

EL UNIVERSALISMO TRÁGICO DE ISAIAH BERLIN

José Manuel Panea Márquez

Sin duda alguna, el problema del universalismo atraviesa gran parte de la producción filosófica de Isaiah Berlin. Como es bien sabido, Isaiah Berlin fue un pensador profundamente interesado por el desarrollo de las ideas morales y políticas en el seno de su propia historia. Así pues, no hay cuestión tocada por Berlin en la que no encontremos un interlocutor directo con el que entable una discusión o un diálogo. Es lo que hace con Maquiavelo, Vico, Herder o Marx, por citar sólo algunos de los nombres más destacados de entre los muchos que navegan por sus lúcidos escritos. Pero a pesar de la claridad expositiva que le caracteriza, el problema del universalismo en Berlin demanda de nosotros un esfuerzo de estructuración y síntesis, pues aun cuando atraviesa, como apuntábamos, gran parte de su producción filosófica, no es, por así decirlo, un capítulo fácilmente localizable dentro de la misma, sino que dicha problemática irá tomando cuerpo y forma al hilo de cuestiones como el nacionalismo, la búsqueda del ideal, el romanticismo, la Ilustración, el pluralismo, el relativismo¹, la liber-

¹ Resulta esencial distinguir, para Berlin el pluralismo del mero relativismo. Quizás algunos textos servirán de aclaración para tan importante distinción: «A esta doctrina se la llama pluralismo. Hay muchos fines, muchos valores últimos, objetivos, algunos incompatibles con otros, que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, (...). Estos fines pueden ser incompatibles, pero su variedad no puede ser ilimitada, pues la naturaleza de los hombres, aunque diversa y sujeta al cambio, debe poseer cierto carácter genérico para que pueda llamársele humana. Esto justifica, *a fortiori*, diferencias entre culturas enteras. Hay un límite pasado el cual ya no podemos entender qué persigue una criatura determinada; qué clase de reglas sigue en su comportamiento; qué significan sus gestos. En tales situaciones, cuando se rompe la posibilidad de comunicación, hablamos de trastorno, de humanidad incompleta. Pero dentro de los límites de la humanidad la variedad de fines, aunque sea finita, puede ser amplia. (...) El relativismo es una cosa diferente: es, en mi opinión, una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es afirmación o expresión de un gusto, o una actitud emotiva o un punto de vista, es sólo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad. A mí me gusta una montaña, a ti no; a mí me encanta la historia, a él le parece un camelo: todo depende del punto de vista de cada uno». I. Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII», *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona, Península, 1992, pp. 92-93. Por eso mismo el relativismo no es la única alternativa posible al uniformitarismo. Cfr. *ibid.*, p. 100. En otro lugar

tad², el carácter trágico de toda decisión moral y política, cuestiones todas que van a constituir los pilares teóricos sobre los que se irá edificando su pensamiento.

Pero si tuviéramos que destacar alguno de sus trabajos, como aquel donde la cuestión del universalismo aparece más explícitamente abordada, tal vez pudiera servirnos «La unidad europea y sus vicisitudes»³, en el que vemos la problemática perfectamente centrada y dispuesta para ulteriores desarrollos. Las palabras con las que Berlin abre dicho trabajo nos parecen muy esclarecedoras para comprender la preocupación fundamental que alienta sus intereses teóricos: «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»⁴. Como veremos, detrás del empeño teórico berliniano anida la preocupación de advertirnos los lugares por donde transitan el fanatismo, la guerra y toda otra fuente de sufrimiento humano.

