

MARIONA VILLARO

NATURALEZA HUMANA Y LIBERTAD.
BASES DEL LIBERALISMO DE ISAIAH
BERLIN

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 2523-2011
Pamplona

Nº 239: Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad*

© 2011. Mariona Villaro

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS, Polígono Industrial San Miguel. 31132 Villatuerta (Navarra)

En memoria de Don José Luis Mañes y Doña Carmen Ferrer

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. HISTORIA Y LIBERTAD	13
1. LA ILUSTRACIÓN: EXACERBACIÓN DE LA RAZÓN POSITIVA.....	17
a) El método científico como criterio único de verdad	18
b) El ataque ilustrado a la “libertad negativa”	22
2. Romanticismo: la exaltación de la voluntad	29
a) El idealismo alemán: el “yo”, la individualidad y la libertad.....	29
b) El ataque romántico a la libertad	35
CAPÍTULO II. HISTORIA Y MÉTODO.....	41
1. Vico: una reflexión sobre el estudio de la historia y la cultura	44
a) El modelo ilustrado de Filosofía de la Historia.....	44
b) Vico, primer defensor del dualismo metodológico.....	49
2. La Contra Ilustración alemana: La historia como ejercicio humano de comprensión	58
a) Montesquieu, nota discordante en la consideración ilustrada de la Historia.....	59
b) Hume, Hamman y la fe en el principio de causalidad	61
c) Herder y la denuncia del etnocentrismo cultural europeo.....	65
d) Vico y Herder, germen del pluralismo político de Berlin.....	70
CAPÍTULO III. NATURALEZA HUMANA	77
1. Naturaleza humana: límites y alcances de la racionalidad	79
a) Berlin: epistemología y reflexión sobre el método filosófico.....	80

b) Verdad moral y utilitarismo	84
c) Limitaciones y problemática de la antropología empírica	89
d) Un enfoque pragmatista como vía de comprensión antropológica.....	94
2. Bases antropológicas del pluralismo y liberalismo en Isaiah Berlin.....	98
a) La racionalidad situada como punto de partida de la reflexión antropológica.....	99
b) Caracterización de la naturaleza humana.....	101
c) Principales críticas a la propuesta pluralista de Berlin.....	104
d) Conceptualización de la esencia de lo humano.....	111
e) Consecuencias políticas de la antropología de Berlin.....	113
 CONCLUSIÓN.....	 121
 BIBLIOGRAFÍA	
1. Obras de Isaiah Berlin.....	127
2. Fuentes secundarias.....	129

INTRODUCCIÓN

Sir Isaiah Berlin, filósofo inglés de origen letón, es considerado una de las figuras más relevantes en el ámbito de la filosofía política del siglo XX. Su famosa conferencia *Dos conceptos de libertad* reavivó la discusión acerca de dicho concepto dentro de la teoría política, suscitando un gran debate al respecto, de modo que –a día de hoy– sigue siendo uno de los textos más comentados sobre este tema.

Sin embargo, el objetivo del presente trabajo no es tanto esclarecer la postura de Berlin acerca de la libertad, sino más bien contemplar cuáles son las bases antropológicas que le llevan a sus posturas en filosofía política.

La cuestión antropológica no parece haber sido relevante en los debates sobre teoría política a lo largo del último siglo –con excepciones como Hannah Arendt, y su obra *La condición humana*–. Éste es un hecho que me llama poderosamente la atención: ¿cómo argumentar acerca de la convivencia humana –al fin y al cabo eso es la política– sin tener claro qué es un ser humano? Por lo visto, es efectivamente posible, dado que tenemos textos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos que son reconocidos de manera general, al menos en el mundo occidental.

Jacques Maritain ilustra esta misma perplejidad con una curiosa anécdota. En una de las reuniones de una Comisión Nacional de la UNESCO –donde se discutía acerca de los derechos del hombre– alguien se asombró de que personas de tan diferentes ideologías pudieran mostrarse de acuerdo en la formulación de una lista de derechos. La clave para entender este fenómeno reside, según Maritain, en que la afirmación de derechos es posible, siempre y cuando no se pregunte el *porqué*. Es en el *porqué* donde comienzan las discrepancias y disputas.

Este tipo de *porqué* pertenece a un ámbito especulativo –una reflexión sobre los conceptos de hombre, mundo, conocimiento– que muy probablemente no es tenido en cuenta en los acuerdos que se llevan a cabo en política, dónde pesan más las concordancias en un conjunto de convicciones respecto de la acción.

Sin embargo, obviar la cuestión antropológica por considerarse innecesaria y demasiado complicada es, a mis ojos, un error. La falta de fundamentación de una serie de máximas en filosofía política puede generar contradicciones que ponen en entredicho la defensa de lo que en el mundo occidental se consideran derechos fundamentales e inalienables.

La filosofía política de Isaiah Berlin es un claro ejemplo de esta problemática. Se le ha acusado frecuentemente de “pensamiento débil”, de inconsistencia en su defensa de la libertad, de posibles contradicciones entre su liberalismo y su pluralismo democrático y, en definitiva, de no ser claro en su postura acerca de la naturaleza humana y sus notas esenciales. A mi entender, éste es su talón de Aquiles, por eso el presente trabajo está orientado a examinar la cuestión y ver hasta qué punto es una debilidad aparente o definitiva.

Una vez expuesto el objetivo fundamental de esta investigación, haré una breve introducción a la filosofía de Isaiah Berlin, así como un resumen, tanto de la metodología empleada como de los diferentes apartados de los que dicho trabajo consta.

Siempre es fundamental, a la hora de comprender a un autor, tener en cuenta el contexto que vivió, no sólo filosófico, sino también político y social. En el caso de Berlin, dos acontecimientos marcan definitivamente sus posturas filosóficas y políticas posteriores; el primero, su huida de Letonia cuando sólo era un niño pequeño, provocada por los abusos de la revolución soviética en este país. Más tarde, será la Segunda Guerra Mundial la que le impresione definitivamente, tanto por su condición de judío como por su activa participación en la contienda del lado de su país de acogida, Inglaterra.

A mi entender, los excesos y horrores del comunismo y del fascismo crearon en este autor un fuerte rechazo a todo lo que pudiera ser asociado con “ideas firmes e inapelables”, lo cual marcará una actitud filosófica bastante reacia a cualquier planteamiento mínimamente metafísico.

Dicha actitud se verá reforzada por el ambiente académico en el que Berlin iniciará su andadura intelectual, a saber, la filosofía británica de los años 30, en la que se defiende una vuelta al empirismo. Así pues, no es de extrañar que de este primer periodo en el desarrollo de su pensamiento Berlin extrajera uno de sus postulados más importantes: la experiencia empírica es la única realidad, aunque no toda ésta es susceptible de ser reducida y expresada con los criterios de verificación de la ciencia positiva.

Con estos antecedentes no es sorprendente que uno de los problemas que más preocuparon a Berlin fuera lo que él llamó la “actitud monista”: la búsqueda de seguridad y certeza intelectuales, las cuales considera una de las tendencias –por no decir tentaciones– más acusadas entre los pensadores y filósofos. El monismo, según Berlin, es la fe en la existencia de cierta estructura de la realidad, constituida por verdades eternas y armónicas entre sí.

El monismo considera que esta estructura del mundo es susceptible de ser descubierta por el hombre, si se emplea el método adecuado. Esta actitud intelectual siempre sorprendió al autor aunque, como ya he mencionado, el estallido de la Segunda Guerra Mundial no le dejó indiferente. Es fácil entender que Berlin llegara a la misma conclusión que Herzen, uno de sus autores fetiche: los grandes ideales son sólo utopías, en nombre de las cuales se cometen las mayores barbaridades, siendo éstas las únicas consecuencias evidentes de los intentos por lograr el paraíso en la tierra, la total seguridad y certeza en la búsqueda de perfección humana.

Una consecuencia coherente con este planteamiento fue la acerbada defensa de la libertad individual, es decir, la defensa de la que suele ser la primera víctima de las visiones políticas –y filosóficas– totalitarias. Con ella viene también la defensa de un pluralismo democrático: si la libertad individual es un valor a ser defendido, la estructura social y política ha de ser capaz de albergar dentro de sí una pluralidad de opiniones y formas de vida.

Ahora bien, enseguida surge el problema: si defendemos un pluralismo democrático, ¿cómo integrar a aquellas posturas –sociales, culturales o incluso individuales– que sean contrarias a la libertad individual de otras personas? Es el llamado “dilema de la tolerancia”: ¿hay que tolerar la intolerancia? El problema que entraña el pensamiento de Berlin es que, al rehuir todo tipo de fundamentación firme de ciertos valores –como el de la libertad–, parece quedarse sin argumentos a la hora de defender sus posturas filosóficas.

Este nudo gordiano se resuelve acometiendo el problema de la definición de la naturaleza humana, por dos motivos fundamentales. El primero es un argumento epistemológico: habrá que sondear los límites y alcances de nuestra capacidad de conocer, más concretamente, indagar acerca de nuestra facultad para enunciar ciertos juicios definitivos sobre nuestra propia naturaleza.

Si se aclara este problema epistemológico, podemos atacar el segundo aspecto que puede resolver la delicada cuestión que estamos tratando. Es decir, si en la investigación epistemológica descubrimos que sí tenemos cierta capacidad de definición de nuestra propia naturaleza y lo que le conviene, podremos dar bases fuertes y estables a la defensa de la libertad individual, no como derecho fundamental, sino como condición de posibilidad de todo el resto de derechos que nuestras legislaciones occidentales suelen defender.

Es importante destacar que, en coherencia con sus actitudes intelectuales, Berlin no fue un autor de escribir tratados o sistemas filosóficos. No fue un pensador sistemático, prefiriendo más bien adentrarse en diferentes temas a través de la escritura de ensayos. La cantidad de estos que escribió a lo largo de su carrera es ingente, por lo que tuve que hacer una selección de los más relevantes en el tema que nos atañe. De este modo, he trabajado los textos en los que el autor reflexiona en torno a la libertad, la teoría del conocimiento, metodología filosófica e historia de las ideas

Estas dos últimas están estrechamente unidas y adquieren, como veremos, una importancia radical en la trayectoria filosófica del autor. Su rechazo del monismo intelectual le lleva a considerar la historia de las ideas como una asignatura inevitable a la hora de comprender lo que somos. Tal relevancia adquiere esta máxima metodológica en su obra que en algunos ámbitos se le conoce más como historiador que como filósofo político.

Sin embargo, su reflexión acerca de la naturaleza humana no ocupa excesivamente su atención, por lo que su consideración acerca de este tema hay que extraerlo de otros ensayos dedicados a diferentes cuestiones en las que la reflexión antropológica surge sólo de modo tangencial, como parte de la argumentación de dichas temáticas.

Debido a estas peculiaridades de Isaiah Berlin, lo más sencillo y coherente resultó seguir su propio esquema metodológico: la reflexión en torno a la historia de las ideas puede considerarse la base de sus posturas filosóficas, tanto como de su defensa de la libertad y el pluralismo, como de su particular visión de la naturaleza humana, motivo por el cual dicha reflexión tiene un peso muy relevante en el presente trabajo.

Así pues, el primer capítulo de este trabajo, titulado “Historia y libertad”, expone el análisis que Berlin realizó del tratamiento del concepto de libertad desde la Ilustración a nuestros días. En este apartado se puede comprender qué concepto tiene Berlin de “libertad”, así como las motivaciones que le llevan a defenderlo con tanta vehemencia. En este mismo ámbito ya

empiezan a aflorar algunas notas de lo que él considera “naturaleza humana” aunque, como ya se ha mencionado, sólo toca este tema de manera secundaria.

El segundo capítulo –“Historia y método”– aborda el tema del conocimiento humano; más concretamente, expongo las consideraciones que hace el autor en torno al estatuto epistemológico que ha ido adquiriendo la historia a lo largo de tres siglos. En apariencia el tema puede no tener nada que ver con el objetivo principal de este trabajo –naturaleza humana y libertad–. Sin embargo, ha resultado fundamental por dos motivos. En primer lugar, porque la filosofía de la historia siempre obliga a asumir una postura antropológica, ya que puede postularse que los contextos culturales e históricos son tan cambiantes que es imposible hablar de una naturaleza humana común a toda circunstancia. La respuesta a dilemas como éste es muy relevante en el pensamiento de Berlin, dado que él intenta evitar tanto el relativismo como el iusnaturalismo.

Asimismo, este capítulo resulta muy relevante a la hora de desenmarañar la cuestión epistemológica mencionada con anterioridad. A la reflexión de este apartado subyace un área más amplia y fundamental para la comprensión de la filosofía de Isaiah Berlin: los tipos y alcances del conocimiento humano, así como los métodos apropiados para cada uno de ellos. Una vez definidos estos puede abordarse con mayor facilidad la cuestión fundamental del presente trabajo: “¿es posible para Berlin conocer y definir la esencia de la naturaleza humana, definición que sirva de base a su filosofía liberal y pluralista?”.

El tercer capítulo, titulado “Naturaleza Humana” trata de dar respuesta a esta pregunta, a la luz de las conclusiones obtenidas en los apartados anteriores.

Las citas que provienen directamente del texto original en inglés han sido traducidas por mí al castellano. Es destacable que, de toda la bibliografía secundaria, sólo dos obras están dedicadas por completo al autor, siendo el resto ensayos y comentarios, quizá por querer seguir sus comentaristas la línea que el mismo Berlin acostumbró a usar.

No puedo concluir esta introducción sin mostrar un profundo y sincero agradecimiento al profesor Alejandro Llano; sin su inestimable ayuda y su incondicional apoyo este trabajo nunca habría visto la luz. También resultó muy valiosa la ayuda proporcionada por el profesor Alejandro Vigo –a lo largo del trabajo de investigación– y por los profesores Rafael Alvira y Jose

María Torralba –quienes aportaron consejos y críticas muy útiles como miembros del jurado de evaluación de esta tesis. Por último, agradecer a Lourdes E. Verano por su trabajo de revisión de esta obra, así como al profesor Ángel Luis González, por darme la oportunidad y el honor de publicarla en *Cuadernos de anuario filosófico*.

CAPÍTULO I

HISTORIA Y LIBERTAD

A lo largo de la prolífica carrera académica de Isaiah Berlin se mantienen dos intereses recurrentes: el análisis y defensa de la libertad individual y las reflexiones en torno a la historia de las ideas. Estas últimas se plasman en forma de ensayos en los que cuales el autor discurre acerca de los orígenes, motivos y estructura de las diferentes ideologías que han florecido en la sociedad occidental, siendo la Ilustración y el movimiento romántico las etapas que le suscitaron mayor atención; Berlin encuentra en estos dos movimientos el germen de lo que constituye nuestra sociedad actual, y su particular idiosincrasia. El exoniense rastrea en la historia reciente del pensamiento los orígenes del florecimiento de los totalitarismos que afectaron al siglo XX, por lo que el análisis de la evolución del concepto de libertad a lo largo de nuestra historia reciente se convierte en una constante de sus ensayos.

Sin embargo, sus intereses en filosofía fueron en principio distintos, en parte por el contexto histórico y académico en el que le tocó iniciarse: la filosofía de Oxford de finales de los años veinte, principios de los treinta.

“fui nombrado en 1932 para enseñar filosofía, y mis opiniones en ese tiempo estaban influenciadas naturalmente por la clase de discusiones que mis colegas contemporáneos mantenían en Oxford. Hubo muchos otros problemas en filosofía pero, como suele ocurrir, de lo que charlábamos mis colegas y yo eran los frutos de una vuelta al empirismo que comenzó a dominar la filosofía británica antes de la Primera Guerra Mundial, bajo la influencia principalmente de dos afamados filósofos de Cambridge: G.E. Moore y Bertrand Russel”¹.

Berlin describe sus primeras preocupaciones filosóficas del siguiente modo: “el significado, la verdad y la naturaleza del mundo externo eran los problemas sobre los que pensé, y sobre los que en parte escribí, y algunas de

1 BERLIN, I., “Mi andadura intelectual”, p. 55.

cuyas ideas ya han sido publicadas”². Sin embargo, pronto se alejó de estas temáticas. Nunca llegó a sentirse identificado con tales corrientes, no sólo por diferir de muchos de sus presupuestos, sino también por no compartir lo que él consideraba una búsqueda de seguridad imposible:

“Uno de los fenómenos intelectuales que me produjeron más impacto fue la búsqueda universal por parte de los filósofos de la certeza absoluta, de respuestas de las que no se podía dudar, de la completa seguridad intelectual”³.

En este proceso de distanciamiento se encontraba respecto a la filosofía de su época, cuando se le encarga la redacción de una biografía de Karl Marx. El estudio que necesitó para abordar este trabajo le llevó a la indagación de los precursores del pensador alemán; *les philosophes* franceses; a través de dicho estudio llegó a una conclusión: el dogmatismo de Marx derivaba en parte de las certezas de la Ilustración. De este modo, la tendencia al monismo en la historia de la filosofía comenzó a ocupar un lugar central en sus intereses, junto al análisis del concepto de libertad⁴.

Existe una conexión en el interés por ambas temáticas: para Berlin, el mantenimiento de una visión monista de la naturaleza de las cosas y las personas suele llevar una invasión en las libertades individuales de las personas. El argumento es el siguiente: si alguien cree tener certeza total sobre lo que es un hombre, también la tendrá sobre aquello que le conviene a ese hombre, en cuanto tal y por su propio bien. De este modo, el monismo impone una base sobre la cual arrogarse el derecho a invadir las esferas de libertad individual de las personas; en muchas de estas ideologías, el concepto de libertad es justamente configurado para ajustarse a tales patrones filosóficos, de modo que se genera un sistema conceptual cerrado, donde el significado de la palabra libertad se desfigura, y la verdadera libertad individual queda en entredicho.

A raíz de estas preocupaciones, Berlin reorienta su carrera al estudio de las ideas en la historia. Su intención es analizar los conceptos y categorías de

2 BERLIN, I., “Mi andadura intelectual”, p. 58.

3 BERLIN, I., “Mi andadura intelectual”, p. 58.

4 “Durante la guerra serví como oficial británico. Cuando regresé a Oxford para enseñar filosofía empecé a preocuparme de dos problemas centrales. El primero fue el monismo —la tesis central de la filosofía occidental desde Platón a nuestros días— y el segundo, el significado y la aplicación de la noción de libertad”. BERLIN, I., “Mi andadura intelectual”, p. 58.

los diferentes sistemas ideológicos que ha ido generando Occidente, más concretamente en los últimos siglos de nuestra época, tratando de extraer lo que dichos sistemas tienen de acertado o contradictorio. Su filosofía puede traducirse en un intento de decantación histórica de las ideas, como parte de un ejercicio de autocomprensión que trata de generar una racionalidad situada: el esfuerzo de Berlin se dirige a investigar lo que sería propiamente humano a través de un recorrido histórico de las ideas, para averiguar los alcances y límites de la racionalidad individual y, desde ésta, establecer los límites de nuestra naturaleza, así como las bases para la convivencia que de esta concepción de la naturaleza humana se deriven.

