

Monismo, relativismo, pluralismo. Isaiah Berlin y la filosofía de la cultura

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Universidad Michoacana

Nuestra cultura es nuestra; las culturas son inconmensurables; cada una es como es, infinita en valor, como lo son las almas a la vista de Dios.

BERLIN¹

Introducción

Las posiciones relativistas y pluralistas ganan cada vez más terreno en el campo de las discusiones culturales. Diversas razones dan cuenta de este triunfo: crisis de ideologías y proyectos sociales de corte universalista, generalización de la idea democrática, ampliación de los procesos de comunicación intercultural, movimientos migratorios y consolidación del multiculturalismo, etc. Sin embargo, persiste en ciertos ámbitos y desde ciertas perspectivas teóricas una desazón respecto a la validez del pluralismo y respecto a las posibles o reales consecuencias negativas del relativismo cultural —caos ideológico, relativismo moral, nihilismo, regresiones nacionalistas, conflictos bélicos.² Estas preocupaciones no están necesariamente ausentes en quienes sostienen concepciones relativistas o pluralistas.³ Inclusive, no está ausente una preocupación por el replanteamiento de los aspectos comunes a las diversas culturas y por la necesidad de hacer posible (teóricamente, pero también prácticamente) la comunicación y comprensión interculturales.⁴ Que lo anterior podría llevarnos —después del escabroso pasaje por el relativismo y el pluralismo— a la conformación de una nueva perspectiva universal, es algo que todavía no podemos anticipar; lo que sí podemos mientras tanto es afinar nuestros conceptos y precisar nuestras expectativas.

Para ese objetivo nos parece útil retomar algunas ideas de Isaiah Berlin, uno de los pensadores más reconocidos de los últimos años, y que posee la rara virtud de combinar en sus escritos originalidad y profundidad con pertinencia y claridad. En principio, nos parecen muy atinados los argumentos que presenta Berlin en contra de la tradición «monista» de la filosofía occidental y, específicamente, en contra del «monismo epistemológico». Damos cuenta de estos argumentos en el primero y segundo apartados de este trabajo para enseguida —tercer apartado— ocuparnos de la defensa que Berlin hace de la especificidad e irreductibili-

dad del conocimiento histórico-cultural. En el cuarto apartado abordamos el asunto central de nuestra reflexión: la distinción que propone Berlin entre relativismo y pluralismo y los argumentos que presenta a favor de una posición pluralista (en los planos tanto epistemológico como histórico y moral). Sobre esta base, analizamos en el quinto apartado su planteamiento de la tensión entre *libertad y reconocimiento*, marco donde ubicamos aspectos de su *teoría política* relativos a la discusión sobre el «nacionalismo» y la relación entre culturas. Finalmente, en el sexto apartado hacemos una serie de observaciones sobre el valor y las consecuencias del pluralismo berlineano para afrontar y permitir aclarar diversos problemas relacionados con la diversidad cultural, el conocimiento intercultural y los aspectos políticos y morales de la interculturalidad.

1. Crítica del racionalismo monista

Aunque la crítica epistemológica al racionalismo y, en general, al pensamiento moderno-ilustrado se ha convertido en un truísmo de nuestra época y se la ha llegado a identificar a veces con ciertas corrientes de pensamiento concluyentemente antirracionalistas, existen pensadores, como Isaiah Berlin, que por su filiación filosófica o por su estilo y talante intelectual están libres de la sospecha de radicalismo o irracionalismo. En todo momento, Berlin ha hecho de la actitud crítica la condición tanto como el efecto del pensamiento filosófico. Esto significa que para él la tarea de la filosofía es comprender los problemas y clarificar nuestra situación (teórica o práctica) antes que tratar de dar soluciones o explicaciones últimas.⁵ Esta suposición —la de que es posible encontrar *respuestas últimas y únicas*— subyace a la teoría positivista del conocimiento, al pensamiento ilustrado moderno y, en general, a toda «ilustración», esto es, a toda concepción racionalista monológica, ya en la epistemología, en la vida práctica moral o en otras formas de pensamiento no filosóficas como la religión.

Con la expresión «racionalismo monológico» designamos lo que Berlin llama la «tradición central» del pensamiento occidental, «que se remonta por lo menos hasta Platón», y que, según nuestro filósofo, puede caracterizarse en torno a tres suposiciones básicas: «a) que para todas las preguntas genuinas hay una y sólo una respuesta verdadera, y que todas las demás son desviaciones de la verdad, y, por lo tanto, falsas; esto se aplica tanto a las preguntas que tienen que ver con el comportamiento y el sentimiento, es decir con la práctica, como a las que tienen que ver con la teoría y la observación —a preguntas de valor tanto como de hecho—; b) que las respuestas verdaderas a tales preguntas son por principio cognoscibles; c) que estas respuestas verdaderas no pueden oponerse entre sí, pues una proposición verdadera no puede ser incompatible con otra; que, juntas, estas respuestas deben formar un sistema armonioso».⁶ En suma, podemos decir que la tradición occidental dominante es: a) monista en cuanto a la verdad; b) racionalista en cuanto al procedimiento cognoscitivo, y c) unifor-

mista o universalista en cuanto a los resultados del conocimiento. Cabe destacar que Berlin comprende de este modo no solamente un programa epistemológico sino también una concepción ética o una filosofía práctica, la misma que se remonta igualmente a los orígenes de la tradición occidental. En términos prácticos —morales o políticos—, el racionalismo monológico funciona con la idea de que existe una forma de la «vida perfecta», o de la «sociedad perfecta», que es única, universal y necesaria, verdadera independientemente de que se haya realizado o no, de que pueda ser realizada o no, válida «para todos los hombres, en todas partes, en cualquier tiempo».⁷

Los dos aspectos o momentos del racionalismo monológico —el epistemológico y el moral— se encuentran íntimamente vinculados y se refuerzan mutuamente, por lo que la crítica de uno involucra necesariamente la crítica del otro. Particularmente, Berlin está interesado en observar las implicaciones práctico-morales de esa crítica. Pues las consecuencias negativas, nefastas en algún momento, del monismo, son más preocupantes en el plano moral que en el epistemológico. El monismo moral ha sido, según Berlin, fuente de diversas visiones escatológicas o utópicas de la vida histórica y social, y es responsable en gran medida de la mayor parte de los procesos sociales autoritarios, sectarios, violentos y hasta criminales que se han dado en la historia de la humanidad. Cuestionar esta persistente y casi insuperable visión de las cosas es uno de los aportes imprescindibles del pensamiento crítico-filosófico a la supervivencia del ser humano.

Ahora bien, no obstante la precisión y contundencia de la crítica de Berlin al racionalismo, él no va a defender en un ningún sentido una conclusión irracionalista; por el contrario, va a tratar de mantener y defender —y en primer lugar de comprender— la diferencia entre una actitud irracionalista, meramente romántica, igualmente ahistórica y monológica, y una crítica racional, informada históricamente, de los límites e insuficiencias del racionalismo monológico. Precisamente, el uso por nuestra parte de esta expresión nos permite dejar abierta la posibilidad de definir otra forma de racionalidad (obviamente no monológica, no monista).

