

## LA CRÍTICA A LA TRADICIÓN MONISTA OCCIDENTAL DESDE EL PLURALISMO DE I. BERLIN\*

*Elena García Guitián*

Dedicado a la memoria de Rafael del Águila, querido colega y amigo.



Con motivo del centenario del nacimiento de Isaiah Berlin, este estudio aborda, desde el ámbito de la reflexión filosófico-política y de la historia de las ideas, la crítica berliniana al monismo de la tradición occidental. La presencia de Vico en el pensamiento del filósofo inglés queda reflejada con indudable atención y revalorizada en el presente trabajo (especialmente en el apdo. 2).

**PALABRAS CLAVE:** Berlin, Vico, Ilustración, Romanticismo, anti-monismo, pluralismo, historia de las ideas, filosofía política.

On occasion of the centenary birth anniversary of Isaiah Berlin, this paper deals with Berlin's critics of occidental tradition monism, from the point of view of philosophical-political reflection and history of the ideas. Vico's presence in the thought of the English philosopher is reassessed and underlined (particularly in section 2).

**KEYWORDS:** Berlin, Vico, Illustration, Romanticism, anti-monism, pluralism, history of the ideas, political philosophy.

La celebración del centenario del nacimiento del pensador británico Isaiah Berlin puede ser una buena ocasión para revisar el legado de este autor, muchos de cuyos trabajos siguen saliendo a la luz, años después de su muerte, gracias a la dedicación de su puntilloso editor, Henry Hardy. Porque resulta indudable que el interés por su obra ha ido en aumento desde su fallecimiento en 1997, lo que se refleja en las múltiples publicaciones aparecidas desde entonces en las que se abordan todos y cada uno de los temas en los que trabajó: pensadores rusos, contra-ilustrados, nacionalismo, libertades, etc.

\*Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de I+D "La calidad de la deliberación pública en las democracias contemporáneas" SEJ2007-67482/POL, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

Una de las cosas a destacar especialmente de este renovado interés por la obra berliniana es la progresiva influencia que ha adquirido su articulación del pluralismo valorativo y su crítica al pensamiento monista. En este sentido, cada vez son más numerosos los autores que toman como punto de partida el pluralismo para fundamentar sus propuestas políticas, hayan reconocido o no explícitamente la influencia de Berlin. Y, curiosamente, esa visión pluralista se utiliza tanto para defender como para poner en cuestión una política liberal.

No obstante, no resulta sencillo fijar ni los conceptos ni la posición política que asume el propio Berlin. Las especiales características de su obra, compuesta por ensayos sobre cuestiones muy diversas, escritos en épocas distintas y editados con posterioridad sin seguir un orden cronológico, favorecen la pluralidad interpretativa. A lo que hay que sumar la mezcla de enfoques filosóficos, históricos y políticos desde la que se aborda y que hacen de ella algo sumamente atractivo, pero, a la vez, la protegen frente a un posible escrutinio analítico más profundo. El problema es que debajo del zorro ensayista que con una curiosidad inagotable aborda los temas más variados, descansa un erizo obsesionado con una gran idea que, de forma recurrente, se refleja en toda su obra: su crítica a los presupuestos monistas que atribuye a la tradición occidental. Toda ella, y no sólo la Ilustración, sería monista. Y sólo unos pocos autores (¿alguno de verdad?) habrían sido pluralistas, escapando de esa obsesión teórica por proponer una “solución final” para los problemas de la humanidad.

Esa crítica al monismo es el elemento omnipresente en sus trabajos y al que opone su propia visión pluralista. Y, por tanto, es la pertinencia del análisis sobre lo que constituye la visión monista la que dota de congruencia y sentido a la dicotomía monismo/pluralismo. Por eso, la interpretación adecuada de la postura de Berlin nos exige realizar una amplia lectura de sus ensayos que ponga de relieve sus interconexiones y nos muestre los argumentos con los que defiende su tesis básica. Para ello, en lo que sigue vamos a centrarnos en su crítica de la visión monista, y en la reflexión sobre el lugar que ocupa la alternativa que defiende, el pluralismo valorativo.

### **1. El monismo de la tradición de pensamiento occidental**

La crítica a las visiones monistas está presente desde un principio en la obra de Berlin, aún antes de que empezara a esbozar con más detalle su propia propuesta pluralista. Tanto en su libro sobre Marx como en el estudio de los pensadores rusos del XIX escritos antes de la década de los cincuenta, las creencias que le suscitan perplejidad son las que considera comunes a las visiones monistas. Del pensamiento marxista rechaza sobre todo su determinismo y su visión teleológica de la historia. Y con respecto a los segundos, a pesar de declarar su admiración por su humanismo y su postura política, marca distancias al constatar que todos asumían que existían soluciones para los problemas más importantes de la humanidad, y que con el suficiente esfuerzo se podría transformar la realidad permitiendo el avance social

(Berlin, 1991c: 3). Por eso, tanto en estos primeros trabajos como en su obra de las décadas siguientes aparece como elemento unificador la crítica al monismo, a partir de la cual nuestro autor esboza su visión pluralista.

El propio Berlin reconoce que poco a poco se fue dando cuenta de que el ideal de una sociedad perfecta, en sus muy diversas versiones, se halla en toda la tradición de pensamiento occidental. En su opinión, todas las principales figuras del pensamiento ético y político han sido monistas: Sócrates, Platón, estoicos, judíos, cristianos y musulmanes, racionalistas del XVII, empiricistas del XVIII, el pensamiento progresista del XIX y el empirismo crítico de Oxford de los años 30. El punto común a todos ellos era la idea de que existía una solución final para los problemas humanos, aunque muchos de ellos manifestaran su escepticismo sobre la posibilidad real de llegar a ella. Sus diferencias, que las tenían, se reflejaban en las diferentes versiones del ideal que proponían y en la manera de alcanzarlo.

El problema con el que nos encontramos para comprender adecuadamente el alcance de esta crítica monista viene dado tanto por la amplitud como por las diferentes formas en las que aparece en la obra berliniana. Por eso, aunque la cuestión en muchas ocasiones se ha planteado desde la dicotomía Ilustración/Contra-Ilustración, el monismo no se restringiría ni a este movimiento ni a la modernidad, sino que sería el mal que habría impregnado toda la tradición occidental, con contadas excepciones: las ideas de los denominados pensadores “contracorriente”.

