

# ISAIAH BERLIN Y LA PLURALIDAD DE FINES

Por JUAN BOSCO DIAZ-URMENETA MUÑOZ

## SUMARIO

I. FINES INDIVIDUALES.—II. INSUFICIENCIAS EN KANT Y MILL.—III. RAZÓN, NATURALEZA, INDIVIDUOS.—IV. UNA TEORIZACIÓN DE LA INDIVIDUALIDAD: 1. *Libertad moral como ruptura*. 2. *Contra la representación*. 3. *Vico y la experiencia subjetiva*. 4. *Intercomunicación*. 5. *Crisis de los conceptos generales*. 6. *Individualidad romántica*. 7. *Individualidad y pluralismo*.—V. DEL RELATIVISMO.—BIBLIOGRAFÍA.

## I. FINES INDIVIDUALES

Isaiah Berlin tiene el atractivo del pensador que prefiere sugerir problemas a plantear soluciones. Sus ensayos sobre la libertad, escritos a lo largo de los años cincuenta, fueron calificados entonces como liberalismo de guerra fría; hoy, sin embargo, mantienen una frescura que no se encuentra en los trabajos de Hayek o Popper: la crítica de Berlin a la planificación y al Estado de Bienestar y su reflexión sobre la aplicación de las nociones de causa al acontecer social e histórico se basan en una noción de individuo nada formal. A diferencia del individualismo metodológico de aquellos autores la individualidad en Berlin destaca por sus contenidos, sus exigencias concretas de acción y valor y sobre todo por tener un mundo propio, aspectos hoy más cruciales que las caracterizaciones formales, a la hora de reflexionar sobre una sociedad plural.

Esta irreductibilidad del individuo, su excentricidad respecto al acontecer social y a las propuestas de encuadramiento político separaron a Berlin de toda teorización apresurada del consenso. En ello debió influir su convencimiento de la heterogeneidad de las culturas y de las culturas nacionales —otra dimensión de la actualidad de su pensamiento—, pero también su escepticismo

ante condiciones generales de acuerdo. Este escepticismo aparecía ya en los ensayos citados: la determinación reflexiva de fines individuales era un alegato contra la planificación, pero también increencia en el mercado, como Berlin ha reiterado con frecuencia; ese mismo escepticismo inspira su crítica a la generalidad de ciertos valores, encaminada a mostrar cómo éstos se fragmentan en cuanto se sitúan en una *Lebenswelt* concreta.

Esta insistencia de Berlin por adelantar las perspectivas individuales a las generalidades convierte su obra en referencia para la reflexión sobre las tendencias centrifugas y la dispersión presentes en nuestra sociedad, que no pueden tener más solución que una consideración más profunda de la individualidad de los fines.

Asistimos —no sólo en Europa— a la aparición de grupos sociales con exigencias derivadas de una identidad cultural o ideológica, exigencias de índole material, de contenido, que las hacen difícilmente procesables; se multiplican intereses corporativos, nada comprensibles en términos de clase dada la quiebra del mercado de trabajo como procesador social; esta misma quiebra unida a la economía de oferta provoca la aparición de múltiples situaciones de marginación que apenas llegan a tener expresión pública en su particularidad. A ello se añaden ciertas demandas sociales cuyo carácter cualitativo desborda las formas vigentes de determinación de fines. En esta situación, la democracia social pierde su virtualidad al desdibujarse la identidad de los agentes sociales tradicionales mientras el Estado se debate entre las exigencias de una economía cada vez más mundializada y la debilidad del mercado para determinar necesidades.

En todo ello influye la caída de los regímenes del socialismo real: ésta ha sido, digamos, simultánea a algunas de aquellas transformaciones sociales, pero, además, la deseable desaparición de la organización del mundo en bloques parece impulsar un reverdecer del nacionalismo, lo que da una nueva dimensión al problema de los fines individuales. Si las razones señaladas son rigurosas, no cabe esperar solución de una mera definición positiva de derechos: ésta apenas podría responder a cuestiones de solidaridad entre identidades tan diferentes y sería demasiado formal para conectar necesidades tan dispares.

En el más conocido ensayo de Berlin, su discusión sobre los dos conceptos de libertad, hay un debate sobre la determinación y validez de los fines individuales. En la recepción crítica del ensayo este aspecto quedó en un cierto segundo plano. Trabajos como el de McCallum jr. y G. A. Cohen (McCallum, 1867; Cohen, 1969) se ocuparon de la pluralidad e incompatibilidad de fines, y Elster (Elster, 1988) discutió el problema de la determinación de preferencias, pero me parece que ninguno de ellos ha hecho justicia a la

generalidad del planteamiento de Berlin y a la originalidad de su solución, no incluida ciertamente en aquel ensayo. Me parece que su análisis puede ser de interés para la perspectiva actual de este problema.

La generalidad del planteamiento de Berlin viene dada por su crítica a dos venerables nociones de libertad: la autonomía kantiana y la idea de J. S. Mill de libertad como capacidad de realizar las propias preferencias. Ambas nociones son contrapuestas por Berlín a sus concepciones sistemáticas, concluyendo la insuficiencia de éstas para determinar fines individuales. El interés del planteamiento de Berlin no está sólo en la comprobación de tales carencias, puestas de manifiesto por diversos autores, sino en la peculiar solución que propone. Esta tiene en cuenta las diversidades culturales y las dimensiones imaginativas y autoafirmativas de la individualidad, con lo que ahonda en la discusión sobre los valores de la modernidad (dicho sea con todo respeto para Berlin, que considera carentes de rigor conceptos como modernidad o postmodernidad (Berlin-Jahanbegloo, 1992, 61). Desemboca además en un pluralismo radical que a menudo ha sido calificado de simple relativismo (Macintyre, 1987; Gardiner, 1977; Momigliano, 1976), crítica que Berlin ha rechazado.

Voy a comenzar por analizar las críticas de Berlin a ambas nociones de libertad; trataré luego la solución de Berlin al establecimiento de los valores individuales y examinaré, por fin, su distinción entre pluralismo y relativismo.

## II. INSUFICIENCIAS EN KANT Y MILL

Berlin es un decidido defensor de la autonomía kantiana. Para él «todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los hombres y sólo se llaman valores en cuanto que así se constituyen; no hay ningún valor —concluye— superior al individuo» (Berlin, 1988, 208). Esta doctrina, dice, «es el corazón del humanismo liberal en ética y en política» (Berlin, 1988, 208); ignorarla en beneficio de formas utilitarias o conductistas es sencillamente degradar al ser humano (Berlin, 1988, 207), cuya dignidad consiste en su capacidad de elección. Este valor del individuo es intrínseco y Berlin llega a llamarlo su «sentido kantiano» (Berlin, 1988, 54).

Pero Berlin piensa que la autonomía puede degradarse. El descubrimiento de la autonomía individual puede ser oscurecido por las exigencias de la naturaleza interior o por las problemáticas relaciones con la sociedad. El individuo, entonces, quizá opte por la tranquila transparencia del ejercicio de la racionalidad formal, se identifique con ésta y renuncie al laborioso discer-

nimiento de la lógica inmanente de las exigencias del yo empírico o a la indagación de la diversidad de valores de una sociedad compleja. La autonomía se desvirtúa entonces a mero autodomínio.

