

PLURALISMO SIN RELATIVISMO: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA AL MODELO DE ISAIAH BERLIN

Pluralism without relativism: An alternative to Isaiah Berlin's model

ANDRÉS TUTOR DE URETA

Ministerio de Asuntos Exteriores de la República de Indonesia
andrestdu@gmail.com

Cómo citar/Citation

Tutor de Ureta, A. (2019).
Pluralismo sin relativismo: una propuesta alternativa
al modelo de Isaiah Berlin.
Revista de Estudios Políticos, 184, 13-40.
doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.184.01>

Resumen

El presente artículo analiza las posibilidades del pluralismo de valores de distinguirse del relativismo a partir de la propuesta del pensador Isaiah Berlin. En primer lugar, atendiendo a la idea berliniana de que la comunicación marca la diferencia entre pluralismo y relativismo, se reconstruirá el proceso comunicativo en el autor. Acto seguido se analizará la propuesta pluralista frente a casos en que la comunicación se rompe, representando mediante diagramas distintas posibles interpretaciones del pluralismo. Este análisis práctico, con especial atención al caso del nazismo, revelará que las pretendidas argumentaciones berlinianas para distinguir pluralismo de relativismo no resultan válidas, puesto que su modelo pluralista se sostiene en último término por motivos exclusivamente históricos y etnocentristas, a los que se pretende además otorgar carácter normativo. A continuación se ofrecerá una posible alternativa pluralista, construida a partir de ideas del propio Berlin, pero situada más allá de su propuesta, con la que sí parece ser posible superar el relativismo. Como conclusión, se defenderá que el pluralismo es una perspectiva que refleja con fidelidad nuestra condición humana, y que de él pueden extraerse lecciones valiosas para nuestras actuales y futuras sociedades multiculturales.

Palabras clave

Pluralismo; relativismo; comunicación; comprensión; multiculturalismo.

Abstract

The aim of this article is to analyse whether value pluralism can be successfully distinguished from relativism. Following Isaiah Berlin's proposal, communication will be first presented as the key difference between the two perspectives. Then, with the help of diagrams, two different pluralist approaches to situations in which communication breaks down will be examined. This analysis, particularly focused on the question of Nazism, will prove that Berlin's arguments in favour of distinguishing pluralism from relativism fail, since his notion of value pluralism is based only on historical and ethnocentric reasons, allegedly possessing normative force. Then, an alternative view of pluralism without relativism, built upon Berlin's ideas, but clearly beyond his own proposal, will be offered. To conclude, it will be argued that value pluralism depicts a faithful image of our human condition and is, all in all, a valid perspective from which many valuable lessons may be learned, particularly in our current and future multicultural societies.

Keywords

Pluralism; relativism; communication; understanding; multiculturalism.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. LA COMUNICACIÓN COMO SUPERACIÓN DEL RELATIVISMO. III. LA RUPTURA DE LA COMUNICACIÓN: INTERPRETACIONES PLURALISTAS. IV. LOS VERDADEROS LÍMITES DEL PLURALISMO DE ISAIAH BERLIN. V. TRES ARGUMENTOS FALLIDOS CONTRA EL RELATIVISTA. VI. PLURALISMO SIN RELATIVISMO: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA A ISAIAH BERLIN. VII. CONCLUSIONES: PLURALISMO FRENTE A RELATIVISMO. *BIBLIOGRAFÍA.*

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo se centra en la oposición pluralismo/relativismo y recoge el punto de partida del pensador Isaiah Berlin en su defensa de que ambas son posturas diferentes (Berlin, 2003a: 76-79). Suponiendo, en efecto, que la idea de pluralismo de Berlin es distinta del relativismo, se parte de una pregunta concreta: ¿cómo obtener los límites del pluralismo de valores que permiten distinguirlo del relativismo? La respuesta, que guarda relación con determinadas nociones epistemológicas manejadas por Berlin (conceptos, categorías, conocimiento interno...), se encuentra en la idea de comunicación y comprensión humana. Dicho de otro modo, para Berlin la pluralidad de valores es objeto de una restricción o preselección que puede confirmarse mediante la comunicación y comprensión; estas nos permiten distinguir los valores del pluralismo de otros valores no válidos, no humanos. A partir de este punto el artículo se planteará y dará respuesta a otra pregunta conectada con la anterior: ¿hasta qué punto es válida la forma en que Berlin propone que su pluralismo supera el relativismo? La respuesta aquí supone una crítica hacia su postura, puesto que, analizados varios casos en que la comunicación entre individuos fracasa, comprobaremos que su perspectiva disfraza de objetivamente normativa una elección que, en el mejor de los casos, resulta ser puramente casual (factual) y subjetiva. Como se verá, el relativista queda inmune frente a los argumentos de la propuesta berliniana, dado que la comprensión no resulta ser un factor del que puedan extraerse conclusiones normativas a favor del pluralismo. Como alternativa, se ofrecerá el diseño de un modelo pluralista no relativista —ni normativo— construido a partir de ideas de Berlin, pero situado más allá de sus planteamientos. Finalmente, la conclusión argumentará que, a pesar de toda la crítica realizada hacia la propuesta berliniana, el pluralismo de valores revela la existencia de aspectos que se corresponden fielmente con nuestra condición humana y que pueden

proporcionarnos lecciones valiosas. Esas lecciones deberían tomarse como puntos de partida sobre los que construir modelos ético-políticos especialmente adecuados para los retos planteados en nuestras actuales sociedades multiculturales.

II. LA COMUNICACIÓN COMO SUPERACIÓN DEL RELATIVISMO

Para empezar procederé a presentar el proceso comunicativo tal y como aparece en los escritos de Berlin¹, reconstruyéndolo de acuerdo con su afirmación de que existe una naturaleza humana común asegurada por el hecho de la comunicación (Berlin, 1992: 559), o dicho de otro modo, de que todos compartimos unos valores morales mínimos que nos permiten entendernos.

¿Cómo se produce la comunicación entre individuos? Para el concepto de comunicación disponemos de un pasaje en que Berlin presenta lo que podríamos llamar una formulación lógica de la misma. Aparece en el temprano ensayo *Verification* (Berlin, 1999: 27-28). De acuerdo con ese pasaje, si llamamos m al conjunto de características sensibles que conforman para un sujeto un objeto material determinado, entonces se puede afirmar que ese m será diferente para cada individuo, época y cultura, pero que un mínimo de referencia común debe existir para posibilitar la comunicación, tanto en el tiempo presente como mirando a los hechos pasados. La comprensión, pues, será posible en la medida en que mi interpretación de m (m_1) y la de otra persona (m_2) se solapan. Empleando términos usados por Berlin, diríamos que mediante los conceptos y categorías propios de nuestra condición de seres humanos conformamos una visión determinada (m_1), que se encuentra vinculada a la que puedan tener otros (m_2) no solo por su referencia a un mismo objeto sensible (M), sino también por el hecho de que nuestras interpretaciones de él, nuestros valores extraídos a partir de él, se solapan en determinados puntos. La posibilidad de la comprensión se basa, por tanto, no solo en un mundo empírico común, sino también en la existencia de valores comunes.

En consecuencia, la idea berliniana de comunicación hace intervenir dos elementos fundamentales: los datos sensibles —lo cual nos remite al

¹ Manejo indistintamente los términos «comunicación», «comprensión» y «entendimiento». Esto es así porque para Berlin, cuando se produce la comunicación, podemos comprender —entender— al otro. Cuando aquella falla, no existe entendimiento; por lo tanto, sólo podemos comunicarnos con aquello que entendemos. Comunicarse y comprender son, a este nivel, sinónimos. Esta igualdad comunicación-comprensión quedará confirmada en la sección siguiente, cuando hablar de casos en que la comunicación se rompe será sinónimo de hablar de situaciones en que no se produce comprensión o entendimiento entre personas o culturas.

carácter empirista de Berlin— y el proceso de interpretación, que desarrolla la noción de comprensión y postula la existencia de unos valores y categorías comunes. A partir de ese horizonte común, un ser humano puede entender a otro de una forma particular, gracias a procesos como la analogía, la «imaginación reconstructora», la fantasía o la empatía. Todos estos conceptos, junto con otras nociones como son conceptos y categorías, o una idea expresivista del lenguaje, provienen en Berlin principalmente de sus lecturas de Vico y Herder. La falta de espacio impide exponer su contenido y funcionamiento, por lo que me limitaré a destacar que mediante ellos se garantiza «el hecho de que seamos capaces de comprender cómo la gente vive como lo hace, incluso aunque sean diferentes a nosotros, incluso aunque nos resulten odiosos y en ocasiones los condenemos» (Jahanbegloo, 2007: 37).

