

## CAPÍTULO QUINTO

### LA TOLERANCIA COMO CORRELATO DEL PLURALISMO DE VALORES: EL PENSAMIENTO DE ISAIAH BERLIN

Con este capítulo da comienzo la tercera parte del libro; es la parte dedicada al modo en que la tolerancia ha sido concebida por algunos pensadores liberales contemporáneos. El primero de ellos a estudiar va a ser Isaiah Berlin. Este lugar le corresponde, de entrada, por la crítica que Berlin desarrolla contra la defensa de la tolerancia realizada por John Stuart Mill.<sup>523</sup> Con todos sus defectos, tal crítica supone una significativa vuelta de tuerca en la depuración de elementos metafísicos de la justificación liberal de la libertad y la tolerancia, que, frente a la orientación marcadamente empirista de otras anteriores (la de Hobbes —en cuanto pueda considerarse liberal— la de Hume, la de los utilitaristas o la del propio Mill), apunta a otro tipo de fundamento para el orden social y político: el pluralismo de los valores creados por los seres humanos, tanto individual como colectivamente.

Sobre esta crítica de Berlin a Mill, que ocupa una posición de bisagra entre la segunda de las teorías clásicas de la tolerancia liberal y las teorías contemporáneas, versa el primer epígrafe del capítulo, en el cual, primero, se destacan las apreciaciones millianas sobre la tolerancia que Berlin comparte y otras apreciaciones sobre el mismo tema que la lectura de Mill le suscita (I, 1). En segundo lugar, se expone cuál es la principal incongruencia que Berlin detecta en la defensa de la tolerancia desplegada por Mill: que tal defensa no puede residir en la creencia de que lo intrínsecamente humano es la capacidad de elección para el bien y para el mal, junto con la idea de que existe un fin superior al resto. Según Berlin, esta segunda idea es errónea, pues ello supondría que el fin ensalzado por Mill (que no es otro que la autonomía) ha sido comparado con todas las otras posibilidades, y estas no pueden ser sino infinitas, como ilimitada es la capacidad de las personas de proponer a lo largo del tiempo nuevos objetivos o mejoras a los existentes. La interpretación de *Sobre la libertad* que Berlin propone como alternativa a la propugnada por su mismo autor da lugar a una teoría de la tolerancia

<sup>523</sup> Sobre esta defensa, además de lo que se expone a continuación, véase *supra* cap. I § III, 2, C.

distinta a la típicamente asociada al clásico de Mill, donde si bien las justificaciones elementales de la tolerancia intervinientes son las mismas,<sup>524</sup> la combinación de estas no lo es (I, 2). Por último, el primer epígrafe incluye la evaluación de dos ensayos relativos a conciliar la prioridad de la libertad que Mill asienta en su reformulación del utilitarismo, por un lado, y el pluralismo, por otro. Del examen de estos dos ensayos, elaborados por Wollheim y Gray, respectivamente, resulta que el empeño por asentar la libertad y la tolerancia sobre el pluralismo se enfrenta a ciertas limitaciones (I, 3).

En el segundo epígrafe se expone, para empezar, la formación filosófica del pluralismo, según la concibió Berlin (II, 1). Seguidamente, se trata la justificación del pluralismo (II, 2): el argumento que hace radicar el pluralismo en la diversidad de conceptos regulativos entramados en el lenguaje (II, 2, A), y el argumento que cabe denominar “pragmático”. Este último apela al historial de violencia dogmática que entrañaría el ideal monista asociado a la corriente principal del pensamiento político occidental: un ideal conforme al cual, primero, todos los problemas solo tendrían una solución correcta, constituyendo las demás errores; segundo, existiría un método seguro para el descubrimiento de esa verdad, y tercero, las soluciones verdaderas serían compatibles entre sí. Frente a este ideal, Berlin y otros pluralistas oponen la inconmensurabilidad del valor entre ciertos fines, la cual impediría pensar en una completa jerarquía racional de estos, y solo permitiría, como mucho, el compromiso entre diversos modos de vida; sin embargo, este razonamiento de la inconmensurabilidad concede un privilegio a los métodos de las ciencias formales y experimentales que no concuerdan con la posición de Berlin, de que las concepciones y la experiencia de la realidad están mediadas por conceptos y categorías insertos en los lenguajes históricos (II, 2, B).

La tercera parte del segundo epígrafe se centra en la justificación pluralista de la tolerancia y sus problemas. Primero, se esclarecen las dos concepciones existenciales que confluyen en el pluralismo, dando lugar a su vez a la confluencia de dos justificaciones elementales de la tolerancia, que son: la enraizada en la concepción protestante de la sacralidad de la conciencia y la de raíz escéptica (II, 3, A). Después, indagando en algunas dificultades que presenta asentar la tolerancia sobre el pluralismo, según lo entiende Berlin, para apostar por una comprensión del pluralismo como la consecuencia de previsibles contingencias, más que como un imperativo lógico, de lo cual resulta la reivindicación de la justificación dialógica de la tolerancia postulada en el capítulo segundo (II, 3, B). Por último, se discute lo complicado de las relaciones entre el pluralismo y el liberalismo, institución de la tolerancia liberal incluida (II, 3, C).

<sup>524</sup> Con respecto a estas, véase *supra* cap. I § II, 5.

El tercero de los epígrafes del capítulo retoma lo expuesto, y avanza un poco más en la reflexión, para llegar a cuatro conclusiones. Dentro de estas conclusiones, en las dos últimas se introduce brevemente una institución propugnada por Berlin, la cual tiene un interés extraordinario para afrontar el problema de la tolerancia en circunstancias —por desgracia demasiado frecuentes— en las que la comunicación resulta muy difícil: se trata de la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva.

## I. TOLERAR, SOPORTAR LA TENSIÓN DE LA DIVERGENCIA

### 1. *Tras Mill*

La pieza en la que Berlin se ocupa más concienzudamente de la tolerancia es la conferencia de “John Stuart Mill y los fines de la vida”, recopilada en los *Cuatro ensayos sobre la libertad*.<sup>525</sup> Aquí hace propio un concepto de tolerancia que se ajusta *grosso modo* a lo que por tal cosa entiende el común de los filósofos morales que se han ocupado del asunto: la tolerancia es no prohibir aquello que, sin embargo, se rechaza.<sup>526</sup> Berlin enfatiza en su lectura de Mill lo definitorio de la tolerancia, que es su componente más paradójico: que las creencias y los actos que se toleran puedan considerarse absurdos y repugnarnos tanto que merezcan las más apasionadas condenas. Recuerda, en este sentido, cómo que Mill fuera campeón de la tolerancia no empecía que creyera que los puntos de vista debían mantenerse firmemente, pues tal firmeza ayudaba a conservar nuestros objetivos vitales.

Berlin expone el modo en que Mill vincula la tolerancia a dos necesidades: en primer lugar, la de refrenar la disposición de los hombres a imponer sus ideas a los demás, lo cual hace que las mayorías puedan provocar tal timidez en los individuos que estos sean disuadidos de pensar en cuestiones que impliquen riesgos, y en segundo lugar, la de evitar el aislamiento y la disolución del tejido social que podría derivarse de erigir barreras demasiado altas a la tendencia de las personas a interferir en la opinión ajena.<sup>527</sup> Esta síntesis de Mill hecha por Berlin adquiere actualmente renovada relevancia, a la vista de los indicios de que la tolerancia se ha convertido en un argumen-

<sup>525</sup> Berlin (1988 [1969]).

<sup>526</sup> Véase *supra* cap. II § II.

<sup>527</sup> Berlin(1988 [1969]: 184 [255 y 267]). Las citas entre corchetes corresponden a la traducción al castellano de las obras citadas. La versión original y la traducida se hacen constar en el capítulo final de referencias. Por comodidad para el lector, las citas se han aportados mencionando libros y no capítulos de libros, aunque esto último también sea frecuente en los estudios sobre Berlin.

to para exigir que nadie entre a enjuiciar las creencias de nadie y, por ende, en un obstáculo para la reflexión (colectiva, pero también individual, porque esta es un remedo de aquella) acerca de los fines a perseguir en esta vida.<sup>528</sup>

Alarmado por la semilla de opresión que advirtió en las pretensiones de ordenar racionalmente la sociedad, Berlin reivindicaba la asociación de principio existente entre la tolerancia y aquello que lesiona de algún modo nuestras convicciones. La defensa de la tolerancia por Berlin hay que entenderla en el contexto de lo que se ha denominado “liberalismo de guerra fría”; esto es, en el marco de la reinterpretación de la tradición liberal que se produce en la posguerra reaccionando críticamente ante la situación de Europa oriental. En la versión de Berlin, como en la de Popper, este liberalismo concentra sus ataques en tres blancos: el primero, la centralidad y la hegemonía del ámbito político en la toma de decisiones sociales; el segundo, un concepto de la racionalidad que asigna a esta plena capacidad para orientar la acción y determinar los fines humanos, legitimando el protagonismo de la política y sus exigencias de disciplinamiento de los individuos, y el tercero, una concepción objetivista del proceso histórico y social que avala las pretensiones de tan ambiciosa racionalidad.<sup>529</sup> Sobre estos tres pilares ideológicos, los citados autores piensan que es fácil que se erija una sociedad que no conceda resquicio alguno a la divergencia. Pues tal divergencia tenderá a ser considerada como una fuerza que desvía a la humanidad de sus ciertas (e incluso inexorables) metas, que están identificadas con la realización de la libertad.

Desgraciadamente, los demonios que retratara Berlin no resultan obsoletos. Incluso, en las democracias avanzadas encontramos a quienes actúan violentamente en nombre de la razón confundida con una visión sectaria de la política, y de la libertad trastocada en auténtica voluntad del pueblo. Además, tenemos el problema de una reflexividad que se relaciona autofágicamente consigo misma, poniendo en riesgo la capacidad de conducirnos racionalmente. Por razones complejas, que se examinaron en el anterior capítulo, existe una tendencia a que la discusión racional sea sustituida por la llana aceptación de las opiniones ajenas a cambio de reciprocidad. De la combinación de esta tendencia con el individualismo que preside la ética y la política modernas se deriva que la mediocridad y el narcisismo de las masas puedan primar sobre la racionalidad en la definición de la opinión y la acción pública. Ello hasta el punto que la tolerancia gregaria conlleve a que se deba ser intolerante con cualquier idea o conducta que la desafíe.

Así las cosas, nos urge declarar, como Mill y Berlin, que la tolerancia y la legitimidad del rechazo racional por lo diferente no son incompatibles, sino

<sup>528</sup> Véase *supra* cap. IV § II.

<sup>529</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 277).

que son dos caras de la misma moneda. Conforme se expuso en el capítulo cuarto, esto tiene que ver con lo peor de la herencia del romanticismo, según la caracterizara el mismo Berlin: la cultura de masas tardomoderna promueve una concepción de la tolerancia que protege la romántica “autopos-tración egomaniaca ante la propia esencia y sentimiento”, antes que aquello que se comparte con otras personas, como la razón, los valores universales o el sentimiento de comunidad del género humano.<sup>530</sup>

La época de Berlin no es tan distinta a la nuestra, y podemos aprovecharnos del diagnóstico que ofrece de la enfermedad de la cultura contemporánea: también puede reconocerse en la agorafobia la neurosis de nuestro tiempo. A las personas les aterroriza la desintegración y la ausencia de dirección, y piden, por ello, orden, seguridad, organización y una autoridad claramente delimitada y reconocible; resultándoles ominosa “la perspectiva de una libertad excesiva que les arroje... a un desierto sin caminos, mojones y metas”. La novedad es que actualmente esto también se plasma en el modo de concebir la tolerancia, a la cual —como se comentó en el capítulo anterior— se apela en defensa de la estabulación ideológica, sirviendo de tal suerte antes de soporte que de freno a la irracionalidad. Con todo, igualmente nos es útil la fórmula de Berlin para reformar nuestras representaciones colectivas, que no es otra que “la antigua prescripción defendida por los creadores del humanismo (Erasmus y Spinoza, Locke y Montesquieu, Lessing y Diderot): razón, educación, responsabilidad y, sobre todo, conocimiento de uno mismo”;<sup>531</sup> sin embargo, en boca de Berlin, estas cualidades cobran un significado muy particular, ligado a su visión del pluralismo.