Berlin habla en este caso de «retirada a la ciudadela interior», lo que recuerda a las estrategias weberianas de «huida del mundo»: una personalidad moral puede desorientarse ante exigencias vitales o desiderativas que surgen, precisamente, en el contexto de la conciencia de la propia autonomía, o ante la percepción de valores o necesidades que siendo concretas carecen, sin embargo, de lugar definido en las relaciones sociales vigentes, o al comprobar que los valores se dispersan en modos de vida divergentes; puede además que resuelva toda esa desazón en una sublimación: el ejercicio de la autonomía en lugar de esclarecer estos problemas se transfiere a una individualidad identificada con la racionalidad formal y se traduce a «una forma de individualismo protestante secularizado», donde el lugar de Dios lo ocupa la idea de vida racional y el individuo convierte en ideal ser gobernado por la razón y sólo por ella (Berlin, 1988, 208).

Propicia tal repliegue la misma antropología kantiana: al separar las esferas racional y natural, Kant prepara este exilio interior en el que la identidad individual se estiliza hasta coincidir con una racionalidad vacía y prescinde de los contenidos de la vida individual. El individuo se identifica con un yo racional superior que debe educar y someter al yo empírico, sin reconocer sustancialidad a las exigencias de éste.

Esta renuncia a las exigencias del yo empírico tiene consecuencias políticas: en primer lugar porque puede conceder al procedimiento un valor excesivo otorgándole una capacidad de discernir valores concretos que por sí no tiene. Para Berlin, la estrategia del totalitarismo del siglo xx redujo las cuestiones sobre las que cabe discutir a aquellas que puede resolver el Estado (Berlin, 1988, 93); éste eliminará o trivializará la búsqueda de valores o fines que él mismo no puede garantizar (Berlin, 1988, 90), llegando hasta vaciar de sentido todo aquello que no es determinable en términos de planificación. Pero este análisis no es privativo del estado totalitario. En la relación entre ámbitos culturales, sociales y políticos es frecuente que la eficacia administrativa o la lógica impuesta por los límites de la acción del Estado sean más decisivas para priorizar o establecer un valor que el reconocimiento de las exigencias de individuos o grupos sociales. El círculo se cierra porque al desvincularse la autonomía individual del reconocimiento de las relevancias individuales, éstas quedan relegadas a un estatuto meramente psicológico, con lo que se acentúa la racionalidad exclusiva del Estado. Al fin, contará más la corrección del procedimiento formal para tomar decisiones y la eficacia de la planificación para establecer necesidades que el reconocimiento de los

individuos para determinar éstas o decidir por sí mismos (Berlin, 1990, 238 y sigs.).

¿Es contrapartida adecuada a este deterioro la consideración empirista de las exigencias individuales? Berlin niega esta posibilidad. En su ensayo critica la noción milliana de libertad: si por libertad se entiende la «posibilidad (*ability*) de hacer lo que uno quiera (*wish*)» (Berlin, 1988, 210), la mera supresión de un deseo inviable nos haría más libres. No es un juego de palabras sino el resultado de una constatación: los individuos modernos pueden terminar por hacer suya la necesidad económica o política y mellar su propia capacidad de desear (Berlin, 1983, *b*, 310). La autonomía puede desvirtuarse al evitar el discernimiento de las relevancias individuales y someterlo todo a la razón formal, pero la tradición empirista no ofrece marco para reconocer la validez de esas relevancias. Cierto que en aquel caso se daba una separación de la referencia empírica, pero ahora, al desaparecer la esfera de lo incondicionado, las exigencias individuales empíricas se reducen a mero cálculo; si antes algunos fines se relegaban a la esfera psicológica, ahora sólo contamos con ésta. No hay, por tanto, una adecuada conceptualización ética ni, en consecuencia, una justificación política del reconocimiento del individuo ni de sus exigencias.

Sin duda este juicio no puede aplicarse con ligereza a Mill, que tan laboriosamente descubrió el significado de la interioridad y se esforzó por conceptualizar así lo individual. A Mill, su tradición empirista le permite bastante más que afinar en el terreno psicológico: le da un agudo sentido de la singularidad de cada conflicto social o político, de las perspectivas individuales imbricadas en ellos y de las sutiles variaciones que sufren cada día (Berlin, 1988, 264). Esto es así por el cambio conceptual desde el que trabaja: para Bentham el individuo —dice Berlin— era un acontecimiento psicológico, para Mill un ideal moral; está además convencido de la variedad e impredecibilidad de los modos de vida y formas de satisfacción humanas y cree que la dignidad individual es consecuencia de la capacidad de opción más que de la misma inteligencia (Berlin, 1988, 249, 254).

Pero al intentar conservar, en ese nuevo marco de elaboración teórica, los conceptos utilitarios no puede librarse de la ambigüedad. Convirtió a la noción «naturaleza humana» de referencia objetiva en algo «perpetuamente incompleto, en autotransformación y siempre nuevo» (Berlin, 1988, 260); pero cuando sobre esta base trata de redefinir la utilidad, ésta se vuelve demasiado ambigua para ser teóricamente decisiva (Berlin, 1988, 252), sobre todo porque Mill prefiere dejar abierto el alcance del conocimiento —y mantener aquella indeterminación de la naturaleza— que precisar en exceso cualquier fin último.

Desde esta perspectiva, aquella noción de libertad se carga de densidad moral porque puede calibrarse qué significa para Mill el deseo y la capacidad de satisfacerlo. Pero sólo gana en patetismo porque se advierte la falta de inocencia con la que pueden aplicarse los conceptos millianos. El grado de preocupaciones teóricas y la amplitud empírica contrastan con la debilidad conceptual. Este desajuste se ve en su argumentación sobre la libertad. Con independencia de su debilidad histórica, los argumentos son conceptualmente oscuros: ¿cómo puede justificarse con nociones utilitarias, aun reinterpretadas, un valor cuya cualidad intrínseca el propio Mill ha reconocido hasta poner en crisis aquellos mismos conceptos utilitarios? (1).

El balance de ambas críticas es que el reconocimiento del carácter ético de la individualidad va acompañado, en Kant, de una insuficiente aceptación de los contenidos empíricos subjetivos, mientras que en Mill falta el concepto que establezca la validez de unos contenidos que, sin embargo, reconoce. Berlin lleva el problema a la inadecuación de los conceptos sistemáticos de ambas concepciones: racionalidad kantiana y naturaleza.

### III. RAZON, NATURALEZA, INDIVIDUOS

Kant, piensa Berlin, muestra su sentido de la libertad individual al formular (Kant, 1981) el ideal de una sociedad civil organizada de acuerdo a la ley y en la que la máxima libertad de cada uno coexista con el máximo respeto y garantía para la libertad de los demás. Su debilidad, sin embargo, aparece al confiar la solución de tales conflictos a la Razón, esperando que ésta pueda determinar los verdaderos fines de los hombres. Esto es más que una consecuencia de la psicología de facultades: es una concepción del alcance de la Razón (2). El problema no es ya la delimitación extensional de fines, su discernimiento entre apetito y valor, sino su determinación intensional. Y ésta se otorga a una facultad humana que «crea o revela una finalidad que es idéntica en todos los hombres y para todos ellos» (Berlin, 1988, 224). Con ello, las propuestas individuales quedan en precario, hasta tanto no pasen por tan alto tribunal rechazando que muchos fines individuales puedan surgir en contextos de experiencia individual compleja, en contextos imaginativos y estéticos, dice Berlin (3); más aún, la determinación de fines se separa de todo contexto empírico, pues, a juicio de Berlin, Kant concibe a la Razón

(1) En distinto sentido, pero con análoga eficacia, véase la crítica de Rawls a Mill (RAWLS, 1979, 243-5).

(2) Es ilustrativo comparar con ADORNO, 1984, 139-144, y HORKHEIMER, 1966, 173.