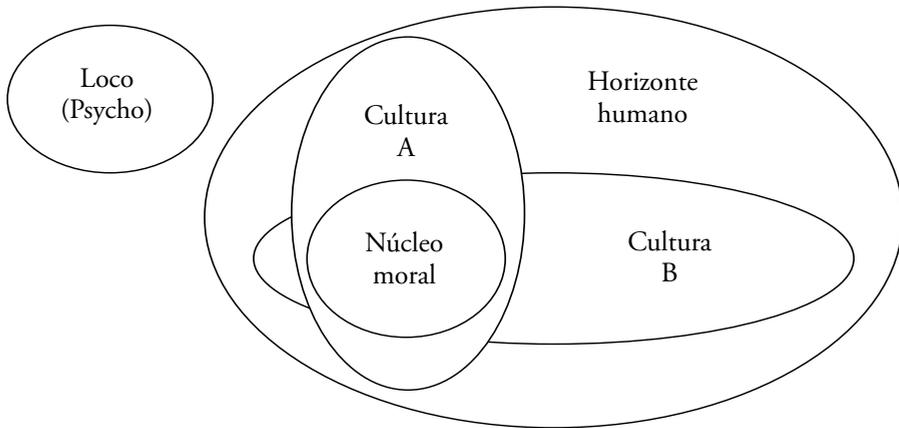
La comunicación y la comprensión, incluso con gente de costumbres e ideales muy distintos a los nuestros, o de épocas y lugares remotos, se produce siempre que permanezcamos dentro del rango de la humanidad. En palabras de Díaz-Urmeneta: «La solución está en reconocer al *otro como capaz de dar sentido*, aunque lo haga de una forma que dista mucho de la nuestra» (Díaz-Urmeneta, 1999: 283). Sostener que todo individuo que quiera comprender y ser comprendido por otro debe tener una escala de valores no muy divergente respecto de los valores comunes de la humanidad sugiere un mínimo suelo moral común, lo que nos lleva a postular la existencia de unos valores comunes mínimos para poder hablar de ser humano. Berlin dice, en efecto, que «todos los seres humanos deben poseer un conjunto común de valores, o de lo contrario cesan de ser humanos.» (Berlin, 2003b: 12). Esta afirmación, que resulta clave para interpretar correctamente la diferencia entre pluralismo y relativismo, nos lleva a preguntarnos: ¿qué sucede cuando la comunicación se rompe?

III. LA RUPTURA DE LA COMUNICACIÓN: INTERPRETACIONES PLURALISTAS

Con ayuda de un diagrama² podremos representar más claramente las posibilidades del pluralismo de superar el relativismo, al tiempo que contextualizamos las referencias de Berlin a los casos en que la comunicación se rompe o no llega a producirse.

² Extraído de Crowder y Hardy (2007: 294-295). Berlin explica en ese mismo lugar su conformidad con este, el primero de los dos diagramas que allí aparecen, como representativo de su pensamiento.

Gráfico 1. *Pluralismo de Berlin*

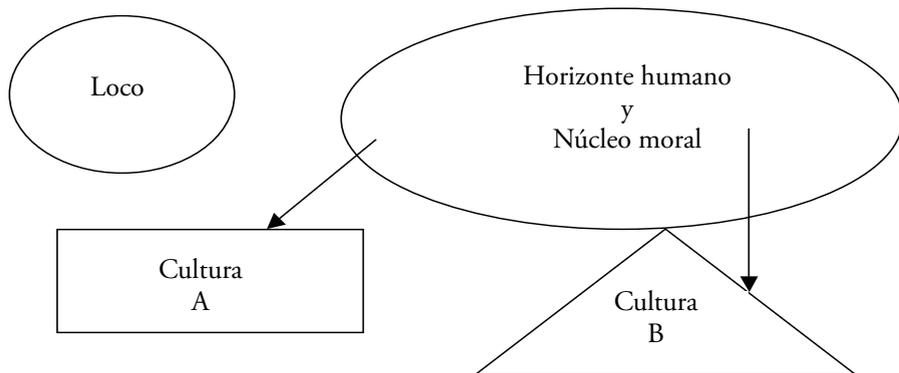


Fuente: elaboración propia.

Como podemos observar, dentro del «horizonte humano» nos encontramos la posibilidad de que distintas culturas se desarrollen en unas determinadas direcciones, compartiendo entre ellas un núcleo moral. Queda aquí claramente reflejado que la capacidad de entender a otra cultura se basa en la existencia de un horizonte de valores común, que surgiría a partir del núcleo moral mínimo.

Para Crowder, sin embargo, el esquema debería ser más bien uno en que la Cultura A y B comparten los mismos valores, pero los interpretan de formas diferentes. Su representación, extraída del mismo estudio, sería la siguiente:

Gráfico 2. *Pluralismo de Berlin*



Fuente: elaboración propia.

Según este otro modelo, la capacidad de entender a la otra cultura pasaría siempre a través del núcleo moral compartido.

Naturalmente, estos diagramas, cuya pretensión es ayudar a entender el pluralismo de Berlin, presentan una situación estática, totalmente alejada de lo que consideraciones de evolución histórica y cultural nos obligarían a dibujar. Sin embargo, la representación ofrece grandes ventajas a la hora de fijar el debate sobre las implicaciones y el funcionamiento del pluralismo frente al relativismo. Confirmamos por ejemplo que, para Berlin, el núcleo moral sería el motivo para rechazar el relativismo; el conjunto de valores compartidos aseguraría la posibilidad de la comunicación, la cual, completada mediante el esfuerzo de la empatía y la imaginación, nos permitiría abarcar toda el área del horizonte humano, toda el área de lo comprensible. Por otro lado, en ese otro conjunto, el del horizonte humano, se encontraría la razón para abrazar el pluralismo (Crowder y Hardy, 2007: 295). Es evidente, por tanto, que, sin resultar definitiva, una representación gráfica adecuada de la idea del pluralismo en Berlin constituye una gran ayuda para su correcta interpretación. Ahora bien: ¿cuál de las dos propuestas es más fiel al pensamiento de nuestro autor y por qué?³

Comencemos por analizar esta última. El principal apoyo en defensa de su diagrama lo obtiene Crowder del caso de los nazis; un caso en el que, como veremos, Berlin rechaza los valores del nazismo, pero los sigue considerando dentro del horizonte humano, ya que expresan propósitos humanos que todos compartimos (Crowder, 2007b: 214). Esto lleva a pensar a Crowder que habría que distinguir claramente los valores de las distintas formas de expresarlos. Por tanto, la idea que habría que reflejar sería, en su opinión, que cada cultura interpreta de forma diferente los mismos valores compartidos por todos (Crowder y Hardy, 2007: 296). Sin embargo, incluso en lo que respecta a este argumento, el primer diagrama parece ser más acertado. En primer lugar, porque no traslada la imagen, que Berlin rechazaba rotundamente

³ Otro de los autores que ha llevado a cabo una representación del pluralismo en forma de diagrama es R. Kocis. Para él (Kocis, 1989: 85), frente a un modelo de auto-perfección, tendente a una unidad final, el pluralismo respondería a un dibujo orientado a varias posibilidades. Las figuras de ambos tipos serían, respectivamente:



Auto-perfección

Pluralismo

Aquí Kocis está teniendo en mente lo que él llama «teorías de desarrollo». Para los motivos por los que Berlin rechaza esta representación, véase Berlin (1983).

(Berlin, 1997: 135-136), de que las culturas son cápsulas independientes, alejadas unas de otras, efecto que sí transmite el segundo diagrama. En segundo lugar, porque el primer diagrama resalta el hecho de que la diferencia entre culturas no es solo formal, sino también cualitativa: determinados valores de la cultura A pueden no existir en la cultura B, pero no porque son valores básicos interpretados de otra forma, como sugiere Crowder, sino porque sencillamente no existen allí⁴. Que, partiendo de un núcleo común, compartimos unos valores determinados y otros no, como sugiere el primer diagrama, no es lo mismo que considerar que compartimos todos, pero los expresamos de formas distintas. Es cierto, sin embargo, que para entender mejor la propuesta de Crowder hay que rescatar (Crowder, 2004: 120-121) una división aclaratoria en el significado del término «valor». Para este autor, en un desarrollo que va más allá de la teoría de Berlin, habría que distinguir en el concepto «valor» un sentido «profundo», que consideraríamos humano y que no podríamos dejar de admitir como tal (horizonte humano y núcleo moral), y uno expresado en una práctica cultural concreta (cultura x), que podríamos rechazar. Tal propuesta puede resultar admisible, pero para Crowder, si se sigue su diagrama, todo valor cultural sería reconstruible en último término en su genealogía como un valor nuclear humano; ahora bien, el problema radica precisamente en que con ello se postula una identificación entre horizonte humano y horizonte moral, mientras que la propuesta de Berlin, como demostrará precisamente el caso del nazismo, no identifica humano con moral: el ámbito de lo comprensible o humano es para Berlin mayor que el ámbito de lo aprobable moralmente.

