la necesidad de contar con las sensaciones empíricas, y la refutación del idealismo realizada en la *Crítica de la razón pura* a lo sumo consiguen atenuar el idealismo al darle un carácter en cierta medida intersubjetivo. No es de extrañar, entonces, que la mayor parte de la tradición filosófica posterior a Kant posea un carácter esencialmente fenomenalista, tanto en los enfoques teóricos idealistas como en los empiristas.

La pregunta que cabe hacerse entonces es cómo entender la *deducción empírica* de las categorías realizada por Berlin, en la medida en que no acaba de encuadrarse ni en la propuesta epistemológica de Hume ni en la de Kant, aunque toma algunas de las presuposiciones básicas de ambos. A este ejercicio de dilucidación de la propuesta de Berlin puede ayudar un breve examen de la salida que da Aristóteles a este problema.

Tanto Kant como Aristóteles tienen en común que pretenden acabar tanto con la univocidad dogmática como con la total equivocidad que trata de defender el relativismo. Ambos pensadores tratan de plegarse a la realidad, que se manifiesta como algo plural, diversificado y dinámico y, sobre todo, como algo distinto del sujeto cognoscente. Asimismo, ambas posturas dan por supuesta la inteligibilidad de los objetos de experiencia. En este sentido, no es de extrañar que los dos filósofos hayan realizado un estudio de las diferentes categorías que utilizamos a la hora de referirnos a lo real.

Ahora bien, existe una distinción fundamental entre ambos pensadores: si bien en el criticismo la posibilidad de la inteligibilidad radica exclusivamente en el sujeto y sus estructuras cognoscitivas, el Estagirita asume que la realidad tiene una estructura estable e inteligible *de suyo*, y es precisamente por eso por lo que que podemos conocerla. En este sentido, puede decirse que, mientras que el *a priori* se encuentra, para Kant, en el sujeto, en el realismo aristotélico el *a priori* fundamental es la realidad, que se da por asumida: la filosofía aristotélica no

---

<sup>608</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. B 167-168.

precisa *justificar* el tránsito del ser al *logos*, dado que el mismo cognoscente se sabe situado en la realidad. Kant presume en la *Crítica de la razón pura* de que su examen de las categorías es sistemático y conforme a reglas del pensar, frente a una presunta falta de rigor del Estagirita:

Ésta es la lista completa de los conceptos puros originarios de la síntesis contenidos *a priori* en el entendimiento, debido a los cuales éste es, a su vez, simple entendimiento puro. Efectivamente, sólo a través de ellos es capaz de entender algo de lo vario de la intuición, es decir, de pensar un objeto de esta última. La división ha sido hecha sistemáticamente a partir de un principio común, el de la facultad de juzgar (equivalente a la de pensar) y no ha surgido de forma rapsódica, como resultado de buscar al azar conceptos puros, de cuya completa enumeración nunca se puede estar seguro, ya que sólo está basada en la inducción, como tampoco se advierte así por qué son precisamente éstos y no otros los conceptos que residen en el entendimiento puro. La búsqueda de estos conceptos básicos fue un proyecto digno de un hombre tan agudo como Aristóteles. Pero al no poseer éste ningún principio, los recogió según se le presentaban y reunió, por de pronto, diez a los que llamó *categorías* (predicamentos). Posteriormente creyó haber encontrado otros cinco, que fueron agregados bajo el nombre de post-predicamentos. De todas formas, su tabla continuó siendo deficiente. En ella se encuentran, además, algunos modos de la sensibilidad pura (*quando, ubi, situs*, al igual que *prius, simul*) y uno empírico (*motus*) que no pertenecen en absoluto a esta lista básica del entendimiento. Igualmente, se han contado en la misma como originarios algunos conceptos que son derivados (*actio, passio*), mientras que algunos de los primeros están totalmente ausentes.<sup>609</sup>

Efectivamente, dado que el realismo aristotélico asume la realidad como algo en sí mismo<sup>610</sup>, la preocupación del Estagirita no es realizar una empresa filosófica que sistematice y ordene la experiencia, sino más bien examinar cuales son los principios cognoscitivos que nos permiten aproximarnos a las estructuras ontológicas de lo real. En este sentido, hay que tener presente que, así como la realidad es *de suyo*, el conocimiento es siempre *de algo*.

En la medida que Aristóteles parte de esta concepción de la realidad y el entendimiento, no procede a una demostración sistemática de la posibilidad del conocimiento, sino que, en diálogo con quienes lo cuestionan –en el caso del contexto histórico, los sofistas- va *mostrando* la evidencia interna del principio fundamental de todo conocer: el principio de no contradicción. Este *mostrar* no

---

<sup>609</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. A 80-81/ B 106-107.

<sup>610</sup> Un “sí mismo” que, al contrario que en Kant, no es entendido en clave negativa.

es un recurso literario o pedagógico, sino que se atiene a la misma lógica del principio:

Pero hay algunos [los sofistas] que, según dijimos, pretenden, por una parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la Naturaleza. Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente, y de este modo hemos mostrado que éste es el más firme de todos los principios. Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco habría así demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste?<sup>611</sup>

La defensa del mencionado principio aparece en el Libro IV de la *Metafísica*, a través de dos argumentos fundamentales: uno pragmático y otro ostensivo-semántico.<sup>612</sup> El argumento pragmático alude a que, en la vida ordinaria, ninguna persona actúa como si todo fuera uno y lo mismo: «¿Por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea bueno y no bueno?»<sup>613</sup> Esta apelación pragmática, que no pragmatista, recuerda a la invalidación del determinismo por parte de Berlin hecha en “La inevitabilidad histórica” la cuál, más que recurrir a demostraciones teóricas,

---

<sup>611</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Libro IV, 1006a. En este sentido, Berlin coincide con el Estagirita en que resulta un absurdo pretender demostrar –sea inductiva o deductivamente– todo tipo de afirmaciones: “[...] estoy seguro por ejemplo, de que no soy en este momento el Emperador de Marte que sueña un sueño en el que soy un profesor universitario en la Tierra; pero me resultaría sobremanera difícil justificar mi certeza mediante métodos inductivos que no cayesen en circularidad. La mayoría de las certezas en que se funda nuestra vida difícilmente pasarían esta prueba. La gran mayoría de los tipos de razonamiento en que se fundamentan nuestras creencias, o mediante los cuales trataríamos de justificarlas se nos desafiara a hacerlo, no pueden reducirse a esquemas formales deductivos ni inductivos, o a combinaciones de los mismos.” Berlin, Isaiah, “Efectos perdurables del romanticismo.” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). pp. 190-191.

<sup>612</sup> El parecido de ciertos aspectos de la teoría de Berlin con la defensa del principio de no contradicción ya han sido comentado en el primer apartado del presente trabajo de investigación. (página 114)

<sup>613</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Libro IV, 1008b.

apela a la conciencia empírica y personal que cada uno tenemos de ser, efectivamente, libres, con las consecuencias que esto tiene en la vida ordinaria.

Ahora bien, el argumento fundamental del principio de no contradicción aristotélico no es pragmático, sino ostensivo-semántico –que, como se verá a continuación, no es técnicamente un argumento, sino una *demonstración refutativa*-. El Estagirita arguye que, para evidenciar la vigencia del principio, basta con invitar a *hablar* al adversario:

Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto [la imposibilidad de que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo], con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque, al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio [es decir, la demostración parecería implicar una petición de principio]; pero, siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración.

Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una demostración, pues ya habrá algo definido. Pero el culpable [de la petición de principio] no será el que demuestra, sino el que se somete a la demostración; pues, al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento. Además, el que concede esto ya ha concedido que hay algo verdadero sin demostración [por consiguiente no se puede afirmar que todo sea así y no así].<sup>614</sup>

Aristóteles, para salvar lo real de su confusión con lo meramente aparente, comienza por el lenguaje y la significación, como punto de partida para mostrar que, a pesar de la posibilidad de error que siempre existe, asumimos la realidad como una pluralidad de cosas distintas entre sí, y distintas a nosotros mismos: en el hecho de que algo *significa* para mí radica el punto de partida de la demostración de que no todo es uno y lo mismo:

Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero en sí: que la expresión «ser» o «no ser» significa algo determinado; por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así. Además, si «hombre» significa una sola

---

<sup>614</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro IV, 1006a. El texto entre corchetes son aclaraciones del traductor.

cosa, supongamos que ésta es «animal bípedo». Y por «significar una sola cosa» entiendo lo siguiente: si «hombre» es «tal cosa», y si algo es un hombre, «tal cosa» será la esencia del hombre. (Y nada importa tampoco que alguien diga que significa varias cosas, con tal de que sean limitadas, pues a cada concepto se le podría imponer un nombre diferente; por ejemplo, si dijera que «hombre» no significa una sola cosa, sino varias, de una de las cuales sería un enunciado «animal bípedo», pero habría también otros varios enunciados, aunque limitados en cuanto al número; pues se impondría un nombre particular a cada concepto; y si no [se impusiera], sino que dijera que significaba infinitas cosas, es claro que no podría haber razonamiento; pues el no significar una cosa es no significar ninguna, y, si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, y, en verdad, consigo mismo; no es posible, en efecto, que piense nada el que no piensa una cosa, y si es posible, se impondrá un nombre a esta cosa). Quedamos, pues, en que el nombre, como se dijo al principio, tiene un significado y un significado único.<sup>615</sup>

Lo que el Estagirita está defendiendo es que hay una imposibilidad semántica –no sólo pragmática- en negar el principio de no contradicción, en la medida en la que toda significación implica afirmar la existencia de una diversidad de objetos distintos entre sí y que, por tanto, podemos nombrar significativamente – y, en consecuencia, desarrollar razonamientos (equivocados o no) en torno a dichos objetos-. Conceder significado a una palabra implica admitir que existen cosas definidas y determinadas.<sup>616</sup>

Partiendo de este principio de significación, Aristóteles muestra que no todo es puro constructo cognoscitivo (como pretende el idealismo), o que toda significación se reduce al contexto y los usos (tal y como afirman los defensores de la hermenéutica total). En efecto, señala el Estagirita, no es lo mismo *significar de una cosa* que *significar una cosa*; no es lo mismo predicar acerca de algo, que nombrar –referirnos a- ese algo. Resulta imposible admitir que todo sea únicamente predicación, dado que siempre predicamos *de algo*:

Y el significar substancia equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia. Pero si es lo mismo la esencia de hombre que la esencia de no-hombre, entonces la esencia de hombre será otra cosa, de suerte que necesariamente han de decir que de nada habrá tal concepto, sino que todas las cosas serán accidentales. Pues en esto consiste la distinción entre la substancia y el

---

<sup>615</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro IV, 1006a-1006b.