(3) Sobre la relación de Berlin con Schiller, véase GARDINER, 1979.

en un dominio metafísico (Jahanbegloo, 1992, 109). Con todo ello, la autonomía, como «libertad racional», se resuelve en el señorío de una facultad cuya universalidad puede pasar por encima de los contenidos de los fines y de la significación immanente a los conflictos entre ellos (4).

En la tradición empirista y utilitaria no hay esa intensa confianza en la razón: Bentham no cesa de insistir en que toda ley comporta una restricción de la libertad y así separa el ejercicio de la libertad de la sublimación racional y mantiene abierta la necesidad de indagación empírica. Pero en este caso la barrera es otro concepto, también totalizador, el de naturaleza humana. Este, al suponer que el comportamiento humano puede esclarecerse como un objeto cognoscible a través de pautas que se repiten, podrá considerar las relevancias subjetivas como casos de una ley general o someterlas a criterios generales externos a esa misma subjetividad, y se inmuniza contra las exigencias de ésta suponiendo la armonía final entre razón y naturaleza (Berlin, 1988, 125-6).

En ambos conceptos hay implicaciones políticas. La racionalidad formal, al negar que la ley racional limite la libertad, entrega ésta no ya a un procedimiento, sino a una instancia que puede determinar por sí misma qué fines sean racionales y cuáles no. Con ello la determinación de fines se entrega al especialista, pues se ha separado del juicio individual que atiende a su concreción y de las exigencias de reciprocidad individual (Berlin, 1988, 223). El utilitarismo ortodoxo, por su parte, puede alentar modos de organización racional de la sociedad igualmente ajenos a ambas exigencias.

No se rechazan ambos conceptos por ser omnicomprendivos sino por ser reductivos: porque presumen poder determinar las elecciones posibles al margen de la capacidad de juicio y opción individual. En eso contradicen al ejercicio de la autonomía de los individuos. El escepticismo de Berlin, su recomendación de cautela ante los sistemas cerrados (*Wait and see*) no es sólo una reserva teórica: es un componente de su filosofía práctica, de su valoración de la opción y de la individualidad.

#### IV. UNA TEORIZACION DE LA INDIVIDUALIDAD

El problema es, pues, el establecimiento, con validez empírica, de los fines por la subjetividad individual de modo que esta actividad no sea absorbida o cortocircuitada por nociones generales normativas o descriptivas. Es

---

(4) Véase la crítica de Herder a la antropología kantiana en BERLIN, 1980, *b*, 198-199; véase también LUKÁCS en «Pobreza de espíritu», citado en HELLER, 1984, 244-5.

éste un problema moderno, propio de las relaciones que Weber llamó societas: Berlin insiste en que no es homologable a la libertad en Grecia que tenía virtualidades de identificación comunitaria (Berlin, 1988, 41-3). El problema surge con la diferenciación de relaciones propias de la sociedad civil, cuyo dinamismo y autonomía desborda las nociones generales, por ello el problema del individuo se recorta en la esterilidad de esas nociones. La originalidad de Berlin está en relacionar estrechamente su solución con el romanticismo. Recorreré los momentos de su teorización.

### 1. *Libertad moral como ruptura*

El primero de ellos es precisamente la defensa kantiana de la libertad moral. Berlin cree que con ella arranca un dinamismo, el de la voluntad individual, que desbordará los conceptos naturalistas o normativos: Kant «abre la caja de Pandora» (Berlin, 1990, 216).

Porque con ello, lo más relevante de la voluntad humana deja de ser el aspecto condicionado, a esclarecer por leyes positivas, y se centra en el acto de voluntad moralmente significativo. Con ello se desplaza la atención de la teoría desde aspectos naturalistas a significaciones sólo definibles desde la interioridad; desplazamiento, además, que no está mediado por valores establecidos porque la capacidad moral radica en la posibilidad misma de establecer el valor: la subjetividad interesa por lo que puede establecer y no por su adecuación a normas previas.

Este doble movimiento no sólo aclara el carácter incondicionado de la interioridad individual: apunta, además, a una nueva identidad humana. La cultura occidental mantenía una relación optimista y lineal con la naturaleza: los seres humanos eran seres naturales dotados de capacidad racional; ésta alentaba la esperanza de esclarecer cuanto en la naturaleza había oculto, un saber que liberaría de la superstición; este saber podría además iluminar las relaciones de los hombres, como seres naturales, consigo mismos, con los demás y con la naturaleza, liberando así de todo dogmatismo. Con la autonomía de la voluntad se oscurece no ya la viabilidad de este proyecto, sino aun su idílico punto de partida: aparecen dos legalidades que no son coincidentes; si la voluntad humana tiene la capacidad de identificación, que veíamos antes, los hombres descubren que carecen de un sitio propio en la naturaleza. Esta deja de ser el correlato de las pulsiones y necesidades humanas y el libro abierto a la percepción, para convertirse en «mundo muerto» que resiste a la actividad creativa de la voluntad, en «materia bruta que espera ser formada» (Berlin, 1990, 190). La identidad humana escapa a la tutela de la naturaleza. Y también a una identificación moral otorgada por un universo previo y



general de valor: es en el compromiso concreto con el valor elegido donde se accede a tal identidad. Es, por tanto, la actividad original del individuo la que puede identificar sin que haya algo dado en lo que descansar: el lugar en la naturaleza y la identidad moral son algo a establecer.

## 2. *Contra la representación*

La nueva identidad del individuo adquiere un correlato más amplio en la lectura que hace Berlin de Hammann. Es éste, como Kant, pietista, pero posee una noción del individuo —ciertamente teológica— tan radical que impide su recuperación racionalista.

Hammann rechaza la confianza ilustrada en la generalidad de las ciencias y en el análisis sólo racional de la experiencia porque piensa que son abstracciones simplificadoras: ignoran en el objeto lo particular, lo cualitativo y lo fluyente y suprimen en el saber las perspectivas individuales, el hallazgo y el descubrimiento (Berlin, 1979, *b*, 271). Berlin destaca la recepción por Hammann de la obra de Hume (Berlin, 1983, *a*, 233-60): la disolución humeana de la generalidad científica y de la certeza racional la toma Hammann como una recuperación de un espacio en el que es posible un encuentro individual con lo particular del objeto. Hammann traduce la creencia humeana (*believe*) como fe (*Glaube*): el objeto en su singularidad —desde la que resiste a la subsunción en lo general— es cifra, palabra de Dios oculta pero directamente dirigida al individuo (Berlin, 1980, *b*, 166); la fe abre el camino a la interpretación individualizada.

Berlin ve en este fideísmo *el establecimiento de un territorio en el que entramos en directo contacto con la realidad*, en el que las relaciones entre sujeto y objeto no disimulan sus aristas bajo lenguajes generales codificados de antemano. No se resalta una experiencia originaria, sólo se subraya que *la inteligibilidad es anterior a esos lenguajes de modo que si podemos aplicarlos es porque el objeto es inteligible y no al contrario* (Berlin, 1983, *b*, 69); por consiguiente, tales lenguajes —como sugiere Berlin en sus críticas al neopositivismo y fenomenalismo— son el resultado del ejercicio humano de la racionalidad y no de las exigencias de la Razón y/o de la naturaleza.

Hammann lleva su crítica de la generalidad ilustrada hasta «la noción [kantiana] de las categorías inalterables de la experiencia» (Berlin, 1983, *a*, 258); Berlin sabe que lo hace por un sensualismo que él no comparte (Berlin, 1980, *b*, 167), pero valora en su crítica que, una vez abierto aquel contacto directo con la realidad, se exige interpretar, y al interpretar aquella inteligibilidad *busca o pone categorías* sin encuadrarse necesariamente en estructuras

*a priori* atemporales. Las categorías se incorporan a la acción inteligente, a sus variados objetos y a su historicidad (Berlin, 1983, *b*, 222).