Una de estas bases estribará, por supuesto, en la defensa apasionada de la libertad individual. Tan insistente preocupación por la libertad tiene su origen en una serie de criterios intelectuales que mantiene Berlin en torno a la reflexión sobre la naturaleza humana. Examinaré dichos criterios más en profundidad en la tercera parte de este trabajo.

Berlin aborda el estudio de las ideas desde una perspectiva particular: la comprensión imaginativa y empática de los pensadores que estudió, así como de sus contextos sociales y culturales. Esta manera de abordar los problemas históricos es consecuencia de dos influencias importantes. Por un lado, la influencia negativa del positivismo lógico, cuya pretensión de englobar todos los aspectos de la realidad bajo un mismo esquema Berlin desaprobó desde un principio. Por otro, la influencia, positiva en este caso, de pensadores como Vico, Maquiavelo y Herder, cuyas posiciones acerca de la historia y sus consideraciones son más afines a su modo de pensar.

A lo largo de sus ensayos analiza la evolución del concepto de libertad en diferentes autores y épocas históricas. Berlin considera que existe un sentido básico de libertad que consistiría en una ausencia de coacción: “oponerse a alguien o a algo: a los que se meten en mi terreno o a los que afirman su autoridad sobre mí; o a obsesiones, miedos, neurosis y fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de uno u otro tipo”⁵. Sin embargo, este sentido primario de libertad se desarrolló en dos direcciones muy distintas; la primera de ellas configuraría lo que él considera *libertad positiva*, la cuál respondería a la pregunta: “¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?”⁶. Explica Berlin que este

5 BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, p. 242.

6 BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, p. 208.

sentido de libertad se deriva del deseo por parte de los individuos de poseerse a sí mismos:

“[en referencia a la libertad positiva] quiero tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios. Me siento libre en la medida en que creo que esto es cierto y me siento esclavo en la medida en que me doy cuenta de que no lo es”⁷.

El otro sentido de libertad, la *libertad negativa*, responde a la pregunta “¿Cómo es el espacio en el que al sujeto se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?”. En este caso, ser libre consistiría en no ser importunado por otros, en una ausencia de coacción. Berlin es consciente de la similitud y conexión entre un sentido y otro de libertad; sin embargo, no son significados exactamente iguales y la evolución de ambos implica consecuencias diferentes:

“La libertad que se funda en que uno sea su propio amo, y la libertad que se funda en que otros hombres no impidan a uno elegir, pudieran parecer, a primera vista, conceptos que no distan lógicamente mucho el uno del otro y que no son más que las formas positiva y negativa de decir la misma cosa. Sin embargo, 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”⁸.

Una forma de evidenciar esta diferencia consiste en analizar la evolución de la metáfora “soy mi propio amo”, la cuál condujo a diferentes ideologías y políticas de 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

7 BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, p. 217.

8 BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, p. 217.

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, señala Berlin, todas tienen una misma convicción común:

“Hay una creencia que es, más que ninguna otra, responsable de la masacre de individuos en los altares de los grandes ideales históricos [...]. 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”⁹.

Esta creencia 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 básico de libertad, en la que el individuo está libre de coacciones.

Las siguientes páginas las dedicaré a 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 produjo.

1. LA ILUSTRACIÓN: EXACERBACIÓN DE LA RAZÓN POSITIVA

La obra de Isaiah Berlin se compone en su gran mayoría de una ingente cantidad de ensayos, que son compilados en diferentes antologías por su ex

9 BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, p. 250.

alumno, y posteriormente gran amigo y albacea literario, Henry Hardy. Sus escritos acerca de la Ilustración se hallan dispersos en diferentes recopilaciones de ensayos sobre historia de las ideas. La única antología dedicada exclusivamente a los filósofos ilustrados se titula *The Age of Enlightenment*, y forma parte de una colección de libros llamada *The mentors philosophers*, en la cual se hace un repaso de los principales filósofos de cada centuria.

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) 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 secularización¹⁰ 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

10 “[...] 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.”, p. 145.

un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra...eso lo sabíamos *a priori*”¹¹.

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 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”¹².

11 BERLIN, I., “La persecución del ideal”, p. 25

12 BERLIN, I., *The Age of Enlightenment*, p. 15.

La filosofía, interpretada sobre todo como metafísica, queda desacreditada, y con ella todas las pretensiones de saber humano, ya que continúa teniendo urgencia 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”¹³.

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 desapruueba, 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.

En la base a 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 supuesto monista: existe una identificación entre naturaleza y razón, de manera que es posible encontrar un método adecuado para aprehender la realidad de modo

13 BERLIN, I., *The Age of Enlightenment*, p. 16.

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”¹⁴.

A los presupuestos monistas que identifican razón y naturaleza, se añaden los presupuestos ilustrados de hipostatación del método: la razón se reduce a razón positiva. El saber acaba siendo siempre algo mediado, externo al individuo. Díaz-Urmeneta lo expone de la siguiente manera:

“Al incorporar el método a la realidad inteligible, no sólo se media el saber por la identidad entre razón y naturaleza, sino por la identidad de ambas con una racionalidad positiva que es *externa a la reflexión*. Con ello, la comprensión de la naturaleza, la que los seres humanos tienen de sí mismos y la que pueden llegar a tener de su racionalidad está mediada por esa exterioridad. Cuáles son las cosas que merecen conocerse, cuáles las determinaciones de la realidad, se confían a la visión y a la adecuación lógica y se desautorizan las cuestiones que no alcanzan respuesta desde tales supuestos”.

14 BERLIN, I., *The Age of Enlightenment*, pp. 27-28.

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 ilustrada¹⁵.

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. 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 a través de transcripciones recogidas posteriormente por Henry Hardy en el libro titulado *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. En cada una de dichas emisiones aborda Berlin 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 abarcan 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”.

15 DÍAZ-URMENETA, J. B., *Individuo y Racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, pp. 142-43.

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 ilustrado¹⁶, ya que, a pesar de 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.

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”¹⁷.

Es a ésta 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 sobre 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

16 BERLIN, I., “En busca de una definición”, p. 26.

17 BERLIN, I., *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, pp. 23-24.

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”¹⁸.

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

“[para Holbach] 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”¹⁹.

Helvecio, como el resto de sus colegas contemporáneos, trata entonces de fundar una ciencia exacta de la moral y política. El fundamento a 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

18 BERLIN, I., “Helvetius”, pp. 31-32.

19 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*, pp. 14-15.

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”²⁰.

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 relevancia de tal puntualización en el hecho de que comenzara señalándola en su famosa lección inaugural de la cátedra a la que accedió en 1957:

“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”²¹.

¿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 refieren 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

20 BERLIN, I., “Helvétius”, pp. 35-36.

21 BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, p. 205.

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 posición 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 oxoniense, opina que los hombres no ilustrados son torpes en exceso y necesitan de personas preparadas que los guíen en su búsqueda de la felicidad²².

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”²³. 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. Berlin 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”²⁴.

¿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

22 BERLIN, I., “Helvétius”, pp. 36-37.

23 BERLIN, I., “Helvétius”, p. 48.

24 BERLIN, I., “Rousseau”, p. 54.

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 cuál, como 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”²⁵.

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.

“[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

25 ROUSSEAU, J. *El contrato social*, p. 113.

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 desean ciertas cosas sino que también conocen lo que, en realidad, es lo único que les satisfará”²⁶.

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 cual 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?”²⁷.

26 BERLIN, I., “Rousseau”, pp. 61-62.

27 BERLIN, I., *The age of enlightenment*, p. 240.

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.

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”²⁸.

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

28 BERLIN, I., “Los románticos moderados”, p. 100.

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 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”²⁹.

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 adquiera 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

29 BERLIN, I., “Los románticos moderados”, pp. 103-104.

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”³⁰.

Berlin nos relata en sus ensayos sobre el romanticismo³¹ 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 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”³².

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 dis-

30 BERLIN, I., “Los románticos moderados”, pp. 110-111.

31 BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*.

32 BERLIN, I., “La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal”, p. 207.

tinguir 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”³³.

¿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 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”³⁴.

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.

33 BERLIN, I., “Los románticos moderados”, pp. 114-115.

34 BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes”, pp. 178-179.

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 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”³⁵.

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 discutiendo 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 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”³⁶.

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.

35 BERLIN, I., “El romanticismo desenfrenado”, pp. 130-131.

36 BERLIN, I., “Los románticos moderados”, p. 125.

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 tiene que desaprobado 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 significa, y ser lo que podría y debería ser, en el mejor de los casos”³⁷.

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 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.

37 BERLIN, I., “La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal”, p. 212.

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”³⁸.

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 re-combinación 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 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. 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.

38 BERLIN, I., “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente”, p. 60.

“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 Trotski, en una frase igual de pintoresca, describía como el basurero de la historia”³⁹.

A lo largo de sus ensayos, Berlin analiza con 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: 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”⁴⁰.

39 BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes”, p. 187.

40 BERLIN, I., “La persecución del ideal”, pp. 34-35.

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. Analizaré con mayor profundidad este aspecto clave de la filosofía de Berlin en la tercera y última parte de este trabajo.

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 elecciones radicales que debemos efectuar entre inconmensurables, no en la elección racional”⁴¹.

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

41 GRAY, J. *Isaiah Berlin*, p. 17.

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”⁴².

Sin embargo, también Isaiah Berlin aprecia los límites que encuentra en el romanticismo; 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 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

42 BERLIN, I., “Efectos perdurables del romanticismo”, pp. 192-193.

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 demencia⁴³.

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. Dejaré la reflexión acerca de las capacidades que constituyen aquello que llamamos naturaleza humana para el último apartado del trabajo. De momento quiero concluir este capítulo señalando que, para Berlin, dos son los extremos que han generado los mayores ataques a la libertad individual: el monismo ilustrado y el relativismo al que lleva el romanticismo. En el siguiente capítulo expondré la manera en que Berlin trata de encontrar una tercera vía a estos dos polos opuestos, a través de la influencia que sobre él ejercen dos pensadores: Giambattista Vico y Johann G. Herder.

43 BERLIN, I., "Efectos perdurables del romanticismo", pp. 190-191.

CAPÍTULO II

HISTORIA Y MÉTODO

En el anterior capítulo he expuesto 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 codiciada 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 los seres humanos. Las consecuencias son las que expuse en el primer capítulo: 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– convencen 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 positiva 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 profesionales de estos ámbitos.

Ésta búsqueda del método apropiado en 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 de lo humanístico, realizando ejercicios de exégesis sobre las diferencias entre una y otra zona. La distinción que más gusta de 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 de abstracción y experimentación científicos 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 la abordaré en la tercera parte de este trabajo de investigación. En el apartado que ahora nos ocupa quiero exponer el modo en que el autor parece llegar a adquirir esta máxima: en un determinado momento de su trayectoria intelectual Berlin reconduce su carrera académica desde la filosofía del lenguaje hacia el estudio de la

historia de las ideas¹. Su carácter filosófico es más propenso a la comprensión de fenómenos, y no tanto a la 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 pensadores².

Sin embargo, la influencia principal que Vico y Herder ejercen sobre Berlin proviene de las teorías que formulan acerca de la comprensión humana. Estos dos 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 del trabajo 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.

1 En este sentido 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 "Collingwood and Berlin: A comparison", P.SKAGESTAD, pp.99-112.

2 BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*.

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 las enunciadas por otros filósofos de su época –v.gr. Descartes, Malebranche, Leibniz– y por los ilustrados³, 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”⁴.

“Podían diferir las opiniones respecto a lo que fuesen las auténticas leyes de este proceso [el proceso de desarrollo histórico, considerado como

3 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 repaso (Vico, Montesquieu, Herder, etc.). Para establecer un adecuado contraste he decidido exponer también autores de esa misma época con los que Berlin está en desacuerdo, ciñendo de esa manera el área de trabajo. Por lo demás, es en dichos siglos en los que más se centra el autor, ya que considera a filosofías posteriores derivaciones de los postulados de éstas.

4 BERLIN, I., “El sentido de la realidad”, p. 32.

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”⁵.

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 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 necedad 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”⁶.

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 escla-

5 BERLIN, I., “El sentido de la realidad”, p. 36.

6 BERLIN, I., “Herzen y Bakunin”, p. 177.

recer 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”⁷.

Como ha expuesto Díaz-Urmeneta, las consecuencias son la eliminación de toda concepción particular e individualizada de la persona humana y la sociedad en la que se halla inserta:

“[...] cuando la racionalidad se establece de modo exclusivo sobre el supuesto del un lenguaje universal, se asienta una identidad humana extraña a la subjetividad formada en el tiempo del símbolo, la historia, la cultura y la biografía concretas”⁸.

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

7 BERLIN, I., “La Contra-Ilustración”, p. 82.

8 DÍAZ-URMENETA, J. B., *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, p. 146.

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”⁹.

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 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 periodos 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”¹⁰.

9 MORGENBESSER, S. y LIEBERSON, J., “Isaiah Berlin”, p. 8.

10 BERLIN, I., “Giambattista Vico y la historia cultural”, p. 68.

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 verdad¹¹. 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 catalogador– la multiplicidad y relatividad de valores en diferentes tiempos y lugares, o la dimensión genética de la historia”¹².

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: todas las esferas del conocimiento del pasado que deben su existencia a técnicas cuantitativas, estadísticas u otras. Sin embargo, y como ya he comentado, la unicidad de método le parece castrar la comprensión de lo humano. Asimismo, no comparte la idea de concepción lineal de la historia que concibe a 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

11 BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”, p. 156.

12 BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”, p. 157.

mismas, aunque éste sólo se descubra desde los patrones culturales que esas sociedades engendran. En este sentido, 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.

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. Ello 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”¹³.

De este modo, el pensador napolitano aborda los problemas gnoseológicos que más tarde se plantearán autores como Hume y Kant. Berlin expone la teoría del conocimiento de Vico de la siguiente forma:

“Hay dos tipos de conocimiento: *scienza*, el conocimiento *per causas*, 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.”¹⁴.

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 de haber entonces un espacio en el que sí resultara adecuado aplicar los atributos humanos. Díaz-Urmeneta lo expone así:

“Hay un tipo de objetos, aparte del de las ciencias formales, que resultan también de la acción intencional de los hombres. Se advierten en la sociedad y los modos de vida, la historia y las tramas de acción, el arte y, en general, todo lo que forma parte del hombre como tal, a diferencia de lo que éste tiene en común con el mundo no humano. En esta esfera, los hombres no son espectadores sino autores y por tanto mantienen con tales objetos una relación interior surgida de su misma actividad [...] Este tipo de objetos entra en el dominio del *verum* porque de ellos, al menos tentativamente, podemos tener un conocimiento *per causas* (según la peculiar grafía de Vico). Aquí causa no es correlación entre regularidades, sino la conexión inteligible entre un efecto y sus propósitos, la capacidad de acción deliberada o el medio institucional que

13 BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”, p. 159.

14 BERLIN, I., “Vico y su concepto del conocimiento” p. 180.

con aquél se relacionan. Vico incluye en el dominio del *certum* el saber de la sociedad que se limita a precisar, en un nivel de hechos *las necesidades o utilidades de la vida social*, i.e., recurrencias comportamentales, descripción de la convención como puro medio de orientación: éste es un conocimiento *exterior* de la sociedad, análogo al de la naturaleza. Pero hay otra perspectiva: la que sitúa a la sociedad en el contexto del “mundo civil”. Ahí, el acontecer no se explica sólo relacionando recurrencias, sino a través de decisiones y propósitos humanos; las relevancias y la inteligibilidad de tal objeto sólo podrán captarse desde la perspectiva de los que saben qué es tener un proyecto o tomar una decisión”¹⁵.

De este modo, Vico hace 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 *consciencia*– 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 de 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

15 DÍAZ-URMENETA, J. B., *Individuo y Racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, p. 207.

inspiradas perspicacias [la comprensión reflexiva] la acumulación de información está muerta”¹⁶.

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 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”¹⁷.

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”¹⁸.

El lenguaje como hecho deviene fundamental a la hora de configurar una comprensión y una teoría de la naturaleza humana. El problema surge al indagar cómo aplicar esta teoría al estudio del pasado: ¿podemos realmente

16 BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, p. xxvii.

17 BERLIN, I., “Vico y su concepto del conocimiento”, p. 184.

18 BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”, p. 162.

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 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”¹⁹.

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 traspasos 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

19 BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes”, p. 169.

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”²⁰.

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 método 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), 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”²¹.

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 a 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 im-

20 BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, pp. 50-51.

21 BERLIN, I., “Giambattista Vico y la historia cultural”, p. 75.

prescindible 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:

“[...] la ‘fantasia’ es entonces un ejercicio de las categorías de la reflexión: no almacena y clasifica objetos, sino que los expande en formas de experiencia posible, lo que significa recurrir a las diversas facultades en una libre relación mutua. La reflexión tiene que contar con un rico autoconocimiento: no le basta con una identidad ‘a priori’ –clara pero rígida– sino con una subjetividad capaz de diferenciar los modos de la voluntad –saber qué es cumplir normas y en qué es esto diferente de responder a estímulos o de comprometerse con un proyecto político–, del discurso, –para diferenciar, p.e., saber de persuadir– del sentimiento o la situación. La ‘fantasia’ es un arte de la atribución, pues sólo se satisface con modelos complejos y profundos”²².

Entendida de este modo, la *fantasia* es la capacidad para concebir más de que 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 por 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”²³.

Para Berlin, esta concepción del ser humano desacreditó la idea de una naturaleza humana intemporal e incambiable. Según el escritor 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 particular 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 hacia otra. Esto conduce a un temerario relativismo y mata, entre otras, la noción de progreso”²⁴.