De este modo, aunque en algún lugar (Berlin, 1991b: 120) se sugiera que el dominio de la visión monista se ha debido a la influencia judeo-cristiana manifestada en el pensamiento religioso, en el anhelo de una edad de oro desaparecida, o en una visión teleológica de la historia etc., también los pensadores griegos, por ejemplo, habrían sido monistas.

Y no es que no hubiera autores que dudaran de esos presupuestos. Como señala el propio Berlin (1991c: 30), sofistas y escépticos en la antigua Grecia, Montaigne y pirronistas en el XVII, Montesquieu o Hume, insistieron en la variedad, pero aún así no llegaron a descartar que los fines humanos últimos (seguridad, paz, felicidad, justicia, etc.) fueran los mismos, porque se derivaban de la experiencia común humana, aunque no pudieran identificarse *a priori* y el contexto exigiera medios diferentes para llevarlos a cabo.

Sin embargo, este criterio no se mantiene de forma sistemática, ni al perfilar el monismo, ni al vincular la asunción monista con determinada actitud política. Así, por ejemplo, en un ensayo de 1961 nuestro autor afirmaba (Berlin, 1980: 153) que los monistas serían los que intentan traducir los problemas políticos en términos científicos, y cita expresamente a platónicos, aristotélicos, estoicos, tomistas, positivistas y marxistas que creen que los fines de los hombres son objetivos. A diferencia de ellos, los pluralistas serían los que son escépticos acerca de la posibilidad de conseguir una solución final para los problemas humanos más profundos, categoría

en la que incluye a escépticos, relativistas, subjetivistas, irracionalistas, románticos, existencialistas, fatalistas, místicos, indeterministas y racionalistas que dudaban de la posibilidad de descubrir una naturaleza humana fija obediente a leyes invariables, como los modernos marxistas.

También en una fecha posterior (1964), se insistía en que

“la historia del pensamiento político ha consistido en gran medida en un duelo entre estas dos grandes concepciones rivales de la sociedad. Por un lado los defensores del pluralismo y la variedad, y un mercado de ideas abierto, un orden de cosas que implica choques y una necesidad constante de conciliación, ajuste, equilibrio [...] En el otro lado se encontrarán los que creen que esta precaria condición es una forma de enfermedad crónica social y personal [...] el reconocimiento de un fin o una sola gama de fines como lo único que es racional [...] sostenedores de la tradición de Platón y de los estoicos, la *philosophia perennis* de la Edad Media, Spinoza y Helvetius, Rousseau y Fichte, y la teoría política clásica” (Berlin, 1996: 121).

Estos saltos de autores de una categoría a otra se repiten en otros trabajos, por ejemplo, cuando se reconoce que ya había dudas sobre el concepto de sociedad perfecta en los griegos, en el Renacimiento, en Pontano, en Montaigne, en Maquiavelo, Leibniz y Rousseau, pero que no afectaron a la corriente central de la tradición occidental.

Por ello, para entender mejor lo que significa asumir una visión monista, resulta imprescindible delimitar sus rasgos comunes. Y ¿cuáles serían entonces los rasgos que comparten todas estas visiones y que las sitúan en el lado del monismo?

La creencia monista aparece expuesta y criticada de diferente forma, porque a veces se refiere a la tradición racionalista y otras a la Ilustración. Una de las descripciones más utilizadas por Berlin es la que la equipara con los presupuestos de la *philosophia perennis*:

“la creencia en que sólo puede haber una respuesta verdadera para cada cuestión, tanto de hecho como de valor, comoquiera que sea alcanzada y, lógicamente, que el método para descubrir la verdad es el de la investigación racional” (Jahanbegloo, 1992: 554).

Otra versión es la que atribuye al racionalismo (Berlin, 1996:171): existe una naturaleza humana, que puede llegar a ser conocida por los expertos; tener esa naturaleza específica significa perseguir ciertas metas determinadas (impuestas por Dios o por la Naturaleza), que son las que nos hacen humanos; y esas metas, junto con sus intereses y valores correspondientes, forman un todo armonioso.

Lo que nos interesa destacar es que en estas descripciones aparecen cuestiones distintas, aunque estén relacionadas entre sí. Se señala que la creencia monista incorpora un concepto específico de racionalidad que presupone que las cuestiones de valor se resuelven igual que las cuestiones de hecho, por lo que se da por sentado que todas las preguntas tienen su respuesta; que estas respuestas adoptan la forma de una afirmación de hecho válida; y que ninguna verdad contradice a otra. Y lo que se deriva de ello es el convencimiento de que utilizando el medio adecuado sería posible descubrir esas respuestas correctas, que además deberían ser compatibles entre sí y formar un todo sistemático y armónico, y que nos conducirán a la vida perfecta (Berlin, 1991c: 23).

Berlin insiste en que los medios que se propusieron para acceder a ese conocimiento fueron muy variados, pero en todos ellos está presente la idea de que es liberador. El conocimiento no se limitaría así a ocuparse de la descripción de la realidad, sino también de los valores, de la manera en la que los seres humanos deberían vivir.

Esta concepción monista también implica asumir que los fines últimos de los hombres en todos los tiempos son los mismos, y que, por tanto, existe un modelo de vida ideal intemporal y permanente en el que la naturaleza humana alcanzaría su plena realización. Llevar ese modelo a la práctica supondría acabar con todos los problemas, y, durante el periodo de transición, es el que constituiría la medida para juzgar el momento presente.

Pero la consecuencia política más importante de la asunción de una visión monista es que, en todas sus versiones, incorpora un elemento utópico que es el que constituye la piedra angular del ataque de Berlin. Así, creer que se pueda hacer realidad una sociedad perfecta en la que no haya lugar para el conflicto y en la que los hombres vivan en armonía, que es posible alcanzar una “solución final”, es lo que le genera más desasosiego a nuestro autor. En primer lugar, porque lo considera una creencia errónea, dadas las peculiaridades de la naturaleza humana, cuyo dinamismo y capacidad de transformación descartan que tenga sentido. Pero, sobre todo, por su potencial peligro, pues está convencido de que ese carácter utópico, componente de la tradición occidental, ha sido y es la causa de los más grandes sacrificios de seres humanos que han tenido lugar en la historia.