## 2. *La crítica y reinterpretación pluralista de la defensa de la tolerancia realizada por John Stuart Mill*

### A. *La teoría de Mill en el contexto de las concepciones de la tolerancia como respeto*

Antes de entrar a explorar el pluralismo y su proyección sobre la tolerancia, conviene considerar un aspecto formal de la idea que tiene Berlin de esta, y que abunda en la identificación de tolerar como soportar la tensión que genera la divergencia. Este autor asume la explicación dada entonces por Butterfield, de que la tolerancia implica una falta de respeto, y plantea que Mill habría estado de acuerdo con tal apreciación.<sup>532</sup> Por el término

<sup>530</sup> Berlin (1990 [1959]: 197 y 198 [186]).

<sup>531</sup> Berlin (1988 [1969]: 198 y 199 [269]).

<sup>532</sup> *Ibidem*: 184 [255 y 267].

“falta de respeto” debe entenderse que no reconocemos a lo que toleramos el mismo estatus epistémico o axiológico que a nuestras propias convicciones, sino inferior (en esto reside la diferencia entre la tolerancia y la aceptación). Pero se trata de una subordinación la del objeto tolerado que no ha de afectar ni a todas sus dimensiones ni a toda su extensión. En relación con esto, Berlin atribuye correctamente a Mill una preferencia por “el respeto escéptico para las opiniones de nuestros adversarios” antes que por la indiferencia o el cinismo; sin embargo, estas actitudes las consideraba “menos nocivas que la intolerancia o que una ortodoxia impuesta que matara toda discusión racional”.<sup>533</sup>

Del modo expuesto, para Berlin si la tolerancia incorpora ciertamente una falta de respeto de las ideas divergentes de las propias (es decir, una falta de disposición a tomarlas en serio, a ponderarlas adecuadamente en las deliberaciones y a aceptarlas como orientadoras de nuestros actos),<sup>534</sup> también es una institución que tiene en el respeto su fundamentación; es decir, que si nos resistimos a prohibir o discriminar aquello que despreciamos, esto se debe a una paradójica disposición a estimar el valor de lo rechazado, la cual, claro está, habrá de derivarse de un orden u óptica distintos de aquellos de los que emana el disgusto o la desaprobación.<sup>535</sup> Esto es algo que vale tanto para J. S. Mill como para toda una tradición que va desde el humanismo renacentista al liberalismo contemporáneo, pasando por la teología protestante.<sup>536</sup>

A lo largo de la historia, la tolerancia como una forma de respeto que demanda no ceder a la tendencia a prohibir o discriminar lo que se reprueba se ha justificado con diversos argumentos. Entre estos, los elementales —es decir; aquellos de los que se componen mediante combinaciones la diversidad de doctrinas de la tolerancia— serían: 1) que nadie puede arrogarse la certidumbre de estar en lo correcto, moralmente hablando, habida cuenta de las limitaciones del conocimiento humano; 2) el valor que la diversidad de ideas y prácticas divergentes tiene para conocer la verdad teórica o práctica; 3) que debe asumirse el hecho de que existe una pluralidad de visiones normativas sobre la “vida buena” que no se deben a la maldad ni al error, y

<sup>533</sup> *Idem.*

<sup>534</sup> En esta disposición a considerar sería y adecuadamente al otro, o alguno de sus rasgos en la construcción del propio pensamiento y acción, consiste el respeto de reconocimiento. Sobre este, véase cap. I § II, 3.

<sup>535</sup> En este sentido, Heyd (1996) plantea que la tolerancia se deriva de un cambio de enfoque: subordinamos el valor de las creencias que desaprobamos al valor de las personas que se nos presentan como merecedoras de respeto. Toscano (2000) explica la tolerancia como el resultado razones de “segundo orden”, a las cuales quedan supeditadas las razones de “primer orden”, que nos hacen desaprobamos una conducta.

<sup>536</sup> Véase *supra* cap. I § III.

4) que la intolerancia es ilegítima, porque va en contra de un régimen político compatible, protector o realizador de los derechos fundamentales de las personas.<sup>537</sup>

Todas estas líneas de razonamiento están presentes en el pensamiento de John Stuart Mill. El cuarto de los argumentos elementales a favor de la tolerancia corresponde con las ideas de Mill acerca de los derechos morales que se derivan de los intereses vitales, y que se concretarían en los diferentes derechos de libertad que dotan de contenido a la autonomía: el derecho a la libertad de conciencia (pensamiento y expresión), a la libertad de gustos y persecución de fines, y a la libertad de asociación. Habida cuenta de la existencia de estos derechos, y del interés vital en la seguridad que da lugar a la configuración de esta como un derecho moral, existiría una obligación social de garantizarlos jurídicamente.<sup>538</sup> Ahora bien, la conciencia que tiene Mill de que tal garantía jurídica depende de las decisiones de una mayoría democrática le lleva a vincular su teoría de la libertad con la defensa de la tolerancia. El empirismo conduce al inglés a asumir que los derechos solo pueden ser efectivos por medio de la tolerancia de la mayoría, cuya irrazonable reprobación de las minorías heterodoxas no empece su efectividad.

Aunque la afirmación del derecho a la libertad sea el punto de partida de la defensa de la tolerancia de Stuart Mill en la obra *Sobre la libertad*, esta se apoya básicamente en una combinación de los argumentos elementales referidos en primer y segundo lugar. El “respeto escéptico” que, en palabras de Berlin, Mill pide para las doctrinas con las que no se está de acuerdo, al igual que el rechazo de la intolerancia y del dogmatismo, serían correlatos de las evidencias existentes sobre la falibilidad de las convicciones adquiridas, especialmente de las convicciones tocantes a los asuntos humanos o morales. Habida cuenta de esas evidencias, no debería despreciarse la utilidad de ninguna opinión para el progreso de nuestros juicios. Esto equipara en cierto sentido la posición de todos los pareceres: puesto que la confianza en nuestros conocimientos solo puede derivarse de su continua reconsideración, todos los puntos de vista cuentan, todos forman parte del miliario de opciones con que configurar el orden moral a seguir. Cualquier perspectiva debe considerarse, como poco, en cuanto puede servir como recurso crítico para la reflexión. Hasta la verdad, dirá Mill, necesita de la oposición para no degenerar en dogma o prejuicio.<sup>539</sup>

<sup>537</sup> Véase *supra* cap. I § II, 5.

<sup>538</sup> Mill (1993: 50 y 51).

<sup>539</sup> Mill (1970 [1859]: 130-140). Esta interpretación de *Sobre la libertad* es la que sostiene Berlin (1988 [1969]: 181, 185 y 186 [252, 256 y 257]).

Aunque no con el protagonismo de los otros, el tercero de los argumentos elementales a favor de la tolerancia antes citados también está presente en la defensa de la tolerancia de Mill. Según se expuso, la idea de que existe un deber de tolerancia en virtud de que existe una diversidad de concepciones del bien no explicable por la maldad o el error debe mucho a la noción protestante de que las conciencias de las personas son moldeadas por la voluntad divina, por lo cual los hombres deben desprenderse de toda soberbia y respetarse unos a otros. Este aval metafísico del valor de la diversidad lo encontramos secularizado en el pensamiento de John Stuart Mill, en la forma del *telos* de la autonomía: es propio de cada ser humano la facultad de ser feliz de un modo singular, y solo una exploración racional de las posibilidades de su propia vida puede conducir a realizar esta facultad.

Junto a la teología protestante, particularmente la de la “Reforma radical”, la tradición moderna de los escépticos y los relativistas confluye en la defensa de la tolerancia, en razón de que existe una diversidad cierta de concepciones del bien. Esta tradición hace radicar la certidumbre de tal diversidad en la evidencia de cómo varían las formas de vida y las doctrinas sobre lo valioso asociadas a ellas según las circunstancias, y a partir de aquí sostiene que no se le puede impedir a nadie buscar *su* verdad. Para Mill, la variabilidad de tales formas de vida y doctrinas en el curso del tiempo es también una razón para desconfiar de aquellas y tolerar la heterodoxia, según se ha expuesto. Ahora bien, en la medida en que Mill sostiene que el modo “más elevado y más armonioso” en que la humanidad puede expresarse son las creaciones originales de individuos, correspondería a aquellas y a sus autores un respeto derivado de su valor intrínseco, y no solo del valor que pudieran tener para el progreso humano. Este es el argumento que, según Berlin, debiera haber privilegiado Stuart Mill siendo consecuente, según se verá más abajo. Además, si se trata de un argumento de inequívoco carácter romántico, aparece preconfigurado en la obra de Montaigne, con su insistencia en identificar a las personas con toda su complejidad, y su resistencia a situar cualquier manifestación particular del ser humano por encima de las demás.

*B. La reinterpretación pluralista de la teoría de la tolerancia de John Stuart Mill  
realizada por Isaiah Berlin*

Conforme a lo expuesto, Mill vincula la tolerancia sobre todo con el progreso del conocimiento, especialmente en cuanto promueve la felicidad de las personas y establece por ello fines morales a perseguir; sin embargo, este argumento es endeble, según Berlin, ya que quien piense que “la verdad absoluta puede descubrirse de una vez y para siempre”, entenderá que no

se gana nada tolerando a quienes se desvían del camino correcto.<sup>540</sup> Carecerían, por tanto, de amparo moral todos los casos en los que la libertad falla en promover la racionalidad y el desarrollo del conocimiento.

Sin embargo, “si el daño causado a los demás es lo que más le importa” a Mill, “¿por qué los hombres racionales deberían tener más derecho a la satisfacción de sus fines que los irracionales?”, se pregunta Berlin. ¿Acaso el hecho de que una persona se vea coartada por las normas sociales y legales de manera instintiva, intuitiva o no fundada racionalmente supone que sufra menos?<sup>541</sup> Es en este sentido que Susan Mendus ha apreciado un potencial iliberal notorio en la manera en que Mill justifica la libertad y la tolerancia en tanto condiciones necesarias de la autonomía racional y acordes con el progreso moral.<sup>542</sup> Este uso del adjetivo “iliberal” es cuestionable, pues pocos discutirían que es congruente con el liberalismo no tolerar ciertas prácticas lesivas del desarrollo de la autonomía y que ello está justificado por mucho que puedan sufrir sus promotores. Berlin sería el primero en no discutir tal cosa. No obstante, no cabe duda de que la cuestión de hasta qué punto una sociedad de personas autónomas constituye un presupuesto necesario del liberalismo resulta tan polémica como central para la identidad del liberalismo contemporáneo.

En todo caso, lo que evitaría el despliegue del virtual iliberalismo de Mill sería su optimismo, el cual le permite despreciar por irrelevante la posibilidad de que las personas puedan libre y autónomamente elegir un camino distinto al de la perfección moral y el refinamiento emocional, un camino distinto al del cultivo de los placeres superiores. Este optimismo respecto a las elecciones de los individuos contrasta con la consideración que le merece el hombre-masa, según se ha expuesto. Una más consistente línea de fuga para el supuesto iliberalismo de Mill la ofrece la reflexividad —que constituye el rasgo central del modo de vida autónomo— que proyecta una incertidumbre perpetua acerca de los caracteres concretos de este; sin embargo, para Berlin esta dimensión creativa de la racionalidad pesa menos que el temor que le suscita la amenaza de una forma de vida basada en su privilegio. Ello se entiende en el contexto de lo que se ha denominado “liberalismo de guerra fría”; esto es, la reinterpretación de la tradición liberal que se produce en la posguerra reaccionando críticamente ante la situación de Europa oriental, un liberalismo que, en la versión de Berlin como en la de Popper, se dirige principalmente contra los tres pilares ideológicos de una sociedad que no concede lugar a la divergencia, ya que la estima como

<sup>540</sup> Berlin (1988 [1969]: 188 [259]).

<sup>541</sup> *Ibidem*: 191 y 192 [262 y 263].

