

## LAS RAZONES DE LA TOLERANCIA EN I. BERLIN

*José Manuel Panea*

A estas alturas es un melancólico lugar común que ningún siglo ha visto una matanza tan continuada y despiadada de unos seres humanos por otros como el nuestro. Comparadas con ella, hasta las guerras de religión y las campañas napoleónicas parecen locales y humanitarias [Berlin, 1992a: 167].

En el prólogo al libro de Elena García Guitián *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Rafael del Águila se hacía preguntas como éstas: “¿El pluralismo, es necesariamente relativista o bien ‘trágico’? ¿Es antiliberal o liberal? ¿Irracionalista o racionalista? ¿Tiene límites? ¿En qué casos y dentro de qué ámbitos?(...) ¿Mantiene que hay valores inconmensurables o incompatibles? ¿Cree, pese a todo, en la existencia de un núcleo común, una suerte de ‘naturaleza subyacente’? ¿Qué tiene que ver con la tolerancia, el escepticismo, el *laissez faire*? ¿Consagra el derecho a ser diferentes o a ser ‘indiferentes’?” (Águila, R., 2001: 14-15; ver también, Águila, R., 2003).

Creo que en estas palabras se condensa lo más decisivo del pensamiento berliniano, que, obviamente, gira en torno al tema del pluralismo, y que, desde luego, exige una clara demarcación, para no confundirlo con el relativismo, pero también para saber extraer todas sus consecuencias en los planos teórico y práctico. No puede perderse de vista que Berlin es un autor que tiene una gran *esperanza* depositada en el quehacer de la filosofía. Sus esfuerzos por delimitar el objeto y el sentido de la filosofía son bien notorios. Y si el *monismo*, como planteamiento teórico, es blanco de sus críticas, no sólo por el error en que teóricamente se sustenta, sino también por sus nefastas consecuencias en el ámbito práctico, responsable en gran medida de

una buena parte de los sangrientos episodios con los que se ha dibujado la historia, no lo es menos el *relativismo*, que deja todo como está, y para el que no hay forma posible de elevar ninguna crítica legítima a ningún sistema de valores, conjunto de hechos o acciones. Delimitar las fronteras del pluralismo respecto del relativismo es, pues, tarea esencial. A Rafael del Águila no se le ha escapado que el *pluralismo* tal vez tenga que ver con los conceptos de *límite* y de *naturaleza humana*, por más que no se atreva a mencionarla como tal, y prefiera hablar de 'naturaleza subyacente'. Tampoco podía pasar por alto el hecho de que el pluralismo esté esencialmente vinculado a la cuestión de la tolerancia, de la que también habrá que perfilar teóricamente su significado, pues ¿la entenderemos como indiferencia, escepticismo, o más bien como el derecho a ser diferentes? Me parece que aquí tenemos la materia fundamental, el núcleo del pensamiento ético-político berliniano. Entender el *pluralismo*, tal como lo concibe Berlin, es entender, en buena medida, *qué es la tolerancia*, sus *razones*, así como sus *límites*, es decir, el horizonte donde aquélla ya no sólo no es posible sino que ni siquiera es justificable.

Cuando Berlin habla del objeto de la filosofía insiste mucho en demarcar su espacio respecto a las ciencias formales y a las ciencias empíricas. Ambas comparten la posibilidad de hallar respuestas y estrategias de resolución de los problemas planteados. Pero en la filosofía las cosas no son tan sencillas. Si para resolver una ecuación hay un procedimiento definido, o para calcular el peso de un cuerpo existe un procedimiento reconocido de hacerlo, cuando nos preguntamos qué es la justicia, por qué obedecer las normas, etc., estamos tratando cuestiones para las que no cabe apelar al principio de autoridad, ni tampoco hay una forma clara de atajarlas. Pero tales preguntas no nos condenan a la irracionalidad, sino a la necesidad de buscar respuestas *posibles*, mediante procedimientos distintos a los formales y a los empíricos, y, por supuesto, desestimando toda presunta fuente de autoridad. Exigirán de nosotros argumentaciones, objeciones, acercamientos de puntos de vista, etc. Pero nunca podremos dar por definitivamente zanjada una cuestión, a la espera de un argumento mejor, o de una objeción que tire por tierra lo que habíamos construido (Berlin, 1992b: 27-42). Sin embargo, en la tradición filosófica occidental siempre ha habido una fe ciega en las posibilidades de hallar un método que acabe con las dificultades, las imprecisiones y que nos facilite respuestas claras a las preguntas que formulamos. Esta confianza es esencial en el planteamiento monista, que defiende la existencia de una verdad objetiva, de unos valores objetivos, y de una razón capaz de alcanzarlos, siempre

que se tome el camino correcto. Era el sueño de Platón y de Aristóteles, y de los filósofos ilustrados, y de otros, como Leo Strauss y su ojo mágico (Berlin, 1993: 51-55). El credo *monista* lo resume Berlin así:

Una tesis más amplia subyace a ésta: a saber, que todas las cuestiones verdaderas deben de tener una genuina y única respuesta y que las demás son falsas, porque de otra manera las cuestiones dejarían de ser auténticas cuestiones. Ha de existir un camino que conduzca de manera clara a los pensadores hacia las respuestas correctas de estas cuestiones, lo mismo en el mundo de la moral como en los asuntos sociales y políticos que en el de las ciencias naturales, ya sea o no con el mismo método; y una vez que todas las respuestas correctas a las profundas cuestiones morales, sociales y políticas que preocupan (o que tendrían que preocupar) a la Humanidad se reúnan, el resultado significará la solución final a todos los problemas de la existencia [Berlin, 1999: 60].