No obstante, Berlin piensa que esa visión monista dominante se fue resquebrajando gracias a algunos pensadores que fueron capaces de liberar su pensamiento de estas presunciones. Por ello, muchos de sus ensayos más conocidos se centran en las ideas de autores que le parecían originales, a quienes atribuye un mérito excepcional, pues supieron alejarse de esa visión y, al hacerlo, contribuyeron a acabar con ella. Entre ellos, ocupan un lugar representativo los críticos de la Ilustración, pues el movimiento ilustrado representa el momento álgido de ese racionalismo monista cuya crítica constituye el elemento permanente que cabe encontrar a lo largo de su obra.

Pero, insistimos, el monismo no es sólo característico de la Ilustración, como tampoco fueron los contra-Ilustrados sus únicos enemigos. En la historia del pensamiento político occidental habrían tenido lugar tres transformaciones que, en opinión de nuestro autor, supusieron cambios radicales en la estructura conceptual que servía de base para la reflexión, y que propiciaron la aparición de nuevas ideas que dejaron sin sentido muchos viejos problemas: el desarrollo del estoicismo, la apertura de la herida maquiavélica y el romanticismo.

En opinión de Berlin, el genio de Maquiavelo fue el que, en la época moderna, permitió que aparecieran las primeras dudas acerca de la absolutamente asumida compatibilidad de valores últimos. Y, al hacerlo, aunque no fuera totalmente consciente de ello, propició que se abriera una brecha en la por otro lado compacta concepción monista.

También la construcción de las naciones-estado (s. XVI) generó cierta visión relativista, traducida en una reflexión sobre la existencia de metas universalmente válidas y la ley natural, y en el énfasis en la diversidad cultural. No obstante, nuestro autor considera que el auge de la visión científicista evitó que se exploraran todas sus repercusiones. Y la Ilustración, asumiendo el nuevo paradigma científico, dio por sentado que existía una naturaleza humana universal e intemporal, sometida a ciertas leyes, aunque no idénticas a las que rigen la naturaleza. Los humanos compartirían razón y pasiones, que son las que delimitan lo común y permiten acceder a su conocimiento. Se convirtió así en uno de los movimientos en los que la visión monista alcanza todo su esplendor, por lo que la crítica a lo que considera sus presupuestos constituye uno de los temas recurrentes en la obra berliniana.

Este exceso de racionalismo generó una gran reacción que, según destaca Berlin, encabeza Vico, al que siguen el movimiento romántico y toda la corriente antirracionalista. El elemento común de todos estos autores y corrientes tan diferentes sería haber rechazado la doctrina central de la Ilustración: la creencia en que las reglas conforme a las cuales los hombres deberían vivir, actuar y crear están preestablecidas, vienen dictadas por la propia naturaleza. Para sus críticos, por el contrario, los valores no se descubren, son una creación humana.

Como se ha señalado en muchas ocasiones, uno de los grandes héroes de Berlin es Vico. Tanto porque piense que su mérito es mayor al no haber articulado sus ideas apoyado por un movimiento intelectual más amplio, como porque de él nuestro autor toma muchos de sus fundamentos teóricos para articular su propia visión pluralista (Sevilla, 1999).

En este relato, el tercer momento decisivo en la historia del pensamiento occidental lo constituye el romanticismo alemán. La reacción contra los excesos de la Ilustración de autores como Hamman, Lavater, Herder e incluso Kant, y sus discípulos, generó una corriente filosófica que se preocupó de la vida interna, del espíritu. Y Berlin (1996: 238) considera que su insistencia en la autodeterminación y en

el desarrollo de la libertad moral condicionó el lenguaje de la ideología liberal y socialista posterior.

El romanticismo aparece así como realmente el primer movimiento intelectual que se construye sobre premisas opuestas a las de la tradición monista. De manera sintética Berlín resume su logro en el hecho de que fue capaz de destruir las nociones de verdad y de validez en ética y política al negar que existan principios objetivos que el análisis de una realidad permanente nos permita conocer, lo que descarta, por tanto, que sea posible realizar juicios de valor objetivos aplicables a todos los hombres y culturas.

De estas ideas se deriva también la aceptación de la inevitabilidad del conflicto, ya que al no existir un criterio objetivo que determine la validez de los juicios, no cabe proponer una solución racional. La defensa de los propios valores, la autodeterminación, se convierte en el criterio decisorio fundamental.

Berlín insiste continuamente en que este movimiento generó una verdadera transformación de las categorías del pensamiento, “una gran revolución del espíritu humano”, aunque también reconoce que suscitó nuevos conflictos. En su versión liberadora, dio lugar a lo que denomina el “humanismo romántico”, al que atribuye los siguientes rasgos (Berlín, 1991c: 199): la visión kantiana del hombre como creador de valores (sin que quepa apelar a algo superior); el reconocimiento de que las instituciones están puestas al servicio de los hombres (si no son adecuadas deben cambiarse); la insistencia en que los ideales de los seres humanos merecen respeto, aunque no exista garantía de que sean válidos objetivamente, pues la dignidad del hombre consiste en el hecho de que es él el que elige, que puede ser su propio dueño; y de todo ello se deriva la convicción de que lo peor de todo es que se degrade al hombre en nombre de un modelo procustiano que declare su autoridad objetiva al margen de las aspiraciones humanas.

Y estas creencias tuvieron un alcance amplio en el pensamiento. En lo moral, justificaron la sustitución de una moralidad de las consecuencias por la de los motivos. Sirvieron también para rechazar un concepto de razón concebida como un “ojo mágico” que descubre verdades eternas y universales, reconociendo que la ciencia y la razón no proporcionan todas las respuestas, sobre todo en lo que respecta a las cuestiones sobre valores.

No obstante, no hay que olvidar sus versiones deformadas (sobre todo las producidas en los siglos XIX y XX). Berlín (1996: 180 y 242) afirma expresamente que fueron los sucesores de Kant y Herder (Fichte, Schiller) los que desarrollaron estas premisas en dirección opuesta y, desde la insistencia en que la esencia de los hombres es su creatividad, acabaron realizando una proyección social de estas categorías que propició los mayores desastres. Porque estas ideas, en su versión más radical, acabaron justificando la adoración del líder, el creador de un nuevo orden social concebido como obra de arte. La libertad se equiparó a poder y la búsqueda de la

propia esencia terminó proyectándose en el concepto de nación, clase o minorías en su lucha por la libertad a cualquier coste, permitiendo la aparición del nacionalismo y el fascismo. Con el añadido de que al cuestionar la posibilidad de “conversión” del enemigo a la verdad, justificaron su aniquilación (Jahanbegloo, 1992: 38).