Con la prioridad de la inteligibilidad sobre la categorización y con la historicidad de ésta se abre camino una noción de experiencia más amplia: ésta escapa a la presión del dato sensible como referencia y de la tutela de categorías fijas (5) y se convierte, en palabras de Berlin, en lo «lógicamente concebible» como experiencia (Berlin, 1983, *b*, 69): eso es, en todo aquello que puede asemejarse «a mi experiencia real en cualquier forma de familiarización directa con el objeto» y que se conforma en categorizaciones adecuadas (Berlin, 1983, *b*, 70). Esto hace de la experiencia *un problema del hombre entero*, no resoluble desde dualismo alguno. Esta es otra de las críticas de Hammann a la solución kantiana (Berlin, 1983, *a*, 258); en el recurso a la experiencia unificada —que recordara Goethe— busca Hammann la restauración de la unidad del ser (Berlin, 1980, *b*, 167); lo que Berlin subraya es que en aquel espacio de confrontación directa e imbricación con la realidad no es el dato sensible y la *apprehensio* conceptual lo decisivo, sino la densa conjunción de creencia, praxis, emocionalidad e instinto propia de un ser inteligente. Una experiencia estilizada conduce a la certeza racional y a un conocimiento por correspondencia que permiten la delimitación del objeto para su manipulación (Berlin, 1983, *b*, 136-144); el contacto por familiarización ofrece un vínculo con la realidad en el que los hombres toman conciencia de la multiplicidad de sus formas de significar y de sus relaciones con el objeto.

La recepción de Hammann por Berlin recupera aquel espacio de contacto directo con la realidad que el primado ilustrado de la representación hurtó a la praxis cognoscitiva y a la experiencia. Al hacer valer los derechos de lo particular (6) y la inteligibilidad previa a la representación, se libera aquel espacio. Berlin no opta por el irracionalismo, se limita a fijar un espacio concreto a la ciencia. Esta tiene métodos formalizados para fijar relevancias, pertinencias conceptuales y reglas de contrastación de sus resultados; estas estipulaciones tienen que ver con la precisión del objeto de investigación y del interés cognoscitivo bajo el que se contempla (Berlin, 1988, 113-174; 1983, *b*, 179 y sigs.); por tanto, no agota toda experiencia posible. Pueden darse otras, que movilizan distintas formas de contacto con la realidad y otras formas de determinación pueden establecerse; dada la complejidad de aquéllas, éstas tendrán un carácter tentativo: pondrán inventivamente las categorías en lugar de aplicarlas. Pero la experiencia compleja y la inventividad aunque

(5) Véase a este respecto un enfoque análogo, pero más radical, en RORTY, 1983, 142 y sigs.

(6) Véase en análogo sentido ADORNO, 1984, parte III, I.

rompan el monopolio de la representación (Berlin, 1990, 33-4, 215) no son irracionales: son inteligibles para la reflexión.

Este espacio liberado tiene, sin embargo, una segunda propiedad: la invención que se libera en él es inevitablemente contingente. Al resituar la ciencia, Berlin libera a la experiencia y a la acción inteligente de una determinación conceptual cerrada; hay una experiencia creativa y una acción inventiva. Pero ambas, siendo inteligibles a la reflexión, no pueden justificarse de modo exclusivo, pues ello supondría poder explicar *categorialmente* la posición de unas categorías y no de otras, y esto es un sinsentido. La experiencia individual inventiva es posible pero sus resultados son contingentes.

Berlin no resuelve esta contingencia inventiva en autoafirmación: el contenido de lo nuevo es controlable categorial y empíricamente por otros hombres y mujeres que posean análoga capacidad categorial, empírica e inventiva: es decir, análoga capacidad expresiva. El lenguaje es la mediación de esta invención racional y contingente.

### 3. *Vico y la experiencia subjetiva*

La mística de Hammann no lo es de una experiencia originaria, sino de la palabra, del signo por el que Dios se revela al individuo y éste se relaciona con sus semejantes. Herder secularizó esta mediación del signo y se interesa por la palabra humana e histórica. El despliegue de la experiencia subjetiva a través de la palabra lo estudia Berlin en Herder y Vico.

Vico distingue un conocimiento humano cuyo objeto es la naturaleza —o la sociedad como estructura dada— (*certum*) y otro (*verum*) que se ocupa de la inteligibilidad de la acción de los hombres. El primero proporciona certezas, pero permanece exterior a su objeto; Berlin lo entiende como saber pragmático y empírico, muy cerca de su concepción de la ciencia. El *verum*, por el contrario, es un conocimiento interior a su objeto, porque es un saber humano del «mundo hecho por el hombre» en el «que somos verdaderos ciudadanos» (Berlin, 1980, *b*, 123).

En un conocido pasaje de la «Ciencia Nueva» (Vico, 1973-81, párr. 331) Vico afirma que podemos penetrar en las más remotas épocas históricas, pues entre ellas y nosotros median las «transformaciones de la misma mente humana». Con ello Vico corrige las ideas de historia de su tiempo: ésta ni es una colección erudita, pero muerta, de hechos e instituciones, ni puede entenderse mediante el despliegue de algún concepto filosófico. Ha de rastrearse desde la experiencia que tenemos de actuar como hombres, como *seres dotados de actividad intencional* y desde la imaginación que propone cómo hombres de otras épocas actuaron de modo diferente desde esa misma condición intencio-

nal. La acción deja de entenderse en claves de facticidad o de conceptos que le sean externos y se indaga desde hipótesis subjetivas esclarecibles reflexivamente. Esa es la novedad del *verum*.

Según Berlin, Vico elaboró esta idea desde la noción de los neoplatónicos renacentistas según la cual los hombres modelan su entorno y a ellos mismos en una incesante actividad intencional: la historia se vincula así a la acción transformadora de los hombres y puede entenderse desde un ámbito, inaplicable a la naturaleza, el de la experiencia de la actividad subjetiva. Pero Vico conocía los trabajos de los historiadores y juristas del XVII, cuyos análisis en torno al contencioso de la autoridad entre papado y reyes absolutos habían desembocado en la heterogeneidad de las culturas (7) y situó aquella noción neoplatónica en las formas concretas de estas últimas. Aquella intencionalidad, entonces, no está en el vacío sino en interacción con un entorno que en parte es físico, en parte formado por las consecuencias no pretendidas de nuestras acciones, en parte generado por la diversidad de objetivos de quienes componen la sociedad. Desde este punto de vista, los hombres no sólo transforman el mundo sino *se transforman* y, consecuentemente, no es posible imaginar una época o cultura ejemplar, sino que cada una de ellas tiene sus problemas y preocupaciones específicos y es además caduca. Tal actividad intencional y situada, en tercer lugar, produce objetos y a ellos tenemos un acceso privilegiado por ser los hombres autores de los mismos: Vico revitaliza así otra venerable tradición, la convertibilidad escolástica entre *verum* y *factum* y con ella dota de concreción a aquella experiencia subjetiva. El *verum* accede al sentido de la acción si toma en serio la especificidad de cada época o cultura y las analiza desde hipótesis reflexivas —que proponen categorías subjetivas— construidas imaginativamente —desde el supuesto de una capacidad alternativa de construir la experiencia global—.

Berlin acerca esta noción de *verum* a la *Verstehen* (Berlin, 1980, *b*, 107): «comprensión» de otros modos de ejercer la capacidad intencional del sujeto. La vinculación a Vico evita que la «comprensión» entre Berlin tenga gustos psicologistas —como en la *Geisteswissenschaft*— o caiga en la asimilación romántica de la reflexión a una creatividad separada de la realidad (8): en Berlin la «comprensión» trabaja sobre el *lenguaje*, con controles *empíricos* concretos y manteniendo la contingencia de la acción.