2. Crítica del monismo epistemológico

La versión contemporánea más definitiva del racionalismo monológico es el positivismo lógico o *neopositivismo*. A ella dedica nuestro autor una crítica acuciosa. De acuerdo con su planteamiento, el positivismo lógico se caracteriza porque realiza una doble reducción: en primer lugar, reduce toda forma de conocimiento a una que se considera básica o paradigmática (el conocimiento científico-natural); en segundo lugar, dentro de esta última, busca reducir los diversos componentes del proceso cognoscitivo a unas unidades elementales, fundamentales —las proposiciones atómicas o de «contenido empírico»—, de

las que supuestamente todo provendría, y que proporcionarían la justificación última de la validez del conocimiento. Con gran perspicacia refuta Berlin la teoría empirista del conocimiento, mostrando como, a pesar de las declaraciones explícitas, tal teoría se encuentra profundamente comprometida con la gran tradición de racionalismo monológico del pensamiento metafísico. En el artículo «Traducción lógica», y en otros materiales incluidos en *Conceptos y categorías*, Berlin muestra una rara capacidad para moverse críticamente y con originalidad en el ámbito de la filosofía analítica. Profesor también en Oxford, Berlin tuvo oportunidad de conocer y tratar a dos de los más importantes representantes de esa tradición: A.J. Ayer y J. Austin.⁸ Esto le permitió tener una comprensión aguda de los aportes y el valor de la filosofía analítica tanto como de sus límites y equívocos. Así, su perspectiva rebasa los lugares comunes de la crítica a esta corriente —su formalismo, su exacerbada negación de la metafísica, o su fascinación por la claridad y el rigor— para concentrarse en el carácter problemático y hasta absurdo de algunos de sus supuestos y consecuencias.

En especial, Berlin se dirige a la llamada teoría empirista del significado, fundamento de la epistemología neopositivista. La idea de que las únicas proposiciones de nuestro lenguaje que tienen significado son las «proposiciones empíricas» (empirismo deflacionario), o bien de que todas las proposiciones se pueden traducir, con reglas y referentes *ad hoc*, a proposiciones empíricas (empirismo inflacionario), no es una tesis simplemente errónea: es un programa filosófico cuyas intenciones de fondo —monistas y reduccionistas— resultan cuestionables, esencialmente inviables y, al fin, carentes de sentido. Las intenciones de fondo —los supuestos— de la teoría empirista del significado son, según Berlin, las siguientes: 1) la teoría del lenguaje como correspondencia, es decir, la suposición de que existe algo así como una función básica —y tendencialmente única— del lenguaje que sería la de reflejar o describir la realidad, a partir de la cual otros usos del lenguaje (no descriptivos, sin correspondencia con la realidad) resultarían incomprensibles o puramente accesorios; 2) «la falacia jónica», esto es, el supuesto propiamente metafísico del positivismo, que consiste en asumir la vieja creencia de que la realidad está compuesta por «entidades básicas», constituyentes últimos que nuestro lenguaje y conocimiento debieran poder reflejar al fin; y 3) «la búsqueda de la certeza», supuesto que se sigue de los anteriores y los sintetiza en términos de teoría del conocimiento científico: consiste en creer que la tarea de la ciencia estriba en alcanzar unas «proposiciones incorregibles», esto es, unívocas, exactas y plenamente «garantizadas». Según Berlin, este supuesto, como los dos anteriores, no tiene sentido, pues «para decir algo significativamente acerca del mundo, tenemos que traer a colación algo que ya no es la experiencia inmediata (sea lo que fuere lo que signifique inmediata); a saber: el pasado y el futuro, y objetos ausentes y otras personas, y posibilidades no realizadas, y juicios generales e hipotéticos, y así sucesivamente».⁹ Como no podemos evitar esto, es decir, como en todo proce-

der cognoscitivo tenemos que dar por supuestas y hasta utilizar proposiciones que no son incorregibles, resulta que «la única manera de estar absolutamente seguros consiste en no decir absolutamente nada».¹⁰ Es a esta pureza silenciosa a lo que nos condena tendencialmente la teoría empirista del conocimiento.

Cabe insistir en que la clave de la crítica de Berlin debe buscarse por el lado de los supuestos del positivismo lógico que él se propone esclarecer, y no solamente por el lado de los límites de los procedimientos empíricos o formales de la verificación o corrección de las proposiciones. La limitación de estos procedimientos no tendría que ver con que hubiera una resistencia de lo real a nuestras disposiciones cognoscitivas o una condena de nuestro lenguaje a la inexactitud. Tiene que ver con el hecho de que cualquiera de los elementos de nuestro lenguaje sólo tiene *sentido* en relación con otros —no hay lo «cierto» o «incorregible» sino porque hay también lo «falso», lo «dudoso», lo «corregible», lo meramente «probable», etc. Y, ciertamente, ninguno de estos elementos puede ser absolutizado y separado de los demás a riesgo de perder su capacidad para significar algo coherente. En otras palabras, Berlin comparte —quizá sin proponérselo— la tesis *hermenéutica* (gadameriana) que sostiene la preeminencia de la «comprensión» sobre el «conocimiento» y los elementos «empírico-positivos» que él nos aporta.¹¹ Ciertamente, su perspectiva no deja de ser propia y se distingue claramente de ciertas radicalizaciones hermenéuticas en que para él la preeminencia de la «comprensión del sentido», es decir, la preeminencia de nuestro lenguaje en sus múltiples funciones sobre alguna de éstas, no elimina la posibilidad de que podamos hablar de verdad, objetividad o confiabilidad respecto a los conocimientos que las diversas ciencias nos proporcionan. Lo que dice Berlin, su tesis hermenéutica, es solamente que para que una proposición empírica tenga sentido, es decir, sea comprensible para un ser humano, es necesario que haya en nuestro lenguaje otras proposiciones distintas de las empíricas y que reconozcamos que ellas también tienen significado. Así pues, mantener —como hace el neopositivismo— que una determinada función del lenguaje es la fundamental o determinante sería como sostener que, ya que un organismo no se mantiene sin alimentarse, entonces el sistema digestivo determina a los demás sistemas y éstos deben reducirse a él o traducirse en sus términos.

Desde el punto de vista *metafísico* cualquier búsqueda de componentes últimos de la realidad resulta también un afán absurdo. Pues si «todo no es más que *x*», ¿cómo podríamos definir *x*? Tendríamos que hacerlo necesariamente con relación a algo que «no es *x*», pero entonces la fórmula monista resulta falsa, imposible o *sinsentido*. Debemos aceptar que la única manera de hacer que nuestro lenguaje y nuestro conocimiento del mundo tengan sentido es asumiendo en nuestra concepción de la realidad una postura pluralista. Sin embargo, cabe aclarar que este pluralismo básico no está afirmando que la realidad como tal esté formada de tales y cuales componentes en tal o cual número; solamente establece que la asunción de que hay una pluralidad de seres o modos de ser es una condición

imprescindible para la posibilidad de nuestro conocimiento y nuestro lenguaje. La naturaleza de la argumentación pluralista de Berlin es *lógica* —se refiere a las condiciones del pensamiento—, no *ontológica* o *metafísica* —no hace afirmaciones *a priori* sobre lo que existe o no existe en el mundo.

3. Pluralismo epistemológico y conocimiento histórico

Una consecuencia de la crítica al monismo epistemológico es que nos permite retomar y replantear la diferencia fundamental, nunca aceptada y asumida del todo, entre el conocimiento científico y el conocimiento histórico, entre «las ciencias» y las «humanidades».