<sup>616</sup> Conviene señalar que, en este contexto, *esencia* significa *concepto*, en el sentido de signo formal que remite a algo –en el caso del texto, a aquello que identificamos como *hombre*-, sin entrar en definiciones explícitas, que pertenecen ya al ámbito reflexivo del juicio.

accidente; lo blanco, en efecto, es accidental para el hombre, porque éste es blanco pero no es precisamente lo blanco. Pero si todas las cosas se dicen como accidentes, no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que «accidente» significa siempre el predicado de algún sujeto. Será, pues, necesario, proceder al infinito. Pero esto es imposible, pues no se unen entre sí más de dos; el accidente, en efecto, no es accidente de un accidente, a no ser porque ambos son accidentes de lo mismo. [...] Habrá también, por consiguiente, algo que signifique substancia. Y, si es así, ya hemos mostrado que las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente.<sup>617</sup>

Al margen de que, al predicar acerca de un objeto podamos errar, Aristóteles pone de relieve que la estructura cognitiva sujeto-predicado es posible precisamente por la estructura de lo real, que está compuesta de configuraciones ontológicas básicas<sup>618</sup> que no responden ni al inmovilismo de Parménides, ni al puro fluir de Heráclito: es sobre la base de esto que podemos hablar (predicar) sobre algo, un algo que ha de ser, por fuerza, algo determinado, al margen de los cambios –sustanciales o accidentales- que pueda padecer; el pensamiento –y, a través de él, el lenguaje- *refleja* (en un sentido no representativo del término) lo real, y no al contrario. Para que pueda existir predicación –sustancial o accidental, veritativa o falsa- es preciso asumir que existe algo determinado.

Sobre esta base se explica la existencia de ciertos *universales lingüísticos*, que queda demostrada con la posibilidad de la traducción –aunque nunca sea de total equivalencia- de un idioma a otro. En este sentido, Berlin coincide plenamente con el Estagirita, al recurrir al simbolismo significativo como prueba indirecta de inteligibilidad:

Ahora bien, si uno hace esto [eliminar toda proposición y palabra], si no existe un sistema simbólico, resulta imposible pensar. Y si pensar es imposible, entramos en la locura. [...] De esto puede derivarse una lección: en tanto que vivamos en una sociedad nos comunicaremos. Pues si no lo hiciéramos, difícilmente podríamos ser seres humanos. Lo que queremos decir en parte por “ser humano” es que debe poder comprender una porción, al menos, de lo que le decimos. Hasta este punto entonces debe existir un lenguaje común, una comunicación compartida y, en cierta medida, valores en común, pues si no fuera así, no existiría inteligibilidad para los seres humanos.<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro IV, 1007a-1007b.

<sup>618</sup> En este sentido, hemos de entender aquí “substancia” como la estructura inteligible que cada objeto posee, en base a cuál lo distinguimos de otros objetos.

<sup>619</sup> BERLIN, I., “Efectos perdurables del romanticismo,” en *Las raíces del romanticismo*, ed. Hardy, Henry (Madrid: Taurus, 2000). p. 190.

En efecto, la posibilidad de la comunicación –incluso entre personas de muy distinto origen y condición- es una prueba indirecta de la posibilidad del conocimiento, entendido éste como la capacidad para captar la inteligibilidad y pluralidad de lo real. En este sentido, tanto el profesor de Oxford como Aristóteles han reivindicado la existencia de términos contradictorios como una prueba indirecta, por un lado, de la pluralidad de lo realidad; por otro, como una prueba del carácter dinámico de lo real –como algo estable y, al mismo tiempo, en constante cambio, lo cual, en caso del Estagirita, se ve reflejado en su distinción entre *ser en acto* y *ser en potencia*-. De esta manera, se evita tanto el esencialismo inmovilista como el absurdo de las posturas relativistas. Sólo desde la admisión de los contrarios –tanto en el plano ontológico de lo real, como en el plano del juicio- se pueden sentar los principios de una epistemología que dé cuenta de la pluralidad sin caer en el relativismo. Así, Berlin afirma:

Se nos dice que somos criaturas de la naturaleza, del medio ambiente o de la historia y que éstos determinan nuestro temperamento, nuestros juicios y nuestros principios. Todo juicio es relativo, toda evaluación es subjetiva, y están hechos tal y como están en virtud de la acción recíproca de los factores de su propio espacio y tiempo, individual o colectivo. ¿Pero relativo a qué? ¿Subjetivos en contraste con qué? ¿A qué concebible independencia intemporal con respecto a esos factores que los deforman se opone la norma efímera a la que esos juicios y evaluaciones se conformen, como se conforman, para estar hechos de esa manera? Los términos relativos (especialmente los peyorativos) requieren sus correspondientes correlativos, o si no, dejan de tener significación y se convierten en meras burlas y frases propagandísticas, destinadas a desacreditar, y no a describir o a analizar. [...]

Podemos decir la perogrullada, que por ser vieja no deja de ser profunda, de que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, porque entonces ninguna cosa es más dudosa que otra, y, por tanto, no hay criterios para comparar, y nada cambia. También, y por la misma razón, podemos rechazar, por ser vacías, todas aquellas advertencias de carácter general que nos aconsejan que recordemos que todas las normas y criterios fácticos, lógicos, éticos, políticos y estéticos están infectados sin remisión por condicionamientos históricos, sociales o de cualquier otro tipo, y que todos ellos no son más que parches temporales e inestables, de los que no nos podemos fiar porque el tiempo y el azar los harían desaparecer. Pero si todos los juicios están infectados de esta manera, y si todo es relativo, subjetivo, accidental y lleno de prejuicios, no puede juzgarse ninguna cosa diciendo que es más de esta manera que cualquier otra. Si palabras tales como «subjetivo» y «relativo», «prejujado y tendencioso», no son términos de comparación y contraste, si no implican la posibilidad de sus contrarios «objetivo» (o, por lo menos, «menos subjetivo») y «sin prejuicios» (o, por lo menos, «con menos prejuicios»), ¿qué significado tienen para nosotros? Usarlos para referirlos a todo lo habido y por haber, usarlos como términos absolutos y

no como términos correlativos, es una perversión retórica del sentido que tienen normalmente, una especie de *memento mori* general, una invocación a todos nosotros para que recordemos qué débiles, ignorantes y triviales somos, una máxima severa, virtuosa y, quizá, meritoria, pero no una doctrina seria que tenga que ver con el problema de la atribución de responsabilidad en la historia, que es importante para cualquier grupo de moralistas, políticos o seres humanos en general.<sup>620</sup>

Son, pues, evidentes las coincidencias de la defensa del principio de no contradicción aristotélico con ciertas reivindicaciones de la filosofía de Berlin. En ambos casos la realidad se da por asumida, no en vano las recurrentes reivindicaciones de lo *empírico* son una constante en los escritos del profesor de Oxford. Ahora bien, a pesar de que ambos recurren al argumento semántico, en Berlin no queda claro si la conciencia de numerosos términos distintos –e incluso contradictorios- entre sí tiene su justificación en la estructura ontológica de la realidad, o si incurre en un naturalismo del tipo discutido por Kant en su *deducción trascendental*:

«El reconocimiento de las categorías fundamentales de la experiencia humana difiere, tanto de la adquisición de información empírica, como del razonamiento deductivo; tales categorías son lógicamente anteriores a ambos y son los menos sujetos a cambio de todos los elementos que constituyen nuestro conocimiento. Sin embargo, no son inalterables; y podemos preguntarnos de qué manera éste o aquel cambio en ellas podría afectar a nuestra experiencia. Es posible, aunque no fácil *ex hypothesi*, concebir seres cuyas categorías de pensamiento y percepción difiriesen radicalmente de las nuestras; cuanto mayores fuesen esas diferencias tanto más difícil sería comunicarnos con ellos, o, de continuar el proceso, considerarlos como seres humanos o conscientes; o, si el proceso llega demasiado lejos, siquiera concebirlos.»<sup>621</sup>

Este texto resulta revelador en varios aspectos; en primer lugar, y a pesar de la frecuencia con la que se ha destacado el carácter humeano de la filosofía de Berlin, éste se desmarca del escocés al no reducir las categorías a meras generalizaciones inductivas; al mismo tiempo, parece alejarse de Kant, en la medida en que admite la posibilidad de que las categorías pudieran ser muy diferentes de las que suelen utilizar los seres humanos en su contacto con la realidad.