Para Vico pensar es usar símbolos. El lenguaje poético puede proponer

(7) Berlin se apoya para estos análisis en Kelley. Hay un interesante paralelo en SKINNER, 1985.

(8) Merece la pena comparar el fracaso de ciertas formas de la subjetividad romántica analizadas por Berlin en BERLIN, 1990, con el texto de LUKÁCS, 1970, 90.

objetos en los que se sintetizan muy diversas dimensiones de la experiencia; la «comprensión» de la experiencia subjetiva será para Berlin una hermenéutica de los objetos de las culturas históricas por la que se abducen las categorías de la subjetividad presentes en la expresión. El lenguaje poético en Vico, además, establece nuevos objetos y relaciones interhumanas: en virtud de esta cualidad —que Berlin llama performativa (Berlin, 1980, *b*, 50-51)— la hermenéutica conecta con la noción global de experiencia que describimos al estudiar la recepción de Hammann; mediante los diversos signos se llega a las categorías de la acción (Berlin, 1980, *b*, 38), la voluntad y la imaginación creativa (Berlin, 1980, *b*, 108).

Con esta lectura de Vico, Berlin establece la determinabilidad de la experiencia subjetiva. Sus objetos no están eximidos de la disciplina de la prueba. Con ello afirma que es una indagación empírica, pero también fija las exigencias de esta empiria. Esta ha de construirse en conceptos y categorías que sean propios del objeto: con los supuestos de Vico no es posible atenerse a un «set» único de categorías, necesariamente externo a la época o cultura que se estudia, sino en los términos de aquella. Esto significa, primero, descartar componentes que son anacrónicos desde un punto de vista reflexivo, no erudito; en segundo lugar se exige ir a lo que Dilthey llamó *Wirkungszusammenhang*, organización global de la experiencia: no se pide tanto una determinación excluyente cuanto categorías amplias con gran capacidad de connotar y aludir de modo que más que esquematizar el objeto diluciden las relaciones entre objeto y sujeto y las que vinculan entre sí aspectos aparentemente diversos de la misma cultura o época (Berlin, 1983, *b*, 222). Ambas exigencias reposan en una tercera análoga, a lo que Steiner llama extraterritorialidad (Steiner, 1973); el acercamiento a una cultura ha de buscar o crear un medio concreto de comunicación que no puede sustituirse por una mediación trascendental ni por un sistema de transformaciones lógicas y equivalencias semánticas. Estas tres condiciones sintetizan el esfuerzo que Vico pedía a la «fantasía» y evidencian que la empiria de la que nos ocupamos es reflexiva; sometida, desde luego, a la prueba, si no es fiel a la diferencia y esforzada en la autorreflexión, sus resultados permanecerán muertos (Berlin, 1980, *b*, xxv).

Desde aquí, la experiencia subjetiva puede ser racionalmente comprendida, testada y objetivada categorialmente. Es una experiencia inventiva, pero contingente. Por las razones apuntadas anteriormente y por el modo en el que Berlin entiende el concepto «Providencia» en Vico. La trascendencia en la que se deja este concepto veta toda subjetividad absoluta del estilo de las lecturas idealistas de Vico por Croce y Collingwood. El proceso de la acción histórica es discontinuo (inventivo y caduco), sin convertirse por ello en

sucesión fáctica, pues la *verum-Verstehen* lo impide; pero ésta sólo llega a una «fenomenología del espíritu humano», con intencionada minúscula, a un despliegue discontinuo, impredecible y fragmentario de lo que hicieron y padecieron los hombres.

#### 4. *Intercomunicación*

Es fácil ver que esta inteligibilidad empírica de la acción a través de categorías subjetivas y de la interacción es intercomunicativa. Puede precisarse el alcance de tal intercomunicación a partir de lo que Berlin llama expresionismo de Herder. Este, sin embargo, dispersará aún más la conformación subjetiva de la experiencia, lo que exigirá una nueva noción de universalismo.

En su ensayo sobre el lenguaje, Herder descarta que éste sea revelación divina, acontecimiento natural (así polemiza con Süsmilch y Condillac) o invención de una facultad superior añadida a una naturaleza animal. El lenguaje brota de la actividad libre y reflexiva de un ser situado en una red de múltiples causas naturales cuya corriente puede, sin embargo, interrumpir. Este acto se debe «al gobierno conjunto de sus facultades sensibles y cognitivas», a «la singular facultad positiva de pensar... ligada a cierta organización corporal» (Herder, 1982, 150-1). En este caso, la conjunción de creatividad, situación y unidad de teoría y práctica se concreta en la expresión. Esta surge de la reflexión, de la capacidad subjetiva de ordenar las diversas facultades imbricadas en el hablante: «el lenguaje es acuerdo del alma consigo misma» (Herder, 1982, 158); pero su resultado ha de ofrecerse al reconocimiento de otros hablantes (Herder, 1982, 165): se consolida en la intercomunicación.

Es lo que Berlin llama el expresionismo de Herder (Berlin, 1980, *b*, xxii y 153). Cuanto la actividad inteligente de los hombres produce no adquiere sentido por corresponder a un conjunto de necesidades previas o ajustarse a formas válidas *a priori*, sino por ser «expresiones individuales de vida» que pueden ser recibidas y compartidas —o rechazadas— por «aquellos que se han situado en lugares similares a las condiciones en las que tales palabras —u objetos— se introducen de repente en la existencia» (Berlin, 1980, *b*, 171). El lenguaje modela la realidad en la medida en que ésta puede compararse y reconocerse por otros hablantes desde su condición de tales: individuo y comunidad de hablantes se exigen mutuamente.

Con esto la experiencia subjetiva se valida en la intercomunicación. Pero, a la vez, se dispersa. Expresión e intercomunicación se restringen a la cultura histórica a la que pertenecen los hablantes. El lenguaje es lenguaje histórico; sus virtualidades no pueden extenderse a un lenguaje formal necesariamente

abstracto. La validez que la expresión adquiere no puede extenderse a una comunidad universal. La discontinuidad que Vico introdujo en la diacronía de la experiencia subjetiva la traslada Herder a la sincronía de las culturas. El lenguaje vincula expresión y comunicación, inventiva y aprendizaje hasta el punto de no poder desarrollarse la autonomía individual fuera de la textura de una comunidad histórica: sin ella, el individuo es una abstracción (Berlin, 1980, *b*, 196-7). Pero esas comunidades tienen una estructura específica porque no hay criterios externos para juzgarlas ni cabe ordenarlas en la serie del progreso (Berlin, 1980, *b*, 189): son entre sí inconmensurables (Berlin, 1980, *b*, 182). El reconocimiento de la experiencia subjetiva se ha llevado hasta la individualidad, pero sus resultados se han llevado a un punto de máxima dispersión.

Sin embargo, es posible un universalismo. El aislamiento de las culturas puede superarse mediante la empatía, la *Einfühlung*. Esta añade, a la perspicacia imaginativa de Vico para comprender modos de vida diferentes, el despliegue de todos los registros de la subjetividad individual sintetizados sentimentalmente —así lo aprende Herder de Rousseau— para comprender las formas diferentes de ser igualmente individuo. La «comprensión» con Herder pierde todo sentido de apropiación: intenta el difícil ejercicio de reconocer la experiencia ajena porque es *también* la de un individuo; no se reduce, además, a la mera contemplación de lo diverso: ejercita el juicio ante la inhumanidad de ciertas culturas. Herder ofrece así, paradójicamente, dos pilares a la intercomunicación: el primero valida el alcance de la expresión en el reconocimiento; el segundo añade a la «comprensión» una dimensión ética de aceptación de la diferencia como producto de la individualidad. Ambos elementos anudan la experiencia subjetiva a la individual, comprendiendo a ambas en un inevitable pluralismo.