Según I. Berlin, la segunda mitad del siglo XVIII marca una fecha en torno a la cual podemos hablar de un *antes* y de un *después* bien diferenciados en lo referente a nuestras ideas sobre los fines de la vida. En el antes habría que hacer hincapié en la visión del mundo como un todo único e inteligible, así como en la idea de una naturaleza humana común articulada en torno al concepto de razón. Pero es esta conciencia la que entra en crisis a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y cuyos ecos inundan el siglo XX, en el que «(...) ya no se da por supuesta esta pretensión de universalidad, ni de la razón, ni de ningún otro principio(...)»⁵. Un claro ejemplo de ello es, para Berlin, el fascismo y el nacionalsocialismo, que no esperan la comprensión de sus objetivos sencillamente porque quien no pertenezca a la raza no puede nunca, aquejado de crónica e inevitable inferioridad, aspirar a comprenderlos⁶. El fascismo es la expresión extrema de todo nacionalismo, para quien la nación tiene una misión única, a la vez que parte del convencimiento de que mis dioses, mis valores están enfrentados con los de los otros y no hay más salida al conflicto que la guerra, entre

ejemplifica así qué es el relativismo: «El relativismo mantiene: ‘los nazis creen en los campos de concentración, y nosotros no’, y no hay más que hablar». I. Berlin, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993, p. 142.

² Tema que, como es bien sabido, vertebra todo su pensamiento, y que, por su amplitud, merece un estudio aparte. Cfr. I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988. Para una discusión del tema, cfr. P. Badillo O’Farrell, *¿Qué libertad? En torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica*. Madrid, Tecnos, 1991.

³ Cfr. I. Berlin, «La unidad europea y sus vicisitudes» (1959), *El fuste torcido de la humanidad*, cit., pp. 167-194.

⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶ Cfr. *Ibid.*.

naciones o entre individuos⁷. Al margen de los factores que dan origen a la conciencia nacionalista, y que tiene para Berlin su génesis en la experiencia de la humillación, del orgullo propio herido, lo que interesa destacar ahora es que la división de la humanidad entre los propiamente hombres y otra clase de seres, de razas y culturas inferiores, «(...) es algo nuevo en la historia humana. Es un rechazo de la humanidad común, una premisa sobre la que se había apoyado todo el humanismo previo, religioso y secular. Esta nueva actitud permite a los hombres considerar a muchos millones de semejantes suyos no del todo humanos, matarles sin ningún remordimiento de conciencia, sin ninguna necesidad de intentar salvarles o advertirles»⁸. Pero si el deseo vehemente de marcar diferencias, de levantar muros interhumanos ha generado desastres, no por ello el presupuesto universalista de una naturaleza humana común merece todo tipo de bendiciones, sin mediar matización alguna. El propio Berlin hará explícito que la conciencia que en la segunda mitad del XVIII entra en crisis, a saber, la idea de que los problemas relativos a cómo debemos vivir son susceptibles de una solución, y sólo de *una*, pues la verdad teórica y práctica sólo puede ser una, esta conciencia, nos dirá Berlin, no está libre de terribles estragos. En efecto, para este modo de ver las cosas, si un problema está bien formulado tiene que poder encontrarse *la* solución al mismo. Algunos han pensado que esta respuesta está en Dios, otros en la metafísica racional, otros en la adopción del método científico. Pues bien, sea cual sea el modo de resolverlo, para esta mentalidad lo definitivo es que todo problema sólo admite *una* solución verdadera. De manera que esta convicción profunda en la existencia de la verdad y en las posibilidades para darle alcance, tanto en la teoría como en la práctica, también dejó la puerta abierta al fanatismo y al enfrentamiento. En palabras de Berlin, «Se libraban guerras de exterminio por soluciones rivales que se pretendían auténticas a estos problemas decisivos. Lo que estaba en juego era, después de todo, la solución de las cuestiones más profundas y más importantes que podía plantearse un ser humano, la verdadera forma de vivir; (...) pues hallar la verdad y vivir de acuerdo con ella era sin duda el objetivo fundamental de cualquiera capaz de perseguirlo. Ésta era la fe de los platónicos y de los estoicos, de los cristianos y de los judíos, los musulmanes y los deístas y los racionalistas ateos»⁹.

Así pues, el punto de vista antiguo, que llega hasta la Ilustración, descansaba, para Berlin, en tres supuestos básicos. Primero, que todos los problemas de valor se pueden resolver objetivamente; segundo, que las verdades universales son accesibles a los seres humanos; tercero, que los valores verdaderos no pueden chocar entre sí. En síntesis, se trataba, como ya hemos dicho, de la certidumbre de que para cada problema hay una solución y solo *una*. Por tanto, la concepción *trágica* de la acción es algo que no cuenta para esta perspectiva: «Una de las consecuencias de estos supuestos básicos(...) es que conflicto

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 168-169.

⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁹ *Ibid.*, p. 173.

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»¹⁰. El problema, para Berlin, de este planteamiento, es que valdría más para santos y ángeles que para hombres¹¹.

Pues bien, lo que interesa destacar es que esta conciencia es la que empieza a resquebrajarse en la segunda mitad del siglo XVIII. Y en este proceso de descomposición del mito de la solución final tienen mucho que decir las filosofías de Vico y Herder. Pero no es este el momento de entrar en el análisis de esta cuestión¹². Interesa ahora destacar que este resquebrajamiento del punto de vista tradicional alcanza un momento de desarrollo decisivo en torno a 1820. Poetas y filósofos, sobre todo en Alemania, urden los hilos de la conciencia romántica: ya no importa la verdad o falsedad de un ideal, sino la propia y fiel adscripción a él¹³. Se impone una visión de la vida como obra de arte, que se extiende a la moral y a la política: los valores no se descubren, se crean, se inventan, y frente al sabio profesional emerge la figura del héroe romántico, fiel a su ideal propio. Este punto de vista lo encontramos en Fichte, Schlegel, Byron, Schiller, y llegará hasta Nietzsche. El hombre es ahora un demiurgo, un creador sin límites. El viejo ideal de una vida común se hace añicos; la tragedia, el conflicto de valores es insuperable, y no hay ajuste racional posible: sólo cabe el duelo¹⁴. Por ello, en un lenguaje que nos devuelve a la problemática actual escribe Berlin: «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»¹⁵.

¹⁰*Ibid.*, p. 176.

¹¹ Para Berlin, la búsqueda de la perfección es una receta perfecta para derramar sangre. Pero no hay soluciones perfectas, ni en la práctica, ni en la teoría. Ahora bien, no sólo se trata de una idea peligrosa, sino conceptualmente ininteligible. Por eso le gusta tanto a Berlin citar el célebre texto de Kant, según el cual, de una madera tan retorcida como es el hombre, no es posible que salga nada completamente recto. Cfr. I. Berlin, «La persecución del ideal», *El fuste torcido de la humanidad*, cit., pp. 32-33 y 37.

¹² Para un amplio y minucioso desarrollo de estas cuestiones, cfr. los trabajos de J.B. Díaz Urmeneta, *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1994, caps. IX, X; y J.M. Sevilla Fernández,, «La *Via* Vico como pretexto en Isaiah Berlin: contracorriente, antimonismo y pluralismo», *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-1996, pp. 261-282.

¹³ Cfr. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, cit., p. 177.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 181.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 181-182.

De manera que, podríamos decir nosotros, si el ideal antiguo, que culmina en la Ilustración, tiene sus luces y sus sombras, el ideal romántico también presenta, al mismo tiempo, una doble faz, luminosa y sombría. En el plano político, el aspecto más sombrío según Berlin del romanticismo deriva de la consideración de la política como arte, en donde el demiurgo político impone su voluntad a su materia prima, es decir, a seres humanos sin talento, que desconocen sus posibilidades¹⁶. Pero para Berlin, esta conciencia romántica, de la que se alimenta el nacionalismo, que en su carácter más extremo estará a un paso del fascismo, es la que hará imposible la unidad europea: «Eso es la guerra de todos contra todos —escribe— y el final de la unidad europea. Las fuerzas irracionales se sitúan así por encima de las racionales, pues lo que no puede criticarse y frente a lo que no hay apelación posible es más convincente que lo que puede analizar la razón (...)»¹⁷. En efecto, como ya se habrá apreciado, Berlin se ha puesto en guardia contra el universalismo sin matices que culmina en la Ilustración, contra el mito de la solución ideal totalizadora, que empezó a resquebrajarse en la segunda mitad del siglo XVIII, pero igualmente se ha puesto en guardia contra los aspectos más sombríos, potencialmente más destructivos, de la conciencia romántica. Ahora bien, en su denuncia de esa guerra de todos contra todos, a la que nos conduce la conciencia romántica desbocada, late el deseo de un universalismo capaz, y esto nos parece fundamental, de servir de marco para una concepción pluralista de los fines de la vida, sin perder de vista el carácter eminentemente *trágico* que toda decisión moral y política comporta. Por ello, no podemos ver a Berlin como a un mero pensador liberal que defiende el pluralismo, sin más¹⁸. Su pluralismo tiene que ser ubicado en su doble crítica, tanto al universalismo aporético de la tradición occidental, como frente al ideal individualista desbocado del romanticismo. No obstante, el romanticismo también nos brinda un material aprovechable para configurar ese, podríamos llamarlo así, *universalismo trágico* que a todas luces se hace necesario defender según Berlin, a menos que no queramos extraer ninguna lección de nuestro terrible pasado y presente histórico. La intuición básica del romanticismo, según la