La distinción entre el romanticismo y estas ideas posteriores la aborda con especial cuidado al analizar la postura de un autor que reconoce haberle influido muchísimo: Herder. Considera que su énfasis en la importancia de la herencia cultural dio lugar a un populismo inofensivo, aunque históricamente acabara por relacionarse estrechamente con el nacionalismo real, proporcionando la base para que surgieran el irracionalismo y la xenofobia. Pero, y esto es importante, Berlin (1976: 184) afirma al respecto que “es un error histórico y moral identificar la ideología de un periodo con sus consecuencias en otro, o con su transformación en otro contexto y en combinación con otros factores”.

Berlin ve a Herder como un crítico del imperialismo y eurocentrismo de su época y de la cultura europea, y no encuentra en su visión esa agresividad que es componente de la doctrina nacionalista. Por ello considera simplistas algunas de las interpretaciones que de Herder se han realizado, y que lo incluyen sin más entre los líderes de la Contra-Ilustración, a pesar de su asunción de muchos de los presupuestos ilustrados y, en concreto, de una peculiar forma de universalismo y una actitud antibelicista. Berlin concluía su análisis de Herder afirmando que este tipo de visión podría considerarse utópica y que, si era nacionalista, lo era en un sentido diferente al del nacionalismo posterior, dogmático y militarista.

Pero lo que la interpretación berliniana destaca entonces en estos autores y esta época es que incorporaron a nuestra tradición el reconocimiento de que los fines últimos pueden ser incompatibles y, lo que se deriva de ello, el rechazo a la posibilidad de pensar una sociedad perfecta. Y eso supuso apartarse de una creencia que se había mantenido durante más de dos milenios: que toda cuestión auténtica debía tener una única respuesta verdadera, y que era posible descubrir valores morales y políticos intemporales.

Como consecuencia de ello, y sin que Berlin asuma los presupuestos románticos, lo que enfatiza es que nuestra tradición contemporánea ha incorporado ambas visiones: el descubrimiento objetivo y la creación subjetiva, y trata con poco éxito de combinarlos o ignorar su incompatibilidad. Por eso la posibilidad de alcanzar “la época dorada” sigue estando presente en la práctica totalidad de los credos políticos (socialismos, liberalismos), lo que hace que Berlin (1991c: 235) acabe planteándose si no es “una forma secular de una permanente necesidad humana”.

Lo curioso es que esto lo señala nuestro autor al analizar las ideas políticas en el siglo XX (Berlin, 1991a), en un momento en el que todavía no se había centrado en delimitar su concepción pluralista, pues el ensayo original es de 1950. A pesar de reconocer que existía cierta continuidad entre los siglos XIX y XX, afirmaba que en



las visiones políticas de este último existían diferencias específicas que lo singularizaban. En este periodo, las ideas se han sostenido con gran fanatismo y han tenido una influencia enorme, lo que reflejaría la quiebra del universalismo que generó el movimiento romántico. El convencimiento de que no es posible la conversión de los que discrepan, y por tanto, de que hay que acabar con los disidentes, estaría presente tanto en el marxismo como en el fascismo y el nacionalismo. Y la razón es que la creencia en un ideal común ha desaparecido, y eso descarta la posibilidad de lograr la armonía de los fines últimos, abriendo paso a la tragedia y al rechazo a la posibilidad de resolver racionalmente los conflictos.

Por otro lado, en muchas sociedades tecnocráticas y post-industriales la lucha ideológica se ha suprimido, transformada en un debate sobre los medios para conseguir una mínima estabilidad social y económica. Es el gobierno de expertos y planificadores racionales que reflejan el triunfo de la visión de los progresistas del XIX que creían en la ciencia y en el control racional de la naturaleza y la vida social e individual. Y ello ha supuesto la progresiva subordinación de lo político a los intereses sociales y económicos y el desarrollo impresionante de un Estado paternalista que oculta la agonía del conflicto.

La exposición de la crítica al monismo, entonces, nos permite apreciar toda la ambigüedad del planteamiento berliniano. Ni se considera monista ni asume los presupuestos románticos, aunque celebre su ruptura con la visión dominante. Además, pone de relieve cómo tanto unos como otros parecen haber ocasionado las más terribles consecuencias políticas. Por ello, para precisar más la postura de Berlin, tenemos que analizar su visión pluralista, que intenta situar en un punto intermedio entre racionalismo/romanticismo, monismo/relativismo.

## **2. Los fundamentos del pluralismo valorativo: ¿entre Vico y Kant?**

Muchas veces se tiende a oponer el pluralismo al monismo, creando una dicotomía que agota todas las posibilidades. Sin embargo, como ya hemos visto en lo referido al monismo, tampoco está claro el significado del pluralismo. Para definirlo hay que acudir a la construcción que el propio Berlin realiza y, que, como expresamente reconoce, se basa en gran parte en las ideas de Vico.

Como señalaba nuestro autor (Berlin, 1991a: 171) en una muy citada frase que resume en parte su postura, el pluralismo significa reconocer la “verdad” de que los fines humanos últimos son múltiples, no todos conmensurables, y entran en conflicto entre sí. Pero, además, y esta es su tesis central, considera que aceptar esta premisa implica renunciar a imponer en los seres humanos metas ideales que los constriñan en nombre de un ideal. Es decir, que el fundamento pluralista lleva implícita una actitud escéptica que es un antídoto contra las utopías que proponen una solución final.

El punto de partida de esta visión es la convicción de que la característica principal de las vidas humanas la constituye su variabilidad, individual pero también

cultural. Nuestro autor insiste continuamente en que hay que rechazar la idea de que existe una naturaleza humana universal fija e inalterable, que nos impulsa a perseguir también metas comunes cuya consecución permitirá alcanzar la plena realización. Porque si hay algo común que compartan las personas es la capacidad para plantearse sus propios objetivos, y esto exige libertad de elección. Reconocer que es la diversidad la característica definitoria de lo humano nos obliga además a descartar las visiones deterministas y teleológicas de la historia.