Mas la tradición monista, diríamos nosotros, no ha entendido la peculiar condición del objeto de la filosofía, y aún sigue tratando sus problemas con la misma fe en la resolución de los mismos que tienen las ciencias empíricas y las ciencias formales. Pero Berlin insistirá en la dificultad de los problemas, en la imposibilidad de una *solución final* para los mismos. Tal es el punto de intransigencia que contiene el monismo. Pero ¿podremos decir que saber qué es la justicia o la tolerancia es algo que puede descubrirse del mismo modo y con la misma certeza que la velocidad de un cuerpo o la raíz cuadrada de un número? Sin embargo, el monismo se alimenta de dicho presupuesto mental. Pero según tratará de hacernos ver nuestro autor, la humana existencia está inmersa en lo trágico, a saber, en la imposibilidad de activar dos alternativas a un mismo tiempo, en el ineludible conflicto entre valores -por respetables que éstos puedan ser-, por lo que la idea de una supuesta solución final a todos nuestros problemas se viene abajo. Para el monismo, en cambio, la perspectiva trágica no existe; el conflicto es un déficit de conocimiento, algo, en principio, resoluble si encontramos el principio rector adecuado:

Una de las consecuencias de estos supuestos básicos (de acuerdo con los cuales habían vivido los hombres durante más de dos mil años) es que conflicto y tragedia no son intrínsecos a la vida humana. La tragedia (a diferencia del mero desastre) consiste en conflictos entre acciones humanas, o personajes, o valores. Si se puede dar solución a todos los problemas, por principio, y todas las soluciones son compatibles, tales conflictos son por principio evitables siempre. Por lo tanto, el elemento trágico de la vida se

debe siempre a errores humanos evitables: los seres perfectos no lo conocerían; no puede haber ninguna incongruencia, y en consecuencia ni comedia ni tragedia, en un mundo de santos y ángeles [Berlin, 1992a: 175-176].

Pero tal paraíso no existe para el hombre, porque, como hemos apuntado, no hay soluciones finales, redondas, acabadas, perfectas, y porque los mismos valores, como los viejos dioses, mantienen igualmente una relación conflictiva entre sí.

Así pues, no es la idea de valor objetivo lo que le preocupa a Berlin, sino la certeza de que haya un camino, y sólo uno, para acceder a él, así como la idea de que haya una jerarquía de valores que sencillamente hay que descubrir y aplicar. Por consiguiente, es esta aproblematicidad la que Berlin detecta como peligrosa. No en vano acusa al monismo -con más justicia o con menos- de gran parte del sufrimiento que se ha ido vertiendo a lo largo de la Historia. Hay cierto simplismo y no poco dogmatismo soterrado en este planteamiento monista, desconocedor del carácter trágico -y no lógico ni empírico- de los problemas filosóficos. Sobre semejante creencia descansan sus críticas:

Ésta es una *philosophia perennis*, lo que los hombres pensadores han creído desde los presocráticos hasta los reformadores y revolucionarios de nuestro propio tiempo. Es una creencia fundamental sobre la que ha descansado el pensamiento humano durante dos milenios. Porque aunque no hubiera verdaderas respuestas a las cuestiones ¿qué clase de conocimiento se podría alguna vez alcanzar en alguna parcela?, éste fue el corazón del pensamiento racional y también espiritual durante mucho tiempo. Aunque la gente difiera tan ampliamente entre sí, como las culturas y como lo hacen las opiniones morales y políticas; aunque exista una vasta variedad de doctrinas, religiones, morales o ideas, debe de existir para todas y en alguna parte una única y verdadera respuesta a las más profundas cuestiones que preocupan a la humanidad [Berlin, 1999: 61].

Pero el Romanticismo y sus retoños empezarán a cuestionar todo este universo de valores objetivos, y más que de estrategias para *descubrirlos* hablarán de *crearlos*. De lo universal pasamos al extremo de lo estrictamente individual e irreconciliable:

Esta idea fue desarrollada todavía más por los románticos, que empezaron a decir algo completamente nuevo y perturbador: que los ideales no eran verdades objetivas escritas en el cielo esperando a ser comprendidas,

copiadas o practicadas por los hombres. Los valores no se encontraban, sino que se hacían; no se descubrían, sino que se creaban; eso era lo que algunos de los alemanes creyeron realmente, frente a la tendencia francesa objetivista, universalizadora y superficial. La singularidad es lo que importaba.(...) Es una interpretación estética de la moral y de la vida, no una aplicación de modelos eternos. La creación lo es todo. De aquí surgieron toda clase de movimientos: anarquismo, romanticismo, nacionalismo, fascismo, culto al héroe.(...) La negación de los valores universales, este énfasis en ser a costa de cualquier cosa, en permanecer leal a un superyó, es un episodio peligroso de la historia europea, y en buena parte ha sido responsable de los sucesos destructivos y siniestros de nuestros días; (...) [Berlin, 1999: 65-66].

No es necesario insistir mucho en que el relativismo se alimenta de esta estructura mental o teórica: no hay verdades ni valores objetivos. Todo es un asunto de gustos, de preferencias, sobre las que no cabe discusión racional alguna: "Relativismo significa que a usted el café le gusta con azúcar y a mí sin; no hay modo de establecer quién tiene razón; los gustos difieren, y también los valores. (...) El relativismo mantiene: 'Los nazis creen en los campos de concentración, y nosotros no', y no hay más que decir." (I. Berlin, 1993:141-142). En otro lugar, haciendo referencia a la conexión entre relativismo y conciencia romántica escribe: "Todos los fines son iguales; los fines son lo que son, los hombres persiguen lo que persiguen, y no hay modo de establecer jerarquías objetivas válidas para todos los hombres y todas las culturas. El único principio que debe ser sacrosantamente observado es el de que cada hombre tiene que ser fiel a sus propios objetivos, aun a costa de destrucción, desastre, muerte. Éste es el ideal romántico en su forma más plena, más fanática." (Berlin, 1992, 181-182)