<sup>542</sup> Mendus (1989: 64 y 65).

algo que desvía a la humanidad de su cierta emancipación: el primero, la centralidad y la hegemonía del ámbito político en la toma de decisiones sociales; el segundo, un concepto de la racionalidad que asigna a esta plena capacidad para orientar la acción y determinar los fines humanos, legitimando el protagonismo de la política y sus exigencias de disciplinamiento de los individuos, y el tercero, una concepción objetivista del proceso histórico y social que avala las pretensiones de tan ambiciosa racionalidad.<sup>543</sup>

Así las cosas, frente a la interpretación canónica de la obra *Sobre la libertad* de Mill, Berlin propone otra que sería congruente con aspectos fundamentales del pensamiento milliano de los que el propio autor no habría sabido extraer todas sus consecuencias. Dice Berlin que es incompatible con el empirismo de Mill la expectativa de que se determine ciertamente que un fin es superior al resto, pues ello supondría que tal fin ha sido comparado con todas las otras posibilidades y estas no pueden ser sino infinitas, como ilimitada es la capacidad de las personas de proponer a lo largo del tiempo nuevos objetivos o mejoras a los existentes. Por eso, cualquier solución siempre habrá de considerarse aproximada y provisional, y ha de entenderse como un rasgo constante de la naturaleza humana que no sea capaz de completarse a sí misma, que no disponga de garantía lógica o científica de poder alcanzar la fórmula definitiva de la verdad o la felicidad.

De esta forma, según Berlin, lo que puede considerar Mill más característico del ser humano sin contradecirse es la capacidad de modelar su propio carácter. La razón u otras dotes adquieren importancia en cuanto asociadas a la capacidad de creación de uno mismo.<sup>544</sup> Pendiente de tal concepción de la condición humana sitúa Berlin a la noción milliana de felicidad, porque lo natural es que las personas se desarrollen de modo diverso e incluso modifiquen su autocomprensión y escala de valores con el tiempo; la felicidad no puede entenderse en un sentido material sencillo. Por eso, y por la evidencia de que se trata de un fin tan “complejo e indefinido” que remite a una pluralidad de fines secundarios, Mill adoptaría, según Berlin, una definición tan amplia de la felicidad que parece trivial: esta consistiría en la “realización de los propios deseos, sean... los que sean”. En consonancia con tales visiones prometeicas de la humanidad y de la felicidad se justificarían la libertad y la tolerancia, que son necesarias para que cada cual pueda desarrollar lo más peculiar de sí y hacer realidad sus objetivos particulares.<sup>545</sup>

De lo relevante que resulta el reconocimiento de la diversidad propia de los fines humanos en el despliegue del pensamiento de Mill, Berlin deduce

<sup>543</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 277).

<sup>544</sup> Berlin (1988 [1969]: 178, 181, 182, 189 y 205 [249, 252, 253, 260 y 276]).

<sup>545</sup> *Ibidem*: 180-182, 190 y 191 [251-253, 261 y 262].

que este no puede aceptar congruentemente la posibilidad de un horizonte de reconciliación racional de la diversidad de objetivos vitales. Además, como correlato, en el centro de la reflexión y en los sentimientos de Mill no estaría “su utilitarismo ni su interés por el conocimiento... sino su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal”. Solo el respeto de esta capacidad, y del consiguiente derecho a equivocarse, garantizaría que las personas pudieran contar con indicaciones empíricas sobre cómo mejorarse a sí mismas y a sus vidas. Ese sería el método y no el peligroso sometimiento a un criterio indemostrablemente superior.<sup>546</sup>

De este modo, Berlin afirma que el predominio en la defensa de la libertad y la tolerancia por parte de Mill corresponde al tercero de los argumentos históricos en favor de la tolerancia, referidos al hecho de que no por maldad ni error existe una pluralidad de visiones normativas sobre la “vida buena”. A partir de la prioridad de este argumento cobrarían sentido los demás: el derecho de todo el mundo a experimentar y equivocarse en la construcción de su personalidad moral y su trayectoria vital; el valor que la diversidad de ideas y prácticas divergentes tienen para la construcción de la personalidad moral y los objetivos vitales, y el derecho fundamental de las personas a reinventarse a sí mismas, que exigiría la máxima libertad para ellas. En consecuencia, Berlin identifica a la teoría de la tolerancia de Mill como pluralista antes que basada en el valor de la autonomía racional. Ahora bien, ¿es seguro que el compromiso con el pluralismo de valores ha de resultar en un compromiso con la tolerancia y el liberalismo? ¿No sería preciso que también concurriera un compromiso con la persona como ser que busca autónomamente la felicidad?

### *3. Intentos optimistas de conciliar el pluralismo y el valor de la autonomía para producir un liberalismo más consistente*

La crítica de Berlin, en el sentido de que la prioridad que Mill concede a la autonomía racional no es congruente con su pluralismo, ha dado lugar a esfuerzos de diversos tipos por acoplar ambos ideales. Por una parte, se ha planteado, en contra de Berlin, que el pluralismo mantiene un lugar destacado dentro de la teoría de Mill, pero no la agota. Así, Richard Wollheim reconoce que, según Mill, la escala máxima de utilidad la pueden obtener los individuos considerando lo exigido por sus propias concepciones de la felicidad, junto con las de los afectados por sus acciones; sin embargo, este

<sup>546</sup> *Ibidem*: 192 [263].

utilitarismo complejo no desbancaría al utilitarismo simple, que sirve para orientar el comportamiento de quienes no han desarrollado su propia concepción de la felicidad y deben conformarse con obtener el máximo de placer por los diversos “medios”, que son para ellos los fines secundarios. Por último, el objetivo de que las personas se formen su propia concepción de la felicidad —base que Wollheim denomina “utilitarismo preliminar”— tendría prioridad sobre el utilitarismo simple o las concepciones de la felicidad del utilitarismo complejo. La educación sería, por esto, más importante que la consecución de la felicidad o la utilidad. En este contexto, dice Wollheim, debe entenderse la jerarquía entre placeres superiores e inferiores; igualmente, con el utilitarismo preliminar, y no solo con el disfrute por los individuos de sus distintas concepciones de la felicidad, debería vincularse la prioridad otorgada por Mill a la verdad y la racionalidad, y su defensa de la tolerancia.<sup>547</sup>

El problema de la propuesta conciliadora de Wollheim es que subestima la competencia que puede establecerse entre placeres superiores e inferiores, y hasta entre los requerimientos del utilitarismo complejo y los del preliminar; es decir, que para Wollheim la vigencia del utilitarismo pluralista va a estar en última instancia en función de la autonomía. Con este argumento, Wollheim no puede tranquilizar a quienes, como Berlin, temen por el potencial autoritario del racionalismo de Mill y no compartan el optimismo de este último en cuanto a la natural inclinación de todos los individuos por preferir la autonomía sobre cualquier otro fin.<sup>548</sup>

Desde la simpatía por la crítica de Berlin a Mill, se ha intentado, no obstante, matizarla reubicando el utilitarismo de este último en el contexto de la primacía de su pluralismo. John Gray, por ejemplo, ha propuesto comprender el principio de utilidad como un principio valorativo (evaluativo, de crítica y reforma) y no como una regla de acción. Tal principio debiera orientar el despliegue de los poderes específicos de cada persona, no menos que sus poderes genéricos, pues a ambos Mill los considera igualmente constitutivos de felicidad humana. De esta manera, la felicidad obtenida cuando una persona atiende a las demandas de su única naturaleza sería coextensiva con el máximo placer del que habla Mill en su obra *Utilitarismo*. Para acceder a un estado así no existiría una fórmula universal, sino que los individuos deben hallar la suya mediante “experimentos vitales”, para cuyo ejercicio requieran de un marco social, que les sería brindado por el principio de libertad de Mill.<sup>549</sup>

<sup>547</sup> Wollheim (1991: 273-275).

<sup>548</sup> Gray y Smith (1991b: 16 y 17).

<sup>549</sup> Gray (1991a).

La principal debilidad de la propuesta de Gray, a la que no es ajena la teoría pluralista del mismo Berlin, tiene que ver con el fundamento y delimitación del principio de libertad como criterio de articulación de los bienes plurales. Según Gray y otros defensores del utilitarismo indirecto, el principio de utilidad no constituye una norma de acción que se sobreponga a las visiones particulares del bien para afirmar y modular el principio de libertad; en lugar de eso, la vigencia y el alcance de tal principio van a venir dados por cómo la mayoría lo adopta como regla de conducta. Claro que —nos dicen estos autores— podemos confiar en que la mayoría asuma un amplio espacio de libertad y/o tolerancia, siempre que el pluralismo se desarrolle “en una sociedad bajo condiciones modernas”, sea como consecuencia de un *modus vivendi* y sea de un modo estable;<sup>550</sup> es decir, que si subordinamos el utilitarismo al desarrollo de la pluralidad de fines humanos, el principio de libertad de Mill solo gozará de una extensión social y temática considerable, dándose una de estas dos circunstancias:

C<sub>1</sub>) Que concurra un equilibrio de fuerzas entre los partidarios de las distintas concepciones existenciales que favorezca amplios ámbitos de la libertad negativa para los individuos. Si se plantean los términos de un *modus vivendi* de ese modo, es, desde luego, porque ha sido establecido con la intervención de una o varias concepciones del mundo directa o indirectamente individualistas. En cuanto a aquellas que no se comprometen en modo alguno con la libertad individual (dejando a un lado las que no cuentan por hallarse, según Berlin, fuera del universo de los valores humanos), tienen que estar dispuestas a subordinar cualquier consideración a la supervivencia y la minimización del daño, pues de otro modo un *modus vivendi* no sería posible. Esto implica una apertura al utilitarismo al tiempo que a la tolerancia, por modesta que sea; un compromiso con la racionalidad cuyo fundamento debe justificarse. Además, tal justificación la va a hallar Berlin de nuevo vinculando la racionalidad con lo intrínsecamente humano, vínculo que funciona también como fundamento último de la tolerancia para J. S. Mill; sin embargo, ese planteamiento esencialista está aquejado por la falacia de petición de principio. Siendo así, ¿no llevará razón Perry Anderson al entender que bajo el pluralismo de valores subyace el tácito ecumenismo del cálculo utilitario orientado a minimizar el dolor?<sup>551</sup>

C<sub>2</sub>) Que el espectro del pluralismo se reduzca a opciones favorables a la libertad y a la tolerancia, porque nos encontramos en una sociedad donde están implantados establemente los valores e instituciones liberales. Ahora bien, para ser pluralistas al tiempo que liberales, de manera congruente, se

<sup>550</sup> Ten (1991: 216-220); Smith (1991); Gray y Smith (1991b).

<sup>551</sup> Anderson (1992: 243).

debe abrazar una justificación historicista de la adhesión a los valores liberales, desconectada de cualquier concepción global del ser humano y basada en la dependencia que mantienen las identidades personales respecto a una tradición o comunidad. Berlin propone algo así, si bien presenta las identidades colectivas de manera idealizada, como productos electivos y creativos que, a su vez, permiten las elecciones de los individuos al hacer el mundo inteligible.

El problema de los planteamientos historicistas es que, de aplicarse congruentemente, suponen que ha de respetarse la preeminencia social de valores no liberales, en su caso. Según John Gray no debiéramos alarmarnos por ello, pues también esas doctrinas forman parte del miliario del que ha de surgir la renovación, o incluso la sustitución por algo mejor del humanismo occidental: de esa forma de vida que, transida por el nihilismo, habría generado una situación mundial difícil de empeorar;<sup>552</sup> sin embargo, es preciso establecer un límite a la aceptabilidad de justificaciones historicistas de los valores, si es que se quiere preservar el propio pluralismo y un ámbito mínimo de elección individual. Este límite lo establece Berlin de conformidad con dos criterios: primero, el de que se respete un mínimo moral universal, y segundo, el de que se trate de una concepción del bien identificable como humana, en tanto aspira a satisfacer fines que, de un modo u otro, son comunes a todas las personas.

Comencemos por el análisis del segundo criterio mencionado, que nos conducirá a hablar del primero. Berlin admite que hay una serie de valores comunes a la humanidad en su conjunto, de metas que comparten gentes de cualquier condición en toda sociedad. La existencia de estas metas (como puedan ser la libertad, la igualdad, la trascendencia, la sabiduría o el reconocimiento) sería lo que permite la comunicación entre individuos y culturas con ideales y modos de vida distintos, algo inviable si los fines humanos fueran ilimitados o si fueran subjetivos en último término. Podemos comprender el comportamiento de otros hombres y mujeres, aun cuando nos resulte reprobable, lo cual, piensa Berlin, es posible en la medida en que se reproduce lo que han hecho la mayoría de las personas durante, “por lo menos, la mayor parte de la historia escrita”.<sup>553</sup>

Entre los fines que nos indican cuándo estamos ante un ser humano normal, encontramos un subconjunto que vendría a constituir un mínimo aceptable de conducta. En palabras de Berlin, se trataría de una suerte de “derecho natural con un ropaje empírico”. De unos principios básicos, que

<sup>552</sup> Gray (1995: 141 y 142).