Pasemos ahora al primer modelo. En primer lugar, podemos aplicar aquí también correctamente la consideración de que la comunicación prueba la existencia de valores comunes, convirtiendo el conjunto formado por el núcleo moral en el motor de expansión del horizonte humano: la comprensión se produciría así a partir del núcleo moral, pero los límites del entendimiento serían mayores que los conformados por ese núcleo. En efecto, en su entrevista con Isaiah Berlin, S. Lukes pregunta si existe alguna forma de ampliar el rango de lo que consideramos comprensible o, por el contrario, se trata de algo cuyos límites se encuentran preestablecidos. La respuesta de Berlin confirma nuestra apreciación, ya que defiende taxativamente el estudio

⁴ La introducción de una perspectiva diacrónica refuerza la corrección del primer diagrama a este respecto: Berlin sostiene que determinados valores nacen, al igual que determinados valores dejan de existir (Berlin, 2003b: 13). Además, la comprensión entre seres humanos o culturas puede sostenerse porque comprendemos algunos de sus valores, pero no necesariamente todos.

del pasado y de otras culturas como medio para incrementar ese ámbito de lo inteligible como humano (Lukes, 1998: 105). Al mismo tiempo, el núcleo moral sería el origen de cualquier posibilidad cultural; por lo tanto, ¿sería posible encontrar el subconjunto de una «cultura c» dentro del conjunto formado por el «horizonte humano», pero no partiendo del núcleo moral? Parece que, si tuviéramos que respetar la opinión de Berlin, la respuesta debería ser negativa. Pertenecer al conjunto «horizonte humano» implicaría necesariamente compartir un conjunto de valores morales mínimos, por lo que toda cultura debería formar parte, al menos en cierta medida, de ese subconjunto. Pero conviene insistir: el margen de comprensión humana, como hemos dicho, se extiende en cualquier caso mucho más allá de esos mínimos.

Fijémonos ahora en el segundo círculo del primer diagrama, el que aparece etiquetado como «loco». Berlin está representando aquí el conjunto de seres con los que la comunicación es imposible, lo que para él son los «locos o idiotas morales». Para encontrar un ejemplo que represente ese círculo, debemos acudir a situaciones en que la comunicación se rompa hasta tal punto que no entendamos nada del comportamiento del individuo en cuestión. Esto es lo que provocaría que no lo consideráramos humano. Aunque Berlin alude en varias ocasiones a situaciones en que la comprensión no se produce adecuadamente o se quiebra, como los de personas que no reconozcan la posibilidad de que otros seres humanos lleven una vida religiosa, o los deterministas, los pasajes en que explícitamente habla de «locos» o «no humanos» son aquellos en que intenta distinguir comportamientos crueles, pero todavía humanos, de comportamientos totalmente incomprensibles. Recordaré a continuación los dos ejemplos más usados por Berlin para identificar casos de «locos» y defender que «vivimos en un mundo moral común» (García, 2001: 75). Imaginemos el caso de una persona que clava objetos afilados en el cuerpo de otros seres humanos (Berlin, 1964: 221-223; Cohen, 1991: 115). Si le preguntamos por qué lo hace y nos contesta que disfruta, podríamos considerar su comportamiento como humano (sadismo). Sin embargo, ante nuestra admonición de que no hay que hacer a otros lo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros, puede que nos mirara perplejo, sin entendernos. Supongamos de hecho que esta persona se muestra totalmente dispuesta a agujerear pelotas de tenis en vez de piel humana, no porque entienda que no hay que causar dolor a los semejantes, sino porque para él no existe ninguna diferencia entre una y otra acción. Le produce el mismo placer y el mismo remordimiento; le es, en definitiva, totalmente indiferente agujerear objetos o agujerear seres humanos. Pues bien, a diferencia de lo que ocurriría, dice Berlin, con un sádico, un genocida o un partidario del haraquiri, deberíamos clasificar a este individuo dentro de la etiqueta «lunático homicida», confinándolo no en la cárcel, sino en un manicomio. Tal sujeto se encontraría fuera de la posibilidad de entablar

una comunicación con el resto de seres humanos, por lo que de hecho estaríamos en condiciones de decir que ha dejado de ser humano. En otro ejemplo similar (Berlin, 2003a: 12), nos encontramos con un individuo que adora un árbol porque es madera, sin dar otra explicación más allá. Podríamos entender que lo adorara porque el árbol es símbolo de la fertilidad o porque según él representa a una divinidad. Esos comportamientos serían considerados «humanos». Pero la conducta de alguien que adora la madera «porque es madera» es otro caso de conducta no humana; la comunicación con alguien así —al menos en este punto— resulta imposible. Como vemos, Berlin se esfuerza en mostrarnos límites: los límites del concepto de «humano», los límites de la comunicación, los límites de la moralidad, en sentido genérico. Así, si poseemos con cierta claridad el concepto de lo que no es comprensible, de lo que no es humano o moralmente descifrable, entenderemos las palabras de nuestro autor cuando afirma que el reconocimiento de determinados valores, por pocos y genéricos que sean, forma parte de la definición de lo que es un ser humano sano (Berlin, 1964: 223). Afinemos a continuación un poco más la particularidad de esta idea, dando respuesta a la pregunta: ¿qué entiende Berlin por «valores humanos?»

Tomemos el caso de los nazis, en cuya discusión Berlin emplea a menudo conceptos como «ser humano», «valores compartidos» o «mundo moral común». Para empezar, es cierto que Berlin afirma explícitamente que lo que han hecho los nazis es traspasar, literalmente «pisar», los límites de lo humano. Sin embargo, aún podemos comunicarnos con ellos; sus motivos, dice Berlin, nos resultan rechazables pero inteligibles (Berlin, 2003b: 12; Jahanbegloo, 2007: 38). Esto es así porque afirmar que comunicación y moralidad mínima no comparten límites mínimos, sostener que sería posible carecer de moralidad mínima pero resultar comprensible, resultaría ciertamente incongruente. Sin embargo, ¿cómo podemos argumentar, dentro del pluralismo de Berlin, que la frase «me es indiferente agujerear piel humana o una pelota de tenis» pertenece a una clase distinta —la de la locura o idiotez moral— a la de la frase del ideario nacionalsocialista «los judíos son *Untermenschen* y deben ser eliminados», todavía dentro del límite de la humanidad? De las dos opciones que, en principio, podríamos manejar, solo una nos permite permanecer totalmente coherentes con las opiniones de Berlin a este respecto, si bien nos obliga a introducir añadidos y precisiones que él nunca realizó. Así, deberíamos diferenciar entre los motivos y las prácticas nazis o, si se quiere, entre los valores nazis en su origen y en su aplicación. Distinguiríamos entonces dos sentidos de humano: uno más superficial, que permitiría la comunicación y la comprensión (humano como comprensible), y otro más profundo, moral, que nos permitiría rechazar determinadas prácticas (humano como mínimo moral irrenunciable). No indicaríamos lo mismo, por tanto, en frases como «estoy ante Hitler, estoy ante un ser

humano» (comprensible), que en frases como «está tratando a los judíos como si no fueran seres humanos» (ha traspasado el mínimo moral); es decir, podríamos definir el nazismo como una ideología humana, por ser comprensible, que aboga sin embargo por tratos inmorales e inhumanos. En el primer diagrama habría, por tanto, dos polos distintos en el conjunto «horizonte humano»: el mínimo y el máximo. Cuando Berlin habla de un «horizonte moral común», se podría referir al horizonte de la comprensión, esto es, al de máximos, o bien al conjunto moral de valores irrenunciable como mínimo para hablar de un ser humano⁵. En cualquier caso, sería necesario establecer una distinción entre «humano» como mínimo y como máximo; o si se quiere, entre «moral» y «comprensible»⁶. La otra opción que podríamos barajar nos llevaría fuera del planteamiento de Berlin, ya que consideraríamos que el sentido de «comunicación» no depende del de moralidad mínima, queriendo decir con esto que podríamos comunicarnos con individuos que no compartieran un mínimo moral con nosotros. Pero esta segunda opción sería, es necesario insistir, totalmente descartable como representativa de Berlin. Para nuestro autor, la comunicación puede extenderse más allá del núcleo moral común, pero nunca puede suceder independientemente del mismo. Como se aprecia claramente en la primera representación, el pluralismo de Berlin respondería entonces a un modelo internamente monista⁷, ya que bajo una aparente pluralidad absoluta de valores, lo que se dibujaría sería un conjunto previo, irrenunciable, de valores morales comunes, de los que dependería la comprensión, y por ende, el concepto de humano.

La anterior interpretación queda expuesta a una crítica obvia: afirmar que los nazis no son totalmente amorales, dado que podemos explicar su

⁵ Dicho lo cual, no habría que olvidar que son los mínimos precisamente los que generarían el horizonte máximo. En efecto, aunque suene paradójico, el límite máximo, que marca la comprensión/humanidad, vendría dado siempre por el mínimo: lo irrenunciablemente decente.

⁶ Esta última es la propuesta de Myers (2010: 619-620). Tales soluciones no resultan novedosas. La mayoría de estudiosos de Berlin que ha afrontado el dilema de los nazis y su encaje en el pluralismo ha llegado a soluciones similares. Véase la anterior distinción de Crowder entre «valor profundo» y «valor expresado en una práctica cultural concreta», o también los casos de Gray, quien distingue entre valores inherentes a la naturaleza humana y valores locales (Gray, 1996: 89), o García, quien opone los valores «objetivos» a los «occidentales» (García, 2001: 76), la «moralidad» a la «humanidad» (García, 2001: 82).