22 DÍAZ-URMENETA, J. B., *Individuo y Racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, p. 223.

23 BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”, p.168.

24 BERLIN, I., “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”, p.171.

Sin embargo, Berlin opina que la visión de Vico difiere de los relativismos convencionales, acercándose más a un enfoque que reivindica el pluralismo cultural. En el ensayo titulado *El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII*²⁵ defiende lo inapropiado de catalogar, tanto a Vico como a Herder, de 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 civilización a otra se pierde y se gana, pero, sea cuál sea

25 BERLIN, I., “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”.

la ganancia, lo que se pierde se pierde para siempre y no se restaurará en un paraíso terrenal”²⁶.

Entonces no tendría sentido para Vico una noción de progreso lineal en sentido ilustrado, en la que se clasifiquen 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*. Díaz-Urmeneta lo expone de la siguiente manera:

“[...] la idea de crecimiento [*Nascimento*] es la de una naturaleza como cambio, como interacción entre fuerzas que se transforman unas a otras, de modo que la característica central y constante es esta mutabilidad y no el contenido. Es perfectamente coherente con la plasticidad atribuida a los hombres sobre el mundo y sobre ellos mismos, que no remite a una *quidditas*, sino al despliegue de sus invenciones y establecimientos, a una ‘idea de desarrollo –*nascimento*, llegar a nacer, término del que procede *natura*– por el que una generación o cultura crece hacia otra”²⁷.

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 consigue mantener alejado al 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, 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

26 BERLIN, I., “Giambattista Vico y la historia cultural”, p. 81.

27 DÍAZ URMENETA, J. B., *Individuo y Racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, p. 230.

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 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.

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 para el revisionismo de la concepción histórica que trata de establecer esta misma línea de pensamiento. Como se dijo, 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 estu-

dios 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, éste consideró 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, un 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 cómo lo harán más tarde pensadores como Burke o Herder”²⁸.

Al contrario que otros pensadores 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 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”²⁹.

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 es sumamente relevante por diferir del monismo ilustrado: cada sociedad es diferente de las otras porque ha desarrollado diversos modos de satisfacer las necesidades, por lo 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”³⁰.

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

28 BERLIN, I., “Montesquieu”, p. 209.

29 BERLIN, I., “Montesquieu”, p. 209.

30 BERLIN, I., “Montesquieu”, p. 214.

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”³¹.

En suma, Berlin nos señala que lo que Montesquieu hizo fue hacer patentes las diferencias entre sociedades y culturas, señalando que los gobernantes y 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, de modo que 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 es 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.

31 BERLIN, I., “Primer ataque a la Ilustración”, pp. 55-56.

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”³². 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 Hamann, 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 Hamann 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 cercanos, los enciclopedistas franceses, a los que más que nadie trataron de refutar”³³.

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 las luces 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”³⁴.

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

32 BERLIN, I., “Primer ataque a la Ilustración”, p. 58.

33 BERLIN, I., “Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán”, p. 233.

34 BERLIN, I., “Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán”, p. 238.

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 agua³⁵.

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”³⁶.

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 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 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

35 BERLIN, I., “Primer ataque a la Ilustración”, p. 67.

36 BERLIN, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo alemán*, p. 76.

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”³⁷.

Hamann desarrolló su teoría acerca del lenguaje a partir de una polémica acerca de 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”³⁸.

Berlin encuentra un paralelismo muy acusado con la exposición de Vico acerca del lenguaje y la comprensión histórica y cultural, aunque es consciente de 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

37 BERLIN, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo alemán*, p. 147.

38 BERLIN, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo alemán*, p. 153.

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”³⁹.

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”⁴⁰.

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; visión que Herder considera reduccionista y contraproducente: “el espíritu de la filosofía

39 BERLIN, I., “Los verdaderos padres del romanticismo”, p. 76.

40 BERLIN, I., “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente”, p. 56.

moderna no puede, en más de un sentido, ser más que *mecanismo*⁴¹. Así, frente al mecanicismo ilustrado, 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 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”⁴².

Sin embargo, Berlin no deja de señalar el uso metafórico que hace Herder del concepto “orgánico”; 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”⁴³.

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

41 “Der Geist der neuern Philosophie [...] auf mehr als eine Art Mechanik seines [muss]”, HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 60.

42 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, p. 99.

43 BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, p. 198.

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:

“[...] 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”⁴⁴.

Herder satiriza a menudo en su obra esta fe desmedida en la simple razón humana, postura que Berlin comparte evidentemente 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”⁴⁵. El panorama de la cuestión histórica con el que se encuentra Herder lo retrata F. J. Contreras Peláez de la siguiente manera:

“[...] tras arrebatar 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*”⁴⁶.

El filósofo alemán acomete la tarea de elaborar una filosofía de la historia más omnicomprendiva 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 ejerce sobre él la intensa fe pietista que profesa. Es

44 CONDORCET, M. J. A., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 3.

45 FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la Historia universal*, p. 73.

46 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, p. 52.

esa misma fe la que le lleva a condenar la soberbia ilustrada que pretende aprehenderlo todo en sus conceptos abstractos y estériles, pero también la que le impide 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. Del intento por tratar de salvar estas dos presuposiciones se 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 observarse 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”⁴⁷.

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 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

47 HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 37.

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 las *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 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”⁴⁸.

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 cuál cada etapa de la historia sólo tendría sentido como etapa preparatoria para el final feliz en dónde 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 de tener sentido en sí misma, que no

48 BERLIN, I., “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”, pp. 99-100.

puede juzgarse por los patrones de la sociedad actual. De esta idea deviene su pluralismo cultural, que Berlin tanto valora:

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 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”⁴⁹.

d) 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 es 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 caducas”⁵⁰.

49 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, p. 20.

50 CASSIRER, E., *Kant: vida y doctrina*, pp. 270-71.

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, engendra 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 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”⁵¹.

Como puede apreciarse, son muchos los puntos de encuentro entre la Filosofía de la Historia mantenida 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

51 BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, p. 189.

de ella que tanto Vico⁵² 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 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.

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

52 Vico también mantiene una visión cíclica de la historia humana, la cual es la base de su concepción dinámica de la persona humana. BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, p. 64.

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”⁵³.

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 astutamente la dicotomía explicación/comprensión que tanta polémica originó 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 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”⁵⁴.

La crítica de Berlin hacia los historiadores del siglo XIX y sus discípulos es recurrente. Les recrimina dejar de lado la comprensión necesaria para

53 BERLIN, I., “El sentido de la realidad”, p. 55.

54 BERLIN, I., “El concepto de historia científica”, pp. 209-210.

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. La inconmensurabilidad, incluso a veces incompatibilidad, de valores no implica necesariamente la ininteligibilidad. 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 a los nuestros.

De este modo, lo que intenta Berlin es, por un lado, invalidar la noción de naturaleza humana común estática que opina 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.

En primer lugar, que 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 estatus epistemológico.

En segundo término, 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.

En tercer lugar, 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 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. Precisamente por creer posible dicha comprensión interpersonal e intercultural no puede tachársele de relativista. De hecho, a pesar de la importancia que reclama para las manifestaciones particulares –de cada sociedad o cada individuo– no deja de creer en 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”⁵⁵.

Así, 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. En el siguiente capítulo expondré en qué consiste dicha racionalidad común para Berlin, y en qué medida ésta le permite dar una definición de la naturaleza humana que sirva de base para su pluralismo y liberalismo político.

55 BERLIN, I., *Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, p. xvi.

CAPÍTULO III

NATURALEZA HUMANA

En los anteriores apartados del trabajo he expuesto una de las preocupaciones fundamentales de Isaiah Berlin: las disquisiciones acerca de la libertad, el repaso de la evolución de las ideas en la historia, la reflexión en torno a las posibilidades y limitaciones del conocimiento humano y la discusión acerca de los valores humanos. Parecen problemas dispares, pero tienen un núcleo común: la reflexión en torno a la naturaleza humana.

A la hora de abordar ésta Berlin denuncia la tendencia recurrente en la historia a abandonarse a teorías y modelos unificadores, olvidando el origen humano de éstos, utilizándolos como criterio de realidad. El origen de esta tendencia se encuentra en el pánico a la limitación del conocimiento a la hora de dar respuestas; según Berlin, las personas suelen preferir con mayor frecuencia acogerse a teorías o credos que se predicán como infalibles, en lugar de enfrentarse a la incertidumbre que genera la conciencia de lo limitado de nuestro propio conocimiento. Es la necesidad de absoluto la que genera esta tendencia, la misma que sintió Tolstoi, tal y como lo relata Berlin en su famoso ensayo “El erizo y la zorra”: en sus novelas el escritor ruso da cuenta de la particularidad y singularidad de la vida ordinaria; sin embargo, como filósofo de la historia, la necesidad de una comprensión global –la necesidad de absoluto en suma– le lleva a mantener una visión monista de la vida y las personas. La manifestación de estas dos tendencias –monista y pluralista– en el escritor y filósofo ruso es el tema principal del citado ensayo.

Como se ha visto, la preocupación que genera en Berlin la visión monista de la vida no es tanto lo errado de las afirmaciones que desde éstas posturas se hagan, sino la autoridad moral que los autores de dichas teorías creen adquirir al suscribirlas; en dicha autoridad moral estaría el origen de los ataques a la libertad individual. Parte de su obra se dedica, en consecuencia, al análisis de los diferentes modelos teóricos generados en la historia, los cuales oscilan entre los peligrosos polos del monismo y relativismo; en

dichos modelos, la cuestión de la naturaleza humana es fundamental ya que Berlin acierta al señalar que la concepción que de ésta se tenga constituye la base de toda filosofía política:

“Cuando Kant rompe con la tradición naturalista, o cuando Marx rechaza la moral política de Bentham, o cuando Tolstoi expresa la baja opinión que le merecían las doctrinas de Karl Marx, no se están quejando sólo de una ignorancia empírica, o de una mala lógica o de insuficiencia de pruebas experimentales, o de incoherencia interna. Denuncian a sus adversarios principalmente porque, según ellos, no han comprendido cómo son los hombres y cuáles de las relaciones que mantienen entre sí – o entre ellos y las fuerzas exteriores– los convierten en hombres; los acusan de ceguera, no ante los aspectos pasajeros de tales relaciones, sino a aquellas características constantes (como las de distinción entre el bien y el mal para Kant, o, para Marx, la autotransformación sistemática a través de su propio trabajo) que consideran fundamentales para la noción de hombre, en cuanto tal”¹.

Dado que para el propio autor la noción de naturaleza humana que se sostenga en cada teoría política resulta fundamental, el análisis de la concepción que de ésta tenga Berlin es clave a la hora de comprender su propia teoría política. Es de hecho en este aspecto donde se le han vertido las críticas más duras, al tacharlo de defender una noción de naturaleza humana demasiado difusa, que dicen generar una serie de incoherencias en el pensamiento del autor; consideran que la noción de naturaleza humana que mantiene Berlin es insuficiente a la hora de defender su apuesta por el liberalismo político, además de no tener una conexión lógica –o directamente ser incompatible– con su mantenimiento de la necesidad de un pluralismo cultural. Por ejemplo, John Gray se pregunta si la concepción historicista del hombre de Berlin puede ser compatible con la existencia de una naturaleza humana común², la cuál es base fundamental para la defensa del liberalismo. En un orden similar, B. Parekh cuestiona al oxoniense al analizar su defensa de la libertad individual. A su entender, la concepción del hombre que mantiene Berlin es insuficiente a la hora de llevar a la práctica de modo efectivo su liberalismo político³. Sin embargo, la crítica común y más fuerte es señalar que la defensa de Berlin de cierto núcleo

1 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 200.

2 GRAY, J., *Isaiah Berlin*, p. 90.

3 PAREKH, B., “Isaiah Berlin”, p. 58.

común de lo humano es incompatible con su pluralismo cultural; así, las acusaciones más duras son de relativismo o de un pluralismo radical que se traduciría en otro tipo de monismo:

“[...] 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”⁴.

Se denuncia con frecuencia la falta de conexión lógica entre la defensa del pluralismo cultural y la defensa del liberalismo; en efecto, si existe una inconmensurabilidad de valores, de modo que ninguno puede imponerse a otro *a priori*, ¿qué fundamento tiene entonces el apoyo de Berlin a la libertad individual, por encima de otros valores?

Esta problemática sólo puede contestarse habiendo analizado previamente los presupuestos epistemológicos en los que se basa la teoría de la naturaleza humana de Berlin; a la luz de los alcances y límites que concede a nuestra capacidad de conceptualización de lo humano podemos considerar hasta qué punto su teoría política es coherente con su caracterización antropológica. Dedicaré la primera parte de este capítulo al mencionado análisis epistemológico, para encarar en el segundo apartado el concepto de naturaleza humana que puede deducirse de éste.

1. NATURALEZA HUMANA: LÍMITES Y ALCANCES DE LA RACIONALIDAD

Toda conceptualización de la naturaleza de lo humano tiene una complejidad característica: el sujeto de estudio y su objeto coinciden en uno solo. Muchas teorías acerca de lo humano carecen de validez al tratar de situarse el autor fuera del alcance de las limitaciones que impone su propia teoría; Es clásica, por ejemplo la invalidación que se hace del relativismo: llevado a su extremo, se destruye a sí mismo.

La cuestión clave radica en si existe un punto de vista privilegiado desde el cual enunciar una teoría de lo humano de un modo definitivo. La respuesta de Berlin es negativa: nadie tiene un acceso privilegiado a la realidad, y menos a la humana, la cual se revela como cambiante en esencia.

4 PAREKH, B., “Isaiah Berlin”, p. 62.

Sin embargo, tampoco considera oportuno adoptar la postura contraria, la que niega toda posibilidad de conocimiento. Como hemos visto en el anterior capítulo, a sus ojos existe cierto tipo de conocimiento de nuestra propia naturaleza, el cual se da por la misma experiencia empírica de ser uno mismo un ser humano.

La filosofía de Berlin asume la tarea de salvar el escollo relativista, sin por ello caer en el monismo que suele criticar en sus ensayos acerca de historia de las ideas. Intenta establecer una concepción dinámica de la naturaleza humana: consistiría ésta en una serie de características en las que se encuentra el elemento fijo, común, a todo ser humano. Sin embargo, lo peculiar de tales características impide definir de una vez por todas las determinaciones que éstas puedan adquirir.

Antes de analizar los mencionados rasgos, es necesario conocer la base epistemológica utilizada por Berlin a la hora de definirlos. De este modo, podremos considerar hasta qué punto su concepción de lo humano es capaz de dar cuenta de los presupuestos desde los que esta teoría ha sido enunciada, es decir, si los límites y alcances que se prediquen de la racionalidad humana en general son aplicados con el mismo rigor a la teoría misma que los está estableciendo.

a) Berlin: epistemología y reflexión sobre el método filosófico

Como he expuesto en anteriores capítulos, para Berlin el error más común a la hora de conceptualizar lo humano radica en el empleo de un método inadecuado. En efecto, la necesidad de absoluto y de certeza ha llevado en la historia a acogerse a métodos exactos que, sin embargo, son inapropiados para abordar los estudios humanos. Si se quiere comprender dónde encuentra Berlin el origen de esta tendencia, es necesario conocer el estatuto que otorga al propio conocimiento humano.

A su modo de ver existen tres áreas de conocimiento: la que se ocupa de las cuestiones de hecho, la que se ocupa de cuestiones formales y aquella que trata sobre preguntas que llevan implícitas cuestiones de valor. Lo que caracteriza a las dos primeras es que el método de responderlas es evidente; en palabras de Berlin, “tan pronto como se nos formula la pregunta, sabemos cuál es la dirección que debemos tomar para tratar de obtener la respuesta”⁵. Cuando se nos hace una pregunta sobre hechos, recurrimos a la experiencia

5 BERLIN, I., “El objeto de la filosofía”, p. 29.

empírica para tratar de dilucidarla; en el caso de una pregunta formal, echamos mano del reglamento interno del área de la que estamos tratando, por ejemplo, las normas de la lógica simbólica.

Por supuesto, Berlin es consciente de que ésta es una clasificación simple, y de que en muchos supuestos las respuestas se encuentran en una combinación de ambos métodos. Lo que interesa es que estas preguntas se distinguen de las que se generan en torno a las cuestiones de valor, a las cuales llama “preguntas filosóficas”. Existen muchos tipos de esta clase de preguntas, las cuales no pueden ser respondidas ni por métodos empíricos ni deductivos. El filósofo inglés suele mostrar diferentes ejemplos para exponer la caracterización de este tipo de cuestiones: ¿qué es el tiempo?, ¿qué es un número?, ¿cuál es la finalidad de la vida humana sobre la Tierra?, ¿cómo sé que otros seres humanos no son meras ficciones de mi mente?

Berlin señala que este tipo de preguntas suelen generar sorpresa o rechazo en la gente, de modo que resulta una reacción común tratar de reubicar dichas preguntas en las otras áreas de conocimiento, de manera que puedan ser contestadas a través de medios empíricos o formales. De hecho, señala Berlin, la historia del conocimiento humano es la historia de “un continuado esfuerzo por encasillar a todas las preguntas en alguna de las dos categorías *viabiles*”⁶. Por supuesto, en última instancia no puede afirmarse que toda ciencia haya solventado totalmente sus problemas filosóficos, porque algunos de ellos no pueden ser contestados con ningún programa deductivo o inductivo.

La cuestión crucial para Berlin es que, a pesar de la progresiva desvinculación de la filosofía por parte de las ciencias empíricas y formales, el número de preguntas filosóficas no parece reducirse. ¿Por qué ocurre esto? Porque las preguntas filosóficas giran en torno al propio pensamiento y a los modos de categorizar la realidad de los hombres, y este proceso nunca empieza desde cero –es imposible que lo haga, ya que es el pensamiento examinándose a sí mismo–, sino que parte de una configuración básica:

“Pensar es generalizar; generalizar es comparar. Pensar en un fenómeno o enjambre de fenómenos es pensarlo en términos de sus semejanzas y diferencias con otros. Esto es ahora un tremendo lugar común. Se sigue que, sin paralelos y analogías entre una esfera de pensamiento y acción y otra, consciente o no, la unidad de nuestra experiencia –nuestra

6 BERLIN, I., “El objeto de la filosofía”, pp. 31-32.

experiencia misma– no sería posible. Todo lenguaje y todo pensamiento es, en este sentido, necesariamente *metafórico*”⁷.

Lo que trata de decir Berlin es que los marcos desde los cuales analizamos nuestra experiencia están ellos mismos basados en una serie de conceptos y categorías, sin los cuales nos sería imposible pensar. Los hombres, al enfrentarse a la realidad, lo hacen condicionados por un entramado conceptual mediante el cual percibimos, ordenamos e interpretamos los datos de la experiencia. Las preguntas filosóficas giran en torno a estas propias tramas conceptuales. La cuestión es, ¿puede existir una ciencia de estas categorías? La respuesta de Berlin es negativa: el conocimiento de éstas no es cosa de inducción o hipótesis.