---

<sup>620</sup> BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica,” en *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Ensayo, 2004). p.184. y pp.187-188

<sup>621</sup> BERLIN, I., “El concepto de historia científica,” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992). pp. 226.



Sin embargo, no apunta en ningún momento a la posibilidad de que el hecho de que algunas de las categorías aparezcan como una constante en la historia del pensamiento humano radica en que surgen de la interacción de las personas con la realidad a través de actos cognoscitivos. Es en este sentido en el que la epistemología de Berlin roza un cierto naturalismo epistemológico del profesor de Königsberg. Curiosamente, tomando en cuenta otras afirmaciones del oxoniense que están en la línea del empirismo de Hume –en la medida en que apela a *hechos brutos de experiencia*- se puede salvar el peligro naturalista mencionado:

Por supuesto, hay un sentido último en el que hechos tales como el de que el espacio tiene tres dimensiones, o que los hombres son seres que piden razones o hacen elecciones, son simplemente dados: son hechos brutos, y no verdades *a priori*; no es absurdo suponer que las cosas podrían haber sido de otra manera. Pero si hubiesen sido (o llegasen a ser algún día) diferentes de lo que son ahora, todo nuestro aparato conceptual –pensamiento, voluntad, sentimiento, lenguaje- y, por consiguiente, nuestra naturaleza misma, habría sido (o será) diferente de maneras imposibles o difíciles de describir con los conceptos y palabras que disponemos hoy, tal como somos. Las categorías políticas (y los valores) son parte de esta red prácticamente ineludible del vivir, el actuar y el pensar, que podrá cambiar sólo a consecuencia de cambios radicales en la realidad, o a través de la disociación de la realidad por parte de los individuos; es decir, de su enloquecimiento.<sup>622</sup>

Así pues, Berlin ha proporcionado al menos una argumentación indirecta de que, a pesar de lo diverso y cambiante de la realidad, ésta tiene cierto carácter estable; este hecho, unido a la concepción del conocimiento como acto – caracterizado por la articulación de la dimensión de adecuación y la de reflexión- permitieron al profesor de Oxford configurar una particular epistemología que, en muchos aspectos, lo aproximaron a una semántica realista cercana al realismo aristotélico; esta última postura, frente a lo que Berlin pudiera pensar, no representa en absoluto un realismo ingenuo y, ni mucho menos, un monismo filosófico. Precisamente la filosofía del Estagirita, y su propuesta epistemológica analógica, se pliega a la esencial pluralidad y dinamismo de lo real, de modo que es capaz de dar cuenta de la diferencia sin disolver con ello lo real en un puro devenir incognoscible.

El hecho de que el oxoniense no haya simpatizado en absoluto con el Estagirita –a diferencia de, por ejemplo, con Kant, al que admiraba a pesar de

---

<sup>622</sup> BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos.*, ed. Hardy, Henry (México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992). p. 270.

considerarlo un *metafísico*- puede tener distintas explicaciones. La primera radica en el enfoque académico propugnado por la escuela empirista en la que inició su andadura filosófica, donde, a diferencia de la escuela de Cook Wilson, no se prestaba mucha atención a clásicos como Aristóteles. Otra explicación, en conexión con la segunda, puede ser la evolución histórica de la interpretación del principio de no contradicción aristotélico, que fue reduciéndose cada vez más a un enfoque meramente lógico, sobre todo a partir de la reducción lógico-transcendental llevada a cabo por la filosofía crítica.

Estas reflexiones teóricas pueden parecer una cuestión baladí, propia sólo de disquisiciones académicas que en nada afectan a debates sobre teoría política o moral; sin embargo, y como espero que haya mostrado la presente investigación, de la precisión que uno pueda asumir en discusiones como éstas se siguen consecuencias decisivas en filosofía práctica y ésta, a su vez, tiene un impacto evidente en la vida cotidiana, a través del influjo que ejerce en las cosmosvisiones que cada sociedad adopta.

En todo caso, y a pesar de algunas de las carencias que se han puesto de relieve en la presente investigación, el camino emprendido por Berlin en búsqueda de una semántica realista tiene una consecuencia positiva muy importante, en la medida en que puso en evidencia, sin tener que recurrir a un racionalismo dogmático, ciertas nociones acerca del ser humano<sup>623</sup> que resultan fundamentales para poder poner en marcha un pluralismo político alejado del relativismo moral que, por desgracia, aqueja a nuestro tiempo.

---

<sup>623</sup> “Las categorías básicas (con sus conceptos correspondientes) en términos de las cuales definimos a los hombres – nociones tales como las de sociedad, libertad, sentido del tiempo y del cambio, sufrimiento, felicidad, productividad, bien y mal, correcto y errado, elección, esfuerzo, verdad, ilusión (por tomarlas totalmente al azar)- no son cosa de inducción o hipótesis. Pensar en alguien como ser humano es *ipso facto* poner en juego todas esas nociones: de modo que, decir de alguien que es hombre, pero que la elección, o la noción de verdad, nada significan para él, sería excéntrico: chocaría con lo que entendemos por “hombre”, no como cosa de definición verbal (que puede modificarse a voluntad), sino como algo intrínseco a la manera en que pensamos y (como cuestión de hecho “bruto”) evidentemente no podemos menos de pensar.” BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?” pp. 270-271.

# Conclusiones

Isaiah Berlin es una de las figuras intelectuales de referencia del pasado siglo XX, sobre todo a la hora de plantear discusiones en torno a cómo debe configurarse una democracia liberal que, sin socavar sus mismos pilares, dé cabida al mayor rango posible de manifestaciones culturales, sociales e individuales, las cuáles son cada día más numerosas en nuestra sociedad globalizada.

El pensamiento de Berlin es con frecuencia mal interpretado, en parte debido al estilo académico de éste, habiéndose centrado más en los ensayos que en la escritura de tratados sistemáticos; los temas que abordó resultan en ocasiones aparentemente inconexos, carentes de un hilo conductor. Esto ha llevado a que, con frecuencia, se le haya caracterizado como un pensador poco coherente, sobre todo en lo tocante a su concepción del liberalismo, y la conexión que éste guarda con su pluralismo político. No son escasas las ocasiones en las que incluso se le suele calificar como relativista, rechazando sus propuestas en materia de filosofía política por considerarlas faltas de consistencia, y por considerarlas incapaces de ofrecer un sustento firme a nuestro actual sistema político.

Lo que este trabajo ha defendido es que dichas caracterizaciones son sesgadas, en la medida en que no dan cuenta cabal del pensamiento de este pensador; esto se pone de relieve al profundizar en el conjunto de su obra, entendida como un todo. Son muy escasos los trabajos que tratan de reconstruir el pensamiento de Berlin desde esta perspectiva; en especial se ha prestado escasa atención a la etapa más gnoseológica de los escritos del autor, por considerarse únicamente ensayos de juventud por los que fue perdiendo paulatinamente interés, y que presuntamente no guardarían mayor relación con el resto de su obra filosófica.

Frente a estas tomas de postura, se defendió la necesidad de comprender a Berlin desde un enfoque que entienda su obra como un ejercicio antropológico, donde la reflexión sobre el ser humano ocupe un lugar central. Dentro de dicha reflexión el estudio de la racionalidad humana ocupa un lugar central, junto a temas como la defensa de la libertad o el pluralismo de valores. Desde esta perspectiva la obra del oxoniense cobra coherencia y cohesión, con propuestas filosóficas y antropológicas que resultan de gran relevancia ante los distintos retos a los que se enfrenta la sociedad occidental en el siglo XXI. En concreto, la filosofía de Berlin ofrece un enfoque filosófico que pretende dar cuenta de la complejidad del ser humano, proporcionando una antropología y epistemología

que sirvan de sustento a un pluralismo cultural cuya base se encuentre en la libertad y dignidad individuales.

Cada uno de los tres apartados de esta tesis doctoral está dedicado a dichos aspectos de la filosofía de Berlin: 1) su concepción del liberalismo, 2) su enfoque antropológico, y 3) el modo en que ambos se sustentan en su epistemología particular. En cada uno de los apartados mencionados se ofrece un capítulo de reflexiones finales, a modo de conclusión final de los temas tratados en dichas secciones (capítulos 4, 7 y 10). Las presentes conclusiones recogen dichas ideas, con la intención de proporcionar una reconstrucción sintetizada del pensamiento del profesor de Oxford, y la importancia de comprenderlo desde dicha reconstrucción.

En el primer apartado de esta Tesis Doctoral se analiza el liberalismo de Berlin, a través de sus ensayos más relevantes en torno a la libertad, su conceptualización y su defensa. El carácter aparentemente ambiguo de esta última procede del hecho de que el profesor de Oxford no distinguió de forma sistemática entre la consideración de la libertad como un valor político, y la libertad entendida como condición ontológica del hombre.

Esta distinción es crucial para evitar la caída en la petición de principio que un liberalismo que entienda la libertad sólo como un valor puede implicar. En efecto, si se considera la libertad tan sólo como un valor –entre los otros muchos existentes-, no se puede defender la prioridad de su defensa frente a otros tales como la cohesión social, la igualdad de oportunidades, etc. Desde este paradigma, hay quien defiende que liberalismo y pluralismo no sólo no van lógicamente unidos sino que se excluyen mutuamente.