Pues bien, me gustaría subrayar que este 'y no hay más que decir' es la clave del asunto para diferenciar radicalmente la actitud relativista de la pluralista, aunque curiosamente también la del dogmático monista. Porque el relativista niega la existencia de verdades y de valores objetivos, y la posibilidad de someter a crítica los propios planteamientos o los ajenos, pues todos son en realidad igualmente legítimos, de manera que la víctima y el verdugo están al mismo nivel. Sencillamente *no hay más que decir*. Pero a este silencio es al que no se resigna el pluralista Berlin, que tiene que explicar su posición frente al monismo y frente al relativismo, pues ambos son dos enfoques errados teóricamente, y muy peligrosos en la práctica: por desgracia, en no pocas ocasiones, la Historia da cuenta de los sangrientos episodios a

los que han conducido ambos esquemas de pensamiento. Pero Berlin cree que es posible superar el relativismo cultural: Vico le ha enseñado que podemos *entrar* dentro de otras culturas, con la ayuda de la *imaginación*, y comprenderlas, aceptarlas o rechazarlas, dialogar con ellas; o, dicho en pocas palabras, nuestro autor piensa que las diferencias culturales no son un obstáculo, antes al contrario, representan un excelente motivo para hablar y mucho. Hay posibilidad de comprensión y diálogo con otros individuos de otras culturas porque en el fondo todos seguimos compartiendo una *humanidad común*. El problema no es tanto negar la existencia de valores objetivos -pensemos en la justicia, la igualdad, la libertad, la honestidad, el respeto, etc.- sino reconocer que podemos diferir en la comprensión, más o menos elaborada de estos valores, y en su prioridad, así como asumir el hecho de que tales valores también pueden entrar en conflicto unos con otros. Pero en principio, la comunicación no está rota: es posible y deseable, pues sólo así reduciremos realmente el sufrimiento. De este modo, Berlin reconoce la dimensión trágica que atraviesa las relaciones entre estos valores, y cómo toda elección conlleva hasta cierto punto una dolorosa pérdida. Sin embargo se trata de un planteamiento muy distinto al del relativismo:

Relativistas, spenglerianos, positivistas, deconstruccionistas, todos ellos se equivocan: la comunicación entre individuos, grupos o culturas es posible porque la diversidad de los valores de los hombres no es infinita. Existe un horizonte común: los valores objetivos y a menudo incompatibles de la humanidad, entre los cuales es preciso -y a menudo doloroso-elegir [Berlin, 1993: 142].

Berlin insiste mucho en que hay una pluralidad de valores que los hombres pueden perseguir, y, sin embargo, su número no es infinito, lo cual también facilita el hecho de que sea posible la *comprensión* humana mutua, entender por qué, a pesar de todo, yo no persigo aquellos valores, sino éstos. Debemos insistir en el dato de la comprensión, porque sólo ahí radica la posibilidad del diálogo, la posibilidad de decir que hay mucho de qué hablar, frente a lo que piensa el relativista. El propio Berlin lo expresa así:

(...) el número de valores humanos, de valores que yo puedo perseguir mientras mantenga mi apariencia humana, mi carácter humano, es finito; digamos setenta y cuatro, o tal vez ciento veintidós o veintiséis, pero siempre finito, sin importar cuántos sean. Y la importancia que esto tiene es

que, si un hombre persigue uno de estos valores, yo, aunque no lo haga, soy capaz de entender por qué él lo hace o qué supondría que, en sus circunstancias, yo me viera obligado a perseguirlo. He aquí lo que hace posible la comprensión humana [Berlin, 1999: 67].

Me gustaría subrayar dos ideas: cuando dice Berlin 'mientras mantenga mi apariencia humana, mi carácter humano', haciendo referencia a los valores humanos. Pero ¿es que hay valores no humanos? Sí, aquellos que desfiguran nuestra apariencia humana, aquellos que son inhumanos y nos transforman en monstruos, como la perversidad, la arbitrariedad, la crueldad, porque han transgredido el límite, las fronteras entre lo humano y lo inhumano. En efecto, para nuestro autor no sólo hay un conjunto objetivo de valores, sino que hay un *límite* más allá del cual ya no podemos reconocernos como hombres, sino como bestias o monstruos morales:

Si encontramos individuos que simplemente discrepen de los otros respecto a los fines de la vida, que prefieran la felicidad a la abnegación, o el conocimiento a la amistad, les aceptaríamos como seres humanos semejantes a nosotros, porque su concepción de lo que es un fin, los argumentos que esgrimen para defender sus fines, y su comportamiento general, entran dentro de los límites de lo que consideramos humano. Pero si encontramos a alguien que no pueda entender por qué (por utilizar un ejemplo famoso) no debería destruir el mundo para aliviar un dolor en su dedo meñique, o alguien que no ve realmente que haya nada malo en condenar al inocente o traicionar a amigos o torturar a niños, nos encontramos con que no podemos discutir con gente así, no tanto porque nos horrorice como porque pasamos a considerarlos en cierto modo inhumanos: los llamamos idiotas morales. A veces los encerramos en manicomios. Están fuera de las fronteras de la humanidad en el mismo grado en que lo están las criaturas que carecen de alguna de las características físicas mínimas que conforman a los seres humanos [Berlin, 1992a: 192].

Así, mientras no transgredamos este límite será posible la comprensión de aquello que otros elijan o hagan, de tal manera que siempre cabrá dialogar sobre las razones que les han movido a su elección. La comunicación no está rota *dentro* de este horizonte de lo humano. Y sólo dentro de este horizonte es posible hablar de tolerancia. Sin embargo, desde los planteamientos monista y relativista la *tolerancia* se hace difícil, por no decir, imposible. En el primero, porque tratará de *imponer* a toda costa aquella verdad o valor que ocupe el lugar más alto en la jerarquía; en el segundo, porque más que hablar de tole-

rancia tendríamos que referirnos a la mera *indiferencia*, pues lo que hay son valoraciones y opciones en conflicto sin la posibilidad de mediar discusión racional alguna. El pluralista, en cambio, asume que hay una multiplicidad de valores, y de fines, aunque finito (en el sentido de que hay un *límite*, una barrera infranqueable para los mismos), si es que nos movemos dentro del horizonte humano, y que aunque los hombres difieran en la aceptación de tales valores, o en la persecución de sus fines, la comprensión es posible, y de aquí, el respeto y el entendimiento mutuos.