A este respecto, Berlin, que suele utilizar la descripción del pensamiento de otros autores para expresar sus propias ideas, asume totalmente la visión que atribuye a Vico de que los humanos son seres que se autotransforman, capaces de elegir libremente dentro de los límites impuestos por la naturaleza y la historia, entre fines incompatibles que pueden entrar en conflicto. Y son, por tanto, los que originan las diversas culturas a través de su esfuerzo impulsado por una poderosa imaginación y creatividad.

Por eso Vico recibe los mejores elogios:

“Fue un rasgo de ingenio negar, como hizo Vico ante las más altas autoridades de su tiempo, Aristóteles, Séneca y la principal tradición occidental, la existencia de una naturaleza humana inalterable cuyas propiedades y objetivos son cognoscibles *a priori*.” (Berlin, 1976: 39).

Pero además Berlin muestra su reconocimiento porque a él mismo le proporcionó los elementos para ir perfilando su propia visión pluralista.

No podemos ignorar, sin embargo la explícita influencia kantiana que contiene la visión de la naturaleza humana berliniana. Junto a las múltiples referencias al “tronco torcido de la humanidad”, verdadero apoyo de su declarado escepticismo, hay que destacar que Berlin (1983: 399) asume la idea de que la intencionalidad es una característica humana universal y que la búsqueda de fines racionales requiere libertad de elección. Por eso resulta curioso que afirme expresamente que cree en la idea kantiana de personalidad y libertad humana (Jahanbegloo, 1992: 71), aunque en otros textos haya criticado esa idea como versión “peligrosa” de libertad positiva.

En relación con ello resulta ilustrativo el comentario que hace a la afirmación de R. Kocis (Berlin, 1983) de que está influido por dos doctrinas incompatibles: el universalismo moral de Kant y el pluralismo histórico de Herder. Así, aunque reconoce la influencia de algunas de sus doctrinas, lo que dice es que no ve nada incompatible en la visión particular que obtiene de ellos. De Herder dice que le interesa la idea de que los fines últimos de los hombres varían y que las preguntas que se ha planteado la humanidad tienen más de una respuesta. Y respecto a Kant, asume su creencia en que es la capacidad de elegir la que caracteriza lo humano. Lo que interesa determinar es, por tanto, esa lectura particular y la forma en que su contenido se incorpora a las propuestas de Berlin.

Esta descripción de individuo fuerte la combina con su insistencia en el condicionamiento cultural, de nuevo asumiendo el legado de Vico y Herder. El énfasis lo sitúa en el hecho de que las personas nacen dentro de una tradición y adquieren un lenguaje que determina su pensamiento y su personalidad. Y es dentro de ese contexto cultural donde deciden sus fines que, por tanto, no son totalmente subjetivos. Las circunstancias y el medio condicionan las posibilidades de elección, y ni se puede volver al pasado ni se puede considerar a los hombres totalmente maleables.

De nuevo asumir esto supone aceptar que no cabe diseñar una única meta para toda la humanidad, porque no hay una forma de vida específica que permita desarrollar en su mayor grado todas las potencialidades humanas. Pero también reconocer que no todos los tipos de vida son posibles, pues los fines últimos, aunque variados, no son infinitos. Y eso sucede así porque hay una parte de la naturaleza humana compartida que fija los límites. Por eso Berlin (1983: 389) sí reconoce la posibilidad de desarrollo humano, tanto individual, hacia la madurez, como colectivo desde la barbarie a la civilización.

La combinación de estos diversos elementos genera muchos problemas a la hora de juzgar su pluralismo. Mientras muchos analistas hacen hincapié en que la introducción de lo común permite atribuir a Berlin una postura individualista y liberal (Galipeau, 1994), otros opinan que no evita su alejamiento de ella.

Para matizar esa interpretación también hay que tener en cuenta lo que indica Gray (1995), que considerar que la naturaleza humana sólo está determinada en parte y el resto varía culturalmente es diferente a creer que la actividad más característica y valiosa para los humanos sea elegir.

Tanto este autor como Stuart Hampshire (1991) creen que Berlin al final coincide con Hume al adoptar como presupuestos que no hay lugar para un razonamiento puro *a priori* en ética y política; que las creencias y la moralidad se forman mediante la participación en un modo de vida compartido, no por medio de decisiones aisladas; que las diferentes identidades humanas no son sólo variaciones de una naturaleza constante; y que el test último de las políticas e instituciones se encuentra en las costumbres y hábitos en los cuales se crece.

Mas si concluimos que su planteamiento está tan cerca de Hume, al que, como hemos visto, Berlin considera monista a pesar de su escepticismo y sus dudas, significa que asumir una concepción de la naturaleza humana historicista, inspirada en la descrita por Vico, no conduce necesariamente a descartar la creencia monista en que, a pesar de todo, hay una única meta para todos los seres humanos.

Por ello, para entender este razonamiento en todas sus consecuencias, habría que dar el siguiente paso y analizar cuáles son las características específicas del pluralismo de valores. El punto de partida es señalar que el problema fundamental que deben afrontar los seres humanos es que están obligados a elegir, y en la elección siempre se produce alguna pérdida. Los conflictos de valores entre culturas son

habituales y perceptibles, pero también se dan dentro de ellas, porque sus fines últimos pueden chocar entre sí. Por eso mismo, elegir una meta determinada tanto individual como colectivamente significa renunciar a otra que se puede percibir como igualmente valiosa. Y esa inevitabilidad del conflicto es la que nos obliga a renunciar a buscar soluciones finales aplicando la razón, es la que descarta que pueda alcanzarse la armonía.

Es interesante destacar en este punto cómo Berlin fue delimitando poco a poco su propia visión pluralista, respondiendo entre otras cosas a las acusaciones de relativismo que se habían hecho contra él, sobre todo a raíz de sus interpretaciones de Vico. En opinión de nuestro autor, ni Vico ni Herder eran relativistas pues creían que los miembros de una cultura, mediante la fuerza de la intuición imaginativa, podían entender los ideales y formas de vida de otra cultura o sociedad, por muy distantes que se hallaran en el tiempo y el espacio. Eran capaces de condenar los valores últimos que las inspiraban, pero los consideraban una fuente de inspiración válida para llevar una vida plenamente humana. Ambos autores, por tanto, admitían el juicio intercultural, aunque realizado siempre después de intentar comprender esa otra cultura en su totalidad.