“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. Ésta es la razón por la cual parece absurdo preguntarse por las pruebas de su existencia, y bastan ejemplos imaginarios para exhibir su estructura; pues se las presupone en nuestras acciones más comunes de pensamiento o de decisión”⁸.

Las preguntas filosóficas no son susceptibles de ser abordadas desde un punto de vista empírico o formal, ya que “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 la experiencia”⁹.

Para Berlin resulta completamente imposible realizar una configuración definitiva de los conceptos y categorías. En primer lugar, porque no todos ellos son permanentes, sino que algunos se suceden en el tiempo. En segundo lugar, porque el modo en que las personas configuran la unidad de su experiencia es irreductible a una serie de enunciaciones o leyes.

“No es posible llevar a cabo el análisis de este tipo de conocimiento en un conjunto finito de proposiciones generales y particulares, categóricas e hipotéticas. Todo juicio por nosotros formulado, ya sea en el pensamiento

7 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 259.

8 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 269.

9 BERLIN, I., “El objeto de la filosofía”, p. 39.

histórico, o ya sea en la vida de todos los días, encierra ideas y proposiciones generales sin las cuales no puede haber pensamiento o lenguaje. [...] Y aun si lográramos hacer explícitas a todas (lo cual es absurdo) o a muchas (lo que no es factible) de nuestras proposiciones o creencias generales, tal realización no nos acercaría mayor cosa al ideal científico; pues entre un conjunto de generalizaciones –o de nudos sin analizar de las mismas– y la construcción de un modelo, queda aún mucho campo difícil de cruzar, o impassable: las generalizaciones tienen que exhibir un grado excepcional de constancia y conexión lógica para poder cruzar ese campo”¹⁰.

Los conceptos y categorías son inherentes a nuestra racionalidad: “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”¹¹. Por supuesto, toda generalización es susceptible de someterse a prueba mediante comprobaciones inductivas; sin embargo, nos resultaría por completo imposible poner a prueba todas las generalizaciones desde las que pensamos:

“Aceptamos la textura total, compuesta como lo está por hilos literalmente innumerables –sin exceptuar a las creencias tanto generales como particulares–, sin la posibilidad, aún en principio, de probarla en su totalidad. Pues la textura total es aquello con lo que empezamos y terminamos. No existe un punto arquimediario 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 parecen 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

10 BERLIN, I., “El concepto de historia científica”, pp. 231-232.

11 BERLIN, I., “El concepto de historia científica”, p. 194.

que permanecer firmemente apoyado, al menos por el momento; de otra manera no será posible el pensamiento ni la comunicación”¹².

De este modo se vuelve evidente que el análisis filosófico nunca parte de cero, sino que tiene la configuración conceptual previa del sujeto que reflexiona en torno a ellas. La tarea del filósofo consiste entonces en examinar minuciosamente estos presupuestos –los propios, o los de otros modelos ideológicos que decida considerar–, sacando a la luz los diferentes entramados conceptuales, así como las incoherencias internas en las que puedan incurrir. Por ejemplo, al examinar la teoría de Aristóteles, nos percatamos de que la noción de finalidad atraviesa toda su filosofía, categorizando la realidad en función a este concepto. Lo que ha de hacer entonces el filósofo es analizar el propio concepto de finalidad, y ver hasta qué punto es lógica su aplicación a la hora de dar respuestas a las cuestiones en torno de la realidad de las cosas.

Los entramados conceptuales se suceden en el tiempo, debido precisamente al carácter situado de la racionalidad humana: al ser incapaces de pensar “desde cero”, siempre estaremos parcialmente influidos por un entramado conceptual concreto, fruto del contexto histórico en el que nos situemos. Eso no implica que estemos completamente determinados por él: si fuera así habría sido imposible la sucesión y cambio de los sistemas conceptuales. No pretende Berlin defender un determinismo, sino una verdad evidente: no existe un punto desde el cual juzgar asépticamente y de modo definitivo, lo cual no significa que el ejercicio de juzgar sea totalmente subjetivo. Sólo implica que será siempre fruto de una racionalidad situada, y que las conclusiones a las que se lleguen serán siempre susceptibles de ser mejoradas o desechadas.

b) Verdad moral y utilitarismo

La pregunta clave es, entonces, la siguiente: si no existe un patrón fijo desde el cuál establecer lo adecuado –o errado– de un modelo conceptual, ¿cuál será el criterio de validez del análisis filosófico? La pregunta que surgirá a continuación será: ¿hasta qué punto esta teoría resiste sus propios presupuestos? Si los diferentes entramados conceptuales se suceden en el tiempo, ¿cómo asegurar la validez de esta propia afirmación, enunciada inevitablemente en el tiempo?

12 BERLIN, I., “El concepto de historia científica”, pp. 195-196.

El criterio de validez a la hora de examinar las categorías es, para Berlin, el utilitario; los modelos teóricos perviven en cuanto “funcionan”: “la prueba del funcionamiento conveniente de los métodos, analogías, modelos que actúan en el descubrir y clasificar el comportamiento de estos datos empíricos (como lo hacen las ciencias naturales y el sentido común), es empírica en última instancia: es el grado de su éxito para formar un sistema conceptual coherente y perdurable”¹³. Así, la historia de la filosofía es la historia de un proceso de decantación de sistemas conceptuales desde los cuales categorizar la realidad. Sin embargo, los cambios que constatamos no son tan radicales, y muchos de los sistemas perduran en el tiempo.

“Es verdad que, si las características generales de nuestra experiencia se hubiesen modificado radicalmente –a causa de alguna revolución en nuestro conocimiento o de algún trastorno natural que cambiase nuestras reacciones– a estas antiguas categorías se les consideraría hoy, probablemente, tan obsoletas como las de Hammurabi o la épica de Gilgamesh. El que no sea así, se debe indudablemente, en parte, a que nuestra experiencia está a su vez organizada y “teñida” por categorías éticas o políticas que hemos heredado de nuestros antepasados, viejos lentes a través de los cuales aún estamos mirando. Pero estos lentes nos habrían hecho tropezar y trastabillar desde hace mucho tiempo, y los habríamos cambiado por otros, o los habríamos cambiado hasta el punto de hacerlos irreconocibles, como hemos alterado nuestros lentes físicos, biológicos y matemáticos, si no hubiesen cumplido su función con mayor o menor propiedad: lo que pone de relieve cierto grado de continuidad en, por lo menos, dos milenios de conciencia moral y política”¹⁴.

Así pues, Berlin encuentra la causa que asegura el funcionamiento de un determinado modelo conceptual –interpretando el criterio de funcionamiento como pervivencia en el tiempo– en la existencia de una serie de categorías y conceptos casi permanentes, fruto de cierta naturaleza humana común que proporciona continuidad y coherencia en la sucesión de los diferentes entramados conceptuales. Esta naturaleza común es lo que permite la comunicación y el entendimiento entre personas, así como la comprensión intercultural o transhistórica. De este modo, la vigencia de los diferentes sistemas filosóficos no será su grado de “verdad”, sino que será fruto de la

13 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 268.

14 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, pp. 277-278.

capacidad del modelo para adecuarse a las necesidades y características humanas que se revelan como casi permanentes: la necesidad de dar razones o motivos, la reclamación de libertad, ciertas nociones morales del bien y del mal, etc.

“Algunas de las construcciones clásicas entran en conflicto unas con otras, pero, en la medida en que cada una de ellas descansa en una visión vívida de atributos humanos permanentes, y es capaz de satisfacer a algunas mentes curiosas en cada generación, sin que importe cuán distintas sean las circunstancias de tiempo y lugar, los modelos de Platón, o de Aristóteles, o del judaísmo, el cristianismo, el liberalismo kantiano, el romanticismo, el historicismo; todos sobreviven y contienden entre sí hoy bajo toda una variedad de ropajes. Si los hombres o las circunstancias se modifican radicalmente, o se obtiene un nuevo conocimiento empírico que revoluciona nuestra concepción del hombre, entonces, algunos de estos edificios dejarán de venir a cuento y se les olvidará como a la ética o metafísica de los egipcios y los incas. Pero mientras los hombres sean lo que son, proseguirá el debate en los términos fijados por estas visiones y otras como ellas: cada una de ellas ganará o perderá influencia a medida que los acontecimientos hagan resaltar a este o aquel aspecto humano”¹⁵.

El criterio de utilidad plantea ciertos problemas con la teoría antropológica de Berlin. Recordemos que para él cada cultura engendra sus propios valores y cosmovisiones, los cuales son la única clave para comprender dicha sociedad; en este sentido, es inapropiado analizar una cultura desde la perspectiva de otra. La cuestión que surge entonces es qué significado tiene la utilidad en Isaiah Berlin: ¿es un criterio susceptible de ser aplicado sólo en los determinados contextos históricos, o puede existir uno universal? Por ejemplo, la ética o cosmología de los egipcios, ¿fue útil en ese momento por las características de ese contexto solamente? ¿Qué explicaciones podemos encontrar para que cayera en desuso? ¿Puede existir alguna que vaya más allá de las circunstancias históricas? Berlin no es claro en este tema, ya que en los diferentes momentos en los que apela al criterio de utilidad, éste sólo es posible de detectar *a posteriori*, es decir, una vez se ha probado ya la capacidad de un modelo conceptual para pervivir en el tiempo. Sin embargo, en este sentido la explicación de la utilidad, además de ambigua, se revela

15 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 276.

insuficiente: ¿cómo defender que la ética inca dejó de “funcionar”, tan sólo con el criterio de utilidad cuya prueba es la vigencia? Ignoramos cómo habría evolucionado la cosmovisión del mundo inca si no se hubiera producido una imposición cultural por parte de los españoles; ¿qué habría ocurrido si el contacto con el mundo europeo se hubiera producido de forma pacífica, y no hubieran sido impuestos los puntos de vista occidentales? No puede conocerse *a priori* si los conceptos y categorías incas hubieran cambiado por los europeos –o viceversa–, por ser unos más útiles que los otros a la hora de adecuarse a las necesidades e inquietudes humanas.

La discusión en torno a estas cuestiones es compleja, y tiene en cuenta diferentes variables, no sólo la utilidad; más aún cuando no consiste ésta última en un criterio definido *a priori*, sino que es más bien una manera de asociar adecuación con pervivencia. En este sentido, el régimen comunista chino cumple de igual modo el criterio de utilidad que las democracias occidentales, en cuanto que ambos regímenes perduran y siguen vigentes, y no es posible, desde la teoría de Berlin, establecer una prioridad entre uno y otro estilo de vida.

El problema estriba en pretender hacer una antropología empírica, que parte de los hechos de la experiencia, en este caso las diferentes culturas; si un determinado esquema cultural pervive actualmente será por su adecuación, y no por otros motivos, como imposibilidad de sus miembros para poder elegir otros modos de vida diferentes, la cual sería una explicación más plausible.

El temor de Berlin a establecer una determinada conceptualización de lo humano que pueda resultar castrante e intrusiva, en cuanto determinada, le lleva a un resultado peor; en efecto, calificar a una persona como un ser con derechos y obligaciones quizá no dé cuenta de toda la complejidad de dicha persona; tal vez ni siquiera en esa formulación de derechos se contemplen todos los que serían necesarios para no resultar una definición simplista; sin embargo, será siempre ésta una mejor solución que ceñirnos al criterio de utilidad al juzgar determinada cultura.

El problema consiste en que Berlin se aferra a dos presupuestos metodológicos que caracterizan su manera de hacer filosofía. Primero, evitar toda suposición mínimamente metafísica, el cual lleva aparejado el segundo presupuesto: ceñirse a los datos de la experiencia. Su afirmación de la existencia de una clase de características humanas comunes –en las que se encuentra la vigencia de toda una serie de entramados conceptuales–, no es para él un dato *a priori*, sino un dato bruto de la experiencia. La forma de

ser y de pensar de las personas no es necesaria, podría haber sido de otra manera, y por ello es en cierta medida susceptible de cambio:

“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 aquél cambio en ellas podría afectar a nuestra experiencia. Es posible, aunque no fácil *ex hipóthesi*, 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 conscientes; o, si el proceso llega demasiado lejos, siquiera concebirlos”¹⁶.

Como esta conceptualización se basa en la experiencia empírica, Berlin no puede afirmar categóricamente que el modelo que ofrece de ser humano –un ser con determinadas características, entre ellas la de abordar la realidad desde conceptos y categorías– no sea susceptible de cambio. Lo único que afirma es que, en caso de que se produjera este cambio, nos resultaría muy complicado identificar como humanos a aquellos seres que surgirían de dicha transformación:

“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 fíficles 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

16 BERLIN, I., “El concepto de historia científica”, p. 226.

realidad, o a través de la disociación de la realidad por parte de los individuos; es decir, de su enloquecimiento”¹⁷.

c) Limitaciones y problemática de la antropología empírica

A la luz de estos textos se puede comprobar que en Berlin la reflexión filosófica se convierte entonces en una antropología cultural e historia empírica, lo cual plantea dos problemas.

El primero consiste en que el pensador inglés parece darse cuenta de que su postura ante el tema de la naturaleza humana se acerca bastante a la teoría *iusnaturalista* a la que suele criticar. Como hemos podido ver, lo que reprocha a esta teoría no son sus conclusiones –de hecho, podemos comprobar que ambas conceptualizaciones tienen muchos elementos en común–, sino el método empleado por ella: el apriorismo metafísico es algo que no tiene cabida en la teoría filosófica de Berlin. Por ello trata de desmarcarse del iusnaturalismo, afirmando la contingencia de la naturaleza humana: coincide en afirmar que ésta es como es, pero podría haber sido de otra manera, incluso cabe que llegue a serlo de otra manera. Sin embargo señala que, si se diera este caso, nos resultaría imposible calificar de humano al producto de este cambio. Es decir, la teoría de la naturaleza humana en Berlin es casi una copia de la teoría iusnaturalista, pero con pretensiones de apertura, ya que admite la posibilidad de que ésta pueda llegar a ser de otro modo. Sin embargo, estas pretensiones quedan en humo si después se afirma que, en caso de producirse dicho cambio, ya no estaríamos hablando de naturaleza humana tal y como es ahora, sino de algo diferente. Berlin mismo reconoce este parecido que su teoría mantiene con la iusnaturalista: “Se trata de una especie de retorno a la idea antigua del derecho natural pero, para algunos de nosotros, con un ropaje empírico, no ya necesariamente basado en fundamentos teológicos y metafísicos”¹⁸.

Conocemos ya la consideración que Berlin tiene de la metafísica, y puede comprenderse –por el contexto histórico y filosófico del autor– su renuencia a ella. Sin embargo, no cabe olvidar que todo lenguaje y todo discurso tienen una base metafísica evidente. De hecho, en su argumentación acerca del ser humano echa mano de un principio metafísico básico, el de no contradicción. En efecto, afirma una serie de características del ser humano.

17 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 270.

18 BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes”, p. 192.

Para no ser acusado de metafísico, se apresura a no afirmarlas *a priori*, sino como un dato de la experiencia, susceptible de cambio. Sin embargo, a continuación señala que, en caso de que este cambio efectivamente se diera, dicha naturaleza humana dejaría de ser la misma que se afirmaba con anterioridad. Efectivamente, si A cambia a B, ya no puede decirse que B sea A. Esta matización quizá puede parecer banal, pero cobra especial relevancia en torno al tema del relativismo del que se ha acusado frecuentemente a Berlin, sin causa justificada. Berlin no es un relativista en cuanto que defiende la objetividad del conocimiento humano. El problema es que la conciencia que tiene Berlin de las limitaciones de esta misma capacidad humana le lleva a insistir en el sano ejercicio de recordar que no podemos hacer afirmaciones de manera categórica, *a priori* y definitiva, ya que no estamos libres de error, no somos capaces de asumir una perspectiva que englobe la realidad al completo y, por ello, el conocimiento –por suerte– siempre es susceptible de aumentar.

La conciencia de dichas características inherentes al ser humano no son para Berlin motivo de abdicación de la filosofía y abandono en el relativismo, sino la insistencia en lo que Descartes califica de “duda metodológica”. Es una duda artificial, herramienta fundamental para salir del dogmatismo y superar el escepticismo desde el rigor que proporciona el cuestionamiento de uno mismo. El hecho de que el conocimiento obtenido no sea nunca completo no implica que lo que ya se ha ganado sea falso o contingente, tan sólo susceptible de mejora o rectificación. Berlin recuerda la constante tarea que ha de acometer el filósofo de revisar una y otra vez los presupuestos, teorías y conclusiones, de modo que pueda aumentarse el conocimiento de un modo intensional.

Sin embargo, la insistencia en los límites del conocimiento humano por parte de Berlin ha conllevado que frecuentemente se le tache de relativista, sobre todo por haber reinterpretado Richard Rorty la teoría filosófica de Berlin como base de su famoso libro *Contingencia, Ironía, Solidaridad*¹⁹.

El segundo problema que engendra la antropología empírica de Berlin es que genera un cuadro ético que sólo es susceptible de ser utilizado en un marco particular de vida, aquél que nos es familiar o asequible a nuestros modelos conceptuales. En efecto, el reconocimiento de otro como ser humano ya no parte de un presupuesto conceptual, sino de la capacidad de comunicar que surge entre seres que, en principio, tienen disposiciones

19 RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*.

categoriales parecidas, en cuanto humanos. Se da por supuesto entonces que, de entre estas disposiciones, estará presente un vivo respeto por la libertad que hace posible el pluralismo cultural que Berlin defiende. Sin embargo, y si nos atenemos a la evidencia, constatamos que la categoría genérica de la libertad no ha sido en la historia uno de los valores más apreciados en los sistemas sociales y políticos humanos. El propio Berlin constata la tendencia humana a rehuir la libertad en cuanto significa responsabilidad moral:

“Donde no hay elección no hay intranquilidad, y si una feliz liberación de la responsabilidad. Algunos seres humanos han preferido siempre la paz de la cárcel, una seguridad satisfecha, y una sensación de haber encontrado por fin el puesto adecuado que uno tiene en el cosmos, a los dolorosos conflictos y perplejidades de la desordenada libertad del mundo que está fuera de los muros de la prisión”²⁰.