¹⁶ «Esto es lo que justifica actos que de acuerdo con una moral anterior podrían calificarse de intromisión brutal, imperialismo, aplastamiento y mutilación de seres humanos individuales por la gloria de un conquistador, o un Estado, o una ideología, del genio de la raza», *ibid.*, p. 183.

¹⁷ *Ibid.*, p. 184.

¹⁸ Creemos que el pluralismo *agonista* de Berlin, como lo ha llamado John Gray en su excelente libro, (*Isaiah Berlin*, Valencia, Novatores, 1996), aun siendo la verdad más profunda del pensamiento de Berlin (cfr. p. 213), resulta incompleto, no se entiende bien sino en el contexto de lo que nosotros hemos llamado *universalismo trágico*, pues sólo dentro de este contexto se hace inteligible, en el esquema berliniano, el pluralismo como alternativa al relativismo. Por ello no nos extraña que en el excelente estudio de Gray, el «horizonte humano común» al que se refiere Berlin sea tratado de un modo un tanto vago y se afirme, contrariamente a lo que pensamos nosotros, que es un problema no resuelto en Berlin (cfr. *ibid.* p. 208).

cual el hombre está por encima de todo ideal abstracto, y no puede ser sacrificado a él, o dicho de otro modo, la tesis kantiana del hombre como fin en sí mismo será para Berlin el centro de gravedad para ese marco universal que la civilización ha de estructurar al objeto de posibilitar el desarrollo y convivencia de distintas culturas. Berlin sabe que la tarea no es fácil, pero que las alternativas a dicha tarea son o la mera imposición de una cultura sobre el resto, es decir, una suerte de colonización cultural, o bien la guerra de todos contra todos. Con realismo y sin autoengaño escribe: «El universo no es un rompecabezas, cuyos fragmentos pretendemos ordenar, convencidos de que existe un orden, y solo uno, de acuerdo con el cual deben encajar todos. Nos encontramos con valores en conflicto; el dogma de que deben conciliarse de algún modo, en algún lugar, es una mera esperanza piadosa; la experiencia demuestra que es falso. Tenemos que elegir y al elegir una cosa perdemos otra, tal vez irremisiblemente»¹⁹. Berlin subraya la dificultad de nuestro reto, pero cree que la responsabilidad del intelectual estriba en subrayar los problemas que circundan tal desafío, problemas que no por ello lo convierten en una meta inalcanzable e inútil. Y no solo ello: se trata de un desafío inexcusable. Berlin insiste sobre la necesidad de tomar conciencia del carácter trágico de toda decisión moral, así como de la necesidad de alcanzar un *equilibrio*, por precario que sea²⁰, que haga frente al sufrimiento²¹. En efecto, por

¹⁹ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, cit., p. 190.

²⁰ Partiendo de la convicción de que la idea de un mundo ideal, en el que las soluciones están armonizadas, es imposible conceptualmente hablando, concluye Berlin, «(...) entonces, quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos(...) y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos». («La decadencia de las ideas utópicas en Occidente», *El fuste torcido de la humanidad*, cit., p. 63).