⁷ Parekh lo ha llamado «monismo plural» (Parekh, 1986: 62), idea semejante a la de Aarsbergen-Ligtvoet, quien habla del pluralismo de Berlin como un modelo de «diversidad dentro de la unidad» (Aarsbergen-Ligtvoet, 2006: 98).

moralidad basándonos en la educación e ideología por ellos recibida, esto es, la solución que opta por distinguir entre un sentido superficial y otro más profundo en el término «humano», o por diferenciar entre «motivos humanamente comprensibles» y «prácticas inhumanamente inmorales», abre la puerta a una flagrante falla en las pretensiones prácticas del pluralismo berliniano frente al relativismo. Los calificados por Berlin dentro del círculo «loco» serían aquellos que no lograríamos comprender, pero nada aseguraría que nuestra incapacidad para comprenderlos se deba a un defecto en su condición de «humanos». Como señala Ignatieff, el pluralismo de Berlin parece entonces estar basado en la optimista creencia de que la mayor parte de la gente percibirá la humanidad común de los restantes individuos (Ignatieff, 1991: 144). Sin embargo, a lo largo de la historia encontramos multitud de situaciones que confirman que esto no sucede así. Además, podría argumentarse también que Berlin está deslizando un elemento normativo dentro de un sistema construido, según él mismo repite insistentemente, sobre la base de hechos. A la vista de estos casos, por lo tanto, cabe preguntarse, ¿cómo funciona en la práctica el modelo pluralista de Berlin?

IV. LOS VERDADEROS LÍMITES DEL PLURALISMO DE ISIAH BERLIN

Berlin cree en un concepto delimitado de ser humano, un concepto manejado de forma universal por todos los individuos de nuestra especie. Procedimientos como la analogía, la empatía y la imaginación nos permiten «entrar» en las vidas de nuestros semejantes, y ese hecho nos indica la existencia de una naturaleza común:

Creo que es una cuestión de hechos empíricos el que, en la medida en que es posible la comunicación entre seres humanos a través del tiempo y el espacio, así como dentro de comunidades aisladas, esto se basa en una naturaleza humana (o perspectiva) común, que es la que exclusivamente lo hace posible. Esto es, en mi opinión, una generalización empírica de los factores que hacen posible la comunicación humana. No se trata de una verdad *a priori*, metafísica, platónica. (Berlin, 1992: 559).

Existe una continua constatación de la posibilidad de error en este tipo de conocimiento. Berlin, probablemente marcado por su ascendencia empirista, permanece siempre abierto a la posibilidad de modificación de la noción de naturaleza humana y rechaza consecuentemente asociar el adjetivo «universal» con lo estático y siempre válido. Así, aunque no faltan ocasiones en las que ha manifestado que cree en unos valores objetivos (Giner, 1992: 46), debe

resaltarse que por ellos entiende «aquellos que cualquier ser humano puede, gracias a un suficiente esfuerzo imaginativo, ver como fines que, por muy bajos que estuvieran en su propia escala de valores, pueden ser perseguidos por seres humanos, en sociedades, situaciones y con inclinaciones muy diferentes, pero incuestionablemente humanas» (Berlin, 1983: 389).

Como vemos, Berlin sí aprueba la idea de objetivo como «compartido», idea que sirve igualmente para construir los límites de la naturaleza humana. El argumento, bastante sencillo, es el siguiente: para que podamos comunicarnos, los valores no pueden ser demasiado diferentes entre las distintas culturas; si fueran radicalmente distintos, la comunicación no sería posible. Por lo tanto, la idea de objetividad manejada por Berlin en lo referente a los valores remite siempre a aquello que podemos entender, gracias a lo cual nos podemos comunicar y que, en consecuencia, podemos llamar humano (Jahanbegloo, 2007: 108). Esta argumentación es la que lleva a Berlin a poder afirmar que los valores, más que creaciones subjetivas de los individuos, son objetivos y reflejan la esencia de la humanidad (Berlin, 2003b: 12).⁸

Sin embargo, en la práctica, ¿qué o quién marca la frontera entre lo que es comprensible y lo que no lo es? La única respuesta que parece proporcionar Berlin a nuestra búsqueda de esos límites remite a la sociedad. La diferencia entre una apreciación más objetiva y otra más subjetiva en el terreno valorativo, en definitiva, la respuesta a la pregunta acerca de qué es humano y qué no lo es, se obtiene en función de la visión de la mayoría (Berlin, 2005: 25). Esto es así porque bajo los términos «humano», «universal», «objetivo» en el sentido que intenta darles Berlin, parece que solo puede identificarse la sociedad como fuente de limitación frente al relativismo. En última instancia, se trata de qué encaja en nuestra cultura, nuestro tiempo y lugar, algo que viene dictado por las formas de vida de la sociedad a la que pertenecemos (Berlin, 2005: 145)⁹. Esos valores que «una mayoría de personas» ha perseguido a lo largo de la historia, esos valores «humanos», son, insistimos, considerados por

⁸ El lenguaje empleado en estos párrafos está buscando dar cuenta del siguiente matiz: la comunicación confirma, para Berlin, la existencia de unos valores comunes, lo cual no es lo mismo que sostener que la comunicación crea esos valores comunes; lo que hace es simplemente revelar su existencia. Los valores comunes existen y la comunicación entre los seres humanos es la prueba de que eso es así. Los límites del pluralismo, por tanto, están en Berlin dados de antemano en la construcción (biológica, social, lingüística, cultural, psicológica...) del individuo.

⁹ Quizás incluso habría que extender el alcance de esta acotación, dado que Berlin limita en ocasiones los valores humanos a los valores de la cultura occidental (Berlin, 2003a: 205-207; Berlin, 2005: 58). Así lo piensan también muchos críticos, como Ignatieff (1991: 137) o Galipeau (1999: 119).

Berlin como un hecho empírico, susceptible de haber sido distinto en el pasado o de serlo en el futuro: «Lo que quiero decir con «horizonte humano» es un horizonte bajo el que los seres humanos han vivido consciente o inconscientemente en su mayoría, en la mayor parte de épocas y en muchos lugares [...] pero no puedo garantizar que esto continuará así para siempre, o que en alguna ocasión no ha dejado de existir, o se ha visto alterado en el pasado» (Berlin, 1992: 559).

Sin embargo, hasta ahí llegan las posibilidades de modificación que Berlin admite. Como indica Gray, «la creencia de Berlin de que la elección es el atributo de agentes cuyas identidades son siempre parcialmente heredadas, conformadas en alto grado por el lenguaje y una forma de vida que es contingentemente suya, matiza indudablemente su idea de elección radical o decisión deliberada» (Gray, 1996: 98). Los individuos no pueden crear un valor absoluta y radicalmente desconectado del marco de conceptos y categorías en el que viven. Pueden diseñar su escala de valores dentro de la sociedad a la que pertenecen, esto es, pueden asignar distinto peso a los diferentes fines según su propio criterio; pero la comunicación, el lenguaje, y la herencia cultural imponen los límites de ese juego pluralista. «De esta suerte, lo que limita al voluntarismo radical en el pensamiento de Berlin es mucho más la historicidad del sujeto que elige que el horizonte común de valores humanos» (Gray, 1996: 204).

Retomemos como ejemplo práctico concreto el caso de los nazis. Berlin los considera humanos, diciendo que puede entender cómo con suficiente educación e ideología —para él incorrecta, pues habla también de manipulación mental—, una persona puede llegar a aprobar conductas como la del Holocausto. Sin embargo, muchos nazis son ejemplos perfectos de personas que creían equivalente aniquilar a un judío o pisar una piedra. El motivo por el que Berlin no considera al nazi como loco o inhumano es que puede, según él mismo dice, imaginar y reconstruir el proceso de manipulación mental que hay detrás de las soflamas y doctrinas del nazismo¹⁰. Sin embargo, ¿no es todo acto humano algo con una explicación dentro de la naturaleza? Además, en las ocasiones en que no lleguemos a averiguar las motivaciones de los actos ajenos, siempre podría argumentarse que ello es debido a nuestro insuficiente conocimiento del sujeto en cuestión, o de todos los procesos cerebrales, culturales, sociales, etc. que influyen en un ser humano. Más aún, ¿qué sucede si nos encontramos con un grupo de personas que afirma llevar una vida

¹⁰ Conviene recordar, como señala Crowder, que el hecho de poder comprender y a la vez condenar a los nazis demuestra que el horizonte humano descarta un relativismo radical cognitivo, pero no ético (Crowder, 2004: 120).

satisfactoria dentro de la ideología nacionalsocialista? La respuesta de Berlin es que, mientras no ataquen los derechos y la vida de otros, no tenemos más remedio que aceptarlo como un defecto inevitable; solo si causan demasiado sufrimiento deben ser controlados y quizás eliminados (Lukes, 1998: 119).

Desde este punto de vista, todo lo que el pluralismo parece poder aportar a los conflictos de valores en las sociedades es que nos esforcemos por considerar los fines ajenos como comprensibles; sin embargo, si no nos resultan personalmente deseables, llegado el momento de una posible confrontación estaremos autorizados a emplear todos nuestros esfuerzos en evitar su propagación (Berlin, 1992: 558-559). De forma genérica, además, aunque Berlin insista en la necesidad de esforzarse por no considerar como no humana cualquier conducta que en un principio pueda parecernos extraña u ofensiva, al mismo tiempo nos recuerda que no debemos aceptar como un valor aquello que no podamos comprender imaginativamente. Sin embargo, si la comunicación es la base para el contacto entre culturas, cualquier ruptura comunicativa puede justificar la persecución del otro como loco o inhumano. De hecho, afirmar que el comportamiento del opositor es incomprensible e incluirlo en el círculo «loco» es un modo históricamente demasiado frecuente de acabar con quienes sencillamente piensan de manera distinta a nosotros. Con todo, si el esfuerzo en la comprensión y la tolerancia son principios que deben emplearse a fondo, siempre con un poso de falibilismo, es cierto que el pluralismo serviría de advertencia contra acciones radicales, o al menos contra acciones injustificadamente radicales. El pluralista aboga por extremar la tolerancia, pero no cancela la posibilidad del recurso a alguna forma de violencia cuando constatemos que la comunicación es imposible.