A través de los ensayos y reflexiones de Berlin se observa, sin embargo, que entendía la libertad no sólo como un valor, sino como un rasgo esencial que caracteriza a toda persona. Es precisamente sobre la base de la constancia que tenía de la importancia de este aspecto de la condición humana por lo que dedicó tantas reflexiones a defender la necesidad de considerar cierto espacio mínimo de libertad como algo necesariamente inviolable.

El pensador británico, a lo largo de sus ensayos acerca de historia de las ideas, sobre temas y discusiones de filosofía política y sobre diferentes pensadores, hizo un esfuerzo filosófico por poner de relieve que la libertad individual ha estado en constante peligro a lo largo de la historia humana. E, irónicamente, en muchas ocasiones ha sido precisamente atacada en nombre de una deformación de la libertad entendida de forma positiva.

Dicha conceptualización alude al contenido y fuentes de la libertad del agente moral, de modo que, según Berlin, está estrechamente conectada con la

idea de conocimiento; en concreto, con la idea de recto conocimiento, desde el cual la persona ha de vislumbrar que hay decisiones mejores y peores que otras, en la medida en que entendemos la libertad como orientada hacia un fin: el pleno desarrollo humano.

Desde este planteamiento, la libertad individual ha sido constantemente atacada, aludiendo a que, en aras de obtener verdadera libertad, los diferentes miembros de una sociedad debían someterse a la guía de sus líderes –morales y políticos–, de modo que pudieran alcanzar auténtica libertad, al saber orientar sus acciones hacia aquello que es bueno y conveniente para el hombre. Se puede ver con claridad que este tipo de argumentaciones han sido fácilmente desarrolladas desde puntos de partida dogmáticos, por medio de los cuales los distintos ideólogos han caracterizado a sus posturas como inequívocas, dado que afirmaban defenderlas desde principios claros y evidentes. No es de extrañar entonces que Berlin haya puesto de relieve a dónde conducen los planteamientos monistas en filosofía teórica.

Sin embargo, también ha destacado que los ataques a la libertad individual desde la libertad entendida de forma positiva no han provenido solamente de posturas dogmáticas, sino también desde relativismos filosóficos. Berlin lo puso de relieve a través de una investigación del desarrollo de las ideas filosóficas y políticas en el romanticismo; y estudió en qué medida los totalitarismos que asolaron el siglo XX son herederos de éstas. En efecto, el movimiento romántico, al reivindicar la esencial creatividad del hombre, y al criticar la visión monolítica de del mundo y de las personas de la que hacían gala los ilustrados, fueron paulatinamente cayendo en el otro extremo: no hay nada definido, todo es suscitado por el hombre a través del pensamiento y la cultura. Si todo es creado, también lo son los valores, y las diferentes cosmovisiones políticas y éticas. Desde esta postura se acaba por oscurecer la noción de *yo individual*, tarea que ya habían iniciado pensadores como Hume y Kant. Ambos eliminan la idea de un acceso teórico a nuestro propio yo, dejando sólo un acceso pragmático o moral.

El ideal kantiano de autonomía acaba deformando la noción misma de configuración intelectual, y su conceptualización trascendental impide un acceso teórico al yo real. Desde entonces, se van sucediendo distintas teorías que hipostatizan el yo, el cual acaba siendo encarnado por una idea, una religión o una nación. En nombre de estos ideales, se justifican los ataques impunes a cualquier individuo o planteamiento, en aras a conseguir el pleno desarrollo de las ideas y valores propuestos, que se consideran creados y fruto de la voluntad indestructible del hombre. Cuando se entiende toda categorización como fruto de la voluntad del hombre, el mismo concepto de

persona se pone en duda. De ahí a la aparición de totalitarismos, en los cuáles directamente se considera sub-humanos a cierto tipo de personas, hay sólo un paso.

Berlin es consciente de que tanto el monismo dogmático como el relativismo desenfrenado, además de no hacer justicia a la realidad de la persona, la ponen en peligro constante, a través de las distintas ideas políticas, sociales y religiosas. Se puede considerar su trayectoria intelectual como una búsqueda del método adecuado para configurar una antropología que dé cuenta de la diversidad humana y, al mismo tiempo, salvando una conceptualización mínima de aquello en que consiste ser persona; dicha conceptualización puede servir de base a discusiones éticas y políticas que tengan su límite en el respeto a la dignidad e integridad física y moral de las personas. Desde esta toma de postura, liberalismo y pluralismo políticos no sólo no son incompatibles, sino que están lógicamente co-implicados.

Ahora bien, para desarrollar una antropología de este tipo resulta perentorio comprender que el área de conocimiento humanístico precisa de su propia metodología, sin intentar emular la que emplean las ciencias experimentales. Esto no implica, para Berlin, renunciar a la experiencia empírica, sino interpretarla de forma diferente a la de los métodos hipotético-deductivos de las ciencias naturales. El segundo apartado del trabajo expuso este aspecto de la propuesta filosófica del pensador, quien defendió un particular enfoque antropológico que, por un lado, diera cuenta de la diversidad humana y, al mismo tiempo, señalara una serie de notas universales a toda persona (sin recurrir, para ello, a las argumentaciones del iusnaturalismo clásico).

Para defender su particular propuesta metodológica recurrió a la filosofía de Vico y Herder, quienes destacaron que existe una clase de conocimiento especial, que tiene su base en la identidad común que todos compartimos: el hecho de ser personas. No se puede demostrar por vía teórica o empírica qué significa tener motivaciones, valores, ideales, recuerdos, emociones o figuraciones. Sin embargo, no cabe dudar de la existencia de estos –o de nuestra capacidad de entenderlos- debido a que los experimentamos en primera persona. En base a dichas características podemos comprender motivaciones y cosmovisiones muy distintas a la propia, ya sea para entender –desde lo que Berlin propone como un “ejercicio de comprensión empática”- civilizaciones pretéritas o culturas que, si bien son contemporáneas, difieren mucho a nuestra sociedad occidental.

El contenido de las experiencias por las que cada individuo, sociedad y civilización atraviesa puede ir cambiando –varían los objetivos que se persiguen, las formas de amar o el modo de entender la organización social-

pero las categorías desde las que se piensa son comunes a todo ser humano, por el hecho de serlo. Estos conceptos comunes –que para Berlin son tanto teóricos como morales- son los que hacen posible la traducción entre idiomas –incluso desde lenguas que murieron hace mucho tiempo-, la comunicación, la comprensión humana y la empatía; asimismo, dichos conceptos se configuran como prueba indirecta de una naturaleza humana común, caracterizada, entre otras cosas, por esta capacidad que todos poseemos para el raciocinio, que no sólo se aplica al campo teórico, sino también a la moralidad.

En esta defensa de la existencia de conceptos y categorías comunes basó Berlin su particular teoría de la objetividad de los valores: estos no son creados, sino que recorren el espectro categorial humano. Lo único que varía son los valores que cada sociedad y cada individuo decide perseguir, así como la forma de concretar el significado que se le da a cada valor; significado que no es monolítico, sino flexible, debido al aspecto reflexivo de la racionalidad humana.

Desde esta visión del hombre, Berlin propone una antropología que sirva de fundamento a un pluralismo político cuyas únicas bases sean una defensa mínima de la libertad individual, y una organización política dialógica, desde las que sus miembros vayan encontrando soluciones de compromiso a los distintos problemas y situaciones a las que se enfrenten.

Ahora bien, la pregunta que surge es la siguiente ¿puede plantearse esta organización social y política únicamente desde el ejercicio de comprensión empática propuesto por Vico y Herder? La historia nos muestra con demasiada frecuencia que la comprensión y empatía se producen sólo entre individuos que consideran a otros como sus iguales. Se vuelve entonces necesario defender que todo individuo de la raza humana es, en lo esencial, igual en condición y, por tanto, en derechos, al resto.

Esta defensa, afirma Berlin, ha de ser realizada desde una reflexión filosófica que tenga su base en fundamentos empíricos básicos, sin tener que recurrir a sistemas metafísicos omniabarcantes y presuntamente dogmáticos. El motivo fundamental de este enfoque *mínimo* es que ha de servir de base para un pluralismo político en el que se puedan encajar las diferentes cosmovisiones de los miembros de una sociedad; la mejor forma de conseguir la adhesión a los presupuestos que desde este enfoque se mantengan es que sean enunciados básicos y relativamente sencillos de defender, dado que encuentran su fundamento en hechos empíricos difícilmente refutables. Esta búsqueda de la claridad y sencillez argumentativas, que nunca se aleja de la realidad empírica, fue una constante en el pensamiento de Berlin.

Este enfoque empírico consta de dos vías argumentativas; una se enuncia en clave moral y psicológica, y la otra desde un enfoque lógico-filosófico. Ambas parten, como se ha dicho, de la presuposición de que existen una serie de categorías básicas que recorren el espectro humano, comunes a todos los individuos de nuestra especie. En este aspecto de su filosofía se hace presente una clara influencia del pensamiento de Kant, aunque la demostración de la existencia de dichas categorías no es una deducción trascendental, sino una afirmación basada en argumentos empíricos.