²¹ La tesis del equilibrio precario o inestable nos parece esencial dentro de su visión del pluralismo y del carácter trágico de toda decisión moral y política. No hay, pues, otra forma de abordar el inexcusable conflicto de valores, siempre con la mira puesta en la inevitabilidad del sufrimiento: «¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no pueden evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos(...) Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas. La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. (...) Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que llaman concesiones mutuas(...) Las soluciones utilitarias son erróneas a veces, pero yo sospecho que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. Ésa es la primera condición para una sociedad decente(...). («La persecución del ideal», cit., pp. 35-36. Cfr. también, I. Berlin, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, cit., p. 189).

insípida que pueda ser, como apunta Berlin²², no hay otra alternativa posible para el conflicto que alcanzar este equilibrio precario, que siempre demandará de nosotros nuestro empeño por mantenerlo y cuyos referentes son la evitación del sufrimiento y el fomento de la solidaridad frente a él²³. La *experiencia del horror* en nuestro siglo presente, y esto queremos subrayarlo, ha impulsado la conciencia de la necesidad de reafirmar la razón. Pero no se trata de un retorno a un ideal viejo: nada vuelve a su punto de partida, nos dice Berlin. La historia siempre nos da alguna lección de la que aprendemos algo por muy torpes que queramos ser. De manera que se pregunta Berlin: «¿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 pueden considerarse constitutivos de los seres humanos en cuanto tales»²⁴. Pues bien, nos parece que el reconocimiento berliniano de la necesidad de aceptar unos valores universales constitutivos de los seres humanos, apoyado en la experiencia histórica del sufrimiento y de su rechazo, es, a nuestro juicio, un aspecto esencial de su pensamiento que corre el riesgo de olvidarse o eclipsarse cuando se insiste en su pluralismo. Pero

²² «No hay salida: debemos decidir cuando decidimos; no se puede evitar a veces correr riesgos morales. (...) Pero, en último término, no es algo que dependa de un juicio puramente subjetivo(...). Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; (...) Habrá choques sociales y políticos, claro, (...). Pero pueden, creo, reducirse al mínimo promoviendo y manteniendo un inquieto equilibrio, constantemente amenazado y que hay que restaurar constantemente...; sólo eso, insisto, constituye la condición previa para unas sociedades decentes y un comportamiento moral aceptable, de otro modo nos extraviaremos sin remedio. ¿Un poco insípido como solución, diréis? ¿No es de ese material del que están hechas las llamadas a la acción de los dirigentes inspirados? Sin embargo, si hay algo de verdad en este punto de vista, quizás eso baste». («La persecución del ideal», cit., pp. 36-37).

²³ Estamos ante un aspecto muy interesante del pensamiento de Berlin, tan preocupado por delimitar, al menos en sentido negativo, los límites de ese horizonte que es la humanidad común. Y en este ejercicio de delimitación, la evitación del sufrimiento, y el fomento de la solidaridad juegan un papel esencial: «Pero si es cierto que no todos los fines humanos últimos son necesariamente compatibles, quizá solo puede haber opciones no regidas por un principio decisivo, algunas de ellas dolorosas, tanto para el agente como para otros. De esto se seguiría que la creación de una estructura social que evitase, como mínimo, alternativas moralmente inadmisibles y fomentase, como máximo, la solidaridad activa en la persecución de objetivos comunes, tal vez fuese lo mejor que pudiesen pretender alcanzar los seres humanos, si no se reprimen así demasiados objetivos humanos igualmente válidos». («La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal», *El fuste torcido de la humanidad*, p. 220).

²⁴ I. Berlin, «La unidad europea y sus vicisitudes», cit., p. 191.