En conclusión, aunque el pluralismo nos permite extraer, como veremos en la última sección, enseñanzas positivas concretas de cara a la convivencia social, nos encontramos en Berlin con un aspecto crucial irresuelto. Consciente de lo importante que es el trazado de los círculos «horizonte humano» y «loco», Berlin no acaba de decidirse abiertamente entre la Escala de la regla de la mayoría, marcada por la sociedad y la cultura, y la Caribdis del relativismo. Cuando su barca pluralista se aproxima demasiado a la primera, es tachado, como hemos visto, de «monista plural». Cuando se acerca a la segunda recibe críticas como la de Crowder, quien cree que el horizonte común en Berlin es un concepto tan amplio que no excluye prácticamente nada, por lo que la distinción entre su pluralismo y el relativismo es más formal que sustancial (Crowder, 2004: 134). Consciente de la importancia del problema, Berlin pretende que aumentemos los límites de nuestro «horizonte humano» todo lo que podamos, pero no más. Ante el peligro del fanatismo monista, la única alternativa es comprender que pueden vivirse vidas distintas a la nuestra, aunque también dignas de ser llamadas humanas. Su idea es una

política de la máxima tolerancia posible, que se refleja precisamente en el compromiso o acuerdo que necesariamente debe hallarse si se quiere evitar sufrimiento y violencia. Indudablemente, ante los distintos conflictos de la vida humana, podemos establecer una valoración, y debemos hacerlo, pero dado que no podemos reclamar validez universal para ella, ¿qué argumentos le quedan al pluralismo de Berlin frente al relativismo?

V. TRES ARGUMENTOS FALLIDOS CONTRA EL RELATIVISTA

El relativismo es, para mí, una doctrina según la cual los valores encarnados en una perspectiva o forma de vida determinada, sobre todo si hablamos de sociedades en su conjunto, no solo son incompatibles, sino que los motivos para perseguirlos, para vivir a la luz de tales valores, son considerados totalmente arbitrarios, o, en el mejor de los casos, opacos [...]. Pluralismo para mí, por el contrario, significa que puedo entrar imaginativamente en la situación, perspectiva, motivos, constelación de valores, formas de vida de sociedades ajenas a la mía (Berlin, 1992: 557).

El pluralismo de Berlin aparece como una superación del relativismo a través del argumento de la comprensión. Asumido que compartimos un mínimo de conceptos y categorías, en la comunicación y en el mutuo conocimiento, a través de la capacidad empática, reconoceremos la posibilidad de fines que, sin ser perseguidos por nosotros mismos, pueden ser igualmente calificados como «humanos». La inteligibilidad mutua es, por tanto, el límite de la humanidad (Lukes, 1998: 104). Más allá de ese límite de la comprensión, cuando ya no podemos entender la intención de un individuo, el significado de sus gestos y comportamiento, quedamos reducidos a una explicación meramente fisicalista, con lo que no consideramos «humanos» a tales sujetos. Tal es la situación habitual, según Berlin, del relativista, ya que al descartar este la posibilidad de entendimiento entre individuos o culturas, lo que está negando es precisamente la existencia de una humanidad común sobre la que construir ese debate. Si la comunicación es posible, se debe a que los valores de los seres humanos no son infinitos, sino que pertenecen a un horizonte común, los valores de la humanidad, quizás incompatibles, pero objetivos (Berlin, 2003a: 11; Jahanbegloo, 2007: 107 y ss.)

La noción de objetividad, por tanto, resulta fundamental para separar pluralismo de relativismo. Vistos los pasajes de su obra en que Berlin se defiende de la acusación de relativismo, muchos críticos se inclinan de hecho por calificarlo como «pluralista objetivo». ¿Qué quiere decir esto? Martínez lo ha expresado muy bien:

Los distintos valores del universo pluralista son *objetivos*, con lo cual Berlin no hace referencia a que tienen una entidad metafísica objetiva e independiente de los seres humanos, sino a que los individuos no tienen libertad para determinar como algo valioso cualquier cosa que se les ocurra. Los individuos son libres y se crean a través de la elección, pero ésta se realiza en el marco de los valores del universo pluralista, respecto de los cuales establecen prioridades y realizan elecciones, en las que se sacrifican unos valores en favor de otros. Expresado de otro modo, un *ser humano normal* no puede dejar de considerar que la seguridad, la libertad o la igualdad, por ejemplo, son en alguna medida valiosos (Martínez, 2000: 179).¹¹

Como hemos podido comprobar, Berlin sustituiría «el marco de los valores del universo pluralista» de la anterior cita por «el marco de los valores de la comunicación humana», pero, a efectos prácticos, tal precisión poco importa, ya que el concepto de «humano» nos sigue viniendo dado por un marco objetivo igualmente externo a nuestro yo (Berlin, 2003b: 12)¹². Más allá de esa precisión, la cuestión ahora es: ¿es suficiente la comprensión para distinguir pluralismo de relativismo? Fundamentalmente, tres argumentos pueden aducirse en contra.

En primer lugar, si mi comunicación depende de una naturaleza humana basada en valores compartidos, pero estos se ven moldeados por la historia y las diferentes culturas, podemos volver a encontrarnos de nuevo con un cuadro de civilizaciones cerradas, que califican de «loco» o «no humano» todo aquello que no entienden. Si recuperamos el primer diagrama del pluralismo, comprobaremos entonces que el conjunto «horizonte humano» estaría formado por la suma de los valores de la cultura A más los valores de la cultura B, siempre y cuando la cultura A considere a la B como humana, y viceversa. Sin embargo, podría darse el caso de que, según la visión de la cultura A, los miembros de la cultura B no tuvieran que estar dentro del conjunto «humano», sino formando parte del círculo «loco-inhumano». La comprensión en la que Berlin hace descansar la existencia de una naturaleza humana común es, por tanto, un proceso subjetivo, que puede dar lugar a un conjunto amplio de «valores humanos», pero también a uno estrecho y restrictivo. En efecto, dado que el horizonte humano no se encuentra trazado de forma independiente del juicio de cada cultura, los

¹¹ Véase también Gray (1996: 97), Crowder (Crowder y Hardy, 2007: 25), Garrard (2007: 156), Jahanbegloo (2007: XIV) o Ricciardi (2007: 138).

¹² Sería más adecuado calificar ese marco como «intersubjetivo», teniendo en cuenta que en la comunicación dependemos de los otros. Como señala García: «Esos fines y valores deben ser reconocidos (como propios de un ser humano) por los demás» (García, 2001: 69).

valores que Berlin llama humanos, como hemos señalado, no son sino los valores que la propia cultura a la que Berlin se adscribe, la occidental, considera tales. La comprensión no puede, en consecuencia, considerarse un asidero suficiente frente a una postura relativista.

En segundo lugar, como hace notar Anderson en su breve ensayo, Berlin confunde compartir con entender (Anderson, 1998: 347). Berlin insiste varias veces en que para poder reconocer valores ajenos, debemos ser capaces de imaginarnos una vida en que tales valores fueran realmente valores; una vida en que esos fines fueran perseguidos de forma razonable por seres que contemplemos como plenamente humanos (Berlin, 1992: 557). El análisis del «otro» no se realiza nunca desde unos conceptos y categorías que no sean los míos; lo que sucede es que existe una línea continua entre mis valores y los del otro, la línea de la humanidad. En consecuencia, la comprensión estará siempre limitada por nuestros propios valores y términos, pero será siempre humana. Unido a esto, para Berlin resulta fundamental distinguir las ideas de comunicación y entendimiento de la idea de aprobación. Una de las grandes falacias, señala nuestro autor, consiste precisamente en la identificación «entender-aprobar» (Berlin, 2003a: 86 y ss.) Según esta —en opinión de Berlin— equivocada visión, en el momento en que comprendo un valor, inevitablemente debo considerarlo deseable y aprobar el comportamiento que lo representa. Muy al contrario, para poder rechazar un valor, dice Berlin, es necesario como paso previo el haberlo entendido y reconocido como valor posible, aceptable para una sociedad humana; sin embargo, entender no es sinónimo de perdonar o de aceptar, por lo que en su teoría pluralista siempre se mantiene la posibilidad de emitir juicios valorativos sobre otras culturas; podemos entender un valor ajeno, y rechazarlo. No obstante, pese a todas estas afirmaciones, comprobamos una y otra vez que la idea berliniana de la comprensión como superación del relativismo se encuentra construida, precisamente, sobre la visión de que comprender al otro implica compartir, no solo una naturaleza humana común, sino unos valores comunes que aceptamos. La postura de Berlin es la que reflejan las anteriores palabras de Martínez; podemos introducir la ya mencionada distinción *ad hoc* entre comprensible como «mínimo moral irrenunciable» y comprensible como «humano pero criticable», pero en cualquier caso, para Berlin un ser humano tiene que considerar valiosos un mínimo irrenunciable de valores. Por tanto, el argumento de Berlin es justamente que, puesto que entiendo los valores ajenos, comparto un conjunto moral mínimo irrenunciable. Pero si comprender no es aprobar, la comprensión sería una diferencia con el relativismo que no tendría por qué dar lugar a tal subconjunto moralmente marcado; podríamos entender valores ajenos, y no por ello deberíamos considerar que dependen de un mínimo moral. Como veremos en la siguiente sección, puede construirse una interpretación no normativa del pluralismo que no se vea afectada por esta crítica, pero el comentario de Anderson sí

resulta pertinente si nos atenemos a la postura original de Berlin, quien infiere de la comunicación la existencia de unos valores morales mínimos.