La primera de las vías argumentativas que emplea Berlin es, como se ha dicho, la apelación a ciertos conceptos morales universales, comunes a toda persona por el mero hecho de serlo, así como también son comunes la capacidad para la empatía y la comprensión. En consecuencia, conceptos como bueno y malo, justo e injusto, honorable, valiente, libre, igual, persona, etc. aparecen como nociones universales en toda cultura, aunque adquieren matices y aplicaciones diferentes. Así, para un mismo concepto –igualdad, libertad, persona- se pueden hacer desarrollos teóricos muy diferentes, como se ve en el caso de la libertad –que puede ser entendida en clave positiva o negativa- o, lo que es aún más relevante, en el caso del concepto de persona.

¿Qué ha de hacer entonces una sociedad que pretenda ser plural para lidiar con esta flexibilidad e incluso disparidad semántica que llegan a obtener los distintos conceptos con los que nos dibujamos el modo en que queremos organizarnos política y socialmente? Para Berlin sólo hay una solución: una articulación política dialógica que asuma la diversidad de fines y valores humanos, que entienda que estos a menudo generan incompatibilidades entre sí; de ahí la importancia de no desarrollar fórmulas *a priori*, dado que los contextos y las prioridades cambian constantemente.

Ha de haber, sin embargo, límites al diálogo; límites que no deben sobrepasarse: no ha de olvidarse que nuestras democracias son constitucionales, de modo que hay ciertos derechos que no pueden ser violados, por más que la mayoría de los representantes políticos se pongan de acuerdo en conculcarlos. Estos derechos emanan de una determinada visión del hombre, una concepción mínima, pero suficiente para servir de base a nuestra democracia constitucional.

Dentro de esta mínima conceptualización, la libertad destaca como un rasgo que está presente en todo ser humano y que, junto a su capacidad para el raciocinio, lo distingue claramente de las diversas especies animales. Esta definición básica es la que no puede ser puesta en duda, y han de caer bajo tal concepto todos los individuos de la especie humana, sin excepción. Ahora bien,



¿cómo defender esta conceptualización básica? A resolver esta cuestión se dedicó el tercer y último apartado de la tesis.

El filósofo inglés afirma que estos interrogantes han de ser respondidos desde un enfoque filosófico, que implica desarrollar una teoría del conocimiento refinada, que no sea ni dogmática ni relativista.

¿Cómo debería ser dicho enfoque filosófico? A lo largo de su carrera académica Berlin ha señalado –si bien de modo indirecto– la indispensable articulación de dos aspectos del conocimiento humano: la dimensión de adecuación y la dimensión de reflexión. A través de sus primeros ensayos en temas de filosofía analítica, puso de relieve a dónde llevaba una teoría gnoseológica que hiciera hincapié únicamente en el conocimiento como adecuación; una adecuación que además entiende la relación entre la *physis* y el *logos* como isomórfica, en donde éste último factor es únicamente reflejo del primero. Frente a esto, reivindicó ciertas posturas del pragmatismo, como la defensa de que no toda proposición es ostensiva, al tener en cuenta la dimensión reflexiva del lenguaje y del pensamiento.

No puede decirse, sin embargo, que Berlin fuera un pragmatista; el mero hecho de que no continuara en la línea de investigación lingüística dominante en su entorno intelectual lo desmarca de esta corriente. Éste no es, de todos modos, el argumento principal que demuestra la independencia filosófica del autor respecto de esta corriente. El hecho de que emprendiera una deducción empírica de las categorías, emulando en cierta manera a Kant, le desmarca claramente de los presupuestos del pragmatismo, que ha rozado con demasiada frecuencia el relativismo. En efecto, si se afirma que el significado es exclusivamente el uso, no se puede defender la idea de que excluir del concepto de persona a mujeres, extranjeros, ancianos o niños sea incorrecto.

Hace falta, pues, reconocer tanto la dimensión de adecuación como la de reflexión que todo acto cognitivo implica. Berlin asume este punto de partida epistemológico, a través de argumentos que le aproximan a las posturas del realismo aristotélico que, frente a lo que pudiera pensar el profesor de Oxford, ofrece un punto de vista que trata de plegarse a la pluralidad y al dinamismo de lo real, sin por ello renunciar a la conciencia empírica que tenemos de estar inmersos en un realidad independiente a nosotros y que es, en esencia, de suyo inteligible.

Desde este enfoque, que podemos calificar como propio de una semántica realista, se asume el conocimiento humano como algo que es esencialmente incompleto, pero que, sin embargo, es capaz de ir ganando poco a poco en profundidad y precisión, aunque exista siempre la posibilidad de error. Desde

esta postura, a pesar de que se asume la constante perfectibilidad de los conocimientos que se van adquiriendo, se puede hablar de verdad y falsedad, corrección o incorrección, dado que su punto de partida son referentes empíricos, y no parte de axiomas sino de principios cognitivos básicos, como lo es el principio de no contradicción. Hasta aquí, la postura de Berlin y la del Estagirita coinciden básicamente.

Ahora bien, el enfoque marcadamente empirista del primero le impidió profundizar en el desarrollo al que llevan estos principios cognitivos básicos. Desde éstos se puede discurrir entre predicación esencial y accidental, de modo que, siempre desde un punto de partida empírico, se pueda defender con relativa sencillez un concepto universal de persona, en el que determinados rasgos se consideren accidentales y, por tanto, no puedan ser utilizados como argumento para excluir de su condición de personas a aquellos individuos que los posean. Estos rasgos pueden ser infinitos: sexo, edad, color de la piel, lugar de nacimiento, religión, estatura, estado de salud, etc. Ante posturas ideológicas que intentan excluir de los derechos fundamentales a determinados colectivos, se puede rescatar la argumentación de Aristóteles: «Nada impide, en efecto, que un mismo sujeto sea hombre y blanco y muchísimas otras cosas; sin embargo, al preguntar si es o no verdadero decir que esto es un hombre, debe dar una respuesta que signifique una sola cosa, y no debe añadir que también es blanco y grande. Es imposible, en efecto, enumerar todos los accidentes, que son infinitos; por consiguiente, enumérense todos o ninguno.»<sup>624</sup> En este sentido, la filosofía de Berlin, en la medida en que se acerca a argumentaciones aristotélicas, nos recuerda la necesidad de recuperar un enfoque filosófico que ayude a defender ideas tan fundamentales de nuestra sociedad occidental como la de que todo individuo de la raza humana cae, sin excepción, bajo el concepto de persona, y, por tanto, es igual en derechos y libertades al resto de sus congéneres, al margen de circunstancias como sexo, nacionalidad, raza o religión.

Así pues, y para concluir la presente investigación, se puede afirmar que, a pesar de las carencias mencionadas, la obra de Berlin, entendida como un todo, defiende ideas que son de decisiva importancia para la sociedad del siglo XXI. En concreto, son dos las conclusiones que más relevancia adquieren en nuestro contexto actual.

En primer lugar, la defensa de un mínimo de libertad individual, como punto de partida necesario para articular un pluralismo político y cultural que no se convierta en relativismo. En este sentido, se ha demostrado que la

---

<sup>624</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Libro IV, 1007<sup>a</sup> 10-16.

defensa de la libertad de Berlin no sólo no es incompatible con su pluralismo político, sino que ambos están co-implicados.

Esta necesidad de reivindicar los fundamentos liberales del pluralismo se revela especialmente perentoria en los momentos históricos en los que vivimos. La globalización que caracteriza al siglo XXI exige que sepamos defender los valores occidentales de libertad individual y social –plasmados en democracias constitucionales-, de modo que podamos integrar a miembros de otras culturas en nuestra sociedad, respetando sus valores y formas de vida sin por ello renunciar a los fundamentos mínimos –encarnados por la tolerancia liberal- que hacen precisamente posible el pluralismo cultural.

En segundo lugar, la lectura de la obra de Berlin pone de relieve la necesidad de asumir enfoques filosóficos sofisticados, que den cuenta de la complejidad que caracteriza a todo lo que tenga que ver con lo humano; dicha complejidad consiste en que nuestra propia esencia es abierta –y, por tanto, con diversidad de manifestaciones-, porque no consiste tanto en un *ser* –en el sentido de algo definido y determinado- sino en un constante *hacer*, no sólo en el ámbito de lo moral y creativo, sino también en el nivel cognitivo: el conocimiento no es recepción pasiva, sino una actividad; el intelecto ha de ser entendido entonces como *forma formarum*: podemos conocer, precisamente porque no somos *ontológicamente* ninguna de las cosas sobre las que indagamos, sino que las somos *intencionalmente*.

En esta libertad en que consiste el carácter en cierto modo vacío de nuestra capacidad de conocer radica, al mismo tiempo, tanto la dimensión de adecuación como la dimensión de reflexión del conocimiento, de tal forma que podemos decir que realmente conocemos, pero siempre podemos conocer más. Esa misma libertad que caracteriza a los actos cognitivos está en íntima conexión con la libertad que nace de la voluntad humana, de modo que puede afirmarse sin exageración que no estamos atados al supuesto mecanicismo que caracteriza a la causalidad material; mecanicismo que hasta la propia física cuántica cuestiona, a través de principios tales como el de indeterminación de Heisenberg, y que tal vez hace necesaria una vuelta a teorías aristotélicas que dan cuenta del azar, a través de la caracterización del ser coincidental; esta última noción es necesaria para realizar una aproximación teórica a nuestra realidad que no la considere como un mundo de esencias inamovibles y determinadas, ni tampoco como un puro devenir, indeterminado e incognoscible.