<sup>553</sup> Berlin (1990 [1959]: 10-14 y 17-18 [29-32 y 36]); (1988 [1969]: 54 y 55 [120 y 121]); (1990 [1959]: 84 [96]); (1983: 90).

son admitidos “durante tanto tiempo de un modo tan generalizado”, “tenemos a considerarlos normas éticas universales, y a presuponer que cuando los seres humanos fingen que no los reconocen tienen que estar mintiendo o engañándose a sí mismos; o también que han perdido por algún motivo la capacidad de discriminación moral y son en ese sentido anormales”.<sup>554</sup> Este mínimo normativo puede, según Berlin, ser cubierto por muchas formas de vida, del mismo modo que caben muy diversas interpretaciones de los fines humanos universales; además, no ofrecería siempre una solución sobre cómo elegir entre valores últimos. Aunque la prioridad que otorga Berlin a la evitación de daños graves, en la tradición del liberalismo del miedo, nos permite pensar, con Anderson, en el cálculo de utilidad negativa como auténtico principio subsidiario del pluralismo.<sup>555</sup>

En cuanto a cómo reconocer el contenido de esta moralidad básica, Berlin piensa que, por un lado, depende de evidencias filosóficas y científicas, en particular antropológicas. En esto nada diferiría el conocimiento de la moralidad básica del de las estructuras conceptuales y las normas sustantivas, en general, comunes a la humanidad;<sup>556</sup> sin embargo, la identificación del mínimo universal dependería también de la conciencia que se tiene de su carácter mínimo y universal, particularmente en el mundo occidental, y que se habría desarrollado como reacción al holocausto y a los excesos del romanticismo. Eso sí, tal conciencia no debe entenderse como el desvelamiento definitivo de una verdad inmutable, pues la propia definición del mínimo normativo está en función de la evolución histórica, la cual incide también en el conocimiento del mundo axiológico.<sup>557</sup>

Mas ¿cómo puede estar Berlin seguro de que lo que revela el estado de las convicciones de los europeos occidentales es un cuerpo mínimo de derecho universal? ¿No podría ser que esas normas dieran cuenta *tan solo* de la esencia de la cultura política y moral de las sociedades liberales, y que en consonancia con el pluralismo no nos comprometieran más que a nosotros? La determinación del mínimo normativo universal, sobre la base de un realismo de las emociones y las instituciones, se encuentra afectada por todos los problemas que conlleva la aplicación de una metodología lógico-empírica al conocimiento normativo.

<sup>554</sup> Berlin (1990 [1959]: 203-205 [192 y 193]). Una sutil exposición de los fines humanos universales en Berlin, a la cual debe mucho la aquí presentada, la ofrece García Guitián (1999: 295-299).

<sup>555</sup> Berlin (1983: 90); (1990 [1959]: 16-19 [35-37]). Sobre la tradición liberal del liberalismo del miedo, véase Shklar (1989).

<sup>556</sup> Berlin (1978: 164-166 [267-270]); Gray (1996: 90-95).

<sup>557</sup> Berlin (1990 [1959]: 202-205 [191-193]).

Por lo expuesto, resultan evidentes ciertas limitaciones a la empresa de asentar la libertad y la tolerancia sobre el pluralismo. Para asegurar la prioridad de la libertad y la tolerancia, Berlin se ve obligado a asumir principios de factura utilitarista y kantiana, además de una realidad social particular, como marco del despliegue de los valores plurales. Sobre todo, ello habremos de volver tanto en este capítulo como en lo que resta del libro. Además, la discusión sobre cómo es posible interpretar el principio de libertad de Mill en un sentido pluralista sin que se vea mermado sustancialmente entronca con otra cuestión aún más básica: la de cómo fundamentar un concepto liberal de tolerancia a partir del pluralismo. Este tema constituye, y no por casualidad, el meollo de los diversos ensayos dirigidos a depurar el utilitarismo presupuesto por la obra *Una teoría de la justicia*, así como la propuesta de Rawls de influencia y valor de referencia equiparables a *Sobre la libertad*. No es extraño que tales intentos de adecuar el liberalismo —y, con él, el valor, la función y los límites de la tolerancia— a la diversidad de las sociedades democráticas contemporáneas cuenten con la teoría pluralista de Berlin como ascendiente. Profundicemos en ella desde la perspectiva que nos ofrece ir elucidando la noción de tolerancia que incorpora.

## II. EL PLURALISMO Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA TOLERANCIA

### 1. *La formación de un pensamiento favorable a la aceptación y el aprecio por la diversidad*

La crítica de Berlin a Mill recién analizada nos permite entender que la selección por el primero de ciertos asertos sobre la tolerancia del segundo obedece a algo más que un prurito de precisión conceptual. Si Berlin destaca la tesis de Mill de que el lugar de la tolerancia es el de la tensión entre el rechazo sentido por alguna opinión o práctica, y la resistencia a suprimirla, ello es por la importancia que otorga a esta combinación de conflicto y limitación de la coerción, una relevancia congruente con la forma en la que Berlin concibe las circunstancias de la convivencia humana, especialmente en el contexto de la modernidad: a un tiempo, coexistirían “identidades y concepciones individuales dispersas e incluso contrapuestas sin que nada prometa una armonización creíble”, y “la interdependencia entre los individuos” sería “muy alta”.<sup>558</sup> Esta visión de Berlin de las condiciones en las que se desenvuelve la sociabilidad humana (y, en particular, la sociedad moderna) coincide con lo que en filosofía moral se conoce como “la primera circuns-

<sup>558</sup> Berlin (1988 [1969]: XLIII [45]).

tancia de la tolerancia”, esto es, la existencia de diversidad social. También apunta a la concurrencia de la segunda de estas circunstancias: que esta diversidad lesione alguna convicción.<sup>559</sup>

Berlin piensa que en la sociedad moderna la persistencia con que se manifiesta la divergencia de ideas y creencias potencialmente conflictivas se debe al desarrollo de una mentalidad favorable a la aceptación y al aprecio por la diversidad; aunque, de modo más general, una justificación metaética permitiría entender tales discrepancias como un dato fijo de la sociabilidad humana. En cuanto a lo primero, Berlin localiza en la historia intelectual de Occidente una corriente de pensamiento alternativa a la principal, la cual afirma que es posible la consecución de un orden de convivencia perfecto, siempre que demos cumplimiento a la fórmula correcta. Correspondería a Maquiavelo el honor de descubrir que no todos los fines últimos —esos a partir de los cuales justificamos el resto— son necesariamente compatibles unos con otros; el honor de desvelar que sistemas enteros de valores pueden chocar sin la posibilidad de un arbitrio racional, y que esto es algo a considerar como normal entre los seres humanos. Según Berlin, esto lo consiguió al poner ante los ojos de una comunidad cultural cristiana lo incompatible que eran sus virtudes con las cívicas del mundo clásico más adecuadas para la política;<sup>560</sup> sin embargo, habría sido mérito de Montesquieu justificar la aceptabilidad de las diferentes civilizaciones en tanto que productos de la adaptación de los pueblos a las diversas condiciones físicas e históricas. Una justificación, la de la prosperidad social, que también sirvió al barón de la Brède para defender la tolerancia, pues la práctica de esta prevendría la decadencia que, por el contrario, genera el despotismo. No obstante, y con el mismo objetivo de blindar la libertad, Montesquieu —al igual que hiciera Berlin— combinaba la reivindicación de las formas de vida peculiares y la de ciertos valores absolutos.<sup>561</sup>

Pero por destacadas que sean las figuras de Maquiavelo, Montesquieu o Stuart Mill, la filosofía que concibe la verdad y los fines de la vida no como entidades objetivas, sino como entidades por materializar desde puntos de vista particulares, es, según Berlin, principalmente germánica o, al menos, nórdica. Se trata de una concepción que halló vigorosa expresión en la teología de la Reforma y en la doctrina jurídica que avalaba la emancipación de los Estados-nación que emergían en el norte de Europa en el XVI, y que “quizá pueda remontarse aún más atrás, a las tribus teutónicas que llevaron sus costumbres propias del Este al Oeste y del Norte al Sur”, anteponiéndolas

<sup>559</sup> Sobre estas circunstancias, véase *supra* cap. II § II.

<sup>560</sup> Berlin (1979: 69-78 [132-141]).

<sup>561</sup> *Ibidem*: 143-161 [213-232].

al sistema jurídico universal del Imperio Romano y de la Iglesia de Roma.<sup>562</sup> El papel de la Reforma en la diversificación de los valores y el desarrollo de la tolerancia y la libertad de cultos y pensamiento en Europa y América son notorios. También la Reforma y las teorías de la tolerancia elaboradas en torno a ella reforzaron la conexión entre conocimiento y experiencia individual tan ligada a la modernidad.<sup>563</sup> Pero Berlin atribuye al Romanticismo la responsabilidad de haber incrustado en la conciencia moderna la desconfianza ante las pretensiones de una sociedad perfecta organizada con arreglo a leyes universales. Que esto sea así tiene que ver con la destacada posición que la voluntad, y no solo la razón, ocupa en la visión romántica de la naturaleza humana, lo cual entronca a su vez con una comprensión de los valores como realidades que se crean antes que como objetos a descubrir.<sup>564</sup>

## 2. La justificación del pluralismo

### A. El argumento filosófico-lingüístico

El discurso metaético sobre la diversidad de los fines humanos caracteriza al pluralismo no como algo casual y contingente, sino como una constante de la sociabilidad. Berlin sostiene que las concepciones sobre la realidad, la libertad o la autoridad, y hasta la comprensión de las propias necesidades, no provienen de simples datos naturales, sino que dependen de modelos, los cuales estarán más cargados de evaluaciones cuanto más estén conectados con deseos e intereses humanos. Incluso, en el supuesto de que existiera una sociedad dominada por una sola finalidad suprema, podrían surgir dudas y disputas respecto a los fines secundarios de cuya realización depende la del objetivo fundamental.<sup>565</sup> Estas cuestiones no serían resolubles “automática-

<sup>562</sup> Berlin (1990 [1959]: 188-190 [178-180]; 31 y ss. [48 y ss.]).

<sup>563</sup> Véase *supra* cap. I § III, 3, d).

<sup>564</sup> Berlin es, igualmente, muy crítico con la otra cara de estos valores románticos, que conduce a “la guerra de cada visionario por imponer su visión” y a “cada nación su objetivo propio”, así como a una “autoostración demencial y egomaniaca ante la propia esencia interior” que ciega toda posibilidad de comunicación entre los diversos (Berlin, 1990 [1959]: 40-45 [57-61]; 184-186 [175-177]). Anderson (1992: 235 y 236) ha criticado injustificadamente que Berlin relacione un mismo cuerpo de ideas con efectos contrarios, como si los códigos simbólicos no pudieran someterse a interpretaciones divergentes entre sí, motivadas por las distintas finalidades de los agentes hermenéuticos. La parentela de John Stuart Mill con el Romanticismo, señalada por Berlin (1990 [1959]: 61 [76]) y por Gray (1991a), resulta tan evidente como la del Romanticismo y el fascismo, que Berlin también apunta (1990 [1959]: 183-185 [174-176]).