lo que queremos dejar bien claro es que pluralismo y universalismo —en el sentido matizado al que nos estamos refiriendo— son un par indesligables en el esquema filosófico de Berlin. La conmoción que ha producido la experiencia del horror habla, pues, de una *humanidad común*, de un universo de valores compartidos más allá de toda diferencia cultural. Esta es, en síntesis, su más profunda convicción: «¿Qué valores son éstos? ¿Cuál es su condición y por qué deberíamos aceptarlos? ¿Es posible que, como han sostenido algunos existencialistas y nihilistas radicales, no existan valores humanos y aún menos, valores europeos? Los hombres se entregan y se comprometen sin más, sin ningún motivo. Yo me consagro a ser poeta, y tú a ser verdugo: ésa es mi elección y ésta es la tuya, y no hay normas objetivas de acuerdo con las cuales puedan graduarse estas elecciones, por las que mi moral sea superior o inferior a la tuya. Elegimos como elegimos, eso es lo único que puede decirse; y si esto lleva a choque y destrucción, es una realidad del mundo que hay que aceptar lo mismo que se acepta la ley de la gravedad, algo que es inherente a las diversas naturalezas de culturas o naciones u hombres diversos. Que esto no es un diagnóstico válido lo ha demostrado claramente sin ir más lejos la sensación de horror inmensa y generalizada que han provocado los excesos del totalitarismo. 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 la naturaleza esencial del hombre»²⁵. Pero queremos apuntar que Berlin no traza unas líneas definitorias, en sentido positivo, de qué es humano. Berlin huye de la tentación identificadora que podría monopolizar la definición de nuestra humanidad común. Sin embargo, no renuncia a advertir que hay unas fronteras más allá de las cuales ya no podemos reconocer una acción como humana: habríamos traspasado los límites, más allá de los cuales, nuestra humanidad se esfuma y sólo puede hablarse de brutalidad, arbitrariedad, bestialismo. Para Berlin está muy claro, pues, que hay una naturaleza física común identificable en todo hombre, con independencia de su raza o cultura. «Pero —añade— hay además ciertas propiedades morales que también forman parte profunda de lo que concebimos como naturaleza humana»²⁶. En efecto, la experiencia y la condena histórica del sufrimiento así lo avalan. En este momento, Berlin nos aporta su reflexión más interesante en clave humanista. Su tesis puede resumirse así: hay una pluralidad de fines y de valores, y estos, además, son incommensurables. Ahora bien, esta variedad y pluralidad de fines y valores están sujetos a una condición: no pueden traspasar los límites de lo que consideramos humano. Lo humano no es definido, no es asumido bajo un determinado modelo. Pero sí es considerado como *límite negativo*, como horizonte crítico. No puedo encerrar en una definición, dar contenido fijo a qué entiendo por humano, pero sí puedo señalar lo que

²⁵ *Ibid.*.

²⁶ *Ibid.*, p. 192.

desde luego es inhumano, y esto no es poco. Fomentar la crueldad, la arbitrariedad, el sufrimiento, autoexpulsa a esa forma de vida de su consideración como humana, y en este sentido la torna moralmente ilegítima. Este razonamiento es el que hace compatible en Berlin una concepción pluralista de los fines y del bien, con una concepción de los valores como objetivos y universales. Pero dejemos que sea el propio Berlin quien lo exprese: «Si encontramos individuos que simplemente discrepen de los otros respecto a los fines de la vida, que prefieren la felicidad a la abnegación, o el conocimiento a la amistad, les aceptamos 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 de 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»²⁷. Por otra parte, Berlin reconoce que cuando pretendemos señalar esas fronteras de lo humano, no contamos con otro tribunal que el de la experiencia histórica, pues históricamente somos testigos de las condenas que el sufrimiento ha cosechado. Por ello, escribe, «(...) no conocemos ningún tribunal, ninguna autoridad, que pudiese, a través de algún procedimiento reconocido, permitir a los hombres prestar falso testimonio, o torturar libremente, o asesinar a otros hombres por placer; no podemos concebir que se modifiquen o se rechacen estas normas o principios universales; dicho de otro modo, no los consideramos algo que libremente hubiésemos decidido aceptar nosotros, o hubiesen decidido aceptar nuestros antepasados, sino más bien como presupuestos del ser humano, de vivir en un mundo común con otros, de reconocerles, y de que nos reconozcan, como personas»²⁸. Admite Berlin que todo esto implica retornar a la idea antigua del derecho natural, pero no ya por razones metafísicas o teológicas. Se trata tan sólo de percatarse de que si nuestros valores pueden gozar de un sincero reconocimiento han de poder ser reconocibles como humanos, o, dicho de otro modo, no pueden caer dentro de la categoría histórica de lo inhumano: «Por tanto —añade Berlin—, hablar de nuestros valores como objetivos y universales no equivale a decir que exista algún código objetivo, que se nos haya impuesto desde fuera, que no podamos quebrantar porque no lo hicimos nosotros; equivale a decir que no podemos evitar aceptar esos principios básicos porque somos humanos, lo mismo que no podemos evitar (si somos normales)