Berlin es uno de los pensadores que más han contribuido a defender la irreductibilidad y especificidad cognoscitiva de las llamadas «ciencias humanas» —la historia, antropología, la psicología, etc.— frente a las pretensiones imperialistas y dogmáticas del cientificismo moderno. Básicamente éste ha consistido, desde sus inicios en la Ilustración del siglo XVIII, en la creencia de que es posible y necesario aplicar los métodos, supuestos y procedimientos del conocimiento científico al campo de lo social-humano, a fin de alcanzar en algún momento un saber en este campo tan preciso y exacto, y con capacidad de explicación y predicción tan firme, como el que nos ofrecen las ciencias naturales. Esta pretensión no es solamente parte de un programa epistemológico, expresa más profundamente una cierta forma de entender al ser humano, cuyos supuestos principales, y no puestos en duda por el cientificismo ilustrado, serían: *a*) que la humanidad es una sola y la misma en cualquier circunstancia y en cualquier época (que hay algo así como una «naturaleza humana», una entelequia que subyace a las diversas, casi infinitas, modalidades en las que el ser humano se realiza en el espacio y en el tiempo); *b*) que a lo largo de la historia, esa humanidad única ha ido avanzando paulatinamente, en un sentido teleológico-progresista, hacia estadios de mayor conocimiento y perfección, superando definitiva y felizmente estadios de oscuridad, ignorancia y fanatismo; y *c*) que, por ende, los rasgos esenciales y superiores de esa naturaleza humana son aquellos que tienen que ver con el desarrollo de las capacidades intelectivas y cognoscitivas y con las posibilidades transformadoras y liberadoras de la acción práctico-técnica. Desde este punto de vista, para un historiador ilustrado (Voltaire) hay bien poco que indagar: «la historia es un desierto árido con unos cuantos oasis». ¹² La mayor parte de ella puede ser tranquilamente desechada: «¿quién quiere saber acerca de Salmanasar o Mardockempad?», ¿y de tantos e inacabables datos sobre acontecimientos fútiles, pasiones terribles, hábitos incomprendibles, mitologías exóticas, visiones infructuosas? En fin, la Ilustración —y todas sus variantes posteriores— sólo hace posible la aplicación de los métodos científicos al campo de lo humano a condición de desvirtuarlo, de suplantarlos por algo en que ya no se reconoce lo que verdaderamente es.

Otros pensadores contemporáneos de la Ilustración denunciaron desde entonces esa suplantación, esa visión fundamentalmente errónea de lo que es el ser humano y de nuestros medios para comprenderlo. Berlin ha dedicado diversos trabajos a recordar y revalorizar las concepciones, a veces oscuras y en aspectos equívocas, pero siempre agudas y profundas, de Vico y Herder. Autor de una verdadera revolución intelectual, Vico introduce la idea —mantenida y desarrollada por posteriores pensadores historicistas y humanistas— de que la tarea del historiador no es relatar una serie de hechos y ordenar una serie de datos sino tratar de aprehender las intenciones humanas que se ocultan detrás de esos hechos; los valores, las ideas y las formas de vivir y sentir de los actores de aquellos acontecimientos, mundos o épocas. Y sólo este conocimiento nos enseña lo que realmente son los seres humanos, lo que son sus obras, sus actuaciones, sus culturas. Para Vico, «comprender la historia es comprender lo que los hombres hicieron en el mundo en que se encontraron, lo que exigieron de él, cuáles fueron las necesidades sentidas, las metas, los ideales».¹³ Pero, ¿cómo podemos obtener este conocimiento?, ¿cómo podemos acercarnos a otras mentes? Vico no creía que fuera imposible, ni siquiera que planteara mayores problemas. El caso es que podemos hacerlo; que contamos con el lenguaje y con diversas formas de expresión de la vida espiritual. Basta que «imaginemos» cómo es la experiencia del otro. Es la *perspicacia imaginativa* —en las antípodas del entendimiento analítico—, el modo de conocimiento propio de la historia y del conocimiento humanístico en general. Sólo ella nos permite y asegura que estamos en el punto de la cuestión: acceder al mundo de otros hombres y otras mujeres y comprenderlos como tales. Esto lleva naturalmente a una visión de la pluralidad, irreductibilidad e inconmensurabilidad de las épocas y las culturas. Dado que cada época o cada cultura debe comprenderse a partir de ella misma, es falaz suponer que existe una sola cultura, la misma para todos los seres humanos, y es también inaceptable, como desarrollará Herder ya en la época del romanticismo, que podemos comprender aspectos de una cultura separados de la totalidad que conforman. «Cada cultura tiene su propio y único *Schwerpunkt* ('centro de gravedad'), y al menos que lo tengamos a nuestro alcance, no podemos entender su carácter o valor.»¹⁴ No hay, por ende, una sola sino muchas culturas; y ellas deben ser comprendidas a partir de ellas mismas y no de criterios extrínsecos y ajenos. «El juzgar una cultura con el patrón de otra, demuestra un fracaso de la imaginación y el entendimiento. Cada cultura tiene sus atributos propios que deben ser captados por ella misma en su interior.»¹⁵ La tarea del conocimiento humanístico es comprender lo propio y singular de cada modalidad de la praxis humana, tarea ésta que no puede tener otro objetivo al fin que el de ampliar la propia comprensión de nosotros mismos.

Berlin ha desarrollado por su cuenta las inspiradas tesis de los filósofos historicistas clásicos. En el artículo «El concepto de la historia científica»¹⁶ se ocupa precisamente de demostrar que la historia no se ajusta a los moldes y procedimientos del conocimiento científico. Su forma de conocimiento no es la

deducción ni la inducción ni la generalización ni la verificación empírica precisa ni tampoco, obviamente, la cuantificación o la predicción exacta de los acontecimientos. En fin, está fuera de lugar la expectativa de que el objetivo del historiador sea llegar a captar ciertas «leyes generales» o «constantes universales» de los fenómenos históricos. Y esto, nuevamente la vena lógica de Berlin, no por una cierta imposibilidad de principio, por una falla o defecto de los métodos de que hace uso el historiador, sino por la simple razón de que tales generalizaciones o regularidades no tienen sentido ni utilidad y son esencialmente inexactas respecto a aquello que se trata de conocer: precisamente, la singularidad de un acontecimiento, lo que él tiene de nuevo y distinto a los demás. La única manera de acercarse cognoscitivamente a esa singularidad es poseyendo la rara habilidad para concatenar diversos datos, quizás aleatorios y hasta distantes entre sí, a fin de elaborar con ellos una «textura» que permite comprender y entender lo que se nos da. Este proceder no se parece en nada a ninguno de los del pensamiento científico. «Lo que pasa en el pensamiento histórico se parece mucho más a la operación del sentido común, en que entretejamos varios conceptos y proposiciones generales, a primera vista independientes lógicamente, y hacemos que vengan al caso de una situación dada de la mejor manera posible.»¹⁷

En general, no se trata en el pensamiento histórico de «explicar» —de utilizar un esquema causal en el sentido empírico-objetivo— sino de «comprender», de adentrarnos a las razones, motivos, intenciones y proyectos de los seres humanos que estudiamos. El uso del «porque» en historia, la respuesta a la pregunta «¿por qué?» con relación a un acontecimiento o una acción, funciona más de acuerdo con la manera como obramos en nuestra vida cotidiana y comprendemos expresiones tales como «María perdonó a Juan *porque* lo quería». Lo que nos permite entender y aceptar esta respuesta es el modo de ser de nuestra propia experiencia, la posibilidad de vivir algo parecido a la relación referida, y, en general, nuestro modo de ser humanos, que nos capacita para entender, o poder llegar a hacerlo, a otros como nosotros. Porque «no soy aquí primordialmente un observador externo, sino que yo mismo soy un actor; comprendo a otros seres humanos, y sé lo que es tener motivos, sentimiento y obedecer a reglas; porque también soy humano».¹⁸