Para poder justificar tanto ese juicio como la posibilidad de mejora humana que, como hemos indicado, Berlin reconoce expresamente, nuestro autor identificaba lo que denominó unos “valores objetivos”, cuya asunción delimitaría las posibilidades de comprensión de lo humano. En su opinión, tanto Vico como Herder planteaban la necesidad de reconocer la pluralidad de valores que inspiran la vida humana, todos ellos objetivos y fundamentales, pero que no resulta posible ordenar jerárquicamente en una única escala universal e intemporal.

No obstante, en algunos de sus ensayos Berlin añade algo más que matiza en parte su posición pluralista. Sobre todo en un escrito sobre la situación de Europa tras las guerras (1959), nuestro autor aceptaba que a lo largo de la historia de la humanidad se habrían ido consolidando unos valores, especialmente en Occidente, que se han convertido en “casi” universales, y que equivaldrían a una concepción mínima de derechos humanos. Y ahora vivir conforme a ellos forma parte de lo que consideramos humano, los viejos valores civilizados, “las nociones comunes de lo bueno y de lo malo, que nos unen de nuevo a nuestro pasado griego, hebreo, cristiano y humanista, transformado por la revuelta romántica, pero esencialmente en reacción a ella” (Berlin, 1991c: 205).

En relación con esta descripción de la visión pluralista habría ya que comenzar a discutir la compatibilidad de los diferentes elementos que la componen, o su pertinencia. ¿Debemos considerarlo una verdad? Pero lo que nos interesa resaltar aquí es la conexión que establece Berlin entre la asunción de una visión pluralista y la tolerancia y el liberalismo, o la ausencia de fanatismo (García Guitián, 1999). Porque en sus ensayos las visiones monistas aparecen constantemente relacionadas

con la justificación de los grandes sacrificios de seres humanos a lo largo de la historia, mientras que se afirma que renunciar a la utopía de la sociedad final evitaría los conflictos más trágicos.

### **3. Las consecuencias políticas de las visiones monistas**

Esta forma de articular su asunción del pluralismo valorativo, que Berlin considera su más original aportación teórica, pues sería un correctivo a la visión monista y además le permitiría escapar de un relativismo en el que no cree, ha dado lugar a muchas interpretaciones.

En primer lugar, resulta controvertida la forma en la que va especificando su contenido. El hecho de que adquiera sus ideas tomándolas de los autores del pasado ha abierto el debate con los especialistas en historia de las ideas. Este se ha centrado tanto en las discusiones sobre la interpretación berliniana de estos pensadores, como en los juicios políticos que se derivan de ellas, especialmente los realizados sobre la Ilustración y su propuesta contra-ilustrada.

En relación con lo primero, sus constantes referencias a la obra de Vico dieron lugar a un interesante debate sobre la lectura que Berlin hacía de este autor. Frente a los que destacaban que a pesar de la peculiaridad de su postura y el evidente interés de muchos de sus presupuestos teóricos Vico era al final un providencialista de inspiración religiosa, se situaban los que, como Berlin, celebraban su originalidad y tomaban de él los elementos de su teoría más útiles para la reflexión contemporánea.

En este sentido, Burke (1999), por ejemplo, tras una polémica con Berlin a raíz de su libro sobre Vico, insistía en que había que situar a este último en su época. Que no tenía sentido presentarlo como precursor del estructuralismo, del psicoanálisis, o del existencialismo, pues, por original que resulte un autor, el historiador tiene que intentar ponerse en el lugar de los pensadores del pasado, en su propio tiempo.

Debajo de esta polémica subyace un fundamental debate metodológico sobre la Historia de las Ideas, en el que Berlin tiene clara su posición. Lo que le importa de los pensadores del pasado es que sus ideas siguen teniendo relevancia en los debates contemporáneos. Y, por otro lado, no se cansa de insistir en que toma de ellos aquello que le resulta interesante para fundamentar su propio punto de vista. Berlin construye así su visión pluralista a partir de la lectura de autores como Maquiavelo, Vico o Herder, aunque señala que ninguno de ellos la asumió conscientemente.

Pero en relación con la interpretación de Vico, como en la de Herder, aparece otra cuestión crucial para valorar la dicotomía monismo/pluralismo, y es que en opinión de muchos autores, Berlin hace de ellos unos relativistas, cuando no lo eran, y asume unos fundamentos que también lo son y de los que no puede escapar con su articulación del pluralismo (Strauss, 1989; Kateb, 1999).

A raíz de esas críticas, Berlin se esforzó en diferenciar monismo y relativismo de su pluralismo valorativo, que intenta situar en un punto intermedio, pero que, como hemos señalado, resulta muy difícil de defender pues se aproxima enormemente a muchas versiones monistas.

En tercer lugar, estas interpretaciones resultan polémicas porque incorporan una controvertida interpretación del movimiento ilustrado. En opinión de muchos estudiosos contemporáneos, resulta complicado identificar unos rasgos comunes que delimiten la pertenencia a este movimiento. Wolker (2003), por ejemplo, señala que esa descripción idealizada de la Contra-Ilustración sirve para justificar el pluralismo berliniano y situarlo como piedra angular de todo su pensamiento. Sin embargo, Berlin se encontraría en el lado del movimiento ilustrado, como la propia Contra-Ilustración.

Lilla (2003) cree que el principal problema es que Berlin exagera la repercusión de la Ilustración, a la que se hace responsable de lo que sucedió después. Como tantos, habría dado por hecho que la Ilustración era un proyecto autoconsciente diseñado por filósofos, que triunfó en la historia, influyendo en la conformación de la realidad. Pero esta interpretación dejaría de lado el hecho de que los proyectos que contenía eran muy variados, y a menudo incompatibles entre sí.

En esta misma línea crítica Robertson (2003) también concluye que la interpretación berliniana perjudicó mucho a la Ilustración al insistir en los peligros de las ideas universalistas y de perfectibilidad humana, cuando en realidad fue un fenómeno histórico que no conecta directamente con el siglo XX.