<sup>565</sup> Nótese el ascendiente directo de esta reflexión de Berlin sobre las fuentes de las que emanan las cargas del juicio, según Rawls, y muy en particular sobre la carga “f” (Rawls,

mente mediante un razonamiento deductivo a partir de premisas aceptadas con el auxilio de un adecuado conocimiento de los hechos”.<sup>566</sup> Pues si bien la suerte de los ideales no es ajena a su plausibilidad considerando la experiencia empírica que tenemos del mundo, esta misma experiencia está teñida ineludiblemente de nociones normativas, sin las cuales la realidad resulta ininteligible, como la de ser humano; la de relaciones humanas donde la lógica tiene una limitada función rectora; entre otras.<sup>567</sup>

De esta manera, para Berlin cualquier intento de establecer jerarquías entre los valores tendría como límite la pluralidad de conceptos regulativos entramados en el lenguaje; esto vale tanto para el lenguaje natural como para el filosófico. De hecho, la marca de identidad de las preguntas filosóficas es la ausencia de un acuerdo amplio sobre las proposiciones que vengan al caso, salvo que restringamos la filosofía al análisis terminológico.<sup>568</sup>

### B. *El argumento pragmático y la inconsistencia del método empírico-analítico presupuesto*

Berlin combina la justificación del pluralismo basada en la filosofía del lenguaje con otras estrategias de fundamentación. Es comprensible que intente reforzar su posición de este modo, pues lo que se propone desafiar es nada menos que la corriente principal del pensamiento político occidental. Esa corriente que estaría vinculada al ideal platónico de que, primero, todos los problemas solo pueden tener una solución correcta, constituyendo las demás errores; segundo, tiene que haber un método seguro para el descubrimiento de esa verdad, y tercero, las soluciones verdaderas han de ser compatibles entre sí.<sup>569</sup> Berlin maneja también un argumento pragmático contra ese ideal, y es el del potencial de violencia dogmática que entraña, el cual se habría hecho efectivo en el sacrificio de muchos individuos para el logro del orden social perfecto.<sup>570</sup>

1993: cap. II § II, 3). En la obra *El liberalismo político*, Rawls presenta estas cargas del juicio como una relación de los diversos motivos que pueden dar origen a la existencia de desacuerdos razonables y que permiten pensar en el pluralismo de visiones del mundo como algo normal. Al igual que Berlin, Rawls vincula el pluralismo con la justificación de la tolerancia y del liberalismo. Sobre esto, véase *infra* cap. VIII § I, 2 y 4.

<sup>566</sup> Berlin (1978: 150, 151, 157 y 158 [247-249 y 258]).

<sup>567</sup> *Ibidem*: 166 y ss. [270 y ss.].

<sup>568</sup> *Ibidem*: 149 y 150 [247].

<sup>569</sup> Berlin (1990 [1959]: 5, 6, 42 y 43 [2, 24 y 25]).

<sup>570</sup> Berlin (1990 [1959]: 15 y 182 [33, 173]); (1988 [1969]: 167, 168, 170 y 171 [238, 239 y 242]).

Pero la aceptabilidad de este pragmatismo remite, en última instancia, a una epistemología empirista, a la suma de la observación y de una sencilla inducción lógica: igual que es evidente que una porción importante de sufrimiento humano se ha infligido en nombre de la realización de un orden social que sintetiza todo lo bueno, lo es que la existencia de este orden viene desmentida por la realidad cuando la observamos y la analizamos sin filtros metafísicos. En ausencia de tales apriorismos, lo que encontramos es una multiplicidad de valores no siempre compatibles, de forma que pueda elegirse entre ellos acudiendo a un principio armonizador. A partir de aquí, Berlin induce que el pluralismo es una verdad constante de la vida humana.<sup>571</sup>

Berlin, pues, identifica la pluralidad, la incompatibilidad, la incomparabilidad y la inconmensurabilidad de los fines últimos como evidencias empírico-lógicas contra el monismo y a favor del pluralismo; sin embargo, no está claro que los monistas nieguen la pluralidad de los valores y su frecuente incompatibilidad; lo que sí niegan es la incomparabilidad y la inconmensurabilidad; es decir, que no puedan medirse dos valores, porque no hay un aspecto común que lo permita, o porque no existe una escala cardinal u ordinal que sirva de referencia para jerarquizar los fines, respectivamente.<sup>572</sup> Pero, como ha planteado Griffin, no es preciso creer en la inconmensurabilidad y la incomparabilidad de los valores para ser pluralista, sino que basta con reconocer que existen fines *grosso modo* iguales en valor que, sin embargo, no pueden sustituirse los unos a los otros y hasta son incompatibles;<sup>573</sup> por ejemplo, tanto monta dedicar consagrar la vida al arte, al hedonismo, a la salvación de almas o a la investigación científica; al cultivo de una familia modélica o de la soltería independiente.

Esto que dice Griffin no lo admitiría Berlin en absoluto, pues la declaración de igualdad referida a ideales de vida radicalmente diferentes —declaración, por lo demás, históricamente muy cara al liberalismo y componente básico de la noción liberal de Estado de derecho— implica que dispomos de un criterio con el cual tasar el conjunto de los valores, y temería Berlin que establecido tal criterio privilegiado quedara también justificado el sacrificio de las concepciones particulares del mundo, especialmente las individuales.<sup>574</sup> De ahí el interés de la tesis de la inconmensurabilidad que, supuestamente, convierte en una ilusión la posibilidad de una epistemología normativa. Aunque, como se intentará demostrar a continuación, se trata de

<sup>571</sup> Berlin (1988 [1969]: IV, 168, 171 y 172 [57, 239, 242 y 243]).

<sup>572</sup> Lukes (94: 707).

<sup>573</sup> Griffin (1997: 36).

<sup>574</sup> Berlin (1990 [1959]: X y XI [16]); Díaz-Urmeneta (1999: 260 y ss.).

una tesis aquejada de circularidad y errores de concepto, que se autorrefuta, y de la cual terminan por desprenderse consecuencias justamente contrarias a las que persigue.

La doctrina platónica, desarrollada, según Berlin, por la corriente principal del pensamiento occidental, achaca las evidencias acerca de una pluralidad de visiones del mundo a un error de percepción humana. Frente a este error, “el conocimiento verdadero” (la *episteme*) permitiría a las personas apreciar la armonía que se da en el más real mundo de las ideas. Berlin se opone a esta doctrina afirmando que no existe contradicción entre la apariencia plural y la auténtica naturaleza de los valores humanos; esta es una afirmación que vendría avalada por la inconmensurabilidad de los valores, con la cual queda de manifiesto lo ficticio de cualquier pretensión de conciliar el conjunto de los fines humanos. La defensa de Berlin acerca de la inconmensurabilidad se estructura del siguiente modo:

Primero se parte de la constatación empírica de que los seres humanos orientan sus acciones en virtud de una pluralidad de fines últimos.

En segundo lugar se comprueba que el valor de los distintos fines es en ocasiones inconmensurable; es decir, que no siempre puede calcularse con arreglo a una misma medida. De ahí se deduce correctamente que esto no permite pensar en una jerarquía racional completa de los fines en un sentido análogo a la ordenación que, en cuanto óptimos, realizamos entre medios y fines.

Por último, el hecho anterior sirve para justificar que el pluralismo de fines humanos es una verdad moral, un hecho moral y político que no cabe modificar, y que la filosofía política se encuentra constreñida por esa realidad moral. En palabras de Berlin, que “la única normatividad posible sería la de aceptar el compromiso tolerable entre diversos modos de vida, con lo que el posible ámbito de la teoría política quedaría mermado”.<sup>575</sup> Pero tal inferencia solo puede realizarse sin contravenir la ley de Hume, esto es, sin incurrir en la falacia naturalista, contando con dos supuestos:  $S_1$ ) el universo discursivo de la razón práctica se agota en las opciones históricamente dadas en el momento en que Berlin desarrolló su reflexión, y  $S_2$ ) la posibilidad de conciliar prácticamente dos pretensiones de validez depende siempre de si cabe elegir entre ambas unívocamente conforme a las prescripciones de la elección racional.<sup>576</sup>

<sup>575</sup> Jahanbegloo (1992: 73). Esta interpretación de las consecuencias prácticas del pluralismo de Berlin la comparten Abellán (1995: 27 y 28) y García Guitián (1999: 301).

<sup>576</sup> Acerca de la corrección de derivar un deber de una proposición de hecho, siempre que sea dentro del contexto de una institución moral o política, véase Mackie (2000: cap. III).

En cuanto al primero de los supuestos ( $S_1$ ), Macpherson ha criticado que Berlin induzca de la falta de conciliación actual de ciertos fines últimos la irreconciliabilidad de estos. La teoría de Berlin incorporaría, de esta forma, no tanto una verdad universal como profecía, que podrá cumplirse en la medida en que sea aceptada por los agentes sociales (el doble círculo hermenéutico del que habla Giddens). No obstante, Berlin podría responder a eso diciendo que su teoría se asienta sobre el “conocimiento ordinario” que el empirismo presenta ordenadamente, un tipo de conocimiento para el cual es correcto realizar inducciones contando con un cuerpo de experiencia suficiente, como puede ser la historia conocida.

Sin embargo, todavía quedaría por demostrar que no incurre en contradicción al consagrar una visión naturalista de los valores. Esto se encuentra relacionado con la presunción  $S_2$ ; esta remite a “un razonamiento deductivo a partir de premisas aceptadas con el auxilio de un adecuado conocimiento de los hechos” para establecer el valor que puede concederse a las proposiciones normativas. Lo que avala este modo de operar es la fundamentación de la evaluación moral sobre una restringida noción de utilidad consecuencialista. No obstante, esta prioridad otorgada a los métodos de las ciencias formales y experimentales, y a una concepción abstracta del ser humano, choca con la idea de Berlin de que las concepciones y la experiencia de la realidad no provienen de simples datos naturales, sino que están mediadas por conceptos y categorías insertos en los lenguajes históricos y expresivos de contextos sociales particulares.<sup>577</sup>

### 3. *La tolerancia como respuesta al pluralismo, y sus problemas*

#### A. *Concepciones existenciales y justificaciones de la tolerancia*

La definición del pluralismo desde el punto de vista empírico-lógico tiene incidencia sobre el contenido del orden político que postula Berlin. Si las razones de segundo orden que brindan apoyo al pluralismo fueran provistas por las diversas concepciones éticas que confluyen en su constitución (si, por ejemplo, la identidad del pluralismo fuera el producto de un consenso entrecruzado del tipo que Rawls postula para validar la concepción de la justicia en su obra *El liberalismo político*),<sup>578</sup> el orientar la acción con arreglo a ellas constituiría un deber fundado en razones últimas. Pero, puesto que el mode-

<sup>577</sup> Una sintética y bien ordenada exposición de esta postura de Berlin la ofrece Díaz-Urmeneta (1999: 270-277).

<sup>578</sup> Rawls (1993: esp. cap. IV § III). La comparación se propone con valor ilustrativo.

lo apócrifo de actor moral que maneja Berlin es el de un sujeto que persigue una verdad objetiva y supuestamente neutral, ante el hallazgo de diversos referentes morales, entre los cuales no se puede escoger con eficiencia óptima, se extrae la conclusión de que el conocimiento del deber ser es, por lo general, imposible;<sup>579</sup> además, como correlato, se atribuye a la voluntad la función decisiva al respecto; eso sí, a una voluntad que no es inteligible, sino como la de un sujeto enraizado en la eticidad de su medio histórico.

A partir de esta dependencia apócrifa de la verdad práctica, respecto a los resultados de la elección racional, debe entenderse la conexión que establece Berlin entre pluralismo y tolerancia. El descubrimiento de que no existe una única verdad moral le conduce a remitir la determinación de las normas de acción a la subjetividad, de una manera que entronca con la tradición escéptica y relativista. Pero tanto el alcance de la incertidumbre como del perspectivismo en las cuestiones normativas están limitados por la objetividad del pluralismo, cuyas raíces modernas deben buscarse en la teología protestante, según se comentó anteriormente.

De esta manera, en el pensamiento de Berlin confluyen dos concepciones existenciales, que sirven de base a sendas justificaciones históricas de la tolerancia. Una de ellas presenta la pluralidad de visiones del bien como una verdad a respetar. Inicialmente, esto se postulaba en cuanto dispuesto por la voluntad divina. Pero, en el caso de Berlin, el carácter sagrado de las conciencias se relaciona con la diversidad de ideas y creencias desarrollada en el desencantado mundo moderno. Como hicieran el relativismo y el escepticismo, esta mutabilidad —elevada por Berlin al rango de verdad científica— sirve para refutar la validez de los dogmas y reivindicar, alternativamente, que debe permitirse a toda persona buscar su norma de vida;<sup>580</sup> sin embargo, la derivación de la tolerancia y, a partir de ella, del liberalismo conforme a estos planteamientos no está exenta de problemas distintos a los ya tratados.<sup>581</sup>

<sup>579</sup> Una exposición y crítica de las consecuencias inaceptables —tanto normativas como para la explicación y descripción de los acontecimientos— a las que conduce no considerar las restricciones informativas, que constituyen el marco de la racionalidad instrumental, se encuentra en Álvarez (1993: 94 y ss.).