Desde estas dos asunciones básicas de la filosofía de Berlin que he querido destacar como las más relevantes se puede combatir dos características de nuestra sociedad actual que Berlin denunció constantemente: el dogmatismo

casi religioso que han adquirido los resultados de las ciencias experimentales, y el supuesto relativismo moral que caracteriza a nuestra cultura; relativismo que es, en el fondo, un dogmatismo, dado que ignora o condena sistemáticamente todas las visiones que no impliquen un ateísmo y hedonismo militantes, concepciones que con demasiada frecuencia se dan como las únicas válidas, por estar presuntamente basadas en criterios científicos.

Desde tal enfoque, es difícil que haya una verdadera integración de personas con visiones de vida diferentes –como lo puedan ser, por ejemplo, las personas que profesan una religión-, quienes acaban siendo consideradas, de forma inconsciente, como seres humanos de segunda categoría, adultos que, sin embargo, tienen una actitud arcaica y supersticiosa ante la vida.

Para evitar dichas manifestaciones, se hace indispensable –tal y como defendió Berlin en “Las ideas políticas en el siglo XX”- una recuperación de la educación humanística, revirtiendo el enfoque exclusivamente tecnocrático y económico que poco a poco va adquiriendo la formación que se imparte en nuestra sociedad occidental.

Por todos estos motivos, la lectura de Isaiah Berlin resulta indispensable para comprender de qué presupuestos históricos venimos, y qué remedios se deben proporcionar para evitar caer en errores pretéritos: la defensa de la dignidad individual, y la apuesta por una recuperación del espíritu humanista que ha hecho de nuestra sociedad lo que es a día de hoy: una democracia constitucional donde se respeta lo más sagrado que cada ser humano posee: el derecho a la vida, y el derecho a la libertad.

# Bibliografía

## BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

“A History of Western Philosophy. by Bertrand Russell.” *Mind* 56 (Abril 1947): 151–66.

“Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy.” In *Essays on J. L. Austin*, edited by Berlin, Isaiah. Oxford: Clarendon Press, 1973.

“Carta a George Kennan.” In *Sobre La Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

*Conceptos Y Categorías*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992.

“Dos Conceptos de Libertad.” In *Sobre La Libertad*, 205–55. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

“Efectos Perdurables Del Romanticismo.” In *Las Raíces Del Romanticismo*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 2000.

“El Concepto de Historia Científica.” In *Conceptos Y Categorías. Ensayos Filosóficos.*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992.

“El Divorcio Entre Las Ciencias Y Las Humanidades.” In *Contra La Corriente. Ensayos Sobre Hitoria de Las Ideas*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983.

*El Fuste Torcido de La Humanidad*. Barcelona: Península, 1992.

*El Mago Del Norte. J.G. Hamann Y El Origen Del Irracionalismo Alemán*. Madrid: Tecnos, 1997.

“El Objeto de La Filosofía.” In *Conceptos Y Categorías*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1992.

“El Romanticismo Desenfrenado.” In *Las Raíces Del Romanticismo*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 2000.

“El Sentido de La Realidad.” In *El Sentido de La Realidad*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 1998.

“El Supuesto Realismo Del Pensamiento Europeo Del Siglo XVIII.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*, edited by Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

“En Busca de Una Definición.” In *Las Raíces Del Romanticismo*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 2000.

“¿Existe Aún La Teoría Política?” In *Conceptos Y Categorías. Ensayos Filosóficos.*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992.

“Giambattista Vico Y La Historia Cultural.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*, edited by Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

“Helvétius.” In *La Traición de La Libertad. Seis Enemigos de La Libertad Humana.*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004.

“Herzen Y Bakunin.” In *Pensadores Rusos*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1979.

“Hume Y Las Fuentes Del Antirracionalismo Alemán.” In *Contra La Corriente. Ensayos Sobre Hitoria de Las Ideas*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983.

“José de Maistre Y Los Orígenes Del Fascismo.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*, edited by Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

*Karl Marx, Su Vida Y Su Contorno.* Translated by Bixio, Roberto. Buenos Aires: Editorial Sur, 1964.

“La Apoteosis de La Voluntad Romántica: La Rebelión Contra El Mito de Un Mundo Ideal.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*, edited by Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

“La Contra-Ilustración.” In *Contra La Corriente. Ensayos Sobre Hitoria de Las Ideas*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983.

“La Decadencia de Las Ideas Utópicas En Occidente.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*, edited by Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

“La Igualdad.” In *Conceptos Y Categorías. Ensayos Filosóficos.*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992.

“La Inevitabilidad Histórica.” In *Sobre La Libertad.* Madrid: Alianza Ensayo, 2004.

“La Persecución Del Ideal.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*, edited by Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

“Las Ideas Políticas En El Siglo XX.” In *Sobre La Libertad.* Madrid:

Alianza Editorial, 2004.

*Las Raíces Del Romanticismo*. Edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 2000.

*La Traición de La Libertad. Seis Enemigos de La Libertad Humana*. Edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004.

“La Unidad Europea Y Sus Vicisitudes.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*, edited by Hardy, Henry. Barcelona: Península, 1992.

“Libres de Toda Espernaza Y de Todo Miedo.” In *Sobre La Libertad*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

“Los Románticos Moderados.” In *Las Raíces Del Romanticismo*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 2000.

“Los Verdaderos Padres Del Romanticismo.” In *Las Raíces Del Romanticismo*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 2000.

“Mi Trayectoria Intelectual.” In *Dos Conceptos de Libertad Y Otros Escritos*, 123–54. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

“Montesquieu.” In *Contra La Corriente. Ensayos Sobre Hitoria de Las Ideas*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983.

“On the Pursuit of Ideal.” *The New York Review of Books* 35, no. 4 (March 1988).

“Primer Ataque a La Ilustración.” In *Las Raíces Del Romanticismo*, edited by Hardy, Henry. Madrid: Taurus, 2000.

“Prólogo Del Autor.” In *Conceptos Y Categorías. Ensayos Filosóficos*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1992.

“Proposiciones Empíricas Y Aseveraciones Hipotéticas.” In *Conceptos Y Categorías*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1992.

“Rousseau.” In *La Traición de La Libertad. Seis Enemigos de La Libertad Humana.*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004.

*Sobre La Libertad*. Edited by Hardy, Henry. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

*The Age of Enlightenment*. Nueva York: The New American Library of World Literature, 1956.

*The Crooked Timber of Humanity*. Londres: John Murray, 1991.

“The Three Strands of My Life.” In *Personal Impressions*, 255–61. Londres: Hogarth Press Ltd, 1988.

“Traducción Lógica.” In *Conceptos Y Categorías*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1992.

“Verificación.” In *Conceptos Y Categorías*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1992.

*Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Londres: The Hogarth Press, 1976.

“Vico Y Su Concepto Del Conocimiento.” In *Contra La Corriente. Ensayos Sobre Hitoria de Las Ideas*, edited by Hardy, Henry. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1983.



**BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

ADLER, E. *Herder Und Die Deutsche Aufklärung*. Frankfurt: Europa Verlag, 1968.

ADORNO, TH. W. *Crítica Cultural Y Sociedad*. Madrid: Sarpe, 1984.

AJMÁTOVA, ANNA. *Requiem Y Otros Escritos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2000.

APEL, K. O. *Die Idee Der Sprache in Der Tradition Des Humanismus von Dante Bis Vico*. 2ª ed. revisada. Bonn: Bouvier, 1975.

———. *Transformation Der Philosophie*. Vol. I. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

ARBLASTER, ANTHONY. “Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin’s Four Essays on Liberty.” *Political Studies* 19 (1971): 81–86.

ARENDT, HANNAH. *Eichmann En Jerusalén: Un Estudio Sobre La Banalidad Del Mal*. Barcelona: Lumen, 1999.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Translated by García Yebra, Valentín. Madrid: Gredos, 1998.

ARON, R. “The Future of Secular Religions.” In *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness of the Twentieth Century*, 177–202. Nueva York: Basic Books, 2002.

AYER, A.J., ed. *El Positivismo Lógico*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1981.

———. *Lenguaje, Verdad Y Lógica*. Martínez Roca, S.A., 1971.

———. *Parte de Mi Vida*. Madrid: Alianza universidad, 1982.

———. “Phenomenalism.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 46 (1946): 127–54.

———. *The Foundations of Empirical Knowledge*. Londres: Macmillan, 1940.

BALDWIN, TOM. “MacMallum and the Two Concepts of Freedom.” *Ratio* 26 (1984): 125–42.

BECKER, C. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1932.

BERLIN, ISAIAH, AND HAMPSHIRE, STUART. I'm going to tamper with your beliefs a little. Films, 1972. The Isaiah Berlin Virtual Library. <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/imgoing.pdf>.

BERLIN, ISAIAH, AND WILLIAMS, BERNARD. "'Pluralism and Liberalism: A Reply' (to George Crowder, 'Pluralism and Liberalism', *Political Studies* 42, 1994, 293-305.'" *Political Studies* 42 (1994): 306-9.

BLUHM, W. T. *¿Fuerza O Libertad? La Paradoja Del Pensamiento Político Moderno*. Translated by San Miguel Querejeta, J. Barcelona: Labor, 1985.

BOERI, M. D. *Aristóteles, Física, Libros I-II*. Buenos Aires: Biblos, 1993.