Por el contrario, otros autores celebran la crítica berliniana al movimiento ilustrado y confirman su pertinencia. Gray, por ejemplo, defiende que supone la muerte de la Ilustración, como recogía el propio Rorty, situándolo con autores con los que compartiría el escepticismo acerca de la posibilidad de fundamentar el liberalismo sobre fundamentos filosóficos transhistóricos. A pesar de ello, Gray (1995, 9) destaca que Berlin permanece dentro del proyecto ilustrado en su intento de iluminar el mundo mediante la investigación racional. Lo que rechazaría sería un tipo de racionalismo que considera los dilemas prácticos como algo ilusorio.

Los debates surgidos entre críticos y defensores de su postura se ven facilitados por la dificultad para determinar exactamente cuál es el alcance del pluralismo de Berlin y su correspondiente crítica a la visión monista que adscribe a prácticamente toda la tradición de pensamiento occidental.

Pero incluso la coincidencia en la crítica a los fundamentos ilustrados, y en general monistas, no tiene por qué darse en lo relativo a las consecuencias que les atribuye.

Y en este punto, Berlin resulta inconstante y ambivalente. En la crítica a los presupuestos monistas siempre está presente la conclusión de que el utopismo que contiene y que se traduce en la propuesta de una solución final posible a los problemas

humanos es el responsable de los peores crímenes de la humanidad. Pero ya hemos ido poniendo en cuestión esta conexión a lo largo de esta exposición, utilizando los propios argumentos de Berlin de otros de sus ensayos.

Por ejemplo, en relación con la repercusión política del movimiento ilustrado nuestro autor declara en reiteradas ocasiones que aunque como movimiento histórico lo considera liberador, sus fundamentos son erróneos. Destaca que no cabe cuestionar los logros de la Ilustración en su batalla contra el oscurantismo, la opresión, la injusticia y la irracionalidad, y aunque su sueño central demostró ser ilusorio,

“ al final probó ser menos engañoso que los ataques que se le hicieron en el siglo diecinueve por medio de argumentos igualmente falaces, pero con implicaciones que fueron intelectual y políticamente más siniestras y opresivas. El poder intelectual, la honestidad, la lucidez, el coraje y el amor desinteresado por la verdad de los pensadores mejor dotados del siglo dieciocho siguen sin tener parangón hoy en día. Su época es uno de los mejores y más esperanzadores episodios en la vida de la humanidad” (Berlin, 1979: 28).

Debido a ello, él mismo se planteaba (Berlin, 1991c: 68) que pudiera ser cierto que todos los grandes movimientos liberadores, si quieren acabar con la resistencia del dogma y la costumbre aceptada, tengan que exagerar y permanecer ciegos ante las virtudes de los que atacan.

¿Pero cómo interpretar todo esto? A pesar de que Berlin se ha centrado especialmente en el estudio de autores “contracorriente”, muchos de ellos considerados contra-ilustrados, y se ha identificado con su crítica a la supuesta visión monista de la tradición occidental, no cabe considerarlo uno de ellos. Él mismo lo ha reconocido expresamente en diversas ocasiones, afirmando que era un “racionalista liberal” que simpatiza con los valores ilustrados. El problema es que piensa que se equivocaban en relación con lo que constituye la experiencia humana, que eran dogmáticos y simplistas, aunque el efecto de sus doctrinas fuera liberador, y por ello Berlin insiste en ponerse de su parte. Entonces, la razón de su interés por los autores contracorriente no sería política, sino filosófica. Afirma haberse dedicado a estudiarlos porque le ayudaron a refinar su propia perspectiva, descartando las falacias y banalidades del pensamiento ilustrado, porque

“ estoy más interesado en los ataques críticos que llevan al conocimiento que en repetir y defender los lugares comunes, tanto de la Ilustración como acerca de ella.[...] Si se cree en los principios liberales y en el análisis racional, como hago yo, se debe tener en cuenta entonces cuáles son las objeciones y dónde están las grietas en nuestra estruc-

tura, en qué se equivocó nuestro bando. [...] No comparto, ni siquiera admiro demasiado, la visión de estos enemigos de la ilustración, pero he aprendido muchísimo de ellos...” (Jahanbegloo, 1992: 70).

Berlin considera que la extensión de las ideas liberales ha contribuido a banalizarlas, y que hay que reconocer los errores en los argumentos, detectar los puntos débiles, para fundamentarlas mejor. Y eso es algo que los críticos, los “enemigos”, pueden ayudar a hacer.

Pero una cosa es la intención de Berlin y otra la lectura que se desprende de su obra. En primer lugar, él es el primero en reconocer que la distinción monismo/pluralismo está hecha con trazo grueso, aunque considera que es “ilustrativa” y, por tanto, suficientemente válida. No todos los autores están de acuerdo. Algunos (Mack, 1993) la consideran caricaturesca; otros (Bobbio, 1980) reduccionista y rígida; y, los menos, (Parekh, 1986), sólo exagerada.

Como hemos señalado, al final los problemas que genera la utilización de esta categoría quedan ocultados porque en muchos ensayos se plantea como conflicto Ilustración/ Contra-Ilustración. Pero Berlin no sólo incurre en grandes contradicciones a la hora de diseñarla de unos ensayos a otros, sino, lo más grave desde el punto de vista político, al conectarla con la producción de consecuencias políticas muy negativas.

Sin embargo, al final, todas las visiones, monistas o relativistas, han dado lugar a grandes tragedias. ¿Y las pluralistas?

El primer problema con el que nos encontramos es con la necesidad de situar la postura de Berlin dentro de esas categorías. ¿Es su pluralismo valorativo monista? De nuevo, como comentamos, las interpretaciones son diversas, y van desde la atribución clara de una postura relativista a otra monista, matizada y corregida. ¿Habría que diferenciar entonces entre monismo/pluralismo/relativismo?

En relación con ello, Larmore (1996) concluye que la clave para entender la posición de Berlin es separar el concepto de pluralismo valorativo del pluralismo político.