##### 5. *Crisis de los conceptos generales*

Adelantemos ya dos consecuencias. El pensamiento de Vico quita a la noción de naturaleza humana su alcance para precisar la experiencia humana y *a fortiori* la capacidad subjetiva para establecer fines. La actividad intencional y su potencial de transformar y autotransformar desbordan la noción de naturaleza. Podría hablarse de un proceso de crecimiento múltiple e interactivo, desde luego discontinuo, al que no cabría aplicar un concepto de causalidad estrictamente naturalista. Qué sean o cómo actúen los hombres sólo puede entenderse desde lo que hemos llamado fenomenología del espíritu humano, desde donde no puede llegarse a una determinación.

Por su parte, la reflexión de Herder niega el alcance de la racionalidad *a*

*priori*. El ejercicio de la racionalidad es inseparable de las relaciones interactivas y de las que he llamado intercomunicativas, cuyo correlato es una cultura histórica. No quiere decir esto que la expresión y la posibilidad de compartirla se determine por el medio (Berlin, 1990, 76), sino que la idea de una racionalidad capaz para anticipar todos los contenidos y todos los conceptos sería contradictoria con el mismo ejercicio posible de la racionalidad.

En la perspectiva trazada, remitirse a uno u otro de esos conceptos para esclarecer la experiencia individual sería claramente represivo. Aceptar tal perspectiva no niega la inteligibilidad ni la comunicación basada en una común capacidad del ejercicio de la razón. Sí tiene dos consecuencias: es plural el ejercicio de la determinación de la experiencia subjetiva y del valor. El establecimiento de éste no tiene más correlato que la elección.

## 6. *Individualidad romántica*

Estas y otras consecuencias positivas van a establecerse por el individualismo romántico. El romanticismo eleva a niveles públicos las razones del individuo: la autonomía de su voluntad y el ejercicio inventivo de su inteligencia. El romanticismo cree que las propuestas de verdad y valor objetivos no son sino «coartadas» que ocultan el verdadero problema (Berlin, 1980, 201), que no consiste en saber *qué es* la naturaleza, la sociedad o el valor, sino en *desvelar cuáles son y cuáles podrían ser nuestras relaciones* con el mundo, los demás hombres y la propia vida (Berlin, 1980, 36).

No se llega a la verdad abriendo los ojos ante el objeto: se sabe qué se oculta en la representación y no basta con la crítica que Kant hace de ésta. Aceptar el dato sensible es admitir la necesidad natural, y ésta no es más que el «molino de la muerte» (Novalis, 1988, 40); encerrar la naturaleza en categorías acaso sea forzarla, abonar un saber «de hacha y azadón» (Novalis, 1988, 35) que al fin destruya a la misma naturaleza en los hombres. Conocer exige esclarecer, quizá alcanzar, un lugar cabe el objeto —la simple determinación sólo separa— desde el poder nombrarlo en sus fluidas y precarias relaciones con el entorno; ello supone ahondar en las múltiples relaciones que el sujeto mantiene con ambos; la palabra que surge de ahí es «la introducción en el mundo de algo literalmente nuevo» (Berlin, 1983, c, 12) y autosubsistente: encierra una propuesta nueva de relación entre sujeto y objeto y una nueva identidad. El descubrimiento de esta originalidad despierta la conciencia de la dispersión de la experiencia puesto que es tan diversa la identidad y las relaciones de quien conoce (Berlin, 1990, 38). Pero las líneas de esta dispersión señalan a la importancia de la interioridad: no se buscan los conocimientos del experto ilustrado, sino al poeta que despierta la subjetividad; ésta sólo se



despliega recorriendo la naturaleza interior y exterior, los modos de vida diferentes, las palabras olvidadas de la tradición y el saber popular. Originalidad y variedad se cruzan en una experiencia heterogénea y densa que sólo se articulará en la reflexión individual: ésta es «forma de la forma» y en su condición fragmentaria exhibe la riqueza y fertilidad de la verdad.

El papel del individuo será más terminante aún en el dominio del valor. La identidad moral es algo a conquistar: la voluntad se descubre excéntrica a la razón, en contradictorias relaciones con la naturaleza y anclada, sin embargo, en el mundo instintual. En el logro de aquella identidad es más importante el camino por el que se determina el valor que la determinación misma, la riqueza y autenticidad de los motivos de la determinación que el alcance público de sus consecuencias, el despliegue y profundidad de la subjetividad que la correspondencia a un valor objetivo (Berlin, 1983, c, 12; 1990, 190). El problema de la identidad moral se concreta en la creación del ideal y éste o lo realiza el individuo o no es literalmente nada (Berlin, 1990, 188). Aquí se llega al final del viaje romántico: a la necesidad de optar. Una opción que ha de salir de la mera identidad formal para pisar los contenidos que proponen la sociedad, la naturaleza interior, las otras individualidades, porque una identidad sólo se enriquece mediante el choque con lo diverso (Berlin, 1990, 226); la opción, además, no se refugiará en un presunto orden objetivo: prefiere la contradicción trágica a racionalizar valores excluyentes (Berlin, 1990, 159, 185, 234). La voluntad individual se convierte así en la fuente del valor; no como un principio impenetrable, sino —como ocurría con la reflexión— a través de un proceso en el que la profundidad de las preguntas planteadas deposita, con las respuestas, los elementos de un mundo individual.

La reivindicación romántica del individuo cuestiona de modo concreto los universos generales: la verdad está mediada por la individualidad, por la identidad y relaciones diferenciadas que el individuo establece; éste es punto crucial de la determinación del valor que se vincula a la opción y a la autorreflexión.

### 7. *Individualidad y pluralismo*

Berlin no soslaya los riesgos de la individualidad romántica: la autorreflexión, proyectada en la necesidad interna de la obra de arte, se transfirió a la legitimación de los cesarismos y del culto al líder (Berlin, 1983, c, 13, y 1990, 237); la subsistencia de lo individual se extrapoló al fundamentalismo de la nación o la raza (Berlin, 1990, 213), en su monografía sobre Marx, por fin, desarrolla cómo la necesidad de los conceptos generales puede restau-

rarse desde la autorreflexión (Berlin, 1973, cap. 6). Tampoco olvida que la individualidad romántica llega a autodestruirse si no reconoce la propia contingencia.

Berlin no cree en la inocencia del romanticismo; pero piensa que su visión del individuo termina vital y críticamente con las pretensiones monistas contenidas en los conceptos generales del pensamiento de Occidente. Las visiones de Vico y Herder se hacen conciencia individual. El ejercicio de la racionalidad individual se antepone a las propuestas valorativas e institucionales: ninguna organización del valor ni estructura institucional puede legítimamente someter a su disciplina a los individuos porque son éstos los que crean el valor y para ellos se establecen las instituciones (Berlin, 1990, 199). Además, el bagaje y la diferenciación de los mundos individuales se revelan como reservas vitales para criticar las pretensiones de armonía que sacrifican al logro de ésta la opción entre valores alternativos (Berlin, 1990, 237).