En tercer lugar, Galipeau ha llamado la atención sobre un fallo argumentativo similar en Berlin. El error está en considerar que si el relativismo epistemológico es falso, también lo será el relativismo moral. Hemos insistido en el empirismo de Berlin y hemos comprobado cómo él mismo se considera pluralista en cuanto a los valores, pero no en el plano epistemológico, donde cree en la existencia de un sólido mundo de hechos (Berlin y Polanowska-Sygulska, 2006: 102-103). Sin embargo, para el relativista cultural, como señala Galipeau, la argumentación de Berlin no representa ninguna amenaza, ya que la cuestión no es la inteligibilidad, sino el juicio. Podemos comprender un valor de una cultura antigua —como la esclavitud, en el ejemplo de Galipeau— y afirmar que no podemos juzgar esa práctica, o que al hacerlo estamos imponiendo nuestros valores a culturas y eras distintas a la nuestra (Galipeau, 1999: 63). Esta certera crítica puede ampliarse, ya que incluso concediendo a Berlin la existencia histórica de un conjunto de valores compartidos por los seres humanos, eso no conduce a la aprobación de ese conjunto de valores como los deseablemente humanos. A lo largo de las citas y fragmentos anteriores hemos visto como Berlin habla de «naturaleza humana», «valores», «humanidad», «moralidad», etc., elementos todos que evidencian que su pluralismo, tal y como él lo expone, no solo se confunde con un relativismo cultural, sino que también implica la defensa, siquiera implícitamente, de un código normativo derivado empero de afirmaciones puramente descriptivas. Aunque el mecanismo de localización de los valores universales humanos sea la comunicación y el lenguaje, aunque la comprensión sea la clave que desvele nuestra común humanidad, eso no permite sostener que exista una naturaleza humana más allá de una constatación fáctica, no normativa. De un hecho histórico no puede derivarse una norma moral. Berlin mismo, quien tantas veces alabó a Hume por su irrefutable defensa de la desconexión «hecho-valor», parece caer aquí en una falacia naturalista. Por lo tanto, podemos compartir la opinión de García, quien considera que, en efecto, la justificación que delimita en Berlin la noción mínima de ser humano es puramente histórica, aunque «ahora se ha convertido en una exigencia irrenunciable» (García, 2001: 200), pero tal perspectiva no salva la crítica final de Anderson, para quien «la especie humana podría tener una serie de características comunes, incluida la capacidad de mutua comunicación, sobre la que hace Berlin especial énfasis, sin que ello implicara necesariamente un significado moral; por otra parte, si los códigos sociales que desarrolla entran en conflicto, la elección valorativa entre ellos tendrá en todos los casos carácter subjetivo» (Anderson, 1998: 347). La comprensión no asegura el acuerdo, ni establece, a este respecto, ninguna diferencia fundamental entre pluralismo y relativismo.

El relativista, por tanto, puede argumentar contra el pluralismo de Berlin siguiendo uno, dos, o todos los puntos anteriores. Así, puede negar rotundamente la optimista idea de comprensión global sobre la que descansa la teoría pluralista, afirmando que, en realidad, según el pluralismo, el horizonte de valores humanos queda reducido a lo que cada cultura particular comprenda, independientemente de si el objeto de comprensión resulta ser o no humano. Puede conceder el elemento de comprensión, negando sin embargo que de ahí se pueda extraer la existencia de valores comunes; los valores ajenos no se entienden porque compartimos valores; los valores ajenos pueden entenderse, pero la existencia de valores comunes es independiente de tal proceso. O puede finalmente admitir la comprensión y, con ella, la existencia de valores comunes, sin derivar de esas dos premisas la conclusión de que esos valores comunes son moralmente deseables y constituyen la irrenunciable naturaleza humana. En consecuencia, aun resaltando la comprensión y la existencia de valores comunes, la cuestión práctica acerca de qué valores priorizar ante el choque de dos culturas permanece, en principio, idéntica en el relativismo y en el pluralismo. El esfuerzo de pluralistas como Crowder por diferenciar pluralismo de relativismo resulta, por tanto, insuficiente. Es cierto que el modelo de Berlin puede poseer una unidad que aseguraría la comprensión, si lo tomamos como un sistema referido no a una pluralidad e inconmensurabilidad de modos de vida, sino de valores; las culturas entonces no podrían ser nunca totalmente inconmensurables, dado que se solaparían dentro del amplio pero finito horizonte humano, dentro de los límites de la humanidad (Crowder, 2007a: 134). Pero, en cualquier caso, tal concepto de «humanidad», como hemos argumentado, es algo fáctico, no normativo. El pluralismo y esa idea de humanidad común entendida como un deber insoslayable no se implican mutuamente.

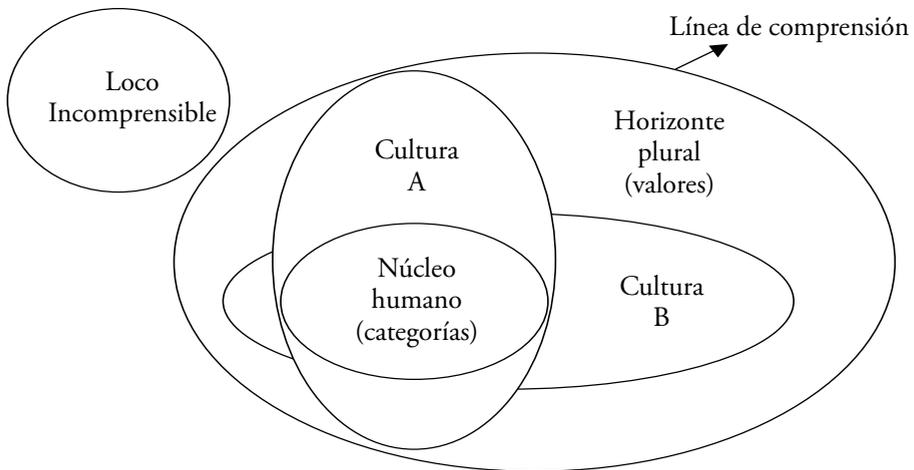
Con todo, y a pesar de todas las insuficiencias mencionadas, ¿pueden extraerse aspectos positivos del pluralismo de valores berliniano?

VI. PLURALISMO SIN RELATIVISMO: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA A ISAIAH BERLIN

Si bien el pluralismo de Berlin no parece ser capaz de distinguirse del relativismo, a partir de la lectura de su obra cabría realizar una propuesta alternativa, no normativa, que resultaría inmune a la crítica hasta aquí realizada, al ordenar el esquema no en torno a la distinción «valores morales»/«valores humanos», sino en torno a la distinción, basada también en la comprensión, «valores humanos»/«valores inhumanos». Esta nueva interpretación del pluralismo se apoyaría en algunas ideas claramente berlinianas pero, insistimos, llevaría a conclusiones incompatibles con otras ideas igualmente presentes en el autor.

El punto de partida para el tercer diagrama que aparece a continuación nos lo proporcionarían las relaciones entre las nociones «inhumano» e «incomprensible». Para empezar, es evidente que ambos conceptos van de la mano: lo que es inhumano resulta incomprensible; lo que resulta comprensible, entonces, aunque pueda ser rechazado, no puede ser calificado de inhumano. Inhumano —entendido como incomprensible— e inmoral serían, pues, conceptos diferentes. En consecuencia, la denominación «núcleo moral» de valores en el primer diagrama que presentamos resultaría equívoca, ya que induciría a pensar que su contenido se refiere a lo que aprobamos o desaprobamos moralmente. Sería más correcto llamarlo «núcleo humano», y conformarlo no a partir de unos valores compartidos, sino, manteniendo el lenguaje berliniano, de unos conceptos y categorías comunes. Efectivamente, siguiendo al Berlin de *Concepts and Categories*, el ser humano no se caracterizaría entonces por compartir tanto unos valores como unas categorías, unos marcos socioculturales, hermenéuticamente accesibles, en los que dar cabida a los valores. A partir de ese núcleo humano de categorías se generaría un horizonte que podríamos denominar «horizonte plural», definido por ser comunicable o comprensible. En definitiva, según esta lectura, por un lado, pertenecer al conjunto global «horizonte plural» implicaría necesariamente compartir una intersección de categorías humanas, carentes de toda connotación normativa unívoca. Por otro lado, se daría cabida a un potencialmente infinito conjunto de valores, objeto de un juego pluralista delimitado exclusivamente por la mutua comprensión. La representación, idéntica formalmente al primer diagrama, sería la siguiente:

Gráfico 3. *Pluralismo sin relativismo*



Fuente: elaboración propia.