En fin, lo que el historiador tiene que poner en juego para comprender un hecho histórico es lo mismo que siempre ya está poniendo en juego para actuar y moverse en su mundo, para vivir y convivir con los demás, darse a entender y entenderse con ellos. Berlin llama a esta capacidad —la capacidad de *ser humano*— tener «sentido de la realidad».¹⁹ Esto es, tener «sentido» para aprehender y comprender una serie casi imperceptible y aleatoria de datos, matices ínfimos, gestos evanescentes, giros minúsculos, intenciones que son apenas un temblor, y a través de todos ellos poder identificar un estilo, una idea, un modo de ser o una cultura. Demasiado numerosos, demasiado complejos, sutiles e indiscerni-

bles entre sí resultan esos datos como para ser identificados, mencionados, ordenados, registrados y expuestos «en un lenguaje científico neutral».²⁰ Desde este punto de vista, resulta igualmente absurda la pretensión de que el historiador deba procurar una visión neutral de los hechos, esto es, que deba tratar de poner en suspenso sus propios valores y valoraciones. ¿Cómo podría entonces comprender los valores que forman esencialmente la experiencia de los otros y son un componente fundamental de los fenómenos históricos, sociales y culturales estudiados? No se trata de que el historiador moralice, aclara Berlin, si no de que esté consciente de que por más objetivo y distante que quiera ser respecto a lo que estudia no puede obviar su comprensión axiológica y su juicio valorativo, ínsitos en su manera de ser y comprender el mundo y en sus procedimientos cognoscitivos. Aun intentándolo, resultará al último que la pretendida objetividad o neutralidad terminará siendo ella también una toma de posición y un tipo de compromiso valorativo.

Por otra parte, cabe observar, aunque brevemente, que el conocimiento histórico y la misma acción histórico-social se parecen, tienen rasgos y supuestos semejantes. El «sentido de la realidad» no es solamente privilegio y requisito del buen historiador, del humanista. Todavía más, es la condición y el rasgo del sujeto que actúa socialmente, del *político*; es aquello que distingue —y no sólo desde el punto de vista de la eficacia— al buen político del mal político. Igualmente, el saber del político no es un saber teórico-científico, o un saber de principios y doctrinas abstractas. Existe en su actuar «un elemento de improvisación, de tocar de oído, de ser capaz de valorar la situación, de saber cuándo saltar y cuándo quedarse quieto, que ninguna fórmula, ninguna panacea, ninguna receta general, ningún talento para identificar situaciones específicas como ejemplos de leyes generales, podría sustituir».²¹ Esto significa, y tal es la preocupación fundamental de Berlin, que la historia real (efectiva) no es un proceso determinista, que la humanidad no es una entelequia, y que la verdadera acción político-social es una *aventura creadora*, un ejercicio de *libertad*. Es decir, que la libertad sigue siendo, a pesar de todos los determinismos científicos, ideológicos o mediatizadores, un rasgo, un valor, un desafío de la acción humana, de la vida social y de la historia.²²

4. Del relativismo al pluralismo

Cuestionar el monismo epistemológico y la pretensión de cientificidad en los estudios histórico-sociales, abogar por el uso de la imaginación, la comprensión y el compromiso axiológico del investigador, ¿no nos lleva a postular un subjetivismo total, un relativismo cognoscitivo y a fin de cuentas a un relativismo general respecto a las cuestiones humanas básicas? Berlin se cuida de esta implicación. Según él, el reconocimiento de las peculiaridades y problemáticas del conocimiento histórico-social no debe atentar contra el sentido de verdad,

objetividad y validez que este conocimiento, como cualquier otro, debe cumplir. Volviendo a sus reflexiones sobre el pensamiento ilustrado y contrailustrado del siglo XVIII, Berlin muestra que los creadores del historicismo no avalaban una posición relativista.

Ni Vico ni Herder veían mayor dificultad en el conocimiento histórico y en la comprensión de la diversidad histórica y cultural de la vida humana. Es decir, no eran en ningún sentido relativistas epistemológicos; le resultaría bastante extraña la idea de que «no podemos» tener un conocimiento de la historia y la sociedad, pues, más bien, en el caso de Vico por ejemplo, creían que se trataba del conocimiento más cercano, profundo y útil que podemos alcanzar (puesto que es verdadero, ante todo, lo que hacemos). Pero ¿eran relativistas en un sentido axiológico y moral? Es decir, ¿consideraban que los valores eran históricos, que eran relativos a una época y cultura, y sólo válidos en sus límites? Berlin responde negativamente a esta cuestión. Tampoco en un sentido axiológico eran Vico y Herder relativistas. En verdad, el relativismo tiene que ver con otra cosa: no con la idea de que las épocas y las culturas poseen concepciones y valores distintos y hasta inconmensurables, sino con la suposición «de que las perspectivas de los seres humanos están inevitablemente determinadas por fuerzas de las que comúnmente no tienen conciencia»,²³ esto es, con la suposición de que los valores, las ideas, las intenciones y proyectos que los seres humanos nos formamos para vivir y actuar son, en realidad, máscaras que ocultan intenciones oscuras, intereses aviesos, conveniencias personales o necesidades pedestres, esto es, que en realidad no son valores. Es por esto que el relativismo está siempre signado por el nihilismo.

Lo que Vico y Herder nos enseñan es otra cosa, según Berlin: que hay muchos valores. Ellos «nos exigen mirar la vida como abarcadora de una pluralidad de valores, igualmente genuinos, igualmente esenciales y, sobre todo, igualmente objetivos; que, por lo mismo, no pueden ser ordenados en una jerarquía atemporal, o juzgados en términos de una norma absoluta».²⁴ Así pues, el pluralismo, a diferencia del relativismo, no niega la objetividad —el «valor»— de los valores; pero, en oposición al universalismo monista, no cree que existe una jerarquía axiológica única, objetiva y absoluta. Lo que es relativo, diverso e irreductible es la jerarquía, la «escala de valores» que caracterizan y definen una época o una cultura, «cuestión que, desde luego, conlleva la permanente posibilidad del conflicto ineludible entre valores, así como la incompatibilidad entre las perspectivas de civilizaciones diferentes o de etapas diversas de una misma civilización».²⁵ Pero éste ya es otro problema.

El relativismo no es entonces la única alternativa al universalismo, al «uniformitarismo», remarca Berlin: hay además el pluralismo. Ciertamente, el relativismo es como una vía de acceso al pluralismo: un sana y razonable conciencia relativista es un requisito casi indispensable para ampliar nuestra percepción y comprensión de la realidad y especificidad de los fenómenos culturales. Más

que ciego a la diversidad cultural, el universalista no tiene «tacto» para la cultura como tal: todo fenómeno y realidad cultural le parece una realidad epifenoménica, secundaria, artificial, si acaso anecdótica, y al fin «irreal». Poner cotos a esta actitud y volvernos más sensibles a la cultura es el gran aporte del relativismo. Pero el relativista quiere tirar al niño junto con el agua sucia. De negar que «sólo hay una cultura que vale» concluye, a través del condescendiente «todo vale igual», que ninguna vale, y que, en general, «nada vale», esto es, que las realidades culturales no tienen ningún sentido de objetividad y validez y que únicamente remiten al vaporoso campo de los intereses, gustos y deseos. Paradójicamente, el relativista extremo se reencuentra con el universalista abstracto en su común denegación de la objetividad, ciertamente propia y específica, de los fenómenos culturales. Ellos son algo meramente subjetivo: simplemente uno cualifica tal rasgo en forma negativa (el universalista) y el otro en forma positiva (el relativista). Ninguno está en posibilidades de reconocer y aceptar un grado de objetividad y validez en las realidades culturales como tales o bien en cada una de las diversas culturas particulares.