El pluralismo valorativo es una doctrina que parte del reconocimiento de que existen múltiples formas de realización individual y de vida humana que son valiosas, y que pueden ser incompatibles entre sí. Aceptar esto tiene que ver con aceptar o no algo que es verdad, y que se predica sobre la naturaleza de lo bueno. Muchos autores señalan que la asunción de esta perspectiva sólo ha sido factible en la modernidad. Pero se asuma o no esta doctrina moral, existe otro tipo de pluralismo, el político, que es el que justifica la tolerancia y constituye la base del liberalismo. En opinión de Larmore, las guerras de religión europeas fueron las que generaron la moralidad nuclear sobre la que se construye el liberalismo: la aceptación de que gente razonable puede tener muchas divergencias acerca de lo que constituye la



vida buena. Y eso se puede asumir aun manteniendo unas creencias que Berlin hubiera calificado de monistas (como lo fueron los Ilustrados).

Por ello, la gran diferencia en cuanto a las consecuencias no depende tanto de si se asume un punto de vista moral escéptico o no, sino de las estrategias políticas que se deriven de ello, de la consideración que se dé a los valores (distintos) de los demás, se consideren o no erróneos. El mejor ejemplo nos lo proporcionaría el propio Berlin en sus ensayos sobre los pensadores rusos, todos ellos monistas pero grandes humanistas. Herzen, por ejemplo, uno de los autores al que declara admirar más, a pesar de su monismo, fue uno de los grandes críticos de los sacrificios de seres humanos por metas lejanas e inalcanzables (Berlin, 1991b: 196). Porque si bien es posible comprender los sacrificios llevados a cabo para alcanzar objetivos concretos a corto plazo en situaciones desesperadas, lo que resulta imposible de justificar son los holocaustos provocados por el intento de alcanzar metas lejanas y utópicas.

De nuevo son palabras del propio Berlin (1996: 33) las que nos ayudan a matizar su posición cuando afirma que creer en las leyes de la historia y en el socialismo científico les sirvieron a Lenin o Stalin, no como una forma de conocimiento, sino como una fe fanática que a partir de cualquier dogma, puede ayudar a justificar los actos más despiadados anulando el remordimiento.

El problema entonces no es lo que se cree, sino cómo se cree. En este punto coincidiría totalmente con Del Águila (2008, 180): el peligro de los ideales no consiste en tenerlos, sino en cómo se tienen. No consiste en creer o no, sino en cómo se cree. Cuando los ideales se presentan como absolutos, ciertos e ineludibles, todos los medios se presentan como válidos para llevarlos a cabo. Siempre hay creyentes capaces de acabar con el presente para conseguir la perfección futura y por eso resulta fundamental la apertura a la crítica y a la autorreflexividad permanentes, cosa que no pueden hacer los que defienden ideales dogmáticos y fanáticos.

Al final, como señalaba Berlin en una entrevista, sólo la cultura humanística permite ver cómo el fanatismo nos lleva a consecuencias terribles, pues es la que pone de relieve que los valores muchas veces son irreconciliables y hay que negociarlos. Y las culturas humanistas han sido la Grecia clásica, el cristianismo, el judaísmo y el humanismo moderno (todas ellas monistas). Por el contrario, la revuelta romántica fue la que puso en cuestión esos valores humanistas, que ahora se vuelven a recuperar en la idea de derechos humanos (el elemento universalista de su pluralismo).

La conclusión que cabe extraer es que su categoría monista no funciona tal y como él la expresa en múltiples trabajos. Cualquier tipo de creencia es susceptible de ser deformada y convertida en justificación de las mayores atrocidades si se adopta como fundamento de una actitud dogmática y fanática. Un dogmatismo que sólo cabe poner en cuestión desde una actitud abierta, con muchas dosis de escepticismo, que muchos monistas fueron capaces de asumir a lo largo de la historia.

## Bibliografía

- ÁGUILA, R. DEL (2000): *La senda del mal: política y razón de Estado* (Madrid: Taurus).  
– (2008): *Crítica de la ideologías. El peligro de los Ideales* (Madrid: Taurus).
- BERLIN, I. (1976): *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas* (Londres: Hogarth Press).  
– (1979): *The Age of the Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers* (Oxford: Oxford University Press).  
– (1983): “Reply to Robert Kocis”, *Political Studies*, 31.  
– (1991a): *Four Essays on Liberty* (Londres y Nueva York (Oxford University Press)).  
– (1991b): *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Oxford: Oxford University Press).  
– (1991c): *The Croked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (Londres: Fontana Press).  
– (1996): *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History* (Londres: Chatoo & Windus).
- BOBBIO, N. (1980): “Il Liberalismo di I. Berlin”, *Rivista Storica Italiana*, vol. 92.
- GALIPEAU, C. (1994): *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Oxford University Press).
- GARCÍA GUITIÁN, E. (1999): “El pluralismo liberal de I. Berlin”, en BADILLO, P. y BOCARDO, E. (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia* (Madrid: Tecnos).
- GRAY, J. (1995): *Berlin* (Londres: Harper Collins).
- HAMPSHIRE, S. (1991): “Nationalism”, en E. y A. MARGALIT (eds.), *I. Berlin : A Celebration* (Chicago: University of Chicago Press).
- JAHANBEGLOO(1992): *Conversations with Isaiah Berlin* (Peter Halban Publishers Ltd: Londres).
- KATEB, G. (1999): “Can cultures be judged?”, *Social Research*, 66, n.4.
- LARMORE, CH.(1996): *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- LILLA, M. (2003): “What is Counter-Enlightenment”, en MALI, J. y WOLKER, R. (eds.), *I. Berlin's Counter-Enlightenment* (Diane Publishing).
- MACK, E. (1993): “Isaiah Berlin and the Quest for Liberal Pluralism”, *Public Affairs Quaterly*, vol. 7, n. 3.
- PAREKH, B. (1986): *Pensadores Políticos Contemporáneos* (Madrid: Alianza).
- ROBERTSON, J. (2003): “The case for Enlightenment. A comparative approach”, en MALI, J. y WOLKER, R.(eds.), *I. Berlin's Counter-Enlightenment* (Diane Publishing).
- SEVILLA, J.M. (1999): “La insumisión al dilema. Berlin y Vico”, en BADILLO, P. y BOCARDO, E. (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia* (Madrid: Tecnos).
- STRAUSS, L. (1989): *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Chicago: University of Chicago Press).
- WOLKER, R. (2003): “I. Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment”, en MALI, J. y WOLKER, R.(eds.), *I. Berlin's Counter-Enlightenment* (Diane Publishing).

\* \* \*