La línea que delimitaría la inclusión en el círculo «loco» seguiría siendo la de la incompreensión. Dentro ya del conjunto de lo comprensible, encontraríamos el pluralismo de valores, que estaría delimitado, en su máximo, como acabamos de decir, por la comprensión, y en su mínimo, por las categorías humanas compartidas.

Como se ha dicho, la ventaja de este diagrama es que es moralmente neutro¹³ y convierte a la comprensión en su eje central. La divisoria «humano»/«inhumano» depende únicamente de entender o no la conducta ajena, independientemente de un juicio valorativo sobre la misma. Como vemos, además, pese a no ser representativo de la opinión final de Berlin, todos sus elementos y definiciones son puramente berlinianos. El loco sigue siendo aquel cuya conducta me aparece opaca, aquella persona cuyos fines y acciones me son indescifrables: observo lo que hace, pero no entiendo su finalidad. El concepto de humano, ambiguo, puede tomarse como sinónimo de plural («un valor humano») y referirse entonces a todo valor comprensible que una cultura pueda perseguir, independientemente de si es o no compartido por otras culturas; o puede entenderse como sinónimo de compartido, refiriéndose entonces no a los valores, sino a las categorías, que marcan una naturaleza humana común pero desprovista de connotación moral. Los valores aparecen entonces como «intersubjetivos», en el sentido de que entendemos una acción guiada por la justicia o la igualdad, pero su parte de objetividad no procede de una nota moral, sino del encuadre común que proporcionan las categorías.

VII. CONCLUSIONES: PLURALISMO FRENTE A RELATIVISMO

En la medida en que entendamos el relativismo como la postura que sostiene que nuestras decisiones son arbitrarias y resulta indiferente realizar una u otra, la diferencia con el pluralismo es clara. Berlin nunca admitiría que, dentro de la nómina de valores humanos, sea indiferente escoger uno u otro. La idea de que el agente pueda ser indiferente ante dos valores en conflicto normalmente surge al considerar la elección entre ellos en términos puramente abstractos; pero, en la práctica, la situación concreta es crucial a la hora de tomar una decisión (Berlin, 2003a: 18), por lo que no puede entenderse la

¹³ Con «moralmente neutro» se indica que el contenido de los conjuntos no determina un mínimo que debiera reconocerse como deseable normativamente. Sin embargo, esto no significa que sea «moralmente irrelevante», ya que ese núcleo es precisamente el fundamento sobre el que se construyen las plurales pero limitadas perspectivas morales posibles.

variedad que defiende el pluralismo como sinónimo de indiferencia ante las elecciones¹⁴. Por otro lado, en la medida en que el pluralismo tiene que dar respuesta a los conflictos entre individuos o culturas, la comprensión no resulta, aparentemente, un factor determinante. Por ese motivo afirma Williams (1999: XVIII) que la verdad del pluralismo es, en definitiva, algo que se circunscribe exclusivamente a los conflictos dentro de una sola cultura o una sola conciencia. La indudable validez del pluralismo de valores radicaría entonces en llamar la atención sobre la verdadera condición de nuestra existencia: no vivimos en un mundo monista, sino en uno pluralista, donde conseguir todos los fines simultáneamente resulta imposible. Sería valioso haber constatado que los fines son inherentemente incompatibles y que nuestra vida es una en la que no podemos honrar todos los valores, en la que, en ocasiones, deberemos elegir no entre un bien y un mal, sino entre bienes. Pero más allá no tendría sentido pretender aplicar el pluralismo en un conflicto entre culturas, ya que su delimitación de los valores es tan subjetiva como lo pueda ser la de una teoría relativista.

Efectivamente, resaltar la tragedia humana como el conflicto entre diversos bienes puede ser un primer elemento suficientemente valioso del pluralismo. Autores como Statman o Dworkin pueden servir en este momento como adecuado contrapunto¹⁵. Statman, por ejemplo, afirma que después de haber tomado una decisión, la duda acerca de si habrá sido la decisión correcta no debería asaltarnos si creemos que la opción elegida es igual de válida que la opción descartada (Statman, 1996: 125). Pero lo que aquí sucede es que probablemente Statman no está considerando el conflicto de valores de forma correcta. El problema no procede de pensar que mi elección es tan buena como otra cualquiera, sino que se origina al tomar conciencia de la inevitable pérdida; otras opciones buenas, válidas, han quedado necesariamente excluidas, no de forma momentánea, sino quizás irremediable, en el conflicto de valores. Tomando un ejemplo del propio Berlin, mi defensa del valor de la autodeterminación puede ser sincera y hasta necesaria, pero si ante un conflicto de valores entre autodeterminación y libertad, me decanto por la

¹⁴ Esta es una errónea interpretación del pluralismo que podemos encontrar, por ejemplo, en Kocis (1989: 12-13.) El pluralismo no sostiene que a un ser humano le sea indiferente una u otra cultura. Lo que sí defiende es que, sin serlo, puedo comunicarme con el otro y entender su condición de semejante, de humano. Este error lleva además a Kocis a plantear una consecuencia totalitaria: dado que cualquier cultura es válida para un ser humano, puedo imponer la mía sin temor a dañar a mis semejantes. Pero tal planteamiento, como decimos, no se corresponde con el pluralismo de Berlin.

¹⁵ Véase la crítica de Plaw a Dworkin a este respecto (Plaw, 2004).

primera, decir que con esa decisión he obtenido las dos resulta manifiestamente erróneo (Berlin, 2005: 208 y ss.) Ser consciente de que mi elección era igual de buena que las alternativas es solo la primera parte del choque de valores; la tragedia se produce por la pérdida fruto de la incompatibilidad de las opciones. La ocasional necesidad de sacrificar un valor para obtener otro es, en consecuencia, la primera verdad del pluralismo.

Por otro lado, ¿no podría conducir esta situación de equilibrio a la inacción? De nuevo Statman se pregunta por el motivo que puede tener una persona para defender su elección, si piensa que una opción alternativa, aun descartada, podría ser igualmente válida (Statman, 1996: 124). Nos encontramos aquí, aparentemente, bajo nuevos ropajes, con el clásico problema del asno de Buridán, aunque existe una diferencia importante entre ambas situaciones, diferencia que Statman parece haber pasado nuevamente por alto. Lo que parece afirmarse es que, si debo plantear mi elección entre una buena opción y otra buena opción, puedo declararme indiferente. Sin embargo, tal planteamiento es de nuevo incorrecto para reflejar el conflicto de valores que dibuja el pluralismo. Precisamente la superación del problema propuesto en el caso del asno de Buridán nos ayudará a entender mejor la diferencia. Para empezar, llegado un momento, el conflicto para el asno no se plantearía en los términos: haz de paja del lado izquierdo/haz de paja del lado derecho, sino en los términos: cualquier haz de paja/muerte por inanición. Luego, en cierto sentido, es verdad que el asno podría elegir cualquiera de los haces de paja sin remordimiento alguno. Sin embargo, el caso del pluralismo es diferente. Ante el conflicto de valores, no tenemos dos valores idénticos entre los que elegir, sino dos valores distintos que, por así decirlo, nos reclaman con intensidad similar. De forma parecida a la situación del asno, llegado el momento nos decantaremos por uno o por otro, amenazados por el peligro de la inacción, que podría llevarnos a perder los dos valores o a lamentar una resolución en la que sintiéramos que nuestra decisión no influyó en ninguna medida. Pero, a diferencia del problema clásico dibujado por el asno de Buridán, nuestra pérdida al decantarnos por un valor es insustituible. La libertad no se identifica con la igualdad, ni la piedad con la justicia. Si nos decantamos por un fin, renunciamos, no a una cantidad equivalente del mismo valor, sino a otro fin distinto¹⁶. La conclusión, entonces, es que constatar que pueden existir opciones alternativas igualmente válidas no tiene por qué impedir nuestra decisión ni conducirnos a una falta de defensa argumental; al contrario de lo

¹⁶ Quizás la sustitución de uno de los haces de paja por un par de zanahorias bastaría para convertir la metáfora del asno en correcta, y dar cuenta de la esencia de la tragedia del pluralismo: la elección implica irreparable pérdida.

que apunta Statman, precisamente el sentimiento de pérdida ante la elección es lo que puede provocar y motivar nuestro deseo de justificación y defensa de nuestra decisión.