Así pues, el pluralismo consiste en asumir que hay muchas culturas, muchos y distintos (aunque no ilimitados) sistemas de valores, que ellos no nos son en principio inaccesibles e incomprensibles y que podemos incluso, hasta un cierto punto, sopesarlos y juzgarlos; o, al menos, que no podemos suponer que nos sean totalmente ajenos y distantes. «Hay muchas clases de felicidad (o de belleza o de bondad o de concepciones de la vida), y a veces son inconmensurables; pero todas ellas responden a las necesidades reales y las aspiraciones de seres humanos normales».²⁶ Podemos, naturalmente, compartir unas visiones y rechazar otras, indignarnos incluso ante algunas. Pero no podemos decir que no las entendemos. En realidad, lo que se está sosteniendo cuando se dice que «no podemos entender» otras culturas es que no podemos aceptar su sistema de valores, o que no lo consideramos tal. Y cuando una posición universalista y monista niega la diferencia y diversidad de los mundos culturales y nuestra posibilidad de comprenderlos, lo que dice en verdad es que considera inaceptable que haya diversos sistemas de valores. Y éste es el punto medular del *monismo*: la creencia en que existe, ahora en algún momento pasado o futuro, un único, definitivo, absoluto y plenamente armonioso sistema de valores. Un sistema donde quedan superados los conflictos y las contradicciones, donde todos los valores convienen entre sí, son felizmente compatibles, y no nos plantea otro problema que el de cómo aplicarlo y dejamos conducir por él. Este «idealismo», tan viejo como el pensamiento humano mismo, es fuente de toda clase de dogmatismos, intolerancia, incomprensión, frustración e incapacidad de vivir. Es lo que, por fin, debemos cuestionar y sustituir por una nueva, más humana y «realista», concepción de las cosas.

El punto clave para Berlín es que, en el plano de nuestra experiencia real, los valores no son necesariamente compatibles, que pueden entrar y de hecho

entran en conflicto. Esta situación es, simplemente, inherente a la condición humana; así es y así será siempre, mientras el ser humano sea humano (y ni siquiera es incuestionable que para un «entendimiento infinito» no haya conflicto de valores). Identificar un estadio de *perfección* humana con la situación en que los conflictos de valores (y quizás, todo tipo de conflictos) estén resueltos no es un ideal falso o inalcanzable para el ser humano, es, llanamente, un ideal absurdo. Pues si hay valores es porque somos seres que actuamos libremente, que podemos elegir y decidir tal o cual curso de acción. Y decidir significa que a veces tenemos que optar por un valor en contra de otro —sin que esto implique que este otro sea falso o deje de valer, pues en otra circunstancia podemos actuar al contrario. Y solamente un bárbaro, como calificaba con lucidez Schiller, cree que hay un valor absoluto, que va antes que todos, subordina o niega a los demás, y debe ser realizado *cueste lo que cueste*. Justicia, libertad, igualdad, verdad, lealtad, piedad, etc., son todos valores; a veces, quizás raras, son más o menos compatibles entre sí, a veces no; y tenemos que decidir cuál preferimos, cuáles son prioritarios y cuáles pueden posponerse. «Algunos de los Bienes Supremos no pueden coexistir. Ésta es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede conllevar una pérdida irreparable».²⁷ Ése es nuestro privilegio y ésa nuestra responsabilidad. *Elegimos*, decidimos algo, incluso de forma drástica. Pero nunca podemos olvidar que ha sido una *decisión*, por ende, «que podemos estar equivocados, que nuestra certeza acerca del efecto de tales medidas conduce invariablemente al sufrimiento, en otro caso evitable, de inocentes».²⁸ No hay nada peor, moral y humanamente hablando, que decir que ciertas *decisiones* no han sido tales, que en realidad son aplicaciones de un mandato divino, etapas ineludibles para alcanzar un ideal impoluto, consecuencias inmutables de la lógica implacable de los hechos o de la historia. Nada de esto tiene en verdad sentido y razón de ser. Ningún valor hay que pueda justificar, que pueda *legitimar* de forma *a priori* e incontrovertible, el exceso de sufrimiento. Y la «solución», la regla básica que nos propone Berlin es bastante modesta y simple: «lo mejor que puede hacerse, como regla general, es mantener un equilibrio precario que evite el advenimiento de situaciones desesperadas, de alternativas intolerables —ése es el primer requisito para una sociedad decente; un requisito por el que siempre podremos luchar, a la luz del limitado espectro de nuestro conocimiento, y aun de nuestra imperfecta comprensión de los individuos y las sociedades. Cierta humildad en estos asuntos es muy necesaria».²⁹ La renuncia a los «grandes ideales» no es una renuncia: es un reencuentro con la vida, un compromiso con el presente, con los demás que siempre están ahí, una opción por nuestro deseo y nuestra libertad.

5. Libertad y reconocimiento. Crítica del nacionalismo

¿Es posible combinar una defensa de la libertad individual y los derechos humanos básicos con una posición que reconoce y acepta la diversidad y pluralidad de las culturas? Berlin responde que sí, siempre y cuando seamos capaces de pensar con prudencia y creatividad, es decir, seamos capaces de superar las formas esquemáticas, cuadradas, unívocas y definitivas del pensamiento. Básicamente se concibe a Berlin, y él así se asume, como un *liberal*, en lo mejor de la tradición clásica, en la línea de Locke, Constant y Stuart Mill. Berlin se identifica particularmente con el último, con quien comparte, más allá de principios e ideas, actitudes y una aguda sensibilidad hacia el problema social.³⁰ Al igual que Mill, para Berlin ser liberal significa primordialmente cuestionar y denunciar todas las formas de dominación y opresión, todas las formas de imposición y control social, es decir, todo aquello que atente contra la libertad del individuo —aun aquellas restricciones que benévolamente se plantearían asegurar o encauzar racionalmente esa libertad en un sentido «positivo».⁷

Y éste es el punto de la teoría de la libertad de Berlin.³¹ Su insistencia en que no se deben confundir *dos conceptos* de libertad diametral y esencialmente distintos: el concepto *negativo* y el concepto *positivo*. El primero —propio de una postura liberal e individualista— es el sentido en el que hablamos de que alguien es libre «de», es decir, que no está sometido a algo, es independiente y no acepta obstáculos y restricciones al desarrollo de sus actividades y al cumplimiento de sus deseos. El segundo es el sentido en el que hablamos de que alguien es libre «para», es decir, del uso que va a hacer de su libertad y del sentido que le va a dar. Aquí se pregunta por quién es el sujeto de la acción libre; el concepto de libertad se identifica con el de autodirección, autocontrol o autonomía: es libre el ser que es «dueño» de sí mismo y actúa conforme a sus propios mandatos, para más precisión, conforme a los mandatos que su razón le indica, pues toda teoría de la libertad positiva conlleva una concepción del ser humano como ser racional.