Estas posibilidades de la individualidad romántica son fértiles en conexión con dos direcciones del pensamiento liberal. Una de ellas, la que inspiran los «doctrinaires», sobre todo Constant; la otra la extrae Berlin de la vida y las ideas de Herzen. Berlin no escribe ningún ensayo sobre Constant, aunque su ensayo sobre la libertad se mueve en el horizonte del discurso del Ateneo de París. No lo sugieren tanto las citas (Berlin, 1988, 234 y sigs.), que advierten de los riesgos de la soberanía para los derechos individuales, cuanto su empeño en subrayar que, en las diferenciadas relaciones de la sociedad moderna, es más importante garantizar los mundos individuales y sus relaciones que establecer una esfera de generalidad con riesgo de someter a los primeros y simplificar las segundas. Esta convicción de los «doctrinaires» la desarrolló Berlin en su ensayo sobre Montesquieu. Este muestra la tensión que cruza los escritos del Barón de la Brède entre una noción absoluta del derecho y un empeño por conservar las formas culturales y sociales desde las que las normas adquieren carne y sangre. Esta doble atención condensa la sabiduría de Montesquieu y dan a sus escritos especial interés en el período postrevolucionario (Berlin, 1983, *a*, 231-2). Berlin afirma que en aquella contradicción «el único eslabón entre las dos doctrinas es su común propósito libertario» (Berlin, 1983, *a*, 228). Así se sintetiza el pensamiento de Berlin sobre los «doctrinaires»: de un lado la garantía de la libertad de los individuos frente a cualquier poder; de otro, que la costumbre, las referencias culturales y las organizaciones «naturales» impulsan una sociedad organizada en torno a los individuos y que evita constituirse a sí misma o a sus normas en ideal de vida de éstos.

En la vida y pensamiento de Herzen aquellos dos componentes se articulan en una idea de individuo que mantiene el legado romántico siendo consciente

de su contingencia; o, en otros términos, la obra de Herzen lleva la expresión y la comunicación herderianas a la dispersión de la sociedad moderna a través de una referencia individual establecida ya como inevitable.

Herzen tiene la comprensión del «extraterritorial»: no renunció a la cultura rusa, pero se forma en y admira las ideas de la Europa moderna; éstas lo convierten en un rebelde, pero mantiene la conciencia de las limitaciones y exigencias de la sociedad rusa; odia la autocracia y la superstición, pero teme la disciplina de las grandes construcciones políticas racionales. Este es el hombre que, recién llegado a Occidente, vive los acontecimientos de 1848. Reflexionará sobre ellos desde su tierra de nadie. Berlin lo compara con Marx: no entenderá aquel fracaso en clave de generalidades, sino a través de los intereses y exigencias de los grupos sociales y políticos en presencia. También como Marx se esfuerza en una comprensión empírica, pero Herzen, en lugar de proponer una hipótesis que abarque el acontecer general de la sociedad civil, intenta establecer las múltiples formas en las que individuos y grupos sociales pueden organizar la vida. Su educación hegeliana le llevó a una convicción diametralmente opuesta a la de Marx: es escéptico ante las soluciones que las construcciones generales propusieran a los problemas humanos verdaderos (Berlin, 1980, *a*, 360); estas grandes construcciones sólo son objetivaciones de la conciencia de una época y los problemas reales de ésta, al ser nuevos, se plantean y han de resolverse en situaciones particulares; esto es tanto más cierto cuanto que la sociedad moderna es más diferenciada en diacronía y sincronía (Berlin, 1979, *a*).

Desde ahí brota terminante la solución de Herzen: no hay respuesta a ningún genuino problema humano que no pase por la elaboración individual madurada en comunidades ajenas a la disciplina del Estado o de la ideología. No hay otra experiencia inteligible más que la que es inmanente a la individualidad y las dimensiones de ésta son tan variadas que no es posible confiar en un ámbito de significación privilegiada: «el simple cambio económico sin ir acompañado por una transformación más profunda no bastará para cambiar los hábitos y las creencias morales..., las instituciones de la vida privada» (Berlin, 1980, *a*, 204). Además, los únicos fines morales son los autónomos (Berlin, 1980, *a*, 197) y los individuos son los «únicos autores de todos los principios y todos los valores» (Berlin, 1980, *a*, 226).

La sociedad moderna recibe así de Herzen un doble e insustituible estímulo desde la subjetividad individual. Desde esa perspectiva, las razones de Constant contra Rousseau y Mably (Constant, 1988, 78 y sigs.), adquieren su tono exacto, el de un discurso sobre el anonimato individual en la sociedad moderna y los consiguientes riesgos de una distribución racionalista del poder; sobre estas razones, Herzen resalta la diferenciación activa de las esferas individua-

les como impulso de nuevas experiencias y origen de valores. De ahí la radicalidad de sus conclusiones: la voluntad general no es sólo un dominador potencial que ignora dimensiones de la individualidad anónima, sino que llega a exigir el sacrificio de los individuos al proyecto del Estado (Berlin, 1990, 16). En un terreno positivo, la originalidad y diversidad de los mundos individuales sólo tienen un punto de confluencia: el reconocimiento del pluralismo.

El pluralismo será el punto de llegada de este tener en cuenta la experiencia y autonomía individuales, el reconocimiento final de su inventiva y contingencia. Las formaciones de la experiencia individual crecen y maduran en modos de vida diferenciados; las perspectivas individuales son nuestras únicas referencias, pero tales perspectivas no pueden objetivar los marcos en los que crecen y se forman; de ahí su indudable incompleción. Análogamente, el valor se establece por los individuos, pero en un correlato de opción, es decir, en un contexto de incompleción cognoscitiva en el que diversos valores se presentan cada uno como último. El reconocimiento del individuo no puede llevar sino a la pluralidad de visiones, preferencias y valores.

Sobre esto establece Berlin su modesto ideal de vida buena: ya en 1958, en su lección inaugural de la Cátedra Chichele, sobre los dos conceptos de libertad, terminaba diciendo que «darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno ... y sin embargo defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado del bárbaro» (Berlin, 1988, 243); pretender ir más allá de este «escepticismo culto» es tan inmaduro como, en opinión de Herzen, peligroso, pues cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias aquella dispersión de la individualidad no hay ningún terreno previo a ésta en el que se pueda establecer el acuerdo. Treinta años más tarde, en el discurso de recepción del Premio Agnelli aboga por una práctica consolidada de concesiones mutuas en el terreno de «normas, valores y principios» (Berlin, 1990, 17) atendiendo a lo específico de las diversas situaciones. Es el ideal de una «vida decorosa» que acepta el pluralismo en el contexto de lo incompleto de nuestro conocimiento y en la búsqueda de una convivencia basada en un «equilibrio precario que impida la irrupción de situaciones desesperadas y de alternativas intolerables» (Berlin, 1990, 18).

## V. DEL RELATIVISMO

La densidad que Berlin atribuye a la individualidad conviene a la dispersión de intereses sociales y perspectivas culturales, nacionales y corporativas características de nuestro tiempo. La increencia de Berlin en el mercado y su

desconfianza de un cuerpo positivo de derechos individuales evitan soluciones fáciles a tal dispersión cuya profundidad, por otra parte, se resiste a formas de consenso no mediadas por la individualidad (básense aquéllas en el cálculo o en el restablecimiento de un discurso universal). Pero su misma radicalidad hace pensar que sus supuestos hacen inviable una práctica política (Parekh, 1986) o no llevan sino al relativismo, a la aceptación de la autorreferencialidad de los discursos individuales y/o de grupos.