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

buscar calor en vez de frío, la verdad en vez de la falsedad, que otros nos reconozcan por lo que somos en vez de ignorarnos o confundirnos»²⁹. Sólo alguien que finge, o se miente a sí mismo, o ha perdido por algún motivo su capacidad de discriminación moral puede no reconocer estos principios básicos, que por ser aceptados desde tiempos inmemoriales, podemos considerarlos normas éticas universales³⁰. La variedad de fines y de bienes es, así, compatible con la unidad básica, más allá de la cual, los valores ya no pueden reconocerse como humanos. La tesis de Berlin, según la cual, cabe hablar de una frontera, de un marco humano de valores universales y objetivos, se ve claramente respaldada por el rechazo contundente con el que se han enjuiciado los desastres de nuestro siglo. Dicho con sus propias palabras, «(...) tras las aberraciones violentas de la experiencia europea reciente hay síntomas de recuperación: es decir, una vuelta a la salud normal, los hábitos, tradiciones, sobre todo las nociones comunes de bien y mal, que nos reintegran con nuestro pasado griego y hebreo y cristiano y humanista, transformado por la rebelión romántica, pero básicamente como reacción a ella. Nuestros valores tienden a ser hoy, cada vez más, las viejas normas universales que diferenciaban a los hombres civilizados, aunque fuesen torpes, de los bárbaros, aunque fuesen inteligentes. Cuando hacemos frente a la agresión, o a la destrucción de la libertad bajo regímenes despóticos, es a esos valores a los que apelamos»³¹.

Creemos que estos textos son más que suficientes para, al menos, dar cuenta de lo que hemos llamado el *universalismo trágico* de Berlin, a veces eclipsado por su llamativa insistencia sobre el pluralismo, pero que en realidad está indeliblemente vinculado a él en su frente contra el relativismo; un universalismo trágico que, como tal, no ignora el carácter conflictivo de las cuestiones prácticas, que sabe de lo imposible de toda tentativa que pretenda hacerse con la solución final y total a los problemas de la vida humana; pero, a la vez, un universalismo cuyo centro de gravedad no puede ser otro sino la consideración kantiana del hombre como fin en sí mismo, pues sólo partiendo de un centro de gravedad así es posible articular un marco de civilización lo suficientemente amplio y flexible, siempre dentro de los límites de lo humanamente reconocible, como para posibilitar la pacífica convivencia de culturas distintas.

Por último sólo quisiéramos apuntar algo que no podemos pasar por alto. Isaiah Berlin ha sido testigo fiel de los desastres que han imprimido a nuestro siglo un sello terrible, siniestro. Desde la filosofía ha hecho esfuerzos por denunciarlos y por indagar el origen y la amenaza de todo peligro para la humanidad. Pero sus textos no son un mero diagnóstico. Al rastrear los orígenes de la actitud fanática, intolerante, agresiva, y al subrayar la naturaleza *trágica* de las cuestiones prácticas, y al insistir en la necesidad de alcanzar esforzadamente un equilibrio precario, ha hecho una llamada

²⁹ *Ibid.* p. 193.

³⁰ Cfr. *ibid.*

³¹ Cfr. *ibid.*, pp., 193-194.

de atención a nuestra responsabilidad como personas y como intelectuales para trabajar, según sus propias palabras, por dicho empeño, es decir, por un «(...) orden internacional basado en la aceptación de que habitamos un mundo moral común. En esto ha de apoyarse nuestra esperanza»³². Esperanza, diríamos nosotros, a la que por supuesto, y desde aquí, también queremos sumarnos.

³² *Ibid.*, p. 194.