Vemos la sutil pero fundamental diferencia entre ambos conceptos. No hacerlo ha llevado, según Berlin, a discusiones innecesarias, y, lo que es peor, a confusiones y errores garrafales. ¿Ser libre es «que nadie mande en mí», o ser libre es que «yo mande en mí mismo»? ¿Cuál de las dos definiciones es prioritaria? La teoría de la libertad positiva —teorías del contrato social y del estado racional— argumentan que «independencia» no significa libertad, porque un individuo que se independiza de algo puede volverse dependiente de otra cosa —por ejemplo, de sus deseos o instintos personales (e irracionales). Por lo tanto, dice esta teoría, sin un concepto positivo de libertad no hay «verdadera» libertad. Por su parte, la teoría de la libertad negativa contesta, argumento básico del sentido común liberal, que del hecho de que nosotros no sepamos «qué queremos» no se sigue que no podamos saber, y con certeza, «qué no quere-

mos», y que toda referencia a una «verdadera libertad» es un artilugio metafísico y tendencialmente autoritario (puesto que deja abierta la posibilidad de que alguien —el sabio— defina para los demás en qué consiste la verdadera libertad). La teoría positiva considera, en contra, que sin sus acotaciones el uso de la libertad puede conducirnos al caos y al desorden. ¿Cuál es la solución al dilema? Consideramos que el error de ambas posiciones estriba en que se plantean de forma absolutista y purista, que no matizan y relativizan sus perspectivas. Radicalizada, la concepción negativa lleva a un individualismo recalcitrante, ciego a los problemas que surgen de la realización de la libertad y que pueden llegar a cancelarla. La concepción positiva, previa identificación del sujeto de la libertad con una instancia supraindividual —la Voluntad general, la Razón, la Sociedad o el Estado— puede conducirnos a una concepción dogmática y autoritaria de la vida social. La primera no ve que el concepto de libertad no puede ser absolutizado al grado de desatender totalmente otros valores como la justicia, la igualdad, la solidaridad, etc.; a su vez, la segunda no se da cuenta de que el concepto de libertad no se debe inflar al grado de confundirse con otros valores y perder su especificidad, y que si bien la libertad requiere ciertas condiciones, el que se den éstas no significa que se dé la libertad. En fin, es ingenuo y simplista creer que ser libre consiste meramente en eliminar los obstáculos de la acción individual. Tal concepción supone equivocadamente, como enseñaba Sartre, que los «obstáculos» tienen existencia y sentido independientemente de las intenciones y los proyectos del sujeto. La teoría negativa de la libertad conlleva una concepción objetivista de lo real, incompatible al fin con una filosofía de la libertad. Sin embargo, también sería una mera ficción suponer que es suficiente con sentirse libre para serlo; esto es, llegar a la conclusión de que «si no puedo lo que quiero, basta querer lo que sí puedo» y entonces soy libre, o que un esclavo que «se cree libre» ya por eso lo es; aquí «la impotencia política significa libertad espiritual: la derrota material significa victoria moral». ³² La teoría positiva de la libertad conlleva un subjetivismo que, radicalizado, puede conducir a una pasividad que acepta y justifica cualquier situación, incluso una situación de opresión.

Lo que Berlin propone es, en primer lugar, distinguir con claridad los dos conceptos de libertad y no absolutizar ninguno. Debemos ser capaces de reconocer que existen dos rasgos o necesidades, diferentes e irreductibles y a veces contradictorias, que parecen ser, ambas, inherentes a la condición humana. Por una parte, la necesidad de *libertad* —la necesidad de no ser un «objeto» para otros— y, por otra parte, la necesidad de *reconocimiento* —la necesidad de ser un «sujeto» para otros. Esto último es lo que el liberalismo radical no toma en consideración, y es lo que las teorías de la libertad positiva —el racionalismo ilustrado, exceptuando a Hegel— piensan que se puede resolver mediante la mera autoconciencia o el diseño de una sociedad racional. El no calcular la importancia de la necesidad de reconocimiento, de pertenencia (o de estatus,

como también la designa Berlin) en cuanto rasgo difícilmente eliminable de la condición humana, hizo incapaz a todo el pensamiento Ilustrado y a los teóricos sociales del siglo XIX y principios del XX de percibir algo que estaba surgiendo desde entonces y que iba a convertirse en uno de los problemas sociales más agudos y terribles del siglo XX: el *nacionalismo*, particularmente en su vertiente sectaria y agresiva.

La ideología nacionalista consiste según Berlin en el siguiente conjunto de suposiciones o creencias: *a)* que los seres humanos pertenecen sin discusión a un grupo específico que determina total y definitivamente su ser, quehacer y valer; *b)* «que el patrón de una sociedad es similar a la de un organismo biológico»,³³ es decir, que una nación es una entidad que tiene vida, intereses y fines propios; *c)* que estos fines, y los valores y todo aquello que se identifica como *lo propio* de una nación no aceptan otra justificación sino la que les da el hecho simple de ser propia, de ser nuestra: «mi cultura» vale no por lo que propone y aporta, sino porque es «mía»; y *d)* por todo lo anterior, que la nación está legitimada para salvaguardar su identidad e integridad, o incluso para ampliarla, haciendo uso, frente a los otros que la amenazan o no, de cualquier tipo de acción por violenta que ésta sea.

La postura de Berlin respecto al nacionalismo es clara. Debemos condenarlo sin cortapisas, pero no podemos negarnos, y es ésa la responsabilidad del teórico social, a comprenderlo, a calar en sus resortes profundos, en los motivos a que responde, en las necesidades que satisface, pues sólo esta actitud nos permitirá superarlo verdaderamente. Berlin cree que «rechazar sin comprender» sólo lleva a hacer crecer la fuerza y la virulencia de lo rechazado. Esto es lo que la soberbia de la Ilustración, tanto en su versión liberal como en la comunista, fue incapaz de prever y, literalmente, el nacionalismo le estalló en las manos. Para un liberal es impensable que ciertos seres humanos prefieran soportar y defender dictaduras autóctonas y tradicionalistas que aceptar las libertades y beneficios que les promete un sistema occidental y moderno. Igualmente, para un comunista era impensable que la defensa de las identidades nacionales se sobrepusiera a la lucha internacionalista por la emancipación de los trabajadores de la explotación capitalista y la construcción de una nueva sociedad, justa e igualitaria. El liberal y el comunista son las dos caras de la misma arrogancia ilustrada, moderna y eurocéntrica, incapaz de comprender las raíces y las razones del nacionalismo. Para Berlin, «el nacionalismo brota, no pocas veces, de un sentido ultrajado y herido de dignidad humana, del deseo de reconocimiento. Este deseo es, seguramente, una de las mayores fuerzas que impulsan la historia humana. Puede adquirir formas espantosas, pero no es en sí mismo un sentimiento artificial o repulsivo».³⁴

Pues reconocimiento —ser tratado como un humano y un igual— es lo que un individuo requiere y exige antes que todo, antes que libertad o justicia, antes que leyes justas, educación, repartición de la riqueza o procedimientos

democráticos. Y ese reconocimiento es algo que el individuo sólo encuentra en principio, con todo lo limitado que se quiera ver, entre «los suyos» que son como él, en la comunidad a la que pertenece, con sus tradiciones reconocibles, su idioma propio o sus giros idiomáticos particulares, sus formas idiosincrásicas, sus «recuerdos históricos reales o imaginarios»,³⁵ los objetos y las obras que le son familiares hasta la saciedad, los rostros y los gestos que identifica —amenazantes o amigables, no importa— de un vistazo y en toda su complejidad y sutileza. Todo lo cual ampara al individuo, y da sentido y realidad a su ser y quehacer. El nacionalismo abreva insidiosamente de esta profunda e indestructible condición humana —la necesidad de pertenencia y reconocimiento—, que la Modernidad creyó superada o fácil de negar, pero que, en verdad, sólo hizo que retornara en sus modalidades más violentas e irracionales (no sólo bajo la forma nacionalista; cabe aquí todo tipo de protestas grupales, aun las más singulares o destructivas). En fin, lo que enseguida se olvida es que el nacionalismo, y otros movimientos retardatarios semejantes, no son otra cosa que la contraparte oscura y negativa de la Modernidad, algo cuya posibilidad ella misma hizo surgir cuando destruyó, también violentamente, «los órdenes de la vida social y de las jerarquías tradicionales en las que las lealtades de los hombres estaban profundamente envueltas»,³⁶ es decir, cuando barrió con las cosmovisiones y concepciones del mundo que daban sentido y razón de ser a la vida humana y, sobre todo, cuando fue incapaz de poner en su lugar otra cosa que no fuera un vacío, un desierto existencial generalizado.³⁷