Pero además, la tolerancia en Berlin no significa mera aceptación de la diferencia, sino el reconocimiento de un *límite* para la misma: también los nazis eran diferentes, pero no por ello vamos a tolerar su forma de pensar y actuar. Es necesario combatirlos, con razones, dice Berlin, desenmascarando sus falsas concepciones sobre la realidad, su manipulación de la información y su utilización perversa:

Encuentro los valores de los nazis detestables, pero puedo entender cómo, contando con suficiente desinformación, una falsa creencia sobre la realidad, pueden llegar a hacer creer a alguien que constituya el único medio de salvación. Desde luego hay que luchar contra ellas, con la guerra si fuera necesario, pero no considero a los nazis, como lo hacen alguna gente, como si fueran literalmente patológicos o enfermos, sino tan sólo perversamente malos, completamente errados con relación a los hechos, por ejemplo, en creer que algunos seres son inhumanos, o que su raza sea la principal, o que las razas nórdicas sean las únicas verdaderamente creativas. Entiendo cómo, con una educación lo suficientemente falsa, que expanda la ilusión y el dolor, los hombres pueden, mientras sigan siendo hombres, creer esto y ser capaces de los crímenes más inefables [Berlin, 1999: 68].

El texto es de importancia porque nos permite darnos cuenta de dos cosas: las preferencias, las opciones, aun cuando sean las más descabelladas, son susceptibles de ser entendidas, aunque no compartidas. No son hechos aislados, producidos por el capricho humano, y ante los que estamos indefensos. Cabe entenderlos, analizarlos, discutirlos, refutarlos. Aquí nos encontramos el aspecto ilustrado del pensamiento de Berlin. Insistamos en ello: *hay mucho de qué hablar*. En efecto, el pluralismo no es la mera aceptación de la diferencia como tal. Tras su constatación se abre a una discusión, a un análisis racional. Los nazis también eran diferentes, pero su opción no es una cuestión de gusto, como piensa el relativista, sobre la que *no hay más que decir*; antes al contrario, no sólo *podemos*, sino que *debemos* penetrar en



sus argumentaciones, en su modo de justificar lo injustificable, desentrañar la perversa manipulación que se hace de la realidad y del saber sobre la misma. Por ello, sólo desde el *pluralismo*, es decir, desde el reconocimiento de un *límite* junto a la diferencia, de un *núcleo objetivo de valores*, a pesar de las múltiples combinaciones posibles de los mismos; sólo desde la aceptación de una *naturaleza humana común*, junto a las formas distintas de entender qué sea una *vida buena* -como cuestión distinta de la *justicia*-, podremos abrirnos a la tolerancia, y, por tanto, sólo desde ahí podremos rechazar también lo que traspasa sus límites, aquello que de ningún modo cabrá tolerar.

Pero en cualquier caso, nos interesa subrayar la importancia de la comprensión del pluralismo, pues sólo en él cabe hablar de la tolerancia y sus razones, tal y como el propio Berlin reconoce expresamente:

Si el pluralismo es una concepción válida, y el respeto entre sistemas de valores que no sean necesariamente hostiles entre sí es posible, entonces se siguen la tolerancia y las otras consecuencias liberales, como no lo hacen desde el monismo (solamente una clase de valores es verdadera, todas las demás son falsas) o desde el relativismo (mis valores son míos, los tuyos son tuyos, y si nos enfrentamos, lo siento, pero ninguno de los dos puede reclamar que esté en lo cierto). Mi pluralismo político es el producto de mis lecturas de Vico y Herder, y de la comprensión de las raíces del romanticismo, que en su forma más patológica llegó demasiado lejos para la tolerancia humana [Berlin, 1999: 68-69].

Esta referencia a los excesos del romanticismo y a cómo éste pone en cuestión la tolerancia me parece esencial para entender el verdadero núcleo de la misma, a saber, su *universalismo trágico* (Panea, 2000a: 117-127). Pero esta idea la desarrollaremos más adelante. Por el momento, baste con destacar que el romanticismo, con su reivindicación de la diferencia, de la particularidad a ultranza, pone en peligro el concepto de tolerancia. Y ello lo muestra Berlin al referirse al nacionalismo, pero sólo en aquellos casos donde se hace uso de la *violencia*, pues el sentido de pertenencia se ha hecho ya enfermizo y peligroso:

Lo mismo ocurre con el nacionalismo: el sentido de pertenecer a una nación me parece bastante natural y no hay nada en sí mismo que lo haga condenable, o incluso criticable. En su condición más violenta -mi nación es mejor que la suya, sé cómo se ha de configurar el mundo y tú debes rendirte a mi porque tú no lo sabes, porque tú eres inferior a mí, porque mi nación

está a la cabeza del mundo y la tuya está demasiado lejos de la mía y debe de suministrarle el material que la mía necesita, que al fin es la única nación que está legitimada para crear el mejor de los mundos posibles- ésa es una forma de extremismo patológico que puede conducir, como ya lo ha hecho, a inimaginables horrores, y que es totalmente incompatible con la clase de pluralismo que he tratado de describir [Berlin, 1999: 69].

Pero resulta de vital importancia entender que el conflicto no es resultado de un déficit de conocimiento, sino que forma parte de la compleja relación que se establece en el entramado de valores objetivos. Como ha escrito E. García Guitián, "La tragedia forma parte de la vida humana y no se puede eliminar sin más. Hay que aceptar este hecho, que determinará de forma fundamental nuestra visión de lo moral y, naturalmente, de lo político. Y una de sus consecuencias será descartar que el conocimiento sea la clave para la superación de todos los conflictos y el arma para lograr la sociedad perfecta." (García Guitián, 2001: 52 ). Mas esta idea no debe hacernos pensar en un Berlin irracionalista. En modo alguno, su esperanza en la filosofía como discurso racional es lo que le justifica en su búsqueda de un mundo más justo (Berlin, 1992b: 27-42). Otra cosa bien distinta es confiar en que estemos dotados de un supuesto 'ojo mágico', como el de Leo Strauss, que nos permita encontrar el valor supremo y la respuesta definitiva a los problemas de la praxis, algo para lo que el propio Berlin, dice bromeando, no ha sido dotado (Berlin, 1993: 53). La honestidad intelectual pasa por el reconocimiento de la complejidad de los problemas morales y políticos, así como por el rechazo de la imposición de soluciones definitivas y únicas, inspiradas en una determinada concepción que, a la postre, acaba siendo una simplificación de la experiencia, y un buen abono para todo tipo de intolerancias.