Sin embargo, volvamos por un momento a la apreciación de Williams. ¿Es cierto que el pluralismo no tiene nada que aportar al choque entre culturas? Un factor que el pluralismo de Berlin destaca y que conviene rescatar también como elemento positivo es la tolerancia. Sin llegar a reconocer explícitamente que su argumentación acerca de la comprensión situaba al pluralismo en una posición contradictoria, Berlin fue probablemente consciente de que su idea de ser humano se basaba necesariamente en la máxima comprensión posible entre culturas. De ahí que, en los pasajes en que realiza valoraciones globales de su pluralismo, recuerde insistentemente el valor de la tolerancia, de la imaginación reconstructora, de la comprensión, abogando por que, siempre dentro de unos límites, llevemos nuestros poderes empáticos lo más lejos que podamos (Berlin, 2003a: 84; Berlin, 2005: 346). El pluralismo está fuertemente inclinado a valorar la tolerancia, entendida como esfuerzo positivo de comprensión, como una característica necesaria para una vida común. Junto a esta característica, es necesario recordar aquí un último elemento que destacar, como es el rasgo de falibilidad que permea todas las afirmaciones de Berlin en torno a la naturaleza humana y los valores humanos, con su constante insistencia en que no importa lo extendido o autoevidente que parezca un dato o una conclusión, siempre será posible concebir una posible alteración futura. Este aspecto contribuye a otorgar a su pluralismo un carácter abierto, impredecible. Si a continuación integramos estos principios de tolerancia y falibilidad con la interpretación no normativa del pluralismo que hemos propuesto aquí como alternativa, quizás podamos concluir esbozando un modelo que no solo supere el relativismo, sino que posea una validez práctica también para los conflictos entre culturas.

Esa otra interpretación que propusimos para el pluralismo sigue los pasos de Crowder cuando afirma que Berlin llama «valores universales» a los fines que *de facto* han sido valorados por la mayoría de sociedades humanas, sin entrar a juzgar si deberían o no ser valorados, es decir, eliminando de su teoría pluralista todo carácter normativo (Crowder, 2007b: 215). Como hemos visto, puede construirse la idea de naturaleza humana mínima usando los propios términos de Berlin, pero centrándola no en los valores, sino en las categorías, y viendo estas como creaciones biológicas con adaptaciones culturales. Compartiríamos así un conjunto de categorías correspondientes a la especie humana, conjunto que adquiriría sesgos particulares en las distintas culturas. Los conceptos y categorías serían susceptibles de estudio a través de las ciencias sociales, lo cual revelaría su carácter histórico sin negar su origen biológico. Como seres humanos, tendríamos una manera de pensar determinada,

que puede variar y aparecer de muy diversas formas, pero en cualquier caso reconocible siempre como humana (Berlin, 1983: 391). Este diseño, es evidente, sí permitiría mantener la validez del pluralismo más allá de connotaciones moralistas, salvando así críticas como la de Anderson. El pluralismo conservaría, además, frente al relativismo, una diferencia radical en su defensa de la comprensión, a la que añadiría, desde el punto de vista práctico, el apuntar a un fin ulterior, a la búsqueda de un compromiso para poder vivir en común, facilitando tal proceso mediante su defensa de la mutua comprensión. De hecho, frente a los mecanismos sociales de supresión de conflictos, cuya aspiración última es la existencia de una sociedad perfecta, sin fricciones, el pluralismo aparecería como un pensamiento de indudable valor. La teoría pluralista incidiría en que es erróneo pretender que los conflictos irresolubles desaparezcan de la sociedad, puesto que la eliminación directa de los mismos niega la verdad del pluralismo: los valores chocan. No se trataría, por tanto, de suprimir la posibilidad de conflicto social, sino de reducir su incidencia y, principalmente, admitir que tales choques no se deben necesariamente a ignorancia o a falta de conocimiento técnico, sino que son inherentes a la condición moral de la vida humana¹⁷. La tolerancia, la humildad y la constatación de una constante posibilidad de error aparecen, en consecuencia, también como enseñanzas valiosas del pluralismo de valores, pero su aplicación no se limita exclusivamente a una misma sociedad. Ser pluralista no supondría solo afirmar que los valores chocan dentro de mi cultura, sino, más allá, sostener el inevitable conflicto entre ellas. Las enseñanzas del pluralismo nos animarían así a dejar de buscar «la solución correcta» de esos conflictos, esperanza alimentada por los principios monistas (creencia en una única solución racional, compatibilidad y armonía final de las distintas culturas) que Berlin criticó una y otra vez. En palabras de Berlin, se trataría más bien de buscar un inestable equilibrio, siempre amenazado y en constante necesidad de reestructuración; una propuesta aparentemente simple y quizás poco atractiva, pero condición indispensable para cualquier sociedad decente (Berlin, 2003a: 19).

En conclusión, la visión pluralista hace aparecer el conflicto de valores como algo positivo y nos obliga a rescatarlo como parte del ser humano. De

¹⁷ Las procelosas aguas de la condición humana aparecen nuevamente aquí reflejadas en la siguiente crítica de Dworkin, que también habría que tener en cuenta: un exceso de celo pluralista podría conducir a justificar crímenes e injusticias morales en base a la necesidad del conflicto, la no existencia de una sola solución correcta, la inevitabilidad del sacrificio, etc. (Dworkin, 2001: 75). Esta crítica, no ignorada por Berlin (2003a: 18), no invalida el pluralismo, pero recuerda con acierto la necesidad de permanecer también atento a los peligros derivados de posibles excesos pluralistas.

esta perspectiva podemos aprender a afrontar la verdad de la tragedia, encarándola como lo que es y evitando el deseo de suprimirla sin mayor reflexión. Quizás esa sea la gran y más importante verdad del pluralismo: la tensión latente que encontramos entre objetivo y subjetivo, entre elección y contexto, entre el yo y el otro, es probablemente una tensión de la que el ser humano no podrá nunca desprenderse, por lo que más que eliminarla, sería más sabio intentar comprenderla lo mejor posible y acomodar nuestra vida a ella.

Bibliografía

- Aarsbergen-Ligtvoet, C. (2006). *Isaiah Berlin. A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Amsterdam; New York: Rodopi B. V.
- Anderson, P. (1998). *Campos de batalla*. Barcelona: Anagrama.
- Berlin, I. (1964). Rationality of value judgements. En C. J. Friedrich (ed.). *Nomos 7, Rational Decision* (pp. 221-223). New York: Atherton Press.
- (1983). Reply to Robert Kocis. *Political Studies*, 31, 388-393. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1983.tb01770.x>.
- (1992). Reply to Ronald H. McKinney, «Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo». *Journal of Value Inquiry*, 26 (4), 557-560. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/BF00138922>.
- (1997). *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. London: Pimlico.
- (1999). *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. London: Pimlico.
- (2003a). *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. London: Pimlico.
- (2003b). *The Power of Ideas*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- (2005). *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- y Polanowska-Sygułska, B. (2006). *Unfinished Dialogue*. New York: Prometheus Books.
- Cohen, G. A. (1991). Isaiah's Marx and mine. En A. Margalit y E. Margalit (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration* (pp. 110-126). Chicago: University of Chicago Press.
- Crowder, G. (2004). *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity Press.
- (2007a). Two Concepts of Liberal Pluralism. *Political Theory*, 35 (2), 121-146. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591706297642>.
- (2007b). Value pluralism and liberalism. Berlin and beyond. En G. Crowder y H. Hardy (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin* (pp. 207-230). New York: Prometheus Books.
- y Hardy, H. (2007). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. New York: Prometheus Books.
- Díaz-Urmeneta, J. B. (1999). Los límites de la Ilustración: una aproximación al concepto de experiencia en Isaiah Berlin. En P. Badillo y E. Bocardó (eds.). *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia* (pp. 256-292). Madrid: Tecnos.
- Dworkin, R. (2001). Do liberal values conflict? En M. Lilla, R. Dworkin y R. Silvers (eds.). *The Legacy of Isaiah Berlin* (pp. 73-90). New York: New York Review of Books.
- Galipeau, C. (1999). *J. Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

- García, E. (2001). *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Garrard G. (2007). Strange reversals. Berlin on the Enlightenment and the Counter-Enlightenment. En G. Crowder y H. Hardy (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin* (pp. 141-157). New York: Prometheus Books.
- Giner, S. (1992). Sir Isaiah Berlin. Conversación con Salvador Giner. *Claves de Razón Práctica*, 22, 44-47.
- Gray, J. (1996). *Isaiah Berlin*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Ignatieff, M. (1991). Understanding Fascism? En A. Margalit y E. Margalit (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration* (pp. 135-145). Chicago: University of Chicago Press.
- Jahanbegloo, R. (2007). *Conversations with Isaiah Berlin*. Londres: Halban.
- Kocis, R. (1989). *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Lewiston, NY: Edwin Mellen.
- Lukes, S. (1998). Isaiah Berlin in conversation with Steven Lukes. *Salmagundi*, 120, 52-134.
- Martínez, D. (2000). El pluralismo de Isaiah Berlin frente al relativismo y la incommensurabilidad. *Revista de Estudios Políticos*, 109, 173-199.
- Myers, E. (2010). From pluralism to liberalism: Rereading Isaiah Berlin. *The Review of Politics*, 72, 599-625. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0034670510000550>.
- Parekh, B. (1986). *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Plaw, A. (2004). Why monist critiques feed value pluralism: Ronald Dworkin's critique of Isaiah Berlin. *Social Theory and Practice*, 30 (1), 105-126. Disponible en: <https://doi.org/10.5840/soctheorpract20043014>.
- Ricciardi, M. (2007). Berlin on liberty. En G. Crowder y H. Hardy (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin* (pp. 119-139). New York: Prometheus Books.
- Statman, D. (1996). Hard cases and moral dilemmas. *Law and Philosophy*, 15, 117-148. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/BF00144130>.
- Williams, B. (1999). Introduction. En I. Berlin. *Concepts and Categories. Philosophical Essays* (pp. 13-20). London: Pimlico.