Sin embargo, es obvio que la libertad, junto con el respeto a otros seres humanos, es uno de los presupuestos del pluralismo cultural: no pueden surgir disparidad de opiniones y convivir diferentes culturas si no se establece un mínimo de condiciones en los que articular el escenario de diálogo y consenso que, según Berlin, protagonizaría este tipo de convivencia plural.

Berlin es coherente con sus propios presupuestos metodológicos y teóricos, por ello se ve imposibilitado a establecer la libertad como un factor fundamental, que hubiera que destacar por encima de otros en la convivencia humana. Su antropología empírica y su criterio de utilidad le impiden hacerlo: si de hecho existen culturas en las que la libertad no sólo no es central, sino que incluso es incompatible con la esencia de dicha cultura; si además estas culturas funcionan en tanto que perduran, ¿desde qué presupuesto puede proponer que se imponga la libertad por encima de otras consideraciones? John Gray, entre otros, ha evidenciado este problema:

“El aspecto historicista o la implicación del pluralismo de valores de Berlin sugiere que renunciemos a la empresa de buscar fundamentos universales para el liberalismo y aceptemos, en cambio, que es una forma de vida entre otras muchas que pueden florecer en el horizonte humano común de valores mínimos que son universales. Estos últimos pueden especificarse a través de una forma de indagación filosófica sensible a las evidencias antropológicas e históricas: este tipo de kantismo naturalizado

20 BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”, p. 198.

y cuasiempírico aparece con reiteración, en lo que se refiere al método filosófico, en el pensamiento de Berlin. Pero hay una tensión no resuelta en esta concepción de la filosofía, tal como se presenta en la obra de Berlin, generada por la concepción fuertemente historicista de la naturaleza humana con la que se alía precariamente. El resultado de esta tensión es que nunca está del todo claro si los “conceptos y categorías” universales que enmarcan el horizonte humano común son verdaderamente transculturales e invariantes o si identifican parecidos de familia entre muchas culturas, pero no entre todas ellas”²¹.

Esta problemática es común en las críticas dirigidas a Isaiah Berlin: se le acusa de mantener una definición de naturaleza humana difusa, que además estaría en clara contradicción con su visión historicista del ser humano. El primer reproche es justificado, el segundo no, y parte de una inadecuada comprensión de la teoría antropológica de Berlin.

Es cierto que él habla de conceptos y categorías casi permanentes –incluso a veces categoriza a algunos de universales. Lo que es común es la forma de pensar las cosas, no el contenido: por ejemplo, es universal para Berlin el concepto de bien; la diferencia surge a la hora de determinar los contenidos de ese concepto. Puede decirse que en todas las culturas se utilizan conceptualizaciones parecidas en la forma: justicia, idea de hombre, felicidad, bien, igualdad, libertad, etc. Son conceptos universales que manejamos casi de manera inevitable. Lo que cambia son los diferentes significados que se atribuyen a dichos conceptos, así como el modo de articular todos ellos, y es en este aspecto donde surge la diferencia y, en consecuencia, el conflicto inherente al ser humano:

“Cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos. [...] Lo que hace que tales preguntas sean a primera vista filosóficas es que no existe acuerdo amplio sobre el significado de algunos de los conceptos a que nos referimos. [...] Ciertamente, parece claro que los desacuerdos en torno a los análisis de los conceptos de valor surgen, las más de las veces, de diferencias más profundas, ya que las nociones de derecho, justicia o libertad, pongamos por caso, habrán de ser radicalmente distintas para los teístas y para los

21 GRAY, J., *Isaiah Berlin*, p. 208.

ateos, para los deterministas mecanicistas y para los cristianos, para los hegelianos y para los empiristas, para los irracionistas románticos y para los marxistas, y así sucesivamente”²².

Puede decirse que cuando Berlin habla de universalidad de conceptos y categorías se está refiriendo a una cierta forma, que adquiere significados y relevancias diferentes en función del modelo filosófico subyacente desde el que estas formas conceptuales adoptan distintas determinaciones. Por ser universales, permiten la comunicación y comprensión entre diferentes personas y culturas; en cuanto que las determinaciones de significado que adquieren en cada individuo o sociedad varían, las discrepancias son inevitables.

Es necesario señalar que Berlin insiste en que la diferencia de significación no se produce sólo entre sociedades o personas distintas, sino incluso dentro de un mismo individuo: insiste recurrentemente a lo largo de toda su obra en la imposibilidad humana de categorizar de forma unívoca todos los datos de nuestra experiencia, así como nuestros conceptos y categorías. Dentro de los mismos conceptos surgen dudas y discrepancias, las cuales son inherentes al ser humano. Por ello en el seno mismo de la discusión política surgen los conflictos: ¿qué entendemos por libertad?, ¿qué entendemos por igualdad?, ¿en qué medida queremos aplicar una y otra?

En el caso de la libertad, es famosa la constatación que hace Berlin de por lo menos dos maneras de interpretarla en la historia; en función del significado que se le dé, ésta adquiere matices muy distintos y consecuencias muy dispares, que incluso se vuelven en contra del significado original, como hemos podido ver. Lo mismo ocurre con otro valor muy apreciado en nuestra sociedad: la igualdad. Es ésta una de las categorías –o valores²³– que Berlin considera casi permanentes, pero la concreción de su significado es lo que genera conflictos inherentes a la discusión política:

“Quienes creen en los derechos naturales difieren principalmente en el establecimiento de estos derechos; de qué son, de cómo puede verificarse su existencia, de si todos ellos pertenecen a todos los hombres, o

22 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 247.

23 La diferencia entre *conceptos*, *categorías* y *valores* no es clara en la obra de Berlin. En muchas ocasiones los utiliza indistintamente, lo cual trae algunos problemas a la hora de establecer un marco conceptual claro desde el cual analizar su teoría epistemológica y, en consecuencia, su teoría moral.

solamente algunos a todos, o sólo algunos a unos cuantos; y discrepan en torno a si la igualdad es deseable en campos que no sean los que abarcan los títulos creados por la existencia de derechos naturales. La otra escuela –la de los que apelan a la razón (aun cuando, históricamente, sus opiniones se han traslapado y revuelto inextricablemente con las de los creyentes en los derechos naturales)– para ser congruentes, tienen que creer que la igualdad debería extenderse sobre todo el campo de las relaciones humanas, y modificarse sólo cuando hubiese razón suficiente para hacerlo. Entonces, puede surgir el desacuerdo respecto a qué debe tomarse como razón suficiente, y a cuán grande pueda ser la modificación que determinada razón justifica, y así sucesivamente”²⁴.

d) Un enfoque pragmatista como vía de comprensión antropológica

De este modo puede verse cómo el lenguaje, entendido en sentido amplio, cobra una importancia fundamental en el pensamiento de Berlin. No el lenguaje como capacidad para fijar referencias objetivas, sino como depósito de cosmovisiones que determinan las diferentes connotaciones que un mismo concepto adquiere en diferentes personas y contextos. Como hemos visto, para Berlin no existe el pensamiento sin lenguaje, por lo que el análisis de que hace de éste se vuelve fundamental en su teoría antropológica. A continuación expondré brevemente sus consideraciones en torno a éste.

A pesar de que en la época en la que comenzaba Berlin su andadura intelectual las corrientes de pensamiento dominantes fueran la filosofía analítica y el positivismo lógico, Berlin nunca se consideró un miembro activo de ellas por no compartir sus teorías acerca del significado y el conocimiento. Más cercano al pragmatismo, la tarea de sus contemporáneos por conseguir un lenguaje lógicamente perfecto le parece una empresa absurda, basada en tres falacias fundamentales²⁵:

1) La teoría del lenguaje como correspondencia: Berlin critica el esfuerzo de algunas corrientes por reducir todas las especies de proposiciones a una sola, así como el intento de crear un lenguaje lógicamente perfecto, constituido solamente por palabras que se correspondiesen directamente con las cosas. No deja de señalar que, ni todas las palabras son nombres, ni el

24 BERLIN, I., “La igualdad”, pp. 161-162.

25 BERLIN, I., “Traducción lógica”, p. 136.

significado consiste solamente en una correspondencia, a pesar de que muchas oraciones o palabras, efectivamente, correspondan.

2) La falacia jónica, o la búsqueda de los constituyentes últimos del mundo y el intento de reflejarlos en el lenguaje, de modo que se pueda representar de modo infalible una estructura de la realidad. Por último, y más importante

3) La búsqueda de la seguridad. Es la búsqueda de la certeza que caracteriza a “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”) [...] no 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 del 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”²⁶.

Lo que estas tres falacias tienen en común es la suposición de que todas las proposiciones, para poder ser verdaderas, han de poder ser traducidas al tipo de oraciones que tienen perfección lógica. Estarían basadas, para Berlin, en una falsa teoría del significado y en la presuposición metafísica de que existe una estructura de la realidad que podría reproducirse exactamente con un lenguaje adecuado. Junto a estas críticas, opone su propia posición ante el lenguaje, más próxima al pragmatismo:

“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 un método o conjunto de reglas únicos 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”²⁷.

Como puede apreciarse, Berlin se acerca de este modo a las corrientes pragmáticas: el significado viene dado por el uso consuetudinario, y éste es incapaz de ser reducido –al menos de manera completa– a una serie de reglas lógicas. El uso de una lengua es ejercido por una comunidad de hablantes, situados en un contexto específico, que además es dinámico y va

26 BERLIN, I., “Traducción lógica”, p. 141.

27 BERLIN, I., “Traducción lógica”, p. 144.

cambiando con la práctica: si se tratara de fijar unas normas de uso, y los significados que genera una lengua natural, en el momento de enumerarlas ya serían caducas, debido precisamente a que, por ser hechura humanas, las lenguas son esencialmente dinámicas.

Por supuesto, la dinamicidad no implica una carencia total de significado; existe cierta base fija en cada lengua –conceptos y categorías universales– que permite una comprensión de ésta desde otras lenguas, o desde la misma lengua en una etapa distinta de su desarrollo. Dicha base sería fruto, como hemos visto, de una común racionalidad humana a la hora de fijar ciertas referencias y significados, y es lo que permite la comunicación aunque, por supuesto, no completa.

En suma, puede existir cierta comprensión desde la comunicación, lo que no se puede pretender es fijar en un modelo teórico todos los usos, significados y giros lingüísticos que las lenguas naturales generan. Éstos sólo se descubrirán en el uso o, en su defecto, a través de un esfuerzo de comprensión empática de las cosmovisiones y universos simbólicos de la sociedad cuyo estudio se quiera abordar. Stuart Hampshire nos recuerda la valoración que hace Berlin de los logros obtenidos por Vico al respecto:

“Vico afirma contra Descartes que los lenguajes naturales y la civilización misma son productos de la imaginación, invención poética, metáfora... Las ideas claras e inequívocas son accesibles a toda la humanidad; las variantes de un lenguaje natural no”²⁸.

El descubrimiento del lenguaje como uso hace patente la influencia de la historia y la cultura sobre éste. Así llega Berlin a la conclusión de que “no existe un objeto abstracto o analítico que quede fuera de toda vinculación con el pensamiento histórico, personal: de que cada pensamiento pertenece, no sólo a alguna parte, sino también a alguien, y que se encuentra a sus anchas en un contexto de otros pensamientos, contexto que no está prescrito de modo puramente formal. Los pensamientos se le actualizan a Berlin, no sólo, ni primordialmente, como posibilidades sistemáticas, sino como histórica y psicológicamente reales, y como algo que debemos conocer y comprender en estos términos concretos”²⁹.

De esta manera, las categorías del conocimiento están siempre mediadas por el contexto en el cual éstas son ejercidas. Las categorías –el contenido

28 HAMPSHIRE, S., “Nationalism”, p. 128.

29 WILLIAMS, B., “Introducción”, p. 141.

que adquieren— maduran en la historia, y no corresponden a ideales abstractos, sino que son el fruto de la transformación y autotransformación de los hombres a lo largo del tiempo. De ahí la defensa de Berlin de una ética dialógica: los problemas éticos y políticos de cada momento sólo podrían ser solucionados desde la perspectiva que otorga ser parte protagonista de ellos; no pueden establecerse pautas o valores fijos *a priori* desde los que se resuelvan dichos conflictos. Debido a la centralidad ética del individuo empírico hace Berlin un hincapié rotundo en la defensa de la libertad individual, ya que ésta se vuelve clave en la propuesta ética del pensador: es una premisa que los sujetos de responsabilidad moral tengan un mínimo de espacio y opciones entre los cuales escoger los diferentes, y a veces incompatibles, fines de la vida.

Una vez expuestos los presupuestos epistemológicos de la teoría antropológica de Berlin, los repasaré brevemente antes de pasar al siguiente subcapítulo. Recordemos que el ejercicio filosófico de Berlin se aparta de posturas positivistas; el conocimiento proporcionado por la ciencia natural no es el único que el ser humano tiene al alcance. Tenemos además la capacidad de conocer los fenómenos humanos, ya que como personas tenemos experiencia directa de ellos. Sin embargo lo humano es imposible ser conceptualizado de una vez por todas en un esquema *a priori*. De hecho, esta tarea es directamente imposible, no sólo por nuestra propia complejidad, sino precisamente porque no podemos objetivarlos completamente; siempre observamos desde nuestro propio pensamiento, sin poder prescindir de él. Ello no implica una apología del relativismo, tan sólo tener constantemente presente que nuestro conocimiento es limitado: por tanto, no puede ser nunca definitivo. Las teorías que elaboremos serán siempre aproximaciones, susceptibles de ser rectificadas, mejoradas o desechadas, en función de su capacidad de satisfacer las necesidades humanas concretas en cada momento histórico.

Así pues, la teoría acerca de la naturaleza humana, o las teorías filosóficas y políticas que Berlin enuncie en general, no son consideradas por el autor como una exposición definitiva hecha desde un punto de vista privilegiado, sino solamente como una teoría filosófica y política más, que no mantiene ninguna verdad *a priori*. El porqué de esta postura es el temor a que, lo que hoy es válido, el día de mañana se imponga al individuo que quizá tenga circunstancias diferentes que no se adapten de igual forma a los requerimientos de dicha teoría:

“La historia del pensamiento y la cultura es, como mostró Hegel con gran brillantez, una cambiante configuración de grandes ideas liberadoras que inevitablemente se truecan en asfixiantes camisas de fuerza, y de tal modo estimulan su propia destrucción por nuevas, emancipadoras y al mismo tiempo esclavizadoras concepciones”³⁰.

Una vez expuestos los presupuestos epistemológicos, quiero examinar la noción de naturaleza humana que surge de ellos. Es ésta la conceptualización de Berlin que más críticas y halagos ha recibido, y es una pieza fundamental a la hora de examinar la validez y consistencia que puedan tener su defensa del pluralismo y el liberalismo, así como las relaciones que se establecen entre ellos.

2. BASES ANTROPOLÓGICAS DEL PLURALISMO Y LIBERALISMO EN ISAIAH BERLIN

Este apartado está dedicado a dilucidar la cuestión principal que ha motivado todo este trabajo de investigación: la noción de naturaleza humana para Sir Isaiah Berlin. Es necesario recalcar la importancia que este tema adquiere en su pensamiento, a pesar de que normalmente sus lectores y críticos han incidido más en el tema del liberalismo y pluralismo políticos:

“Los filósofos (y los teólogos, los dramaturgos y los poetas) discrepan ampliamente acerca del carácter de la naturaleza humana y de sus fines; acerca del tipo y grado de control del mundo exterior que se necesita para alcanzar la realización, completa o parcial, de su naturaleza y de sus fines; acerca de la existencia misma de tal naturaleza o de tales fines objetivos; y acerca de dónde se encuentra la frontera que divide el mundo exterior de la materia y de las criaturas no-rationales del mundo de los agentes activos. Algunos pensadores han supuesto que tal realización es posible (o ha sido posible o será posible) en la tierra, y otros lo han negado. Algunos sostienen que los fines del hombre son objetivos y susceptibles de ser descubiertos mediante métodos especiales de investigación, pero discrepan sobre cuáles son: empíricos o *a priori*; intuitivos o discursivos; científicos o puramente reflexivos; públicos o privados; confinados a investigadores especialmente dotados o afortunados o, en principio, abiertos a cualquier hombre. Otros creen que

30 BERLIN, I., “¿Existe aún la teoría política?”, p. 261.

tales fines son subjetivos, o que están determinados por factores físicos, psicológicos o sociales, que difieren ampliamente”³¹.

a) La racionalidad situada como punto de partida de la reflexión antropológica

En el anterior apartado he expuesto la teoría de Berlin sobre los límites y alcances de nuestro conocimiento a la hora de realizar una conceptualización de lo humano. El trabajo de esta tesis se dirige a manifestar el intento del autor por esquivar los dos extremos que considera peligrosos: el monismo intelectual y el relativismo en cuestiones antropológicas y morales.

Hemos visto que para Berlin dos son los límites de nuestro conocimiento a la hora de conceptualizar lo humano. En primer lugar, lo situado de nuestra racionalidad nos impide conceptualizar la totalidad de aspectos que puede ofrecer la naturaleza humana. En segundo lugar, aunque nuestra racionalidad no fuera situada, aunque realmente fuéramos capaces de conceptualizar todos los aspectos que constituyen lo humano, esta tarea sería imposible de alcanzar. La inaccesibilidad a una concepción total de lo humano no se encuentra sólo en lo limitado de nuestro conocimiento, sino precisamente en la naturaleza dinámica de nuestra peculiar naturaleza. La particularidad más destacable del ser humano es precisamente su carácter dinámico, susceptible de adoptar mil formas diferentes. Aunque nuestra racionalidad fuera absolutamente omnisciente a la hora de conocer el objeto, la tarea de conceptualizar de modo definitivo lo humano sería imposible debido precisamente a la naturaleza cambiante del objeto.

Así, cuando Berlin habla de una naturaleza humana común se refiere principalmente a dicha capacidad para el cambio que facilitan las distintas facultades humanas. Por poner un ejemplo gráfico, podría decirse que la naturaleza humana para Berlin vendría a ser como un trozo de plastilina, o de barro: la base es común, pero las configuraciones que puede adquirir son casi infinitas, con la única limitación que ese mismo material ofrece. En este sentido se acerca Berlin a las posturas del pensamiento romántico, tal y como ha señalado John Gray:

“Al identificar el rasgo más centralmente constitutivo de la especie [humana] con su capacidad para la autocreación a través de la elección y al percibir cada una de las identidades así creadas como particularistas en su

31 BERLIN, I., “Libres de toda esperanza y todo miedo”, p. 292.

esencia, el pensamiento de Berlin revela su afinidad con el Romanticismo”³².