En Berlin no hay tolerancia vacía. En su criterio, la teoría política exige un análisis de las categorías en las que se ahorman las diversas opiniones y propuestas, una indagación «comprendiva» de las diferentes posiciones (Berlin, 1983, *b*, 237-380). Descarta así la aceptación fáctica de la autorreferencialidad y una consideración emotivista del valor. Tal análisis es inseparable del que estudia las situaciones objetivas, que parte de que la simple aceptación de mecanismos ciegos —como el mercado— o la consagración de la libertad negativa como sumo valor conducen a la dominación (Berlin, 1988, 240); en este sentido ha de leerse su medida afirmación: «Las soluciones utilitarias son algunas veces erróneas, pero en general son beneficiosas» (Berlin, 1990, 17). Si el primer análisis establece las diferentes visiones y valores, el segundo extiende un marco en el que situarlas.

Los dos juntos establecen lo que podría llamarse una matriz de disensión o de diálogo. Esta es abierta porque carece de capacidad de exclusión: reconoce que aquél cuyas preferencias y fines se analizan tiene derecho a decir que aunque acepta la lógica del análisis, afirma que éstas no son *sus* categorías (Berlín, 1955). Esto quiere decir: *a*) aquella matriz se reconoce incompleta al no absolutizar sus propios supuestos conceptuales, con lo que no excluye *a priori* la capacidad de otro hablante; *b*) se exige un esfuerzo positivo para reconocer los matices diferenciales o nuevos de las relevancias individuales, los aspectos en los que sus significados se apartan de conceptualizaciones trilladas: una sensibilidad que Berlin compara a la que un artista tiene de las posibilidades de la materia con que trabaja (Berlin, 1982, 27), porque antepone la importancia de lo que persiguen individuos o grupos a la posibilidad de su ordenamiento en la uniformidad; *c*) se acepta que la opción corresponde final y exclusivamente al individuo: el análisis o la conversación terminan en el silencio de la opción individual.

Todo ello, sin embargo, no exime a la teoría política del juicio: reconocer valores alternativos no dispensa del juicio sobre las consecuencias de una acción inspirada por ellos mismos ni del juicio intrínseco sobre ciertos posicionamientos. Estos juicios prevendrán de la absolutización de un valor, desautorizarán exclusiones de la disensión, calificarán ciertas preferencias como inhumanas o como moralmente estúpidas (Berlin, 1990, 203).

Entre ambos extremos del análisis se abre una amplia práctica reflexiva. Dado que se descarta teóricamente una matriz de consenso definitivo, la reflexión se esforzará en precisar los conflictos entre valores: los que surgen de la preeminencia otorgada a uno de ellos sobre otros (así analiza Berlin la igualdad) o de la restricción del significado de un valor (caso de la libertad). Esta indagación no se reduce al ámbito conceptual, se preocupa también de situar el valor en visiones del mundo individuales o en modos de vida compartidos, de modo que no se ignoren, frente a las necesidades generales, los derechos y exigencias en su particularidad viva. No se busca funcionalidad ni mejora procedimental ni un terreno para las concesiones fácticas. Si el primer proceso profundiza reflexivamente en la diferenciación de los valores, el segundo recuerda que la generalización de una meta o la eficacia de una planificación pueden tener límites en la reivindicación de los hombres para actuar por sí mismos, desde su cultura, modo de vida o configuración de valores. Análisis conceptual y reciprocidad individual confieren así contenido al modesto ideal de la *decent life*.

¿Se apoya esta sabiduría sobre el relativismo? Berlin lo rechaza argumentando que si bien el valor no es separable de la opción individual y un individuo no llega a su autonomía sino en un ámbito cultural concreto, la posición del valor sigue siendo contingente y carece de relación causal con el medio (Berlin, 1990, 70-90). Yo prefiero señalar simplemente que, a mi juicio, el ideal de la *decent life* está presidido por dos grandes convicciones de Berlin: la primera de ellas, que ningún procedimiento por corrección formal que pueda exhibir y, *a fortiori*, ninguna estructuración utilitaria de la norma de una sociedad puede forzarme a comportarme de manera inhumana (Berlin, 1988, 236 y sigs.). La segunda consiste en que por mucho que puedan diferir culturas, grupos e individuos, el reconocimiento del valor alcanza universalidad: desde mi propia experiencia de valor reconozco el valor en la opción diferente, siempre que ésta pueda ser reconocida como humana. Si tal connotación de reciprocidad se pierde, se rompe el medio comunicativo en el que algo alcanza la dignidad de valor. Ambas convicciones tal vez no prometan una ambiciosa teoría, pero estimulan sin duda una práctica del mutuo reconocimiento.

#### BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Th. W.: *Dialéctica negativa*, traducción de José María Ripalda, revisada por Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1984.
- BERLIN, I.: «Philosophy and Beliefs» (Coloquio con Anthony Quinton Stuart Hampshire e Iris Murdoch), *Twentieth Century*, 57, 1955, 495-521.

- *Karl Marx*, traducción de la edición revisada de 1963 por Roberto Bixio, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
  - Introducción a HERZEN, A.: *From the Other Shore & The Russian People and Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 1979a.
  - *The Age of Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1979b.
  - *Pensadores rusos*, traducción de J. J. Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1980a.
  - *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Chatto and Windus, 1980b.
  - *Personal Impressions*, edición de H. Hardy, introducción de N. Annan, Oxford, Oxford University Press, 1982.
  - *Contra la corriente*, traducción de H. Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 1983a.
  - *Conceptos y categorías*, traducción de F. González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1983b.
  - Introducción a H. G. SCHENK: *El espíritu de los románticos europeos*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983c.
  - *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción de Julio Bayón, Madrid, Alianza, 1988.
  - *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, John Murray, 1990 (hay traducción española: *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992).
- BERLIN, I., y JAHANBEGLOO, R.: *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, Halban, 1992.
- COHEN, G. A.: «A Note on Values and Sacrifices», *Ethics*, 79, 1969, 159-162.
- CONSTANT, B.: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, editado junto con *Del espíritu de conquista* y bajo este mismo título, traducción de Marcial Antonio López, Madrid, Tecnos, 1988.
- ELSTER, J.: *Uvas amargas sobre la subversión de la racionalidad*, traducción de Enrique Lynch, Barcelona, Península, 1988.
- GARDINER, P.: «Review of Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas by Isaiah Berlin», *History and Theory*, 16, 1977, 45-51.
- *Freedom as an Aesthetic Idea*, en RYAN, Alan (ed.): *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- HELLER, A.: *Más allá del deber*, en *Crítica de la Ilustración*, traducción de Gustavo Muñoz, Barcelona, Península, 1984.
- HERDER, J. G.: *Obra selecta*, traducción de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.
- HERZEN, A.: *From The Other Shore and The Russian People and Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- HORKHEIMER, Max: *La actualidad de Schopenhauer*, en *Sociológica*, II, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, supervisada por J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1966.
- KANT, I.: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en KANT, I.: *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Imaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

- LUKÁCS, G.: *El alma y las formas*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- MAC CALLUM, G. C.: «Berlin on Compatibility of Values Ideals and Ends», *Ethics*, 77, 1967, 139-145.
- MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, traducción de Amelia Varcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.
- MOMIGLIANO, A.: «On the Pioneer Trail», *New York Review of Books*, 1976, 33-38.
- NOVALIS: *Los discípulos en Saïs*, traducción de Félix de Azúa, Madrid, Hiperión, 1988.
- PAREKH, B.: *Pensadores políticos contemporáneos*, traducción de Vicente Bordoy, revisada por Vallespín, Madrid, Alianza, 1986.
- RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983.
- SKINNER, Q.: *Los fundamentos del pensamiento político*, tomo I: *El Renacimiento*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- STEINER, G.: *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, traducción de Francisco Rivera, Barcelona, Barral, 1973.
- VICO, G.: *Principios de ciencia nueva* (edición 1744), 4 tomos, traducción de Miguel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1973-81.