BOUCHER, DAVID, CONELLY, JAMES, PANAGAKOU, S., SWEET, WILLIAM, AND TYLER, COLIN. "British Idealism and the Political Philosophy of T.H.Green, Bernard Bosanquet, R.G. Collingwood and Michael Oakeshott." *The British Journal of Politics and International Relations* 7 (2005): 97-125.

BOUCHER, DAVID, AND VICENT, ANDREW. *British Idealism and Political Theory*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2000.

BRADLEY, IAN C. *The Optimists: Themes and Personalities in Victorian Liberalism*. Londres: Faber and Faber, 1980.

BREÑA, ROBERTO. "Recensión de 'Isaiah Berlin: La Mirada Despierta de La Historia.'" *Revista de Estudios Políticos Nueva Época* 109 (September 2000): 317-26.

BROAD, CHARLIE D. "The Local Historical Background of Contemporary British Philosophy." In *British Philosophy in the Middle Century; a Cambridge Symposium*, edited by Mace, C.A., 11-62. Londres: Allen and Unwin, 1966.

BROWN, ROBERT, AND WATLING, JOHN. "Hypothetical Statements in Phenomenalism." *Synthèse* 8 (51 1949): 355-66.

BRUMMACK, J. "Herders Polemik Gegen Die 'Aufklärung.'" In *Aufklärung Und Gegenklärung in Der Europäischen Literatur, Philosophie Und Politik von Der Antike Bis Zur Gegenwart*, edited by Schimdt, J. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

CASSIRER, E. *Kant: Vida Y Doctrina*. Translated by Rocés, W. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1974.

CHERNISS, JOSHUA L. *A Mind and Its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. Oxford Historical Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2013.

## BIBLIOGRAFÍA

COHEN, GERALD A. "A Note on Values and Sacrifices." *Ethics* 79 (September 1968): 159–62.

COHEN, M. *Isaiah Berlin En Diálogo Con Ramin Jahanbegloo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993.

COHEN, MARSHALL. "Berlin and the Liberal Tradition." *Philosophical Quarterly* 10 (1960): 216–27.

COLLINGWOOD, R.G. *An Essay on Metaphysics*. Edited by Martin, Rex. Oxford: Clarendon Press, 1998.

———. *An Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon Press, 1933.

———. *Idea de La Historia*. Translated by O' Gorman, E. and Hernández Campos, J. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1984.

———. *Speculum Mentis: Or, the Map of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

CONDORCET, M. J. A. *Esquisse D'un Tableau Historique Des Progrès de L'esprit Humain*. París: J. Vrin, 1790.

CONTRERAS PELÁEZ, F. J. *La Filosofía de La Historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Herder, 2004.

CORTINA, ADELA. *Ética Mínima: Introducción a La Filosofía Práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.

CROWDER, GEORGE. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge, UK. Malden, USA: Polity, 2004.

———. "Pluralism and Liberalism." *Political Studies* 42 (1994): 293–305.

———. "Value Pluralism and Liberalism: Berlin and beyond." In *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, edited by Hardy, Henry and Crowder, George, 207–30. Anherst (Nueva York): Prometheus Books, n.d.

DAWSON, CHRISTOPHER. "'Historical Inevitability' Review." *Harvard Law Journal* 70 (1957): 584–88.

DENNET, D. "Artificial Intelligence and the Strategies of Psychological Intelligence." In *States of Mind*, edited by Miller, J. Londres: BBC Publications, 1983.

DESCARTES, R. "Passions of the Soul." In *The Philosophical Works of Descartes*, edited by Ross, G. R. T., translated by Haldane, E. S., Vol. I.

Constable, 1931.

DÍAZ-URMENETA, J.B. *Individuo Y Racionalidad Moderna. Una Lectura de Isaiah Berlin*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1994.

DUBNOV, ARIE M. *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.

DUMMETT, M. *Frege. Philosophy of Language*. 2ª ed. Londres: Duckworth, 1981.

———. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Londres: Duckworth, 1981.

DUNN, J. "Our Insecure Tradition." *Times Literary Supplement*, October 1990, 5–11.

———. "Rethinking Modern Political Theory." In *Essays 1979-1983*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

FERRATER MORA, J. *Cuatro Visiones de La Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

FRANCO, P. "The Shapes of Liberal Thought: Oakeshott, Berlin and Liberalism." *Political Theory* 31, no. 4 (Agosto 2003).

FREGE, G. "Der Gedanke." In *Kleine Schriften*, translated by Angelelli, I. Hildesheim: Olms, 1967.

———. *Fundamentos de La Aritmética*. Barcelona: Laia, 1974.

GALIPEAU, C. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

GAY, P. "Intimations of Partiality." *The Times Literary Supplement*, June 11, 1999.

GINER, SALVADOR. "El Fuste de La Razón. A Modo de Prólogo." In *El Fuste Torcido de La Humanidad*. Barcelona: Península, 1992.

GIRARD, RENÉ. *El Chivo Expiatorio*. Barcelona: Anagrama, D. L., 1986.

GRAY, JOHN. *Enlightenment's Wake*. Londres y Nueva York: Routledge, 1995.

———. *Isaiah Berlin*. Valencia: Novatores, 1996.

———. *Las Dos Caras Del Liberalismo. Una Nueva Interpretación de La Tolerancia Liberal*. Barcelona [etc.]: Paidós, 2001.

———. "Where Liberals and Pluralists Part Company." *International*

*Journal of Philosophical Studies* 6, no. 1 (1998): 17–36.

GRAY, JOHN, and Pelczynski, Zbigniew, eds. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Londres y Nueva York: Athlone Press, 1984.

HALDANE, J. J. “Old Teleology.” In *Atheism and Theism*. Oxford: Blackwell, 1996.

HAMPSHIRE, STUART. “Nationalism.” In *Isaiah Berlin: A Celebration*, edited by Margalit, Avishai and Margalit, Edna. Londres: Hogarth Press, 1991.

HARDY, HENRY. “La Ciudadela Interior de Isaiah Berlin.” *Cuadernos de Pensamiento Político (FAES)* 18 (June 2008): 71–85.

———. “Prefacio Del Editor.” In *El Fuste Torcido de La Humanidad*. Barcelona: Península, 1992.

———. “Prólogo Del Editor.” In *La Traición de La Libertad. Seis Enemigos de La Libertad Humana*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 2004.

———. “Writings about Isaiah Berlin.” Lista manuscrita inédita. Archivo Berlin, Wolfson College, XI 1994.

HARRIS, IAN. “Berlin Y Sus Críticos.” In *Sobre La Libertad*, 391–408. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

HATIER, CECILE. “Isaiah Berlin and the Totalitarian Mind.” *European Legacy* 9, no. 6 (Diciembre 2004): 767–82.

HAYEK, F.A. *Camino de Servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

———. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.

HEINZ, M. “Kulturtheorien Der Aufklärung: Herder Und Kant.” In *Nationen Und Kulturen: Zum 250 Geburtstag JohannG Otfried Herders*, edited by Otto, R. Wiirzburg: Konigshausen and Neumann, 1996.

HERDER, J.G. *Auch Eine Philosophie Der Geschichte Zur Bildung Der Menschheit (1774)*. Edited by Irmscher, H.D. Stuttgart: Reclam, 1994.

———. *Auch Ein Philosophie Der Geschichte Zur Bildung Der Menschheit*. Edited by Brummack, J. and Bollacher, M. Vol. 4 [1774]. Werkein Zehn Binden. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

———. *Ideen Zur Philosophie Der Geschichte Der Menschheit*. Edited by Bollacher, M. Vol. 6 [1784–1791]. Werkein Zehn Binden. Frankfurt: Deutscher

Klassiker Verlag, 1989.

HOLACHEK, ALEX. “Ethical Historiography. The Berlin-Carr Debate and the Revolutionary Realism of Alexander Herzen.” Wesleyan University, 2010. [http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1519&context=etd\\_hon\\_theses](http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1519&context=etd_hon_theses).

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge, L. A. Oxford: Clarendon Press, 1967.

HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza, 1982.

HYLTON, PETER. *Russell, Idealism and The Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

IGNATIEFF, MICHAEL. *Isaiah Berlin, Su Vida*. Translated by Rodríguez Halffter, Eva. Madrid: Taurus, 1999.

———. “Understanding Fascism?” In *Isaiah Berlin: A Celebration*, edited by Margalit, Avishai and Margalit, Edna. Londres: Hogarth Press, 1991.

INCIARTE, FERNANDO, AND LLANO, ALEJANDRO. *Metafísica Tras El Final de La Metafísica*. Madrid: Ediciones cristiandad S. A., 2007.

KAMIMORI, RYO. “Berlin No Ronri Jisshoushugi Hihan [La Crítica de Berlin Al Positivismo Lógico].” *Waseda Journal of Social Sciences* 10 (2007): 40–54.

KANT, IMMANUEL. *Crítica de La Razón Pura*. Translated by Ribas, Pedro. Madrid: Ediciones Alfaguara S.A., 1978.

———. *Der Einzig Mögliche Beweisgrund Zu Einer Demonstration Des Daseins Gottes*. Vol. 1, n.d.

KATEB, GEORGE. “Can Cultures Be Judged? Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin’s Work.” *Social Research* 66, no. 4 (Invierno 1999): 1009–38.

KAUFMAN, A.S. “Professor Berlin on ‘Negative Freedom.’” *Mind* 71, no. 282 (1962): 241–43.

KENNY, A. *Aquinas on Mind*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.

———. *El Legado de Wittgenstein*. Madrid: Siglo XXI, 1990.

———. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KENNY, M. “Isaiah Berlin’s Contribution to Modern Political Theory.” *Political Studies*, Diciembre 2000.

LARMORE, CH. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

———. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. *The Romantic Legacy*. Nueva York: Columbia University Press, 1996.

LESTITION, STEVEN. “Countering, Transposing or Negating the Enlightenment? A Response to Robert Norton.” *Journal of the History of Ideas* 68, no. 4 (October 2007): 635–58.

LEWIS, C. I. *Mind and the World Order*. Nueva York: Dover Publications, Inc, 1929.

LILLA, MARK. “The Trouble with the Enlightenment.” *London Review of Books* 12, no. 3 (Enero 1994).

LLANO, A. *Fenómeno Y Trascendencia En Kant*. Pamplona: EUNSA, 2002.

———. *Sueño Y Vigilia de La Razón*. Pamplona: EUNSA, 2001.

LLANO, ALEJANDRO. *El Enigma de La Representación*. Madrid: Síntesis S. A., 1999.

———. *Metafísica Y Lenguaje*. Pamplona: EUNSA, 1997.

LOCKE, J. *Ensayo Sobre El Entendimiento Humano*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

LOENEN, W. T. “The Concept of Freedom in Berlin and Others: An Attempt at Clarification.” *Journal Value Inquiry* 10 (1976): 279–85.

LUKES, STEVEN. “Berlin’s Dilemma.” *Times Literary Supplement*, March 27, 1988.

———. “Must Pluralists Be Relativists?” In *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, edited by Lukes, Steven. Londres: Verso Books, 2003.

MACBRIDE, W. L. “‘Two Concepts of Liberty’ Thirty Years Later: A Sartre-Inspired Critique.” *Social Theory and Practice* 16, no. 3 (n.d.): 297–322.

MACFARLANE, L.J. “On Two Concepts of Libery.” *Political Studies* 14 (1966): 293–305.

MACMALLUM, GERALD C., Jr. “Berlin on the Compability of Values, Ideals and Ends.” *Ethics* 77 (1967): 139–45.

MACPHERSON, C.B. "Berlin's Division of Liberty." In *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, 95–119. Oxford: Oxford University Press, 1973.

MALSCH, W. "Herders Ambivalent Zivilisationskritik an Aufklärung Und Technischem Fortschritt." In *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference: Nov.5 -8,1987 Stanford, California*, edited by Mueller-Vollmer, K. Berlin y Nueva York: Walter de Gruyter, 1990.

MARECHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1958.

MARION, MATHIEU. "Oxford Realism: Knowledge and Perception." *British Journal of The History of Philosophy* 8 (2000): 299–338, 485–519.

MAURER, M. "Die Geschichtsphilosophie Des Jungen Herder in Ihrem Verhältnis Zur Aufklärung." In *Johann Gottfried Herder, 1744-1803. Studien Zum Achtzehnten Jahrhundert*, edited by Sauder, G. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1993.

MEGONE, CHRISTOPHER. "One Concept of Liberty." *Political Studies* 35 (1987): 611–22.

MILLÁN-PUELLES, A. *Teoría Del Objeto Puro*. Madrid: Rialp, 1990.

MILLER, B. "In Defense of the Predicate Exists." *Mind* 84 (1975).

MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: University Press, 1968.

MORGENBESSER, SIDNEY, AND LIEBERSON, JONATHAN. "Isaiah Berlin." In *Isaiah Berlin: A Celebration*, edited by Margalit, Avishai and Margalit, Edna. Londres: Hogarth Press, 1991.

MURPHY, G.G.S. "Sir Isaiah Berlin on the Concept of Scientific History: A Comment." *History and Theory* 4, no. 2 (1965): 234–43.

NANDA ANSHEN, RUTH, ed. *Freedom: Its Meaning*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1940.

NELSON, ERIC. "Liberty: One Concept Too Many?" *Political Theory* 33 (2005): 58–78.

NICHOLLS, DAVID. "Positive Liberty, 1880-1914." *American Political Science Review* 56, no. 1 (1962): 114–28.

NIELSEN, K. "Formulating Egalitarianism: Animadversions on Berlin" 13 (October 1983): 299–316.

NORTON, R. *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*. Ithaca:



Cornell University Press, 1991.

NORTON, ROBERT. "The Myth of the Counter-Enlightenment." *Journal of the History of Ideas* 68, no. 4 (October 2007): 659–81.

O'NEILL, O'NORA. "Von Positivismus Zum Pluralismus." *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 47, no. Issue 5 (October 1999): 843–50.

O'SULLIVAN, NOEL. "Visions of Freedom: The Response to Totalitarianism." In *The British Study of Politics in the Twentieth Century*, n.d.

PAREKH, B. "Isaiah Berlin." In *Pensadores Políticos Contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

PASSMORE, J. "History, the Individual and Inevitability." *The Philosophical Review* 68, no. 1 (Enero 1959): 93–102.

PATRICK, NEAL. "Systematizing the Unsystematic: Review of George Crowder 'Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism'." *Review of Politics* 68, no. 1 (February 2006): 137–40.

POPPER, K. *La Lógica de La Investigación Científica*. Madrid: Tecnos, 1977.

———. *Logik Der Forschung*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

PUTNAM, HILARY. *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers II)*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979.

———. "Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life." In *Words and Life*, 182–97. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

———. *Words and Life*. Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1994.

Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

———. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.

REED, JAMIE. "From Logical Positivism to 'Metaphysical Rationalism': Isaiah Berlin on the 'Fallacy of Reduction'." *History of Political Thought* 29, no. 1 (2008).

RILEY, JONATHAN. "Crooked Timber and Liberal Culture." In *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diveristy*, edited by Baghrarian, Maria and

- Ingram, *Attracta*, 103–19. Londres: Routledge, n.d.
- . “Interpreting Berlin’s Liberalism.” *American Political Science Review* 95 (2001): 283–95.
- . “Isaiah Berlin’s ‘Minimum of Common Moral Ground.’” *Political Theory* 41, no. 1 (2013): 61–89.
- RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- ROUSSEAU, J.J. *El Contrato Social*. Madrid: Aguilar, 1973.
- RUSSELL, B. *Historia de La Filosofía Occidental*. Barcelona: RBA Coleccionables, 2004.
- RUTH CHANG, ed. *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1997.
- RYAN, ALAN. “Isaiah Berlin: Political Theory and Liberal Culture.” *Annual Review of Political Science* 2 (1999): 345–62.
- RYLE, G. “Unverifiability-by-Me.” *Analysis* 4 (1936): I – II.
- SANDEL, M. “Introduction.” In *Liberalism and Its Critics*, 1–11. Nueva York: New York University Press, 1984.
- SIMONS, PETER. “Whose Fault? The Origins and Evitability of the Analytic-Continental Rift.” *International Journal of Philosophical Studies* 9 (2001): 295–311.
- SKAGESTAD, P. “Collingwood and Berlin: A Comparison.” *Journal of the History of Ideas* 66 (Enero 2005): 99–112.
- SKINNER, QUENTIN. “A Third Concept of Liberty.” *Proceedings of the British Academy* 117 (2002): 237–68.
- SPENCER, DAVIS. “From Helvetius to Hegel: Isaiah Berlin on Romantic Political Theory.” Omaha, Nebraska: University of Nebraska, n.d.
- SPITZ, DAVID. “The Nature and Limits of Freedom.” *Dissent* 8 (Invierno 1961): 78–85.
- STENIUS, E. *Wittgenstein’s Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell, 1964.
- STRAUSS, LEO. “Relativism.” In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, edited by Pangle, Thomas L. Chicago and London: University of Chicago Press, 1989.

TALMON, J. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres: Secker and Warburg, 1952.

TATSUYA, MORI. "Berlin Seijishison Niokeru Tetsugakuteki Kousou: Oxford Tetsugaku 'Ki Wo Tyushin Ni' [The Conception of Philosophy in Isaiah Berlin's Political Thought, with Special Reference to His 'Oxford Philosophy' Period]." *Waseda Study of Politics and Public Law* 66 (2001): 155–83.

TAYLOR, CH. *Fuentes Del Yo. La Construcción de La Identidad Moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.

TAYLOR, CHARLES. "The Importance of Herder." In *Isaiah Berlin: A Celebration*, edited by Margalit, Avishai and Margalit, Edna. Londres: Hogarth Press, 1991.

———. "What's Wrong with Negative Liberty?" In *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, edited by Ryan, Alan. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 1979.

"The Logical Status of Supposition." *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary 25 (1951): 83–98.

TUGENHADT, E. *Vorlesung Zur Einführung in Die Sprachanalytischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

VICENT, ANDREW, AND PLANT, RAYMOND. *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*. B.Blackwell. Oxford, 1984.

VICO, G. *Principios de Una Ciencia Nueva (ed. 1744)*. Translated by Fuentes Benot, M. 4 vols. Buenos Aires: Aguilar, 1973.

VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

WARNOCK, G. J. "Empirical Propositions and Hypothetical Statements." *Mind* 60, n° 237 (1951): 90–94.

WILLIAMS, BERNARD. "Introducción." In *Conceptos Y Categorías*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1992.

WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell, 1956.

WOLLHEIM, RICHARD. "The Idea of a Common Human Nature." In *Isaiah Berlin: A Celebration*, edited by Margalit, Avishai and Margalit, Edna.

Londres: Hogarth Press, 1991.