<sup>580</sup> Sobre la combinación de justificaciones elementales de la tolerancia que se citan en la teoría de la tolerancia de Berlin, véase *supra* cap. I § II, 5. Acerca del paralelismo entre Berlin y Weber que se insinúa en el texto, véase Abellán (1999: 138 y ss.).

<sup>581</sup> Esta posición mediadora de la tolerancia entre el pluralismo y el liberalismo la plantea Berlin en el ensayo sobre Maquiavelo —Berlin (1979: 79 [142])—, y también en Jahambergloo (1992: 44 y 73). De ello da cuenta crítica García-Gutián (1999: 303, nota 546).

### B. *El pluralismo, político, no metafísico*

Para empezar, está la cuestión de la relación entre pluralismo y tolerancia. Ciertamente, la existencia de diversidad social es una condición necesaria de la tolerancia, pero no basta. Es preciso que esta diversidad lesione alguna convicción provocando rechazo.<sup>582</sup> En este sentido, se ha argüido que ni la inconmensurabilidad ni la incompatibilidad de los valores conllevan necesariamente a que se desencadene un conflicto, mientras que diferencias conmensurables pueden generar profunda hostilidad; lo determinante no sería tanto la irreductibilidad del pluralismo como su “carácter”.<sup>583</sup>

Tal reflexión debe conectarse con la referida crítica de la hegemonía del empirismo dentro de la estructura de la teoría pluralista de Berlin: contra aquella hegemonía, pero de modo afín a la filosofía del lenguaje berliniana, se ha planteado cómo el conocimiento y la normatividad producidos socialmente condicionan la relevancia política de los hechos;<sup>584</sup> cómo los problemas de convivencia —y también las dificultades para su solución mediante acuerdo— tienen más que ver con la importancia que los sujetos históricos atribuyen a ciertos objetivos que con la conciliabilidad de estos conforme a un modelo restringido de la racionalidad moral.

En este sentido, las personas pueden estar separadas por objetivos sobre los cuales no quepa una elección de lo racional-estratégicamente mejor. Pero estas diferencias bien pueden no resultar relevantes, e incluso ser protegidas y promovidas en su conjunto por los valores básicos de la cultura política.<sup>585</sup> Además, si estos valores están implantados lo suficiente, se verá restringido notablemente el espacio público para la tolerancia, en beneficio de formas más directas de respeto entre los ciudadanos.<sup>586</sup> Por el contrario, los puntos de vista acerca del significado o de los medios con los que realizar un fin

<sup>582</sup> Véase *supra* cap. II § II, 2.

<sup>583</sup> McKinnon (2000: 4).

<sup>584</sup> Este condicionamiento lo aprecian Griffin (1997: 50), Lukes (1997) y Anderson (1997) como límites de la relevancia práctica de la inconmensurabilidad.

<sup>585</sup> Newey (1999:125-127) señala cómo la jerarquía social, más que la lógica, es la variable de la que depende la prevalencia social de las circunstancias de la tolerancia. Gray (2001) también habla de que la inconmensurabilidad relevante es la civil y no la lógica.

<sup>586</sup> McKinnon (2000: 12) habla de una relación de compromiso —*engagement*—, antes que de tolerancia, entre los ciudadanos de una sociedad, en la que existe un consenso entrecruzado acerca de una concepción política de la justicia y donde está extendida la disposición a tratar las diferencias en el lenguaje de la razón pública. Una postura similar acerca de la marginalidad que corresponde a la tolerancia en el diseño institucional de *El liberalismo político* de Rawls la sostiene McCarthy (1997: 62). Este asunto se discute en *infra* cap. VIII § II, pero al lector le resultará familiar, pues constituye el aspecto informal de la cuestión tratada en el capítulo 3o.

compartido, que quizás fueran prácticamente armonizables en el curso de un diálogo desarrollado en mejores condiciones, pueden dar lugar a una persistente divergencia debido al estado de desarrollo del conocimiento o de las sensibilidades sociales al respecto. Por tanto, si se quiere establecer un marco de convivencia o cooperación en estas circunstancias, la tolerancia se hace necesaria, ya sea como recurso último posible, o bien como institución sobre la que edificar arreglos más complejos.

De las anteriores consideraciones nada se concluye contra la conexión entre pluralismo y tolerancia, ya que el argumento de la inconmensurabilidad no es el único sobre el que se sustenta el pluralismo,<sup>587</sup> pero sí que invita a la reflexión desplegada anteriormente para reformular el pluralismo en un sentido más político y menos metafísico. Para defender la tolerancia no es preciso competir metafísicamente con el dogmatismo afirmando, con toda la disputabilidad que acarrea, que la inconmensurabilidad es un rasgo ontológico de los fines humanos, sino que basta con asumir que la comunicación dirigida a establecer pautas de acción política no puede concebirse ignorando la configuración de las experiencias personales y grupales, el desarrollo social del conocimiento y la necesidad práctica de concluir los procesos deliberativos. No es difícil aceptar que estos datos son constitutivos, al tiempo que objetos, del entendimiento normativo, y así lo hace de hecho el pluralismo, en cuanto teoría que aspira a modificar las convicciones de quienes no la comparten y las oportunidades vitales de todos en general.

A partir de esta visión de la reflexión normativa se deriva, por un lado, su caracterización como una actividad falible y en persistente cambio, con lo que resulta ilusorio pensar que pueda declararse clausurado el pensamiento acerca de cierta categoría de fines con la sentencia del pluralismo o cualquier otra,<sup>588</sup> y por otra parte, la conciencia de que el orden sociopolítico concreto no puede dissociarse de las necesidades de quienes viven sujetos a él, ni del tipo de cultura y tecnología existentes, supone que en muchas circunstancias no ha de lograrse consensuar o llegar a una conclusión plenamente satisfactoria acerca de lo que se tiene que hacer. Pero entendidas las cosas de esta forma, la entidad y los límites del pluralismo ya no se van a concebir como una certeza metafísica, sino como un producto mismo de la política y de la experiencia moral, y por ellas eventualmente modificable. Esto coincide,

<sup>587</sup> Berlin y Williams (1994: 308, B).

<sup>588</sup> Esto lo plantea Berlin en referencia a los fines humanos universales, véase Berlin (1990 [1959]: 202-205 [191-193]). La noción de falibilidad no refuta la posibilidad de armonizar racionalmente nuestras divergencias. Antes bien, la expectativa de esta posible armonización invita a la continua reconsideración de nuestras convicciones, con lo cual también cabe esperar el reforzamiento de algunas de ellas.

por lo demás, con la idea de Berlin acerca de la constitución histórica de los sujetos.

El lector habrá reconocido el planteamiento dialógico que se propuso como justificación de la tolerancia en el segundo capítulo, como fundamento de la concepción del pluralismo recién defendida.<sup>589</sup> La argumentación allí se centró en lo necesario que resulta la tolerancia para asegurar una articulación democrática de las diferencias, siendo el diálogo entre iguales un elemento básico de esa democracia. Líneas arriba se ha hablado, más bien, de cómo la existencia de diferencias irreconciliables no puede afirmarse ni en abstracto ni en general, sino más bien como la consecuencia de una serie de fracasos contingentes en la empresa de entenderse en materias prácticas, en general, y políticas, en particular.

Pero ¿reconocer relevancia práctica al hecho de estos fracasos no se encuentra también aquejado por la falacia de petición de principio? La respuesta es que no, porque las evidencias fácticas no son tomadas como evidencias prácticas. Está claro que una teoría normativa debe considerar el entronque histórico de las experiencias y del conocimiento humano. Pero es condición de posibilidad de una empresa normativa que el contenido de tales experiencias sea en cierta medida disponible; si no es así, ni siquiera sería posible una ética conformista, que implica la posibilidad de alterar las convicciones de los descontentos. Ahora bien, los límites de esa disponibilidad no vienen dados por la lógica formal, y solo constituyen un fenómeno empírico a posteriori.

### C. *Dificultades y condicionantes de la fundamentación pluralista de la tolerancia*

Fijados los términos en los que considero adecuado definir el pluralismo, podemos continuar con las dificultades que plantea la derivación de la tolerancia a partir de aquel según lo entienden Berlin y otros filósofos pluralistas. Estos problemas tienen que ver con la falta de jerarquía entre valores que, en buena medida, propugna el pluralismo. La tolerancia, según la doctrina mayoritaria, consiste en abstenerse de intervenir contra aquello que, sin embargo, se rechaza. Esto presupone una tendencia a vetar lo finalmente tolerado, que sería “sintomática de la importancia o persistencia que para el sujeto tiene la convicción lesionada”; sin embargo, a las razones para prohibir se sobreponen otras, hasta el punto de orientar la conducta en el sentido de no prevenir lo que se desaprueba.<sup>590</sup> Ambos conjuntos de razones, las que mueven a vetar y las que terminan justificando la tolerancia, pueden estar

<sup>589</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, D.

<sup>590</sup> Véase *supra* cap. II § II.

radicadas en un mismo código ético, e incluso en un mismo valor dentro de este, o provenir de sistemas de valores diversos.<sup>591</sup> La cuestión es si un contexto integrado por sistemas de valores divergentes (carentes de relación jerárquica, y hasta mutuamente ofensivos, que el pluralismo hace corresponder con nuestra realidad moral) se puede correlacionar de modo general con la tolerancia.

De encontrarnos en una situación en la que quienes comparten distintos sistemas de creencias no reconocen un valor como comúnmente superior al resto, o comprensivo del resto, no habría regla sobre si tolerar o no más allá de lo establecido por las creencias de cada cual. Tal cosa no quiere decir que no quepa la tolerancia en un contexto pluralista: aunque la intolerancia no pueda postularse como regla universal, ello no obsta para afirmarla como elemento de la propia y peculiar forma de vida. Ahora bien, ¿es esto suficiente para afrontar una situación de la que el pluralismo de formas de vida es nota característica?, ¿lo es para establecer una justificación a un tiempo pluralista y liberal de la tolerancia.<sup>592</sup>

Berlin habla de una política de compromisos como lo más que puede esperarse en un contexto donde armonizar los valores es una “imposibilidad conceptual” y “no meramente práctica”.<sup>593</sup> Plantea que se ha de estar dispuesto a la práctica de concesiones mutuas, cediendo en las propias normas, valores y principios para lograr equilibrios que impidan la aparición de “situaciones desesperadas, de alternativas insoportables”.<sup>594</sup> En otras palabras, Berlin está recomendando la tolerancia como fundamento de la convivencia entre quienes comparten concepciones del mundo inconmensurables. Es tolerancia a lo que se refiere, porque, en términos generales, una persona puede considerar legítimamente lesionadas sus convicciones al tener que ceder en ellas con objeto de lograr un pacto o la mera coexistencia. Además, dentro de un marco normativo pluralista al apreciarse todos los fines humanos como igualmente últimos en principio, el sacrificio realizado desde la perspectiva de cualquiera de ellos basta para calificar una conducta de tolerante.<sup>595</sup>

Sin embargo, como ya se refirió antes, ni la tolerancia ni el compromiso resultan por sí mismos evidentes a partir de una situación de pluralismo fác-

<sup>591</sup> Newey (1999: 35-38).

<sup>592</sup> *Ibidem*: 125-127.

<sup>593</sup> Berlin (1990 [1959]: 47 y 48 [63]); Jahabegloo (1992: 73).

<sup>594</sup> Berlin (1990 [1959]: 36 y 37 [53 y 54]).