El nacionalismo responde pues —de modos más o menos adecuados, más o menos aberrantes— a una necesidad profunda y parece que insuperable de la condición humana. La modernidad debe rectificar. Particularmente el liberalismo, una vez que ha triunfado sobre su contraparte comunista, debe enfrentar la agenda pendiente e irresuelta de las nacionalidades y las identidades culturales y comunitarias. Berlin considera razonable la necesidad de independencia y autonomía de las comunidades humanas, pero le parece incorrecto abogar por el purismo y el aislamiento culturales, pues estas actitudes hacen morir a las culturas tanto como las formas de dominación, el colonialismo o la reproducción pasiva de lo ajeno. Su propuesta es clara: «lo nuevo debe injertarse en lo antiguo; ésa es la única alternativa a la petrificación, o a la desdichada imitación de algún original extranjero mal comprendido. Una nación, si quiere crecer, no puede ser tratada como una planta exótica durante mucho tiempo: sólo puede crecer a cielo abierto, en el mundo público común a todos».³⁸ Para nuestro autor, la lucha por el reconocimiento pasa necesariamente por la autoafirmación y el respeto a sí mismo, pues como predicaba R. Tagore, «sólo los que se respetan a sí mismos serán respetados por otros. Por tanto, debemos emanciparnos, pues nadie más nos ayudará».³⁹ Esta lucha debe ser rigurosa, implacable incluso, pero siempre *pacífica*. Pues sólo ella permitirá la auténtica unidad y coexistencia intercomunitaria o internacional. «Éste es el elemento externamente válido del nacionalismo, el verdadero y único caso

de autodeterminación —la forja de eslabones nacionales, sin la que no existe la gran cadena de la humanidad». ⁴⁰

Por otra parte, como fácilmente se puede colegir de la perspectiva de Berlin, el nacionalismo no es necesariamente la única respuesta posible y válida a la necesidad humana de reconocimiento, que sólo le da origen o que él utiliza ideológicamente. Consideramos que caben, en principio, otras posibilidades para la resolución de esa necesidad (que Berlin apenas bordea): serían comunidades identificadas por distintos, diversos y hasta múltiples rasgos (más allá de la nación, real o imaginaria), interactuantes con otras e interesadas en ellas, efímeras a veces, abiertas siempre a la comprensión del pasado y a la creación del porvenir. Atenuando la exacerbación nacionalista y reconociendo la diversidad de necesidades y de valores que caracterizan la situación humana, una postura pluralista no es inconciliable con una perspectiva *liberal* sensata. Por el contrario, debiera considerarse como uno de los derechos humanos básicos el «derecho a la cultura», y asumir que la libertad es un valor tan necesario e indiscutible como *otros*.

6. Conclusiones. Del pluralismo a la interculturalidad

Hemos seguido, en forma breve y quizás esquemática, el rico pensamiento de Isaiah Berlin, desde sus planteamientos más abstractamente filosóficos hasta sus preocupaciones más políticamente terrenales, pasando por sus reflexiones epistemológicas, su teoría de la historia, su crítica del monismo y el relativismo y su defensa del pluralismo, sus concepciones éticas y su teoría de la libertad y el reconocimiento. Permítasenos, finalmente, y a manera de conclusión, puntualizar las principales consecuencias que tiene su pensamiento para la definición de las bases y principios, en el horizonte de la filosofía de la cultura, de una ética y una política interculturales:

a) El conocimiento cultural como ejercicio de «comprensión». Una práctica de la interculturalidad, un proyecto que se propone respetar y afirmar la pluralidad cultural y que busca la realización más adecuada y razonable de las relaciones interculturales, debe partir de que el conocimiento del otro y de lo otro no puede operar bajo una visión pretendidamente científica, abstracta y en una relación de exterioridad respecto a aquello que se quiere conocer. Aquí se trata de comprender, pero, precisa Berlin, «comprender no es perdonar». Suponer esto ha llevado a dos posiciones aparentemente opuestas pero igualmente cuestionables. La posición que «todo perdona» y la posición que «nada comprende». La primera conduce a una actitud de tolerancia acrítica, condescendiente y finalmente indiferente a la pluralidad cultural que dice aceptar. La segunda lleva a negar la posibilidad de comprender, finge que no entiende otros modos de ser, y concluye reafirmando una visión monocultural y etnocéntrica

de la realidad humana. Para Berlin comprender significa asumir dos cosas: primera, que hay diversas culturas y modos de ser humano, que debemos y podemos entenderlos y hasta criticarlos y juzgarlos; y segunda, que nuestros criterios y parámetros nunca son definitivos (y no podrían serlo).

Se trata claramente de encontrar un punto de equilibrio, donde ninguno de los dos requerimientos se convierta en pretexto para negar al otro. Juzgar sin comprender es «imponer»; comprender sin juzgar es «abdicar». En verdad, no podemos comprender sin comprometer un juicio sobre lo que comprendemos. De la misma manera que no podemos describir comportamientos humanos sin poner en juego un acto de comprensión, no podemos comprender —es decir, aprehender intenciones, proyectos y valores— sin poner en juego un acto de valoración, esto es, una actitud de aprobación o desaprobación de esos valores, o de la prioridad o no-prioridad que tengan en tal o cual conducta o mundo cultural.⁴¹ Ahora bien, nuestra valoración depende siempre de una perspectiva —personal, ideológica, histórica, cultural, etc.—, y su carácter necesariamente parcial no lo eliminamos con sólo negarlo, o tratando de convencernos que no es tal, que nuestra perspectiva es universal u objetiva. Precisamente, sólo conseguimos ir un poco más allá de esa parcialidad —sin nunca superarla del todo— cuando la reconocemos y asumimos como tal. Pues entonces podemos abrirnos a otras perspectivas, confrontar la nuestra con ellas, aprender y enseñar, y así, corregir si estamos equivocados, reafirmar si estamos en lo correcto, o, si no hay flagrantes contradicciones entre esas perspectivas, enriquecerlas mutuamente. Ninguna de estas posibilidades es definitiva, incorregible; siempre podemos ir ajustando y cambiando, y siempre hay algo que podemos mantener. La asunción de la relatividad de nuestro punto de vista no niega que haya valores ni nos inhabilita para poder actuar y juzgar. Ésa es nuestra condición y ésa es la condición del ser humano en cuanto tal; pues «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 de un bárbaro».⁴²

b) La *frónesis* como principio ético-político de la interculturalidad. Además de la convergencia con la hermenéutica en torno al *status* de las «ciencias humanas», Berlin coincide con ella también en la necesidad de revalorizar, en el ámbito de la vida ética-política, la especificidad de la *razón práctica*, del *juicio* o de la *frónesis*.⁴³ Cuando nuestro filósofo llega a la conclusión de que el supuesto monista, esto es, la idea de que existe un sistema de valores único y armónico, es falso o sinsentido, la consecuencia que se sigue de esto no es que la *acción* sea imposible (puesto que carecería de parámetros precisos); todo lo contrario: ella adquiere ahora toda su dignidad y relevancia. Pues es en la acción, en la práctica, donde hemos de definir compatibilidades relativas, provisionales, entre los valores; es ahí donde, atendiendo cuidadosamente a las situaciones y las circunstancias concretas, podemos lograr que *ciertos* valores ven-

gan al caso y muestren su valer —aunque ciertamente, también podemos hacer, tenemos que hacer, que otros valores no vengan al caso, que haya que posponerlos o colocarlos en segundo plano. Y para todas estas posibilidades no hay una teoría que nos apoye, un saber que nos oriente, una ciencia que nos ilumine el camino. La acción es aquí *aventura y riesgo*, y todo depende de ella, y de nuestra agudeza, sagacidad, prudencia, ¿y no también de la fortuna como decía Maquiavelo?