Bien es cierto que Berlin tiene una concepción pluralista de la naturaleza humana, en cuanto a que ésta no está destinada a la consecución sólo de determinados fines, sino que el abanico de posibilidades es muy amplio, como así lo probaron las reflexiones de Vico y Herder. No hay una naturaleza humana común en el sentido de que haya determinados fines -y no otros- que por naturaleza todos los hombres tengan que realizar, si es que quieren seguir siendo considerados como tales. La cultura y la Historia son dos ejemplos que muestran la constante capacidad que tiene el hombre de redefinir sus trayectorias, sus metas, y, en definitiva, la variedad de sus fines. La experiencia de la Historia y de la diversidad de culturas nos muestra, pues, un hecho: el de que la realidad es plural, que el mundo es plural, y que, por consiguiente, es preci-

so asumirlo. Pero el reconocimiento de nuestra *historicidad* no tiene por qué implicar la negación de la existencia de una *naturaleza humana común*, o, si lo preferimos, de la *condición humana*, anclada en una *corporeidad común*, y, de este modo, la idea de que sobre ella se levantan unos *valores objetivos* que, con independencia de la prioridad o de la concreción que alcancen en las distintas culturas, son propiamente humanos porque, a fin de cuentas, *posibilitan lo humano*: es decir, tales valores acaban conformando o protegiendo una serie de bienes esenciales que necesitamos, sencillamente, para ser hombres; o, dicho *a sensu contrario*, si prescindimos de tales bienes habremos rebajado notablemente las condiciones que hacen posible la plenitud de una vida humana.

Pero el reconocimiento de este conjunto de valores en sentido objetivo es perfectamente compatible con la idea de que no hay un modo de vida que sea el mejor, por encima de todos, y que represente la solución final a los problemas de la existencia. Y en esto se encierra la verdadera naturaleza del pluralismo: valores objetivos y universales, sí, pero ¿existe la combinación, la fórmula perfecta para dirimir todo conflicto, para hallar la utopía final sobre la tierra? Responder afirmativamente no sólo nos ha conducido, en numerosas ocasiones, al horror, sino que también encierra un profundo error, pues desconoce la naturaleza inexacta de los problemas filosóficos y humanos, su apertura a nuevos enfoques, a nuevos planteamientos, a matices, y, por tanto, desconoce la necesidad de abrirse a un espacio donde la voz del otro sea importante, necesaria, imprescindible: a un espacio de *tolerancia*. Al igual que en Weber (J. Abellán, 1999: 133-152), en Berlin los valores chocan entre sí, pero no es el *destino* quien tendrá que decidir sobre ellos, sino la *razón práctica* en su capacidad de argumentar, de refutar, de llegar a un entendimiento y comprensión mutuas; de llegar, en definitiva, a acuerdos, toda vez que hemos asumido que nadie, por principio, tiene la solución última a los problemas planteados, y que la *tolerancia* se impone como requerimiento de *honestidad intelectual*.

Berlin muestra que a lo largo del siglo XX hemos alcanzado la conciencia de los excesos del individualismo romántico y de la necesidad de afirmar unos valores objetivos universales. Buena prueba de ello lo constituye el rechazo generalizado que provocaron el fascismo, el nacional-socialismo y el comunismo, con todas sus largas listas de crímenes. En efecto, esta oscura historia del siglo XX europeo supuso una fuerte conmoción de nuestra conciencia moral y un rechazo de tal magnitud que constituye la prueba más

evidente de una *conciencia moral universal* en lo relativo a la *justicia*, y que nos lleva a reprobar absolutamente la tortura, la mutilación, el asesinato o el exterminio. En el fondo, subyace la vieja idea de *naturaleza humana* como soporte de un conjunto de necesidades, valores y bienes sin los cuales no es posible ninguna vida humana *decente*, con independencia de las particulares concepciones de qué sea una vida buena. Estos valores universales representan, en última instancia, una frontera de demarcación entre *civilización* y *barbarie*:

¿Qué ha brotado de los holocaustos recientes? Algo que se aproxima a un nuevo reconocimiento en Occidente de lo que son valores universales firmes que puedan considerarse constitutivos de los seres humanos en cuanto tales. (...) El hecho de esa conmoción muestra que existe una escala de valores de acuerdo con la cual vive de hecho la mayoría de la humanidad (y en particular de los europeos occidentales), vive no meramente de forma mecánica o por hábito, sino como parte de lo que en sus momentos de autoconciencia constituye para ellos la naturaleza esencial del hombre [Berlin, 1992a: 191].

Lo que Berlin está proponiendo es la recuperación de la noción de *humanismo* como horizonte de un mundo moral compartido, más allá de las diferencias culturales, por legítimas que sean, pero que acabe constituyendo un *marco de justicia* para el despliegue de las *particulares concepciones del bien*. Tal naturaleza humana común es lo que, a su vez, explica y posibilita la *comprensión* de unas culturas respecto de otras, y el que puedan discutirse y hasta *juzgarse*, desde criterios estrictos de *justicia*. Así pues, Berlin siempre hace referencia a un *mínimo* de valores compartidos sin los cuales no es posible concebir una vida como *humana*. La consolidación de estos valores se ha ido logrando a lo largo del tiempo, y se presentan ya a nuestra conciencia -y es algo cada vez más extendido- como irrenunciables. Tanto es así que tal núcleo moral ha visto su concreción en el reconocimiento de los *derechos humanos universales* que tendrán que irse completando con el transcurso del tiempo. Por ello, cuando se le pregunta a Berlin por los derechos humanos niega que existan listas *a priori* de tales derechos, pues siempre cabrá encontrar otros nuevos que posibiliten la conformación de una sociedad mínimamente *decente* (Berlin, 1993: 150-151). Y en la caracterización de qué sea una sociedad *decente* incluye, como no podía ser de otro modo, la idea de tolerancia:

Si usted me pregunta por qué creo en los derechos humanos, puedo decirle que porque es la única forma decente -e incluso tolerable- de que los humanos vivan juntos; y si me pregunta qué significa 'decente', puedo decirle que es el único tipo de vida que los humanos deben seguir si no quieren destruirse unos a otros [Berlin, 1993: 150]

Y semejante idea le parece a Berlin tan imprescindible, tan incuestionable, que llega a afirmar:

Por supuesto, no niego que existan principios generales de conducta y actividad humana sin los cuales no puede haber una sociedad mínimamente decente. No me pregunte qué entiendo por decente. Por decente entiendo decente; todos sabemos qué quiere decir [Berlin, 1993: 151; Badillo, 1999:153-193].

Pero hay otro momento en el que sí prefiere ser más explícito, y vuelve a repetirnos la idea de que decencia equivale a condiciones mínimas de *justicia*, diríamos nosotros, sin las cuales no es posible hablar de una vida humana digna; idea que remite al concepto de derechos humanos:

La idea de los derechos humanos descansa en la creencia verdadera de que hay ciertos bienes -libertad, justicia, búsqueda de la felicidad, honestidad, amor- que interesan a todos los seres humanos como tales, no como miembros de tal o cual nacionalidad, religión, profesión o carácter; y de que es justo atender a estas necesidades y proteger a la gente de quienes las ignoran o las niegan. Ciertas cosas el ser humano las requiere como tal, no porque sea francés, alemán, estudioso medieval o frutero sino porque como hombre o mujer vive una vida humana. (...) Creo que todas las culturas que han existido aceptaron que existían estos derechos, o al menos un mínimo de ellos. Puede haber desacuerdos sobre cómo expandir este mínimo -a ilotas, esclavos, judíos, enemigos, miembros de tribus vecinas, bárbaros, herejes-, pero que tales derechos existen y son una condición previa empírica al desarrollo de vidas humanas plenas es algo que toda cultura ha reconocido. A veces, en la práctica, se niega la humanidad a ciertos seres humanos, pero en la teoría ocurre con menor frecuencia." [Berlin, 1993: 61]

Esta referencia a la vida humana y a los derechos como soporte de esta vida humana nos parece fundamental. A fin de cuentas, compartimos una *corporeidad común*, una *naturaleza humana común*; es decir, partimos del reconocimiento de la *igualdad* de todos los hombres por el mero hecho de ser hombres, lo que nos hermana en *necesidades*, que deben ser atendidas *por*

*igual*. Y quien incurra en discriminaciones excluyentes tendrá la difícil carga de la prueba para tratar de justificar lo injustificable. Estos derechos humanos son el soporte de nuestra vida, los que la hacen mínimamente decente, pues allí donde no impere la justicia sólo puede reinar la vergüenza, la indecencia que nos señala con el dedo, y de la que de algún modo nos hacemos cómplices. Sin estos mínimos esenciales no hay justicia, ni decencia, ni vida humana digna posible. Tal núcleo moral universal es indispensable como horizonte o marco en el que luego podrán desplegarse las plurales concepciones de qué sea una vida buena. Por ello, defender la *tolerancia*, creemos nosotros, exige estos dos momentos: en primer lugar, poner las *condiciones de posibilidad real* para que impere la justicia, o para que *lo intolerable* no siga triunfando y acusándonos de nuestra complicidad, o directa participación en tales situaciones, que no pueden calificarse ya, utilizando la expresión de Berlin, de *decentes*; y, en segundo lugar, el reconocimiento del *derecho a ser diferentes*, a expresar y vivir según la propia concepción de qué sea una vida buena, siempre dentro de un marco universal de justicia para todos. ¿Diremos todavía, como han hecho algunos, que la tolerancia es una referencia moral obsoleta? (Martínez de Pisón, 2001)

La inconmensurabilidad de los valores, de la que tanto se ha hablado, no implica, pues, ningún relativismo, quedando así fuera de lugar en el planteamiento de Berlin. Todo lo más que podemos reconocer es la idea de un conflicto, trágico por supuesto, entre los distintos valores, pero nunca su negación relativista, ni su devaluación. De manera que más que una ambivalencia no resuelta, como han defendido interpretaciones de su pensamiento [M. Sandel, 1984; B. Parekh, 1986; M. Ignatieff, 1991], su apelación a los derechos humanos acaba siendo una remisión al concepto de naturaleza humana, sin el cual es insostenible [L. Strauss, 1989; P. Anderson, 1992; R. Wollheim 1991, García Guitián, 2001], aunque perfectamente compatible con la idea de pluralismo, pues además de estar abierta a su matización histórica, tan sólo marcaría un *límite moral* para el desarrollo de las plurales concepciones del *bien*, y, por tanto, un *horizonte de justicia* donde sólo ahí tendrían cabida la tolerancia y lo tolerable, pues más allá de semejante marco moral traspasaríamos las fronteras de lo moral y humanamente permisible.

Hay un hecho innegable: la necesidad de tomar decisiones en un contexto donde rivalizan fines y valores. El conflicto es inevitable, y la mera razón como tal parece no estar dispuesta a resolverlos. Tampoco cabe apelar a un *a priori* para dirimir tales conflictos. De aquí la importancia de la com-

prensión de la naturaleza de los problemas morales, de la imposibilidad de una *solución final*, de la necesidad de llegar a *acuerdos* para evitar situaciones dolorosas inaceptables; en una palabra, de aquí la importancia de un concepto teórico-práctico como es el de *tolerancia* y de su asimilación en todos los contextos de la vida humana. Pero como ha dicho E. García Guitián, apoyándose en Walzer, la inconmensurabilidad de los valores en Berlin no implica afirmar que sólo quepa una decisión sin fundamento: "Por ello, aun siendo muy consciente de que en algunas ocasiones los individuos se encuentran ante elecciones trágicas, piensa que no ocurre constantemente y que en esos casos tampoco se trata sólo de escoger sin más. Se pueden ofrecer buenas razones para justificar una elección aunque no la determinen de manera absoluta". (García Guitián, 2001: 103). Queda, pues, descartada la lectura, por brillante que sea en otro sentido, de J. Gray, que nos presenta la inconmensurabilidad berliniana como la incapacidad de la razón para ayudarnos a tomar decisiones, y, por tanto, como una puerta abierta al mero decisionismo (1995: 49).