<sup>595</sup> En los últimos años, la tesis de que el valor supererogatorio de la tolerancia es relativo al contexto normativo de referencia ha encontrado muchos avales, véase por todos a Horton (1996). Entre nosotros, referido a las relaciones entre tolerancia y Estado de derecho, véase De Lucas (1992).

tico. Hace falta presuponer que los partícipes de las concepciones del mundo mutuamente ofensivas no van a pretender que sus creencias sean impuestas en todo caso. Conforme a lo que revela  $S_2$ , la verdad moral del pluralismo únicamente condiciona a quienes asumen que sus doctrinas solo gozarían de legitimidad universal si pudieran ofrecer una articulación racional del conjunto de los fines humanos. La disposición a proponer y aceptar términos como mínimo racionales del orden social es así una condición de acceso a un marco de convivencia organizado según criterios pluralistas. Además, se trata de una actitud que implica la necesaria subordinación de todas las cuestiones de fe o experiencias incommunicables a los ajustes requeridos para coexistir, que a la larga significa también cooperar; por tanto, se practica una reducción del espectro del pluralismo a aquellas doctrinas tolerantes, en el sentido de que asuman su limitada vigencia para acomodarse a la presencia de otras en aras de fines comunes.<sup>596</sup>

Berlin cuenta, de esta forma, con la racionalidad e, incluso, la razonabilidad como aptitudes morales que permitan a las personas adoptar decisiones y acuerdos prácticos, a pesar de que no sean plausibles las soluciones taxativas,<sup>597</sup> y puede hacerlo al entender tales aptitudes —en particular, en tanto se dirigen a garantizar la supervivencia y evitar el sufrimiento— como rasgos intrínsecamente humanos por encima de las diferencias culturales; estos rasgos son comparables con la estructura física común de las personas o la capacidad de hablar, que componen ese núcleo mínimo de conductas que permitiría distinguir a un ser humano de otro que no lo es.<sup>598</sup> Así, la tolerancia y el entendimiento político en un contexto pluralista serían plausibles, aun en el peor de los casos, en la medida en que correspondan con las mismas fronteras de lo humano, que, por ello, lo son también de la tolerancia.

#### D. *¿Pluralismo liberal? ¿Tolerancia liberal?*

¿Por qué la disposición favorable a la tolerancia y el compromiso que, como poco cabe esperar de un ser humano normal, habría de dar lugar a un marco de convivencia favorable a la libertad negativa individual, como Berlin pretende? ¿Por qué, por ejemplo, no sería una sociedad “decente” aquella en la que distintas doctrinas religiosas se limitaran a tolerarse entre sí, pero sin consentir ningún tipo de heterodoxia interna ni reconocer el derecho a la

<sup>596</sup> Así lo manifiesta claramente Henry Hardy (1999: 320), en su defensa del pluralismo.

<sup>597</sup> Esto queda claro, por ejemplo, en Berlin y Williams (1994: 306 y 307).

<sup>598</sup> Berlin (1990 [1959]: 35-37 [52-54], en relación con 202-206 [190-194]).

emigración? Berlin responde a estas preguntas introduciendo la protección de un ámbito mínimo de elección individual dentro del núcleo normativo universal.

La reducción de la libertad humana por debajo de cierto nivel de oportunidades de opción sería un “daño a los hombres en un sentido intrínseco, kantiano, y no meramente utilitario”.<sup>599</sup> Aquí la noción de “kantiano” aparece en referencia al segundo imperativo de la razón práctica para afirmar el carácter del fin último universal que posee el valor de la libertad negativa.<sup>600</sup> Mas, a diferencia de Kant, la esencia humana que se daña mermando la libertad negativa no es, según Berlin, la autonomía racional, la cual no podemos esperar que funcione como fundamento último de toda norma. Lo que protege la libertad negativa, y constituye el rasgo más distintivo de hombres y mujeres, es “la capacidad de la especie humana de inventar para sí a través de... la elección una diversidad de naturalezas, encarnadas en formas de vida irreductiblemente diferenciadas que contienen bienes (y males) que son en ocasiones inconmensurables y por tanto racionalmente incomparables”.<sup>601</sup>

No obstante, para Berlin el sujeto que elige no es un ser abstracto y sin ataduras, sino más bien es un agente cuya identidad está constituida por lealtades particulares, tradiciones culturales y un sentido de pertenencia comunal, como puede ser la conciencia nacional. De esta manera, aun cuando las elecciones radicales tuvieran la importancia que les otorga Berlin, estas van a presentarse típicamente menos como actos de voluntad que como reconstrucciones novedosas de los lenguajes históricos en los que se desenvuelve la experiencia.

La dimensión individual de la autocreación se concibe, por tanto, como dependiente de la colectiva. Pero con frecuencia ambas entran en conflicto y no puede explicarse la formación y la transformación de las identidades culturales como un acto de elección, salvo que concibamos a esta en un sentido extraordinariamente amplio, que abarque “los incontables ajustes de conducta que la gente hace, a menudo de manera no deliberada e incluso sin reflexión, respecto de sus diversas herencias y a menudo ante circunstancias cambiantes”. En estas circunstancias podemos encontrar entornos axiológicos que no conceden valor alguno a la actividad de elección, o cuyo carácter es manifiestamente autoritario.

A todo esto hay que sumar que la identidad personal que se crea y se renueva por medio de la elección puede ser de tipo no liberal.<sup>602</sup> Con esto

<sup>599</sup> Berlin (1988 [1969]: 54 [120]).

<sup>600</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 292 y 293).

<sup>601</sup> Gray (1996: 25).

<sup>602</sup> Nótese que manejamos el mismo esquema de generalización antropológica que Berlin.

parece razonable pensar que Berlin no está trabajando en un marco teórico simplemente pluralista, sino que presupone un pluralismo escorado hacia el individualismo moderno, una versión del pluralismo intrínsecamente liberal. Por ello, su defensa de la tolerancia hacia los actos individuales, en tanto que deber integrado en el mínimo moral universal —para ser coherente con la concepción antropológica que mantiene—, se hace también deudora de una justificación de tipo contextual; deudora de que las circunstancias favorezcan un esquema de valores en sintonía con aquel.<sup>603</sup> Pero el pluralismo no contempla una crítica de los diferentes esquemas de valor correctora de sus insuficiencias liberales, salvo en la medida en que se dé la contingencia de que existen elementos en tales esquemas que permitan la crítica externa, o que exista una coincidencia entre el liberalismo y el mínimo moral universal; sin embargo, esta coincidencia no puede darse por sentada, aunque solo sea porque ciertos valores liberales, como el kantiano o milliano de la autonomía, constituyen una amenaza potencial para la integridad de algunos derechos humanos básicos, según el propio Berlin.

Contra la anterior conclusión se ha alegado que la tolerancia liberal encaminada prioritariamente a la defensa de la libertad individual es la más respetuosa con al pluralismo. Según Bernard Williams, esto es así por cuanto el liberalismo asume el pluralismo. Pero esta asunción no puede predicarse de toda la teoría liberal de la tolerancia, como se hace palmario al considerar la preponderancia de la autonomía en la interpretación autorizada del pensamiento de Mill.<sup>604</sup>

Otra conexión entre pluralismo y liberalismo vendría dada por el menor número de valores auténticos que esta ideología tiende a suprimir o menospreciar. Hay que darle la razón a Williams en que la validez de este argumento no se ve afectada, porque algunos valores languidezcan en un contexto pluralista.<sup>605</sup> Tal hecho no sería un problema, dado lo ilusorio de un mundo sin pérdida, en cuanto pudiera demostrarse que el liberalismo ofrece un contexto inequívocamente más favorable para el pluralismo. Pero esta demostración no la ofrece por sí solo un criterio cuantitativo.

Cierto es que el efecto histórico del liberalismo ha sido la apertura de las culturas tradicionales a nuevos valores e interpretaciones de estos, con lo cual ha generado una gran diversidad en el interior de las culturas, al tiempo que híbridos culturales. Pero la creación de híbridos ha supuesto también una cierta homogeneización de las culturas, en el sentido de favorecer una interpretación moderna de estas. La idea de que la mayor cantidad es valiosa

<sup>603</sup> Gray (1996: 52 y 202-204); García Guitián (1999: 304 y 305).

<sup>604</sup> Williams (1983: 25); Berlin y Williams (1994: 308).

<sup>605</sup> Williams (1983: 24 y 25).

porque cualquier cultura viable puede tener algo que enseñarnos presupone un esquema reflexivo de conocimiento; la idea de que mucho es valioso porque nos permite un mayor abanico de opciones conlleva privilegiar la elección autónoma como enfoque existencial. Además, replicar la consideración que merece tanto el pluralismo cultural como el de los fines secundarios y la variedad de nociones acerca de tales fines, como hace Crowder,<sup>606</sup> es simplemente insistir en el argumento numérico, y supone dar por buena la prioridad del liberalismo, de forma que solo un pluralista liberal podría apreciar.

Tampoco es seguro que todos los constreñimientos que el liberalismo impone a las culturas no liberales persigan permitir que tales culturas coexistan pacíficamente entre sí y con otras.<sup>607</sup> Afirmar algo así equivale a identificar el amplio conjunto de valores liberales con la normatividad humana mínima, lo cual, como se ha advertido, no puede ser admitido por Berlin, al menos explícitamente, pues conforme a su propio juicio, alguno de los valores liberales —como el de la autonomía o libertad positiva— podría suponer una amenaza para la integridad de ciertos derechos humanos básicos.

### III. CONCLUSIONES

Recapitulando sobre lo dicho acerca de las relaciones entre pluralismo y tolerancia, y el modo en que estas aparecen en la obra de Berlin, y avanzando un poco más en la reflexión, podemos extraer las conclusiones que a continuación se exponen.

#### 1. *Caracteres generales de la justificación de la tolerancia, según Berlin*

La justificación pluralista de la tolerancia desarrollada por Berlin está emparentada principalmente con la doctrina protestante de la sacralidad de la conciencia. Del mismo modo que tal doctrina exigía respeto por el vínculo particular que cada cual mantiene con Dios, al no haber nada más fundamental para el ser humano que la experiencia de la revelación, Berlin exige que se garantice al individuo un espacio social, donde pueda desplegar lo más esencial de sí; esto es, la posibilidad de recrearse a sí mismo mediante la libre elección. No obstante, la secularización del argumento implica diferencias en la forma en que se defiende la tolerancia a partir del pluralismo. En el caso de la doctrina protestante, la demanda proviene en última instancia de la voluntad divina: esta ha dispuesto que los hombres vivan su fe de ma-

<sup>606</sup> Crowder (1999: 11 y 12).

<sup>607</sup> *Ibidem*: 10.

nera diversa, por lo que les corresponde aceptarlo humildemente dejando a un lado el desprecio que pudieran sentir por las creencias religiosas de otros hombres. Para Berlin, la tolerancia emana de la veneración por la libertad en cuanto esencia de lo humano. Contraria a esta libertad serían las ilusiones de establecer códigos de valor universal, el correlato de cuya falta de fundamento sería aceptar humildemente el valor solo relativo de nuestros esquemas de valor. De esta forma, la teoría de la tolerancia de Berlin acrisola argumentos erigidos sobre el respeto por la individualidad, con otros más primitivos que consisten en recomendar a la tolerancia cuando no puede hacerse otra cosa, como la escolástica tolerancia como exigencia justicia, que posteriormente desarrollarían los teóricos de la razón de Estado.<sup>608</sup>

Tal carácter mixto de la teoría de la tolerancia de Berlin debe relacionarse con el recelo que este siente por cualquier pretensión de organizar racionalmente a la sociedad y por toda promesa de armonía social; esta aprensión permite explicar que Berlin se resista a articular explícitamente la defensa de la tolerancia sobre el valor de la libertad negativa,<sup>609</sup> aun cuando, según lo expuesto, sea razonable pensar que la prioridad de esta libertad funciona como presupuesto de todo su pensamiento. De hecho, una preocupación central de Berlin es que los discursos abstractos de la modernidad se lleven por delante de las experiencias del individuo empírico.

## 2. *Pluralismo, también de regímenes de tolerancia*

De la ausencia general de jerarquía entre valores en el pluralismo, resulta que, conforme a este, existirían tantas doctrinas de la tolerancia como sistemas axiológicos existentes. De entrada, no podríamos determinar la mayor corrección de una de las doctrinas en el caso de que se contradijeran entre sí. *Grosso modo*, esta manera de entender la tolerancia coherente con el pluralismo es la que encontramos en la obra de Michael Walzer, que examinaremos en el próximo capítulo.<sup>610</sup>

La teoría de Berlin no deja, sin embargo, sin recursos para discriminar entre los diversos sistemas de tolerancia. Hay unos mínimos, provistos por ciertos fines humanos y principios universales, que cualquier concepción de la tolerancia debe cubrir para ser aceptada dentro de un orden social legítimo, según parámetros pluralistas. Así, únicamente contarán como esquemas de auténticos valores humanos, aquellas doctrinas que no pretendan imponerse global y completamente. O, lo que es lo mismo, solo resultarán admisi-

<sup>608</sup> Sobre la tolerancia como exigencia de la justicia, véase cap. I § I, 1, A.