La intención de este capítulo es tratar de enumerar cuáles serían las características que tendría dicho trozo de barro, la base común de la naturaleza humana, según Isaiah Berlin. Una vez dilucidados dichos rasgos característicos se observarán las consecuencias que de estos se deducen a la hora de elaborar la filosofía política que Berlin ofrece.

Antes de comenzar, es oportuno recordar el método que Berlin emplea a la hora de señalarlos. Ya han sido expuestos los límites que el autor halla en nuestro conocimiento a la hora de abordar lo humano. No obstante, hay que señalar también los alcances, los cuales alejan a Berlin del relativismo. A pesar de que no nos sea posible conceptualizar de modo definitivo la naturaleza humana debido a lo limitado de nuestra racionalidad y la plasticidad del objeto, no podemos decir que dicho objeto nos resulte un misterio inescrutable: precisamente porque nosotros mismos somos humanos, tenemos la experiencia empírica de serlo. Es la clase de conocimiento que Vico propone y que Berlin recupera:

“Vico es el primero en descubrir que la “comprensión” es distinta del conocimiento, por ejemplo, del mundo exterior. Hablamos de la Naturaleza, pero lo que sabemos de ella es lo que descubrimos del mundo exterior. Vemos y sentimos los cuerpos; pero también podemos decir qué se siente como ser humano corporizado porque tenemos de la experiencia una visión “interior”, no de observadores sino de actores; y de eso trata la Ciencia Nueva. La comprensión se refiere a los propósitos, sentimientos, esperanzas, miedos y esfuerzos, conscientes o inconscientes, mientras que la ciencia trata del comportamiento de los cuerpos en el espacio. En otras palabras, sabemos cómo es una mesa, pero no sabemos qué es ser una mesa. [...] Nuestros métodos no se parecen a los de la física; la cuestión es que podemos saber –comprender– más de nosotros que de la Naturaleza, a la cual observamos o manipulamos pero no comprendemos, no podemos aprehender desde dentro, como actores”³³.

De este modo, Berlin aborda una aproximación al conocimiento de lo humano a partir de la propia experiencia empírica de serlo. En el anterior capítulo ya expuse las dificultades que dicho método ofrece, ahora quiero relatar

32 GRAY, J., *Isaiah Berlin*, p. 145.

33 COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, pp. 108-109.

las conclusiones que de esta aproximación filosófica a la naturaleza humana se deducen. Es decir, realizaré una exposición de las características que Berlin considera integrantes de la naturaleza común del ser humano. En dichas notas universales encuentra Berlin la causa de la dinamicidad que ofrece la naturaleza humana. Comenzaré pues con la enumeración de tales características.

b) Caracterización de la naturaleza humana

En primer lugar, el ser humano es para Berlin un ser que piensa. Como siempre, la base de sus afirmaciones es la evidencia empírica, y es un hecho que el ser humano es el único animal capaz de raciocinio. Asimismo, el ser humano es un ser con capacidad para la voluntad³⁴, y en esta medida podemos decir que es un ser libre. Sin embargo, al contrario que en las teorías clásicas, no sitúa la libertad en la concurrencia de conocimiento y voluntad, sino solamente en ésta última. Para el autor, el concepto básico de libertad sólo requiere de dos circunstancias: tener más de una opción, y voluntad para elegir entre dichas opciones. De este modo pretende alejarse de lo que él considera la asociación clásica de libertad y conocimiento. A sus ojos, esta asociación puede resultar peligrosa, ya que puede llegar a pervertir el concepto mismo de libertad. En efecto, algunos autores afirman que el conocimiento aumenta la libertad, ya que permite distinguir con mayor claridad cuál sería la elección adecuada. Sin embargo, Berlin señala que dicha postura puede llegar a darle la vuelta por completo al sentido de libertad. Si se afirma que un mayor conocimiento aboca a la decisión correcta, entonces la libertad acaba convirtiéndose en necesidad, ya que no tendríamos más opción que elegir lo que efectivamente se nos presenta como la mejor alternativa. Por los peligros que dichas argumentaciones ofrecen prefiere desvincular casi totalmente la relación entre conocimiento y libertad. En ese sentido dice acercarse a la posición kantiana: si existiera un

34 Berlin defiende su creencia en la existencia de la voluntad a partir de una impugnación del determinismo. Su argumento es el siguiente: si no fuéramos libres (es decir, si no tuviéramos capacidad para elegir entre distintas opciones) no tendría ningún sentido la concepción humana de responsabilidad moral, por lo que deberíamos cambiar nuestro lenguaje: las alabanzas o condenas de los actos humanos habrían de limitarse al ámbito estético. Sus críticos han señalado que este argumento sólo señala las consecuencias que se derivarían si los deterministas fueran coherentes con sus afirmaciones. Berlin se “defiende” de dichas críticas apoyándose: en efecto, él nunca pretendió refutar el determinismo, sólo mostrar las consecuencias que se derivarían de ser consecuentes con dicha posición. Este debate puede encontrarse en BERLIN, I., “La inevitabilidad histórica”.

total conocimiento en el ámbito de la elección moral, la posesión de dicho conocimiento convertiría en necesarias las decisiones, acabando con la libertad.

“La “disolución” del concepto de libertad vendría acompañado de la desaparición del sentido de “conocer” del que hablamos cuando decimos, no que sepamos algo, sino que sabemos qué hacer, sobre el que Hampshire y Hart han llamado la atención; porque si todo está determinado, no hay nada que elegir y por tanto nada que decidir. Quizá aquellos que han dicho que la libertad es el reconocimiento de la necesidad pensaban en esta situación. Si así es, su idea de libertad es radicalmente diferente de aquellos que la definen como elección y decisión consciente.

No quiero hacer juicios de valor: sólo quiero sugerir que decir que el conocimiento es un bien es una cosa; y otra muy distinta es decir que necesariamente, en todas las situaciones, es compatible con la libertad. O lo que es más, que conocimiento y libertad son términos que se acompañan mutuamente (o incluso, como algunos suponen, son idénticos) en la mayoría de los sentidos en los que usamos la palabra libertad”³⁵.

Es cierto que una inadecuada y precipitada conexión entre conocimiento y voluntad aboca a deformaciones argumentativas como las que expone Berlin. Sin embargo, tampoco podemos excluir por completo el papel que el conocimiento activo tiene en la libertad humana. En efecto, si no existe un mínimo conocimiento, que permita ser consciente de las diferentes opciones, de modo que éstas puedan ser posibles simultáneamente en la mente del agente moral, no puede cumplirse uno de los requisitos que propone Berlin: que existan por lo menos dos opciones. Las opciones pueden existir, pero si el sujeto no puede tenerlas presentes éstas quedan en agua de borrajas.

Berlin asocia al pensamiento clásico la deformación del concepto de libertad a partir de su vinculación con el conocimiento. Sin embargo, hay que decir que su hincapié en la historia moderna y contemporánea de las ideas le lleva a asociar injustamente a dichos pensadores con los realmente clásicos, a los cuales parece conocer con menor profundidad. Su desinterés por pensadores como Aristóteles le lleva a ignorar que el Estagirita ofrece una comprensión del ser humano más compleja, la cual da cuenta de la capacidad de

35 BERLIN, I., “Libres de toda esperanza y todo miedo”, pp. 316-317.

conocimiento del ser humano y, al tiempo, introduce otros factores necesarios en la conceptualización de la libertad moral, como lo son la voluntad, la inteligencia práctica (*Phronesis*) y la teoría sobre la influencia de los hábitos en la práctica moral del ser humano. De este modo, la crítica que Berlin hace de las conceptualizaciones de la libertad en filósofos recientes (desde el siglo XVII hasta nuestros días) es en muchos casos acertada. Sin embargo, sus prejuicios hacia todo lo que suene a metafísica le llevan a no considerar las grandes aportaciones que hizo Aristóteles en el campo de la filosofía práctica, las cuales habrían podido completar las carencias y limitaciones que ofrece el pensamiento del profesor de Oxford en este aspecto de su filosofía.

Queda expuesto que, para Berlin, son capacidades humanas universales las del pensamiento y las de la voluntad. Sin embargo, no son éstas las únicas. La capacidad expresiva es también señalada por el autor. Dicha habilidad revela varias facetas importantes del ser humano. Por un lado, su capacidad para el lenguaje. Como hemos visto en apartados anteriores, para el oxoniense todo pensamiento va unido a un lenguaje, y se expresa en forma de conceptos y categorías: es imposible pensar sin recurrir a símbolos. Éstos se adquieren en un contexto social, de forma que para Berlin no existe, como hemos visto, el hombre abstracto, sino siempre situado en una determinada cultura, sin la cual no habría podido desarrollar su capacidad de lenguaje y, en consecuencia, su capacidad para el pensamiento. De este modo coincide el oxoniense con la definición clásica del hombre como ser eminentemente social. Ésta es una de las características que le impiden enumerar una naturaleza de lo humano más allá de unas facultades específicas. En efecto, el hombre no es tal sin su capacidad para el pensamiento, y ésta se adquiere en el desarrollo de su habilidad social y comunicativa, la cual se produce siempre en un contexto determinado. Por ello coincide con Burke:

“Para Burke la naturaleza humana universal no existe. Las artes y las civilizaciones son parte de nuestra naturaleza, las diferencias de tradición son parte de nosotros. No se trata de que haya una médula envuelta en vestiduras artificiales que son invenciones humanas, arte, cultura, diferencias de hábito, perspectiva, gusto y carácter. La naturaleza es crecimiento, no algo estático e impasible, igual en todo tiempo y lugar,

que espera que la liberen del cúmulo de tegumentos innaturales con que la han cubierto los vicios y flaquezas de los hombres³⁶.

Por ello le resulta absurdo el intento de realizar una definición abstracta del hombre. Como mucho se permite resaltar una serie de capacidades comunes y universales –las que estoy repasando en este apartado del trabajo–, que permiten el entendimiento y comprensión humanos, al tiempo que generan una gran disparidad de modos de vida, incapaces de ser subsumidos en un único esquema conceptual definido *a priori*. De este modo el contexto social y cultural cobra un aspecto relevante en la teoría moral y política de Berlin, según analizaré más adelante.

Continuando con la capacidad expresiva, ha de decirse que, además de reflejar la facultad humana para la comunicación, también es señal de otras características, como la emotividad, la memoria, la imaginación... A través de la historia encontramos que dichas capacidades generan diversidad de manifestaciones artísticas y culturales, fruto de la creatividad humana.

Todas estas potencialidades evidencian uno de los rasgos propios del ser humano que Berlin considera más importantes: la capacidad de generar valores y fines y, en definitiva, el anhelo de sentido que embarga al ser humano. De esta manera, los fines de la vida son el resultado del conjunto de atribuciones que cada persona otorga a su existencia, aquello por lo cual merece la pena ser vivida. Esta ansia de sentido es un fenómeno universal, y se expresa de mil formas diferentes, en cuanto que la libertad de los individuos y su capacidad creadora le permiten conceptualizar diferentes formas de vida, que responden de manera distinta a la pregunta por el propósito que cada ser humano se plantea.

La capacidad de generar valores y fines de la vida –la cual se encuentra en el anhelo de sentido del ser humano– merece ser detallada más cuidadosamente, ya que en la incomprensión de ésta se encuentran las críticas más aceradas contra el filósofo de Oxford.

c) Principales críticas a la propuesta pluralista de Berlin

Empezaré con la acusación de monismo plural que suele recibir, es decir, la crítica que tacha a Berlin de absolutizar los valores, de modo que no exis-

36 COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, p. 102.

ten puntos de encuentro entre ellos, formando cada uno una mónada independiente e incomunicada con las otras:

“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”³⁷.

Esta polémica se origina por la caracterización que Berlin realiza de los valores humanos. Según hemos visto, para el autor estos son múltiples y, sobre todo, inconmensurables. Es decir, no son susceptibles de ser comparados –y, en consecuencia, evaluados y clasificados en una escala de importancia–, ya que cada uno de ellos se refiere a cosas evidentemente distintas. El ejemplo paradigmático, que aparece recurrentemente en su obra, es el de la libertad y la igualdad. Al ser dos conceptos diferentes, no hay modo de decir cuál de ellos es preferible al otro; el ejemplo me recuerda a las primeras lecciones matemáticas que un niño recibe: no se pueden sumar peras con manzanas. Lo que sí se puede hacer es elegir quedarse con dos peras y una manzana o, por volver al referente original, decidir qué montante de libertad y cuánto de igualdad queremos articular en, por ejemplo, una decisión política. Porque los valores no sólo son inconmensurables sino que, además, frecuentemente generan incompatibilidades que nos abocan a la elección. Es una constante en el pensamiento de Berlin destacar que es un absurdo lógico pretender que todo aquello que consideramos un valor sea totalmente compatible en una configuración humana y política de la vida.

“[existe una] visión optimista –que me parece está en el núcleo de buena parte del racionalismo metafísico– de que todas las cosas buenas han de ser compatibles, y que, por tanto, la libertad, el orden, el conocimiento, la felicidad, un futuro cerrado (¿un futuro abierto?), han de ser compatibles, y que incluso unos y otros están determinados de forma sistemática. Pero esta proposición no es una verdad autoevidente ni siquiera sobre bases empíricas. Es, de hecho, una de las creencias menos plausibles de las sostenidas por los pensadores profundos e influyentes”³⁸.

37 PAREKH, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, p.6 2.

38 BERLIN, I., “Libres de toda esperanza y todo miedo”, p. 317.

Los valores a veces generan incompatibilidades –por ejemplo, si me inclino por el valor que la vida contemplativa ofrece, me resulta imposible al mismo tiempo dedicarme a ser una mujer de acción, dedicada a un proyecto empresarial o político. Berlin señala que no hay que exagerar las incompatibilidades; la incompatibilidad total se da en casos puntuales como el que acabo de mencionar (vida activa/vida contemplativa), y cuando se absolutizan los valores y se llevan a sus últimas consecuencias:

“En cierta medida pueden combinarse [igualdad y libertad], por supuesto, pero no en sus formas extremas. Si la libertad se lleva al límite, los fuertes pueden destruir a los débiles, y, si hay igualdad absoluta no puede haber absoluta libertad porque es preciso coaccionar a los poderosos –el pez grande– para que no devoren a los pobres y sumisos –el pez chico”³⁹.

Por todo esto, la crítica de monismo plural que se le hace a Berlin no me parece pertinente. Efectivamente, éste suscribiría la acusación que se le hace de convertir cada valor en una mónada, de hecho él mismo insistiría en esta atribución: una de sus mayores preocupaciones es precisamente la tergiversación de significados que lleva a deformaciones de los conceptos originales, lo cual oscurece y confunde la reflexión moral, además de dar lugar a perversiones de significado. Precisamente parte de su labor filosófica consiste en el análisis de dichos conceptos y categorías, para revisar las incoherencias que éstas puedan ofrecer. Retomando el ejemplo, él mismo analiza en un famoso ensayo la identificación que se ha dado entre conocimiento y libertad, y las deformaciones que dicha asociación ha provocado: la libertad desemboca en necesidad, cuando son términos opuestos. Otro ejemplo, muy actual, es la vaciedad de sentido que ha llegado a adquirir la palabra libertad, la cual denunció en su famoso discurso “Dos conceptos de libertad”, tal y como nos recuerda en una entrevista mantenida con Jahanbegloo:

“Yo examiné los dos conceptos de libertad. Pero existen más. Estaba escribiendo sobre la libertad política, no sobre la libertad en general. Se da por supuesto que todo el mundo quiere libertad, de modo que bajo la etiqueta se acumula todo lo bueno. La gente procura que “libertad” signifique todo lo que le gusta y esta operación es demasiado imprecisa, ocasiona terribles confusiones de pensamiento”⁴⁰.

39 COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, p. 196.

40 COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, p. 194.

Se entiende la acusación de monismo plural en cuanto que se concibe la teoría moral de Berlin como un conjunto de valores que no tienen conexión entre ellos. Sin embargo, esta interpretación es errónea, en cuanto que no da cuenta de la visión completa del autor. En efecto, éste postula la importancia de no confundir términos –sobre todo no pervertirlos. Sin embargo, ello no implica que Berlin no sea consciente de las conexiones existentes entre dichos valores, y de cómo la puesta en práctica de unos afecta a otros. Lo que reivindica es que la compatibilización de valores no puede realizarse *a priori*, sino en cada contexto práctico, en el cual los agentes morales deciden en qué modo y situación darán preferencia a un valor en detrimento de otro. Por ello críticas como la siguiente no resultan pertinentes:

“Berlin oscila entre un subjetivismo moral no declarado (los hombres eligen entre valores contradictorios de forma irracional, las culturas desarrollan sus propios criterios morales inconmensurables) y un objetivismo muy vago (existe una batería de valores mínimos dentro de una suerte de ley natural) que tensa sus escritos”⁴¹.

En ningún momento Berlin afirma que las elecciones sean siempre irracionales, sólo señala la necesidad de separar la conexión necesaria entre conocimiento y libertad. Por otro lado, tampoco menciona que cada cultura desarrolle sus propios criterios morales. Si él creyera esto no habría defendido la evidente existencia de las discusiones políticas como inherentes a las sociedades humanas: las discusiones se producen precisamente por falta de unanimidad en los criterios morales y políticos. En todo caso lo que señala es que los criterios no han de ser formulados *a priori*, si no ajustados a cada momento concreto, lo cual no es lo mismo que afirmar que cada cultura desarrolla su propio criterio moral; más bien es lo contrario: puesto que no hay criterio único a la hora de compatibilizar los valores, lo que se propone es que en cada contexto se decida un criterio a seguir, en función de las circunstancias y de la voluntad de los participantes. Y ese criterio habrá de ser corregido, redefinido y cambiado en función de lo que cada situación requiera.

Asimismo, no encuentro en la obra de Berlin la tensión de la que Helena Béjar habla: en efecto, Berlin habla de la existencia de una batería de valores mínimos universales, y también señala las incompatibilidades que estos pueden generar entre sí. Estas afirmaciones no son contradictorias: afirmar que

41 BÉJAR, H., “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad”, p. 160.

los valores son inconmensurables y que generan incompatibilidades entre sí no supone ninguna incompatibilidad –lógica o de facto– con la defensa de la universalidad de estos, como explicaré a continuación.