Pero, como venimos insistiendo, lo importante del pluralismo es el reconocimiento de la posibilidad de *múltiples* respuestas a los problemas de la existencia, lo cual nos conduce inexcusablemente al reconocimiento de la tolerancia como valor fundamental e inapelable: "Aceptar que puede haber más de una respuesta válida a un problema es en sí mismo un gran *descubrimiento*. Conduce al liberalismo y a la tolerancia." (Berlin, 1992a: 73). Porque la práctica de la tolerancia exigirá la toma de conciencia de que no hay más remedio que hacer concesiones, llegar a acuerdos, asumir determinados compromisos para evitar situaciones que nos lleven al sufrimiento (Berlin, 1992a: 44). La realidad es compleja, y aún no se ha encontrado la piedra filosofal, la teoría que se erija en la solución final. Así pues, no cabe más remedio que acudir a la tolerancia y al compromiso recíproco para evitar confrontaciones dolorosas e irreparables que proceden de abordar la realidad compleja con estrategias simplistas. Porque, aunque apelar a derechos o a principios de justicia sea inexcusable, el conflicto siempre estará presente, y habrá que buscar los medios para llegar a acuerdos, por lo que la tolerancia se impondrá como valor fundamental y en modo alguno caduco, frente a lo que piensan algunos (Martínez de Pisón, 2001). Los acuerdos no solo son posibles, sino necesarios: aquí no cabe que el conflicto de dioses los resuelva el *destino*, o la *fuerza*, sino una *nueva concepción de la racionalidad práctica* basada en el imprescindible concepto de tolerancia. Y cuando Berlin dice que no hay recetas, simplemente está haciéndonos ver que necesariamente habrá que

evaluar cada situación con la máxima cautela y amplitud de miras, haciendo entrada la tolerancia para posibilitar el necesario acercamiento, el imprescindible acuerdo.

Pero lo que no podemos perder de vista es que sólo el reconocimiento de un *universalismo moral*, por *trágico* que sea -en cuanto a que dentro de los propios valores objetivos también reina el conflicto- nos impide caer en el relativismo, pues dicho universalismo es el que posibilita que la tolerancia ejerza su dimensión crítica, a saber, la de poner *límites a lo intolerable*, a lo inaceptable (Panea, 2000 a). Sin este universalismo moral no habría tolerancia propiamente dicha, sino un mero e indiferente dejar hacer (Arteta, 1998: 51-76); una dejación que acabaría, paradójicamente, fomentando lo intolerable. Por ello, no podemos pasar por alto la idea de que también en el concepto de tolerancia hacemos referencia a la noción de *pérdida*, en el sentido de que renunciamos a hacer algo precisamente porque tenemos *razones* de segundo orden para hacerlo. La tolerancia implica, pues, un *conflicto de razones* dentro del sujeto tolerante, de manera que las razones de segundo orden acaban venciendo a las razones que articulan nuestras particulares concepciones del bien (Toscano, 2000: 171-189). Y esta idea casa perfectamente con la idea berliniana de pluralismo, pues para nuestro autor vivimos en un mundo imperfecto, donde los bienes incluso entran en contradicción unos con otros, y no existe la solución teórica final que los armonice a todos, sino que las pérdidas son inexcusables, y la tolerancia implica también el reconocimiento necesario de esas pérdidas que todos hemos de asumir por razones de orden superior, como son la referencia a la justicia o a la paz. En este sentido, me parece fundamental que no perdamos de vista que el concepto de tolerancia no nace en Berlin de un supuesto escepticismo o de un relativismo, sino de su peculiar concepción del pluralismo, y que nosotros definimos como *universalismo trágico* (Panea, 2000a: 117-127), pues la afirmación de valores objetivos universales está a la base del mismo; pero a su vez, la idea del conflicto entre dichos valores, y al mismo tiempo, la necesidad de asumir pérdidas (J. Rawls, 1996: 231-232), pérdidas en las que necesariamente entran en juego la tolerancia y sus razones. Pero por encima de las discrepancias debe haber un objetivo común: evitar el desgarramiento, la muerte y la destrucción. En este sentido, nos alejamos de la concepción del pluralismo agonístico, que desarrolla Gray, para compartir la lectura de Anderson, que subraya la preocupación de Berlin por la felicidad y la evitación del sufrimiento (P. Anderson 1992: 242-243). E igualmente nos parece acertada la opinión de M. Ignatieff (1991: 140), se-



gún la cual el liberalismo de Berlin se sitúa en un punto intermedio entre el Romanticismo y la Ilustración, y no el enfoque de J. Gray, que, lo acerca al Romanticismo, y que, a nuestro juicio, deja sin explicar adecuadamente qué es el pluralismo y su relación con la tolerancia en el pensamiento de nuestro autor (J. Gray, 1995: 10). Por su parte, J. Rawls ha sabido muy bien entender el sentido del pluralismo en Berlin, porque reconoce la objetividad de los valores y su conflicto, que trata de resolverse del mejor modo posible en la sociedad liberal justa:

Para Berlin, el reino de los valores es objetivo, pero los valores chocan entre sí, y el entero abanico de los valores es demasiado amplio como para caber en un solo mundo social; no sólo son los valores incompatibles entre sí, imponiendo a las instituciones exigencias mutuamente conflictivas, sino que no existe ningún conjunto viable de instituciones que pueda dar cabida a todos ellos. Que no haya ningún mundo social sin pérdida está en la naturaleza misma de los valores y del mundo, y buena parte de la tragedia humana es un reflejo de eso. Una sociedad liberal justa acaso abra espacios mucho mayores en los que quepan más valores, pero nunca sin experimentar también ella misma pérdidas. El error básico consiste en pensar que, puesto que los valores son objetivos y, por lo tanto genuinos, tienen que ser compatibles. En el reino de los valores, a diferencia de lo que ocurre en el mundo de los hechos, no todas las verdades hallan acomodo en un solo mundo social [Rawls, 1996: 231-232].