Ahora bien, que no hay valores absolutos y únicos no significa que no haya ciertos valores; y que debemos conformar nuestros esquemas de valores de acuerdo a las condiciones y situaciones existentes, no quiere decir que debemos subordinar los valores a lo que hay, disminuir nuestras convicciones axiológicas, o eliminarlas y actuar de forma meramente empírica e instrumental. El moralista cree que así sucede porque lo que en realidad se esconde tras su fascinación por los valores puros y absolutos es un desprecio a la acción, al mundo y, al fin, a la realización de esos valores. El moralista comete un error categorial (muy común por lo demás, sobre todo en los sectores «medios»): creer que los valores son cosas o conceptos, es decir, algo que es por sí mismo. No se percata de que los valores sólo «son» en cuanto *valen*, esto es, en cuanto logramos hacerlos valer en nuestra acción y en nuestras vidas.

Nuestra derivación es que el principio de la *frónesis* apuntado por Berlin vale no sólo para las relaciones interpersonales y para la situación de diversidad o conflicto de valores en el nivel de la experiencia individual sino también para el nivel de la relación intercultural y de una situación de conflicto ético entre culturas. Igualmente se trata aquí de no suponer que debe haber un único esquema de valores, una única jerarquía, y de que hay ciertos valores incontrovertiblemente primarios o más valiosos que otros.

c) Liberalismo y reconocimiento. Asumir que hay una pluralidad de valores y de esquemas de valores implica reconocer que ningún valor va sin otros, con los que se complementa o incluso a los que se contraponen. La libertad absoluta, pura, nos puede hacer independientes y autónomos, pero también egoístas, aislados, desarraigados. Por su parte, la necesidad de reconocimiento y pertenencia nos puede conducir, sin ningún punto de referencia que la limite, a la dependencia, el servilismo o la pasividad. Libertad y reconocimiento son necesidades humanas insuperables, y no siempre convergentes; a veces pueden ser opuestas, a veces pueden coincidir. El asunto es que no tenemos la fórmula que nos defina con precisión cuánto debemos conceder a cada una —o a otros valores: justicia, igualdad, fidelidad, etc.— y cuál es el orden prioritario. Lo único a lo que podemos aspirar es a inducir sensatez, ecuanimidad, en las posiciones encontradas. Un liberal debe estar consciente de que mantener sus principios a toda costa le puede llevar a la incomprensión y a la intolerancia, lo contrario de lo que quería alcanzar. Un defensor de las regularidades y los

requerimientos comunitarios —un comunitarista— no debe olvidar que las certidumbres y solidaridades que los seres humanos buscamos son a veces sólo el suelo en el que queremos apoyarnos para dar el salto a la libertad, y que es inmoral, o bien imposible, querer evitar que se dé ese salto.

NOTAS

1. I. Berlin, «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente», en *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, México, Vuelta, 1992, p. 57.
2. Una desenfadada crítica del «anti-relativismo» y sus excesos es presentada por Clifford Geertz, figura prominente de la llamada «antropología hermenéutica» (cf. «Anti-antirrelativismo», en C. Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996).
3. Por ejemplo, Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994.
4. Cf. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998.
5. Cf. I. Berlin, «Una introducción a la filosofía», en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, México, FCE, 1982, pp. 17-46; y «El objeto de la filosofía», en *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983.
6. I. Berlin, «La apoteosis de la voluntad romántica: la revuelta en contra del mito de un mundo ideal», en *Árbol que crece torcido, op. cit.*, pp. 256-257. Berlin menciona estos supuestos en otros artículos; cf., por ejemplo, «El divorcio entre las ciencias y las humanidades», en I. Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1983, pp. 144-145.
7. I. Berlin, «Vico y el ideal de la ilustración», en *Contra la corriente, op. cit.*, p. 189.
8. Al segundo dedica Berlin una de sus *Impresiones personales* (México, FCE, 1984, pp. 206-230).
9. I. Berlin, «Traducción lógica», en *Conceptos y categorías, op. cit.*, p. 142.
10. *Op. cit., loc. cit.*
11. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I-II*, Salamanca, Sígueme, 1988 y 1992.
12. I. Berlin, «El divorcio entre las ciencias y las humanidades», en *Contra la corriente, op. cit.*, p. 154.
13. *Op. cit.*, p. 171.
14. I. Berlin, «La contra-ilustración», en *Contra la corriente, op. cit.*, p. 70.
15. «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente», *op. cit.*, p. 57.
16. Incluido en *Conceptos y categorías, op. cit.*, pp. 179-236.
17. «El concepto de la historia científica», en *Conceptos y categorías, op. cit.*, p. 198.
18. *Op. cit.*, p. 218.
19. Cf. I. Berlin, el artículo que da título al libro: *El sentido de la realidad*, Madrid, Taurus, 1998.
20. *Op. cit.*, p. 56.
21. *Ibidem*, p. 69.
22. Sobre la crítica al determinismo histórico, cf. I. Berlin, «La inevitabilidad histórica», en *Cuatro ensayos de la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 121-214.
23. «El supuesto relativismo en el pensamiento europeo del siglo XVIII», en *Árbol que crece torcido, op. cit.*, p. 104.
24. *Op. cit.*, p. 105.
25. *Ibidem*, p. 106.
26. I. Berlin, *op. cit.*, p. 110.
27. I. Berlin, «La búsqueda del ideal», en *op. cit.*, p. 28.

28. *Op. cit.*, p. 33.
29. *Ibid.*, p. 33.
30. Cf. «John Stuart Mill y los fines de la vida», en I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*, pp. 281-322.
31. I. Berlin, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, en *op. cit.*, pp. 215-280.
32. I. Berlin, «Kant como un origen desconocido del nacionalismo», en *El sentido de la realidad*, *op. cit.*, p. 345.
33. I. Berlin, «Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente», en *Contra la corriente*, *op. cit.*, p. 424. Véase también: «La rama doblada. Sobre el surgimiento del nacionalismo», en *Árbol que crece torcido*, *op. cit.*, pp. 291-318.
34. I. Berlin, «Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad», en *El sentido de la realidad*, *op. cit.*, p. 360.
35. I. Berlin, «Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente», *op. cit.*, p. 435.
36. *Op. cit.*, p. 435.
37. El tema del «reconocimiento» —con su raigambre hegeliana— ha sido desarrollado por el filósofo canadiense Charles Taylor (cf. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1991 y *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994).
38. I. Berlin, «R. Tagore y la conciencia de nacionalidad», *op. cit.*, p. 371.
39. *Op. cit.*, p. 375.
40. *Ibid.*, p. 376.
41. Una idea semejante sostiene Apel, aunque en la perspectiva de fundamentar una posición universalista; cf. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. I, Madrid, Taurus, 1985 (ver «Introducción»).
42. I. Berlin, «Dos conceptos de libertad», *op. cit.*, p. 280.
43. Cf. I. Berlin, «El juicio político», en *El sentido de la realidad*, *op. cit.* De Hans-Georg Gadamer, «Del ideal de la filosofía práctica», en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Península, 1993.

Mario Teodoro Ramírez es doctor en Filosofía por la UNAM, director de la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» de la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Entre sus publicaciones destacan «Ciencia y hermenéutica según Gadamer» (Revista de Filosofía, 92, 1998) y Filosofía de la cultura (1997) (rcobian@zeus.ccu.umich.mx).