Esta clase de errores interpretativos pueden tener su origen en que, por momentos, Berlin parece caracterizar de manera diferente la palabra “compatibilización”. A veces la utiliza dando a entender una compatibilidad total entre valores que se aplican en todas sus consecuencias. En este sentido niega la compatibilidad, con su paradigmático ejemplo: la total igualdad no sólo es incompatible con la total libertad, sino que incluso acaba con ella; en otros momentos –con unas líneas de diferencia– puede referirse a la compatibilidad, en el sentido de combinación de valores a base de equilibrios entre ellos. En este sentido la compatibilidad –entendida como combinación– no sólo es posible, sino también deseable e inevitable:

“No se puede combinar la libertad plena con la plena igualdad: la libertad plena para los lobos no puede combinarse con la libertad plena para las ovejas. También pueden chocar la justicia y la piedad, el conocimiento y la felicidad. [...] entre los valores humanos últimos, fines en sí mismos, no hay manera de evitar la elección. Por torturantes que sean, las elecciones son inevitables en cualquier mundo que pueda concebirse. Los valores incompatibles lo seguirán siendo en todos los mundos. Lo único que podemos hacer es procurar que las elecciones no sean demasiado dolorosas [...] En una sociedad liberal de tipo pluralista no se pueden eludir los compromisos: hay que lograrlos; negociando es posible evitar lo peor. Tanto de esto por tanto de aquello. ¿Cuánta igualdad por cuánta libertad? ¿Cuánta justicia por cuánta compasión? ¿Cuánta benevolencia por cuánta verdad?”⁴².

Lo que se deduce es que, cuando habla Berlin de incompatibilidad, se está refiriendo a la exclusión que implica el llevar un valor a sus últimas consecuencias: una total piedad excluye la justicia, y viceversa. Sin embargo, al defender una ética dialógica, del compromiso, no sólo no niega la combinación y relaciones entre valores, sino que la ve necesaria e inevitable.

Quizá de confusiones como ésta es de donde se originan algunas interpretaciones erróneas respecto a las teorías defendidas por el autor. Su obra se compone principalmente de multitud de ensayos en los que Berlin

42 COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, p. 189.

trata de exponer sus ideas con sencillez y claridad. Ello hace amena e interesante su lectura –aspecto que lo ha convertido en uno de los ensayistas más apreciados del siglo XX. Sin embargo, esta apuesta por la sencillez de estilo lleva a que puedan interpretarse equivocadamente sus palabras, si se descontextualizan del grueso de la obra filosófica del autor. De este modo queda aclarado hasta qué punto es pertinente la acusación de monista plural a Berlin.

Antes de comenzar con la exposición de la última capacidad que Berlin define como común a todo ser humano, haré un breve repaso de las anteriores. Recordemos la capacidad para el conocimiento y para la voluntad. La primera tiene su condición de posibilidad en nuestra capacidad para el lenguaje: no es posible para Berlin el raciocinio sin un uso del lenguaje; no existe una lengua en abstracto, sino multitud de ellas, que recogen un poso de cosmovisiones; este fenómeno es el que lleva a Berlin a afirmar que no existe el hombre en abstracto, y por ello sólo podemos hablar de racionalidad situada. Por otro lado, establece como inclinación o característica universal humana la disposición a crear valores y fines de la vida.

Además de todas estas capacidades comunes, Berlin identifica una tendencia universal que, a su juicio, no ha sido tomada en cuenta en el pasado: la necesidad de pertenencia a un grupo social determinado. Así expone Hausheer cómo señala Berlin la relevancia de dicha necesidad:

“[...] una de las necesidades fundamentales del hombre, tan básica como la del alimento, techo, procreación, seguridad y comunicación, es pertenecer a grupos comunales identificables, cada uno de los cuales posee su propio y único lenguaje, tradiciones, recuerdos históricos, estilo y conceptos. Sólo cuando el hombre pertenece verdaderamente a una comunidad tal, naturalmente y sin inhibiciones, puede entrar dentro de la corriente viva y llevar una vida plena, creativa, espontánea”⁴³.

Esta necesidad de pertenencia queda patente en sus ensayos acerca del nacionalismo, o en sus reflexiones sobre la identidad judía y su influencia en personajes como Marx, Disraeli y Sorel, entre otros. John Gray ha señalado que el escrito acerca de los dos primeros⁴⁴ ilustra la creencia de Berlin en la

43 HAUSHEER, R., “Introducción”, p. 39.

44 BERLIN, I., “Benjamin Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de la identidad”.

importancia de la pertenencia cultural para el bienestar individual⁴⁵. En él muestra cómo la identidad racial y cultural de ambos les marcó de modo considerable en sus vidas, para bien o para mal. Tanto Marx como Disraeli son un paradigma de los intentos de asimilación por parte del pueblo judío, y de cómo dichos intentos no suelen resultar fructuosos:

“Los judíos, escribe Berlin, son como un grupo de extranjeros visitando una cultura ajena. Al tratar de sobrevivir se convierten en expertos intérpretes de la cultura, incluso más instruidos que los propios nativos. Sin embargo, ellos no acaban nunca de pertenecer realmente, y nunca son del todo aceptados por los nativos. Mediante una extraordinaria metáfora, Berlin compara diferentes tipos de judíos asimilados con diferentes tipos de jorobados. Algunos niegan del todo tener joroba, algunos se ufanan de tenerla, otros tratan de ignorarlas, disfrazarlas o de reducirlas aplicando diferentes tipos de ungüentos. Finalmente, otros jorobados proponen cortarse la joroba completamente”⁴⁶.

Con este análisis del pueblo judío, Berlin pone de manifiesto la relevancia que adquiere en todo ser humano el sentido de identidad y pertenencia a un grupo determinado: el colectivo en el que uno nace, aprende a hablar, del cual recoge toda una serie de cosmovisiones de la vida que se plasman en diferentes expresiones, como lo son la propia lengua, las tradiciones, las fábulas, mitos y metáforas compartidas. A este respecto John Gray⁴⁷ ha señalado que, al contrario que pensadores como Hayek y Popper, Berlin se aproxima más al pensamiento liberal del siglo XIX, por tener en mayor consideración la relevancia de las identidades colectivas en la configuración de la personalidad humana.

Isaiah Berlin ha señalado que la importancia de esta inclinación humana se advierte en la fuerza mundial que han adquirido los movimientos nacionalistas a lo largo de todo el siglo XX. Berlin valora el peso y significado que adquiere el sentido de identidad y pertenencia a un grupo determinado, aproximándose así al pensamiento romántico.

A lo largo de este trabajo he expuesto las críticas que realiza el oxoniense a la corriente ilustrada y sus herederos: la racionalización del mundo, la racionalización de la persona humana, el intento de encajar a ambos en esque-

45 GRAY, J., *Isaiah Berlin*, p. 151.

46 CROWDER, G., *Isaiah Berlin. Liberty and pluralism*, p. 37.

47 GRAY, J., *Isaiah Berlin*, p. 132.

mas conceptuales rígidos y sin fisuras nos vuelve ciegos a multitud de hechos humanos que no son susceptibles de ser subsumidos en un único sistema que lo englobe todo. Una parte importante de los fenómenos humanos no son capaces de ser objetivados y explicitados de forma aséptica; más bien son expresados en forma de conceptos y categorías que recogen diferentes enfoques del mundo, la vida y las personas. De ahí el aprecio que tiene Berlin por las teorías pragmáticas del lenguaje: el significado viene por el uso, y se conoce en el uso, más que en explicaciones que tratan de ser asépticas, tajantes y definitivas. No es de extrañar entonces que Berlin apruebe la exaltación de las metáforas, ritos y mitos que realizan Vico y Herder, junto con otros autores. En última instancia, para el pensador de Oxford el modo de comprender a otros seres humanos es comprender el uso que éstos hacen de determinadas formas de expresión, las cuales no resultan estructuras pre-rationales de analizar la realidad, sino más bien un depósito de formas de ver el mundo, que se comprenden en el uso, y no en explicitaciones asépticas, como puede serlo una fórmula matemática.

Con el análisis de la tendencia universal a generar identidades, a formar parte de grupos humanos concretos, concluyo la última de las características comunes en la conceptualización de la naturaleza humana en el pensamiento de Isaiah Berlin. Podemos ahora especificar a qué se refiere con “naturaleza humana común”, y qué consecuencias tiene a la hora de articular su filosofía política.

d) Conceptualización de la esencia de lo humano

Para el pensador de Oxford, existe una naturaleza humana común y universal, consistente en una serie de capacidades que nos configuran como seres humanos, y que nos permiten identificarnos entre nosotros como iguales. Dichas capacidades son la cognición, la voluntad, el lenguaje, la facultad de expresarse, la tendencia –incluso necesidad– de generar fines y valores y la sociabilidad o sentido de pertenencia a un grupo.

Como nos definen una serie de capacidades, y no una serie de características, las configuraciones que dichas habilidades adquieren son bastante amplias. Por decirlo de algún modo, lo que nos hace iguales entre nosotros es precisamente la capacidad para la diferencia. Y es dicha capacidad la que nos permite identificar a otras personas como seres iguales a mí, ya que poseen esas mismas capacidades que yo tengo, a pesar de que las hayan desarrollado en sentidos diferentes al mío. Quizá no comparta idioma,

tradiciones, visiones de la vida, y valores con un inuit o con un espartano del siglo V a.C., pero no me serán extraños –totalmente incomprensibles– en el sentido de que puedo entender que piensan, quieren, se expresan, y generan valores al igual que lo hago yo, a pesar de que lo que piensen, quieran, expresen y los valores que tengan sean muy distintos a los míos.

Es preciso señalar que Berlin desaconseja radicalizar las diferencias: éstas no son tan abismales, y siempre hay un poso común, una cierta caracterización del bien y del mal, que se expresa en lo que él considera fenómenos universales:

“[...] 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 [...] nos encontramos con que no podemos discutir con gente así, no tanto porque nos horrorice como porque pasamos a considerarlos en cierto modo inhumanos: los llamamos idiotas morales. A veces los encerramos en manicomios. Están fuera de las fronteras de la humanidad en el mismo grado en el 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; consideramos que estos principios no pueden abolirse; no conocemos ningún tribunal, ninguna autoridad, que pudiese, a través de algún procedimiento reconocido, permitir a los hombres prestar falso testimonio, o tortura libremente, o asesinar a otros hombres por placer; no podemos concebir que se modifiquen o se rechacen estas normas o principios universales; dicho de otro modo, no lo consideramos algo que libremente hubiésemos decidido aceptar nosotros, o hubiesen decidido aceptar nuestros antepasados, sino más bien como presupuestos del ser humano [...] 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 aceptar esos principios básicos porque somos humanos, lo mismo que no podemos evitar (si somos normales) buscar calor en vez de frío”⁴⁸.

En este amplio texto se advierte la plasmación práctica de la propuesta ética de Berlin: en cuanto que somos humanos, identificamos a otras personas en cuanto tales. Como personas, no podemos evitar generar una visión moral de la vida, la cual al menos en la forma es universal; aunque en la práctica adquiera determinaciones particulares, fruto de cada contexto cultural y social.

e) Consecuencias políticas de la antropología de Berlin

Esta conceptualización de lo humano se refleja en tres apuestas en filosofía política: pluralismo, liberalismo, y ética de mínimos, que ponen sus esperanzas no en fórmulas predefinidas, sino en el diálogo y consenso de los agentes morales y políticos. A continuación expondré la conexión de estos tres rasgos con la concepción de la naturaleza humana, así como las relaciones que se establecen entre sí.

La apuesta de Berlin por el pluralismo encuentra su base en la constatación de la inconmensurabilidad de valores por un lado, y en la importancia de la voluntad individual en la configuración humana por otro. En efecto, si el hombre es hombre porque elige, y si existen diversas formas de vida y valores, lo racional es dar espacio a esa manifestación de voluntades diferentes que constituye una sociedad plural.

En una línea parecida se encuentra la defensa de una ética dialógica, cuya base está constituida por dos características del ser humano: 1) por un lado, nuestra racionalidad situada nos impide conceptualizar *a priori* los fines de la vida apropiados, los cuales han de resolverse en cada contexto, a la luz de las circunstancias; 2) a pesar de que pudiera cumplirse lo anterior –si realmente pudiéramos conocer lo conveniente para cada persona, momento y lugar– no sería lícito imponer dichas conveniencias ya que, según hemos dicho, la voluntad individual es una exigencia humana indiscutible. Como recordaremos, para Berlin el hombre es hombre porque elige. De ahí que la ética dialógica sea una condición indispensable en un contexto social que

48 BERLIN, I., “La unidad europea y sus vicisitudes”, pp. 192-193.

pretenda acoger individuos que desarrollen todas sus capacidades humanas de modo pleno.

Por último, el liberalismo, que está en relación directa con la segunda condición de la ética dialógica –es decir, que el ejercicio de la libertad individual es un requisito indispensable para el desarrollo de aquello que Berlin considera propiamente humano. Sin embargo, no queda tan clara la relación que el liberalismo de Berlin establece con su pluralismo, y en este sentido puede resultar con frecuencia confuso y ambivalente.

El problema se encuentra en la tensión existente entre su defensa del empirismo, por un lado, y su clara tendencia iusnaturalista, por otro. Atendiendo a lo primero, y según sus propias posiciones filosóficas, no podemos establecer *a priori* las diferentes necesidades humanas, las cuales se nos manifiestan como múltiples. El método empírico –entendido como remitirse estrictamente a los hechos– sólo puede ofrecer en última instancia el criterio de utilidad, según mencioné en el anterior apartado de este estudio. En tal sentido, Berlin está atado de pies y manos, ya que no tiene ninguna base para defender la conveniencia de los valores de la libertad y la pluralidad. En otras sociedades estos valores no son apreciados, y, sin embargo, dichas formas de vida resultan útiles y funcionales, en el sentido que Berlin otorga a esta palabra. Por ello finaliza su discurso más famoso con reflexiones como ésta:

“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 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”⁴⁹.

Parece entenderse entonces que los principios y valores deben ser seguidos solamente porque nos los hemos otorgado a nosotros mismos. En este sentido, no es lícito imponer pluralidad y libertad a otras personas o colectivos, que quizá prefieran escoger otros valores⁵⁰. El pluralismo precisa de cierta base, una cierta conceptualización de la naturaleza humana que requiere una defensa de la libertad individual por encima de otros valores. En este sentido, el pluralismo engendra unos límites, ya que no puede acoger en su seno a sociedades o culturas que son incompatibles con la libertad individual, porque ello iría en contra de la propia esencia de dicha cultura⁵¹. A causa de esto no le queda más remedio a Berlin el afirmar “la validez relativa de las convicciones propias”, si no quiere contradecir sus propios presupuestos teóricos. Precisamente es esta sentencia la que más polémicas ha suscitado, con pensadores tanto a favor –el más conocido e influyente Richard Rorty– como en contra. Un ejemplo de estas últimas posiciones podemos encontrarla en la crítica realizada por Michael 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?”⁵².

Estas críticas están totalmente justificadas, si hemos de atenernos solamente a este famoso discurso, y a esas últimas palabras. No obstante, el conjunto de su obra parece inclinarse más hacia las posiciones iusnaturalistas, precisamente porque su caracterización de la naturaleza humana pretende también ser empírica. Los rasgos enumerados –cognición, voluntad, len-

49 BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, pp. 254-255.

50 Como expuse en el primer apartado de este capítulo, el mismo Berlin reconoce con frecuencia que la libertad no es un valor tan apreciado como comúnmente se cree.

51 Un ejemplo paradigmático son aquellas culturas fuertemente estructuradas, y que identifican religión y política, como es el caso de las sociedades musulmanas más radicales, en las que el Corán es al mismo tiempo base de la ley jurídica.

52 SANDEL, M., “Introduction”, p. 8.

guaje, capacidad de expresión, imaginación, sentido de la trascendencia, sociabilidad— los basa en la evidencia empírica que nos proporciona la propia experiencia de ser cada uno un ser humano. También le parece empírica la universalidad de dichos rasgos, y cómo estos generan una serie de necesidades comunes e ineludibles a todo hombre y mujer. Según vimos, para Berlin no existe humanidad si no existe libertad, responsabilidad moral, le parece una característica indiscutible para hablar de persona con todas las letras. Y no sólo estima que la libertad es una necesidad universal, sino también otra serie de requisitos que, a su juicio, son la base autoevidente y empírica de la defensa de los derechos humanos:

“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 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 al desarrollo de vidas humanas plenas 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”⁵³.

En esta última frase está la clave para otorgar una interpretación que pueda resolver las incoherencias entre las diferentes afirmaciones —es decir, entre su defensa de la relativa validez de la defensa de la libertad y la individualidad, por un lado y, por otro, afirmaciones como la anterior, que afirman la universalidad de derechos humanos y no su relatividad.

Mi interpretación es la siguiente: como ya he expuesto, Berlin cree que cada ser humano ha de hacer suyos los valores y fines de la vida que decida seguir, por lo que no es lícito imponer pluralidad y libertad a otros seres humanos, por más altos y bienintencionados que sean estos valores. Al no im-

53 COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, p. 61.

ponerlos, cabe la posibilidad de que caigan en desuso, precisamente por el ejercicio de la libertad que el pluralismo permite: en última instancia, una persona, una sociedad entera, pueden ejercer su derecho a la libertad escogiendo no ser libre, dando preferencia a otros valores (por ejemplo, a la cohesión de grupo a través de una creencia religiosa). Quizá en este sentido habla Berlin de la relativa validez de nuestras convicciones: hoy valoramos la libertad, quizá mañana no. Pero si la valoramos, no podemos precisamente imponerla.

En la anterior cita se hace evidente que Berlin cree en la existencia de una serie de derechos y necesidades humanas universales que, si bien no son siempre respetados en la práctica, son comunes a casi todo pensador teórico riguroso. ¿Qué se entiende entonces por rigor? ¿Cómo, o mejor, con qué criterio se realiza el análisis y revisión de conceptos y categorías que el autor propone? Desde cierta conceptualización del bien y del mal, la verdad y la falsedad, términos que en última instancia requieren de abstracción y rigor metafísico, aunque sea un uso del elemental principio de no contradicción. Sin éste no podemos realizar el ejercicio de revisión de conceptos y categorías más allá de la funcionalidad práctica, tal y como el autor la entiende. En este sentido, Berlin no es totalmente empirista, aunque no lo quiera hacer expreso, o incluso no caiga en la cuenta. Pero que Berlin tiene presente cierta concepción de verdad, falsedad, coherencia y error se hace patente en afirmaciones como la siguiente:

“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”⁵⁴.