Y ya hemos dicho que las bases de esta sociedad son el respeto a los derechos humanos, que marca los límites de la tolerancia. Pero también hay que hablar de no tolerar determinados fines. Y en este sentido, Berlin, nos recuerda García Guitián, pone dos ejemplos, el del fanático, al que hay que tratar de convencer, aunque a veces sólo queda el recurso a la fuerza, y el de los inmigrantes, respecto de los cuales es más que deseable la mayor integración posible, para evitar así situaciones de injusticia y sufrimiento. (García Guitián, 2001, 137 ).

Como decíamos, el pluralismo agonista de Berlin es, para J. Gray, la verdad más profunda de su pensamiento. Pero, a nuestro juicio, esta lectura no explica satisfactoriamente cómo el pluralismo berliniano es una alternativa no sólo al monismo, sino también al relativismo. De hecho, en su interpretación del pensamiento de aquél no hay rastro alguno de universalismo. En nuestra opinión, el concepto de *derechos humanos*, asentado en su convicción de que ha de haber unos mínimos universales para hablar de justicia y decen-

cia, aporta un núcleo esencial a la hora de fundamentar su *pluralismo*, el concepto de *tolerancia* y sus *límites*. En este sentido, creemos que la propuesta teórica berliniana, a la hora de entender las razones de la tolerancia, ofrece un soporte teórico más satisfactorio que, por ejemplo, la propuesta ironista de R. Rorty, donde la remisión a una fundamentación en y de los derechos humanos brilla por su ausencia (Panea, 200b); ausencia que, a nuestro juicio, deja huérfana de razones su bienintencionado empeño por un mundo más abierto y solidario. Pero esto es asunto para otro debate. Creemos, en suma, que Berlin nos ofrece un marco teórico apropiado para entender el significado, el fundamento y los límites de la tolerancia, es decir, las razones que la avalan como un objetivo no sólo deseable, sino necesario en la construcción de un mundo donde imperen la decencia y la justicia. Su filosofía, creemos, arroja en este punto una inestimable clarificación, pues siempre desde la clarificación del concepto y fundamento de la tolerancia estaremos más dispuestos a remover los obstáculos que nos conduzcan a un mundo más humano. Y es que, como hemos visto, la tolerancia no es una mera opción entre otras, sino un camino a seguir, imprescindible, en la búsqueda de la justicia. Tiene, pues, razones que la avalan, y razones de peso. Y, por nuestra parte, al abordarlas, también hemos depositado en la filosofía la misma confianza y esperanza que alimentara su compromiso teórico, pues, por decirlo con sus propias palabras:

Esta actividad, socialmente peligrosa, intelectualmente difícil, a menudo dolorosa e ingrata, pero siempre importante, es la labor de los filósofos; tanto si se ocupan de las ciencias naturales, como si meditan en cuestiones morales, políticas o puramente personales. La meta de la filosofía es siempre la misma: ayudar a los hombres a comprenderse a sí mismos y, de tal modo, actuar a plena luz, en vez de salvajemente en la oscuridad. [Berlin, 1992b: 42].

## REFERENCIAS

- ABELLÁN, J. (1999): "Isaiah Berlin y Max Weber: más allá del liberalismo", en Badillo, P., Bocardo, E. (eds.) (1999).
- ÁGUILA, R. (2001): "Introducción", en García Guitián, E. (2001).
- (2003): "La tolerancia", en Arteta, A., García Guitián, E., Máiz, R. (eds.), *Teoría Política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza.
- ANDERSON, P. (1992): *A Zone of Engagement*. Londres: Verso.
- ARTETA, A. (1998): "La tolerancia como barbarie", en Cruz, M., (comp.). Barcelona: Gedisa.
- BADILLO, P. (1999): "Pluralismo, libertad, decencia", en Badillo, P., Bocardo, E. (eds.).
- BADILLO, P., BOCARDO, E. (eds.) (1999): *I. Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos.
- BERLIN, I., (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Universidad.
- (1992a): *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península.
- (1992b): *Conceptos y categorías*. Madrid: F.C.E.
- (1993): *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- (1998): *El sentido de la realidad*. Madrid: Taurus.
- (1999): "Mi andadura intelectual", en Badillo, P., Bocardo, E. (eds.) (1999).
- DÍAZ-URMENETA, J. B. (1995): *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de I. Berlin*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- GARCÍA GUITIÁN, E. (2001): *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1993): *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GRAY, J. (1996): *Isaiah Berlin*. Valencia: Novatores.

- MARGALIT, E. y MARGALIT, A. (1991): *I. Berlin: A Celebration*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos.
- IGNATIEFF, M. (1991): "Understanding Fascism", Margalit, E. y Margalit, A. (eds.).
- (1999): *I. Berlin. Una vida*. Madrid, Tecnos.
- PANEA, J. M., (1999): "Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común", *Revista de Filosofía*, nº 22, vol. XII: 177-200.
- (2000a): "El universalismo trágico de Isaiah Berlin", *Leviatán*: 117-127.
- (2000b): "¿Una ética sin obligaciones universales? Rorty y los derechos humanos", *Isegoría*, 22: 181-196.
- PAREKH, B. (1986): *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- SANDEL, M. (comp.) (1984): *Liberalism and its Critics*. Oxford: Basil Blackwell.
- STRAUSS, L. (1989): *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- TOSCANO, M. (2000): "La tolerancia y el conflicto de razones", en Rubio, J., Rosales, J. M., Toscano, M., *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- WALZER, M. (1998): *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- WOLLHEIM, R. (1991): "The Idea of Common Nature", en Margalit, E. y Margalit, A. (eds.).