Este tipo de declaraciones son abundantes en su obra; a pesar de haber sido tachado con frecuencia de relativista, Berlin no deja de echar mano de conceptos como verdadero-falso, bien-mal, etc. La base sobre la que fundamenta tal uso del lenguaje moral y político es cierta idea de naturaleza humana, que es la que acabo de describir. Es, ciertamente, una idea difusa, apenas ligeramente esbozada, y con una base que genera incoherencias: lo que él gusta denominar “experiencia empírica”. Podría decirse que con este concepto se refiere a dos propuestas metodológicas diferentes:

1) La propia experiencia de ser uno un ser humano. Berlin propone salvar los vanos intentos objetivantes de la propuesta ilustrada, y echar mano de una especie de “filosofía del sentido común”. Es decir, resulta inútil definir, explicitar, la naturaleza de lo humano. Sin embargo, tampoco nos hace falta hacerlo, ya que por experiencia propia sabemos qué significa esto.

2) También puede entenderse “experiencia empírica” como la formulación de teorías filosóficas y morales que se remitan a un análisis riguroso de los hechos, y la reflexión en torno a estos hechos. En este caso, sería la reflexión en torno al humano, la propuesta de una suerte de “antropología empírica”.

Como puede verse, los dos significados que componen la propuesta empírica de Berlin ofrecen evidentes dificultades a la hora de proporcionar una base antropológica firme que sostenga sus propuestas políticas

54 COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, pp. 59-60.

(liberalismo y pluralismo). En primer lugar, la propia experiencia empírica de ser humano no deja de constituir un criterio particularista que no ofrece mucha orientación a la hora de abordar problemas éticos básicos. Por otro lado, la propuesta metodológica que ofrece un examen riguroso de los hechos carece de sentido sin una guía que indique qué son incoherencias o irracionalidades en los hechos observados. Por no decir que la mera observación no aporta nada y, en última instancia, todo trabajo reflexivo y de análisis precisa de cierta abstracción y uso de pautas racionales básicas, como son la negación, la afirmación, la conexión, yuxtaposición, etc. Sin ellas, es imposible denunciar supuestas incompatibilidades e incoherencias, lo cual es estrictamente la tarea de la filosofía para Isaiah Berlin.

Podemos concluir que la teoría de la naturaleza humana de Berlin es correcta en cuanto a las conclusiones a las que llega, aunque la metodología empleada tenga en sí misma ciertas carencias de base que, tomadas al pie de la letra, pueden poner en entredicho la citada teoría. Sin embargo, si se lee entrelíneas, viendo la obra global de Berlin como un todo, pesa más una posición respecto de la naturaleza humana de la que sí pueden defenderse resueltamente los valores por los que él aboga, es decir, la libertad y el pluralismo políticos. A Berlin sólo le falta dar un paso para afianzar sus propias premisas, es decir, librarse de su sesgo empirista –comprensible, por otro lado, si tenemos en cuenta sus circunstancias históricas– para constituir una teoría humanista fuerte, defensora del Estado de derecho, tal y como hoy lo entendemos. Sin embargo, y como he comentado, el lector de Berlin puede dar él mismo ese paso al sumergirse en su obra, la cual no finaliza en una teoría completa y sensata sobre el ser humano, pero nos coloca en el último escalón del camino hacia una teoría antropológica que dé adecuada cuenta de las necesidades y derechos políticos básicos de las personas.

CONCLUSIÓN

Al principio de este trabajo he expuesto una de mis preocupaciones principales en torno a la filosofía política: los fundamentos antropológicos que cada una de las concepciones mantiene es un aspecto clave de toda teoría política.

En el terreno práctico no suele darse importancia a estas cuestiones: en la vida cotidiana suele presuponerse que el concepto de persona es claro, una verdad básica del sentido común. Parece que reflexionar en torno a ello es sólo un rasgo infantil de gente que gusta de dar vueltas a las palabras y conceptos que son evidentes al resto de personas. Esta acusación que se le hace a la filosofía es tan vieja como Sócrates, al cual se le premió con la pena capital por plantear este tipo de cuestiones.

La vigencia de esta crítica –a pesar de que, por suerte, ya no venga acompañada de tal castigo– después de más de dos milenios de historia no la convierte en una acusación acertada o justa: la reflexión en torno a conceptos que al resto del mundo le parecen evidentes se vuelve fundamental en temas tan importantes como la defensa de la vida y dignidad del ser humano. Dicho así pueden parecer problemas abstractos, destinados a quedar confinados en el ámbito académico de reflexión teórica y filosófica. Sin embargo, están en la base de los debates más importantes que se sostienen en la actual esfera política y social. Existen muchos ejemplos que hacen patente este argumento, y que evidencian la necesidad de una concepción antropológica clara que dé cuenta de los derechos fundamentales defendidos en las democracias occidentales: el debate sobre el aborto, la eutanasia, la integración de prácticas religiosas que atentan contra la integridad humana (como la ablación), etc. La solución que se dé a estas problemáticas tiene en su base la concepción de persona que se mantenga. Si uno cree que hay determinadas prácticas que van en contra de lo que uno considera vida y dignidad humanas, entonces debe dejarse en segundo plano el respeto a las manifestaciones religiosas o filosóficas, en cuanto que éstas puedan atentar contra la persona en cuestión. Por ello la definición de los límites de la naturaleza humana cobra una relevancia radical, ya que se

hace necesario que el no ir más allá de estos límites prevalezca sobre otras consideraciones, como el respeto a otras creencias, la tolerancia religiosa o la libertad de las personas en general.

Estos problemas son de máxima actualidad, y quizá sea esa la causa de que la preocupación fundamental a la hora de plantear este trabajo fuera discutir acerca de cómo aborda Sir Isaiah Berlin la raíz del problema –es decir, su definición de naturaleza humana.

He expuesto que hay un factor contextual determinante en las premisas filosóficas de este pensador: la contemplación en primera fila de los excesos aberrantes de los dos peores totalitarismos del siglo XX –comunismo soviético y nazismo. Comprueba el origen de ambos en la combinación explosiva de la dicotomía formada por el monismo –es decir, la ambición filosófica de una comprensión certera, completa, definitiva y sin fisuras del ser humano– y el relativismo al que lleva la apología de la voluntad romántica. Los errores partirían, a su modo de ver, de las derivaciones que una actitud metafísica de la vida y de las personas conlleva. El alto grado de certeza que dicha actitud genera, así como el opuesto contrario –la total incertidumbre que produce el relativismo– son, para Berlin, el germen de todo ataque a la libertad individual.

La propuesta que sugiere como alternativa a estos dos extremos es un ejercicio intelectual que, partiendo de los datos de la experiencia, reflexione acerca del ser humano: su configuración natural, su racionalidad, sus necesidades y facultades básicas, etc. Dicha metodología filosófica –una suerte de antropología empírica– le lleva a afirmar una serie de constantes en todo individuo de la especie humana, constantes que, por su propia idiosincrasia, producen gran diversidad de manifestaciones humanas, tanto culturales y sociales como –y esto es lo más importante– individuales. Dichas manifestaciones generan valores que, por ser humanos, son casi universales y, en consecuencia, comprensibles –en cuanto valores, fines de la vida– por todo aquel que sea un ser humano, es decir, por todo aquel individuo que tiene la experiencia moral de saber qué es un motivo, un fin, y adherirse a él. Sin embargo, a pesar de ser casi universales, muchos de estos valores generan incompatibilidades entre sí, por lo que el ser humano se ve abocado a elegir entre unos y otros.

Precisamente la elección entre diferentes valores –un ejercicio activo de la libertad– es condición necesaria para un pleno desarrollo del individuo. La diversidad humana, social y cultural sólo es posible si existe un espacio

mínimo para la libertad individual, en el que cada persona pueda desarrollar sus capacidades sin coacciones externas.

Sin embargo, la libertad no es el único requisito para que este desarrollo se produzca de forma efectiva. El hombre, para Berlin, es un ser esencialmente social hasta el punto de que, sin los otros, no desarrolla su facultad más característica: la racional. Como hemos visto, para el profesor de Oxford, lenguaje y pensamiento están íntimamente unidos. Uno no desarrolla la capacidad de habla –y, por tanto, la de pensamiento– en abstracto, sino inserto en un determinado contexto social, cuna de todo un poso de visiones de la vida transmitido a través de la sucesión de generaciones. Dicho contexto social es un bien tan necesario al individuo como la libertad individual: la necesidad del sentido de pertenencia se hace patente en el efecto de la diáspora en las personas de raza y religión judías. De esta manera encontramos la primera encrucijada en la que se vería el pensamiento del autor: la defensa de la libertad individual puede muchas veces ser incompatible con el sentido de pertenencia de los miembros de culturas fuertemente autoritarias y jerárquicas, donde la libertad individual apenas tiene espacio. En dilemas como éste se muestra las carencias que la antropología empírica de Berlin padece. Metodológicamente no puede ofrecer una solución *a priori* a estos planteamientos. Lo que propone son dos herramientas –el criterio de utilidad y una ética del diálogo– a las que sólo impone un criterio de mínimos: evitar el dolor, impedir que los seres humanos se destruyan unos a otros. Berlin es consciente de que éste criterio de mínimos no es una propuesta excitante, pero le parece lo único que puede exigirse *a priori*, si no se quiere volver a caer en los errores del pasado. Es comprensible esta actitud debido al contexto histórico en el que vivió.

A partir de dicho criterio básico –del cual reconoce que es utilitario y pragmático– la única salida que queda es desplegar las diferentes combinaciones de derechos y valores –tanto de libertad por tanto de igualdad, etc.– a través del diálogo, protagonizado por los sujetos morales protagonistas de cada contexto ético y político. Esta propuesta tiene a mi entender sus pros y sus contras.

Un aspecto a favor es que precisa de una activa participación de los ciudadanos: si los fines de la vida no están definidos *a priori* sino que han de consensuarse, la generación de una ciudadanía activa social y política se vuelve un requisito indispensable. Sin embargo, esto plantea dos problemas. 1) el autor hace más hincapié en la libertad negativa, que en la positiva –es decir, la libertad de intervención en el gobierno político. En este sentido su

ética dialógica no tiene mucha conexión con su propuesta liberal. 2) El mero diálogo y consenso no es una garantía en última instancia. La unanimidad de opiniones no tiene ninguna conexión necesaria con lo acertado de las propuestas. Quizá Berlin es consciente de esto –incluso es inevitable que lo tenga presente, si recordamos que Hitler accedió al poder de modo democrático– y de ahí su hincapié en la libertad negativa, como parte indiscutible de su ética de mínimos, un derecho no susceptible de ser cuestionado a través de vías democráticas o éticas dialógicas. Sin embargo, y como hemos visto, el empirismo de Berlin le impide afirmar esto de manera categórica, perdiendo de ese modo consistencia su propuesta pluralista y liberal. A pesar de ello, considero que, el hecho de que no pueda colocar valores tales como la libertad o el respeto de manera prioritaria en filosofía política es sólo un problema de su metodología particular, problema que desaparece en la gran mayoría de sus escritos, en los que habla desde el sentido común y no desde la coherencia que su sistema filosófico le exige.

Claro está que aquello que llamamos sentido común no puede ser la única base de nuestras democracias constitucionales. En este sentido la teoría iusnaturalista nos proporciona un pedestal más firme sobre el que afirmar las convicciones humanistas más arraigadas de nuestra sociedad occidental, como la declaración universal de los derechos humanos. De esta manera, la teoría antropológica de Berlin nos guía hasta conclusiones iusnaturalistas con un ejercicio filosófico diferente al de la filosofía clásica. En una sociedad donde este tipo de filosofía está tan desprestigiada, aportaciones como la de Berlin –libres de toda sospecha teológica y metafísica– pueden ser de gran valor, si el lector es consciente de que es preciso salvar sus limitaciones y dar el salto de abstracción metafísica necesario para llegar a una teoría consolidada del ser humano. En este sentido Berlin es coherente con su actitud filosófica, ya que deja a la voluntad y reflexión del lector la libertad necesaria para llegar por sí mismo a estas conclusiones.

En resumen, la propuesta filosófica de Berlin es atractiva en cuanto que, más que pontificar una serie de postulados, nos introduce en un ejercicio de comprensión antropológica que parte de una reflexión rigurosa que dé cuenta de la complejidad los fenómenos humanos. En este sentido su propuesta política es más humana, ya que trata de dar cuenta de la multitud de factores que son decisivos para el pleno desarrollo de cada individuo, alejando de esta manera a la propuesta liberal de los excesos de un neoliberalismo mal entendido. La única carencia de su metodología no supone un problema insuperable, ya que desde esta misma propuesta se hace

evidente la necesidad de dar el paso hacia una defensa firme de la libertad y dignidad humanas, por encima de otras consideraciones. Berlin nos guía de la mano todo el camino conducente a esta conclusión; el hecho de que su propuesta filosófica no recorra el último trecho del camino es quizá incluso una muestra del sumo respeto hacia la libertad humana que siempre defendió.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE ISAIAH BERLIN

- “Benjamin Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de la identidad” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, H. Hardy (ed.), México, D.F.: Fondo de Cultura Económica 1983.
- “Dos conceptos de libertad” en *Sobre la libertad*, H. Hardy (ed.), Madrid: Alianza editorial 2004.
- “Efectos perdurables del romanticismo” en *Las raíces del romanticismo*, H. Hardy (ed.), Madrid: Taurus 2000.
- “El concepto de historia científica” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1992.
- “El divorcio entre las ciencias y las humanidades” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1983.
- El mago del norte. J.G.Hamann y el origen del irracionalismo alemán*, Madrid: Editorial Tecnos 1997.
- “El objeto de la filosofía” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1992.
- “El romanticismo desenfrenado” en *Las raíces del romanticismo*. H. Hardy (ed.), Madrid: Taurus 2000.
- “El sentido de la realidad” en *El sentido de la realidad*. H. Hardy (ed.), Madrid: Taurus 1998.
- “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII” en *El fuste torcido de la humanidad*, H. Hardy (ed.), Barcelona: Península 1992.
- “En busca de una definición” en *Las raíces del romanticismo*, H. Hardy (ed.), Madrid: Taurus 2000.

- “¿Existe aún la teoría política?” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1992.
- “Giambattista Vico y la historia cultural” en *El fuste torcido de la humanidad*, H. Hardy (ed.), Barcelona: Península 1992.
- “Helvétius” en *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 2004.
- “Herzen y Bakunin” en *Pensadores rusos*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1979.
- “Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1983.
- “José de Maistre y los orígenes del fascismo” en *El fuste torcido de la humanidad*, H. Hardy (ed.), Barcelona: Península. 1992.
- “La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal” en *El fuste torcido de la humanidad*, H. Hardy (ed.), Barcelona: Península 1992.
- “La Contra-Ilustración” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1983.
- “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente” en *El fuste torcido de la humanidad*. H. Hardy (ed.), Barcelona: Península 1992.
- “La igualdad” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, H. Hardy (ed.), México, D.F.: Fondo de Cultura Económica 1992.
- “La inevitabilidad histórica” en *Sobre la libertad*, H. Hardy (ed.), Madrid: Alianza editorial 2004.
- “La persecución del ideal” en *El fuste torcido de la humanidad*, H. Hardy (ed.), Barcelona: Península 1992.
- “La unidad europea y sus vicisitudes” en *El fuste torcido de la humanidad*, H. Hardy (ed.), Barcelona: Península 1992.
- “Libres de toda esperanza y todo miedo” en *Sobre la libertad*, H. Hardy (ed.), Madrid: Alianza editorial 2004.
- “Los románticos moderados” en *Las raíces del romanticismo*, H. Hardy(ed.), Madrid: Taurus 2000.

- “Los verdaderos padres del romanticismo” en *Las raíces del romanticismo*, H. Hardy(ed.), Madrid: Taurus 2000.
- “Mi andadura intelectual” en *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid: Editorial Tecnos 1999.
- “Montesquieu” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1983.
- “Primer ataque a la Ilustración” en *Las raíces del romanticismo*, H. Hardy (ed.), Madrid: Taurus 2000.
- “Rousseau” en *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 2004.
- The Age of Enlightenment*, New York: The New American Library of World Literature 1956.
- “Traducción lógica” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, H. Hardy (ed.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1992.
- Vico and Herder. Two studies in the History of Ideas*, London: The Hogarth Press 1976.
- “Vico y su concepto del conocimiento” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, H. Hardy (ed.), México, D.F.: Fondo de Cultura Económica 1983.

2. FUENTES SECUNDARIAS

- BÉJAR, H., “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad” en *Universalidad y diferencia*, S. Giner y R. Scartezzini (eds.), Madrid, Alianza editorial 1996.
- CASSIRER, E., *Kant: vida y doctrina*, W. Roces (trad.), México, Fondo de Cultura Económica 1974.
- COHEN, M., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Fuenlabrada, Madrid, Anaya & Mario Muchnik 1983.
- CONDORCET, M. J. A., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, J. Vrin 1970.
- CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Herder 2004.
- CROWDER, G., *Isaiah Berlin. Liberty and pluralism*, Cambridge, Polity Press 2004.

- DÍAZ-URMENETA, J. B., *Individuo y Racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, Sevilla, Universidad de Sevilla 1994.
- FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la Historia universal*, Madrid, Alianza 1984.
- GRAY, J., *Isaiah Berlin*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim 1996.
- HAMPSHIRE, S., "Nationalism" en *Isaiah Berlin: A celebration*, E. Ullmann-Margalit (ed.) Chicago, The University of Chicago Press 1991.
- HAUSHEER, R., "Introducción" en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, H. Hardy (ed.), México D.F., Fondo de Cultura Económica 1983.
- HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [1774], H. D. Irscher (ed.), Stuttgart, Reclam 1994.
- MORGENBESSER, S. y LIEBERSON, J., "Isaiah Berlin" en *Isaiah Berlin. A celebration*, E. Ullmann-Margalit (ed.), Chicago, The University of Chicago Press 1991.
- PAREKH, B., "Isaiah Berlin" en *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza editorial 1986.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica 1991.
- ROUSSEAU, J., *El contrato social*, Madrid, Aguilar 1973.
- SKAGESTAD, P., "Collingwood and Berlin: A comparison" en *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, nº 1 (Jan., 2005), pp 99-112.
- SANDEL, M., "Introduction" en *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press 1984.
- WILLIAMS, B., "Introducción" en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, H. Hardy (ed.), México D.F., Fondo de Cultura Económica 1992.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

- 87 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Prosligion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida” versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘Pulchrum’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placet’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)

- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)