<sup>609</sup> Así lo cree Mack (1993).

<sup>610</sup> Véase *infra* cap. VI § I.

bles desde una óptica pluralista, aquellos conjuntos normativos que admitan una vigencia limitada, y esto de manera que como poco permita garantizar la supervivencia y evitar el sufrimiento extremo del mayor número de personas. De lo que resulta que la tolerancia en Berlin solo alcanza a las ideas y a las prácticas de por sí mínimamente tolerantes.

El problema es que la justificación de estos mínimos que ofrece Berlin no es convincente, ya que se apoya en un realismo de las emociones y las instituciones afectado por los examinados defectos de la aplicación de una metodología propia de las ciencias naturales al conocimiento normativo.

En el marco de la tolerancia mínima requerida para no ser excluido por un régimen pluralista, la disposición al acomodamiento y la tolerancia puede variar. Habrá quien por condescendencia o conveniencia tolerará concepciones que considera erróneas, a la espera de que también sean rechazadas por el resto del mundo. El ideal de algunos partícipes del pluralismo no va a ser, sin embargo, esta tolerancia temporal, sino otra, a la que Henry Hardy denomina como “radical”: una tolerancia conforme a la cual los valores ajenos se reconocen de principio a fin, y no menos fuertes que los propios.

La opinión de Hardy es que aquellas concepciones de la vida que no comparten esta visión radical de la tolerancia, y que él identifica con concepciones monistas, no pueden aspirar al mismo trato que las concepciones pluralistas en un marco de convivencia edificado sobre el pluralismo. En este sentido, a los pluralistas correspondería mantener, respecto a las creencias que no lo son, una actitud restrictiva de tolerancia no radical. Esto significa que no tendrían que apoyar la promoción de creencias monistas en modo alguno, ni lamentar su desaparición como consecuencia del progreso social del ideario pluralista, pues el *monismo*, al ser enemigo del pluralismo, también lo sería de la verdad.<sup>611</sup>

La posición de Hardy tiene su lógica, pero sería la propia de un pluralismo comprensivo, en términos de Rawls. Por ello, pienso —con Rawls— que tal visión de las cosas no tendría capacidad para generar una adhesión estable en una sociedad caracterizada por el hecho de la diversidad de visiones del bien. Lo que resultaría más congruente con el pluralismo, según ha puesto de manifiesto John Gray, es que si se promocionan públicamente valores pluralistas o si se protege el culto de doctrinas monistas, esto depende de los arreglos posibles en cada caso: de que nos hallemos ante una sociedad moderna con un componente fuertemente reflexivo; del peso relativo de las creencias tradicionales; de que exista más o menos homogeneidad cultural; etcétera. La legitimidad pluralista no va más allá de exigir a los poderes públicos, ante todo, que cumplan con los requerimientos políticos necesari-

<sup>611</sup> Hardy (1999: 316, nota 532; 317, nota 533; 316-323).

rios para garantizar la vigencia del mínimo normativo universal; que sean sensibles a las diferentes escalas de valor compartidas por sus ciudadanos; que, por encima de ellas, no traten de imponer una perspectiva ideológica amparándose en su validez universal, y que tampoco pretendan proscribir ideas y prácticas que no amenacen directamente la destrucción de un orden sociopolítico respetuoso con la diversidad de formas de vida de la población.

El conjunto de las citadas exigencias ofrece un régimen de tolerancia que, parafraseando a Rorty, se basa en la prioridad de la democracia sobre la filosofía, entendiendo aquella como el posible equilibrio de poderes dentro del ajuste a los fines humanos universales; además, es un equilibrio que, en las condiciones de una sociedad tardomoderna, sería favorable a las instituciones liberales, las cuales, por otra parte, realizarían los mínimos universales de moralidad correspondientes al actual momento histórico mejor que la mayoría de las alternativas; sin embargo, desde la óptica pluralista, esto no otorga ningún privilegio definitivo al liberalismo, ni siquiera al pluralismo liberal, ya que el contenido del núcleo común de los valores humanos —y dentro de él, del mínimo moral universal— no cabe determinarlo de una vez por todas, pues depende, como se expuso, tanto de la evolución de la humanidad como del desarrollo del conocimiento científico, antropológico y filosófico.

Por esa falta de privilegio definitivo del liberalismo, siempre que no se conculque el contenido del núcleo de la moralidad universal, lo más congruente sería considerar aceptable la imposición de una jerarquía particular de valores como un elemento esencial de una forma de vida valiosa.<sup>612</sup> Respecto al margen de tolerancia permisible, estaría en función de la cultura política particular y la prudencia. Así pues, la ambición de promover políticamente el pluralismo del modo indicado por Hardy solo valdría en cuanto fuera congruente con el contexto sociohistórico, ya que no es por sí misma derivable de la verdad del pluralismo. De otra manera, podríamos estar generando una situación que obligaría a las personas a actuar contra sus convicciones morales más profundas, sacrificándolas en el altar del pluralismo convertido en abstracción, lo cual resultaría, para Berlin, ominoso.<sup>613</sup>

<sup>612</sup> Sobre lo anterior, véase Gray (1986: 194).

<sup>613</sup> Berlin (1979: 160 [231]). Sobre arreglos institucionales y límites de la tolerancia, son significativas estas palabras de Berlin (citadas por Lukes, 1994: 76): “En política debe haber transacciones. No hay una regla decisoria. Hay que valorar el conjunto contrastando la fuerza de las diferentes demandas, no sólo su importancia cualitativa, sino también, por ejemplo, a cuántas personas afecta, y luego adoptar una decisión. La transacción es otra cosa. Una transacción sólo es posible cuando ninguna elección es moralmente vinculante, cuando se trata simplemente de elegir lo que en conjunto impide la consecuencia intolerable de entre

De hecho, no puede afirmarse que Berlin cuente con que, en términos generales, la mentalidad de las personas llegue a troquelarse a la medida del funcionamiento estable de la tolerancia. Nada indica que Berlin espere de los ciudadanos que asuman el limitado valor de sus convicciones, y que exija a una doctrina que acepte el pluralismo como verdad para resultar admisible dentro de un régimen pluralista. Precisamente, por ello, la tolerancia, en tanto que “soportar” un estado de cosas que se rechaza, es una virtud que deberá ser preservada y cultivada como condición de la civilidad.

### 3. *El pluralismo como contingencia previsible y la obligación de la tolerancia como compromiso*

Como se ha expuesto, implica menos especulación filosófica y es más solvente lógicamente considerar el pluralismo de jerarquías normativas como un hecho que, al tiempo que constituye las experiencias morales y políticas, también es moldeado por aquellas. Por otra parte, es coherente con el indeterminismo que postula Berlin, no derivar del hecho del pluralismo la restricción a priori de las posibilidades de entendimiento entre las personas. De esta manera, podemos identificar ciertos vínculos primarios, limitaciones de la producción y distribución social del conocimiento, o la necesidad de cerrar las deliberaciones y decisiones, como factores que explican que no se haya alcanzado un acuerdo sobre el fundamento normativo del orden social, sin que ello suponga aceptar que esos mismos factores justifican como válida esa falta de acuerdo; es decir, sin que ello conlleve negar la misma posibilidad del entendimiento práctico basado en buenas razones.

Habida cuenta de las discrepancias sobre el fundamento normativo de la convivencia, la disposición a sacrificar circunstancialmente la integridad de las propias convicciones se presenta como una condición de posibilidad para coordinar, de forma pacífica y mínimamente estable, los intereses enfrentados. La tolerancia, así como ese pacto a base de tolerancia mutua que es el compromiso, constituirían la alternativa a la barbarie. ¿Los hace eso obligatorios? La respuesta de Berlin es que sí, pues un comportamiento reconocible como humano no podría dejar de encarnar el mínimo de autointerés y razonabilidad requeridos para practicar la tolerancia, al menos cuando se trata de evitar graves conflictos. Esta respuesta, sin embargo, es defectuosa por el esencialismo que conlleva y por lo fallido de intentar elevar hechos generales a categoría normativa.

diversas alternativas, lo que más disminuye el dolor o la infelicidad. El criterio consiste en escoger todo lo que no sacrifica los fines últimos de demasiadas personas”.

Desde una posición contextualista, caben múltiples respuestas a la pregunta de por qué son obligatorios la tolerancia y el compromiso, y harán bien quienes comparten una misma concepción del mundo, en buscar razones para entenderse interpretando su tradición común; sin embargo, el problema de una sociedad pluralista es precisamente la quiebra de esa comunidad de valores. Esta situación invita a justificar los valores, y entre ellos la tolerancia, de otra forma. La propuesta que en este sentido he defendido, en el capítulo segundo, es la de una justificación a partir de las presuposiciones normativas sobre las cuales descansa la práctica de tratar, mediante el diálogo, las discrepancias acerca de la verdad o corrección de los enunciados teóricos o prácticos.<sup>614</sup>

Ahora bien, hay situaciones en las que un conflicto se presenta tan enconado que ni el sustrato cultural común ni el recordatorio de los fines humanos universales ni las estructuras de comunicación compartidas son capaces de motivar lo suficiente para flexibilizar las posturas. El problema es mayor cuando una parte de los implicados en el conflicto se resiste a admitir la igualdad de la otra parte a la hora de participar en un diálogo sobre qué debe hacerse, o a admitir, incluso, la humanidad de los rasgos distintivos de los “otros” que son rechazados. También es complicado cuando no existen experiencias compartidas que permitan entender la importancia que tienen para los otros los fines que chocan con los propios, o cuando lo que está en discusión es la interpretación de unos principios que admiten una presentación muy abstracta y pueden acoger una amplia gama de interpretaciones.

En tales circunstancias, una aproximación desde dentro al punto de vista del otro, un hacer reversibles las visiones enfrentadas sobre un asunto sin sacrificar matices, puede ofrecer razones que terminen por resultar cruciales para el entendimiento. Sin duda, podrá confiarse en la productividad de este recurso si, más que concurrir providencialmente en casos extremos, es cultivado y apreciado como una virtud por los procesos de socialización, y merece la pena que así sea en una situación como la actual, donde coinciden sociedades, que son cada vez menos homogéneas, con la extensión de la desconfianza respecto a los avales metafísicos de los valores morales y políticos; pues, en estas condiciones, difícilmente podrán sostenerse criterios morales y políticos que desconozcan la complejidad de nuestra constitución como sujetos. Todo esto remite a otra institución crucial en el pensamiento político de Berlin, la de la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva, que bien puede ser interpretada como otra forma de tolerancia.

<sup>614</sup> Véase *supra* cap. II § I, 3, D.

#### 4. *La tolerancia como comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva*

Para Berlin, la cuestión de la comunicación entre personas que comparten distintos universos simbólicos de experiencia tiene que abordarse a partir de la dependencia que el sentido de la realidad mantiene respecto a esos universos simbólicos, pues “el objeto cobra vida en la palabra”, y esa palabra es la de un sujeto cuya identidad no responde a rasgos permanentes y abstractos. La identidad de los sujetos es “frágil” al tiempo que “viva”, porque se construye en interacción con representaciones colectivas que expresan distintas épocas y civilizaciones.<sup>615</sup> Las categorías de la experiencia, lejos de estar afincadas de una vez por todas, se encuentran a merced de la creatividad de los individuos y de sus relaciones. Tales categorías se proponen tentativamente por algunos; iluminan campos hasta entonces oscuros; advierten, no sin desconcierto, la novedad; se generalizan —como ya advirtiera Vico— al compartirse desde experiencias análogas y mediante la discusión; etcétera. A este proceso complejo y discontinuo alude Berlin, cuando dice, comentando a Herder, que “la historia de las revoluciones lingüísticas es la historia de la sucesión de las culturas, la verdadera revolución en la historia del género humano”.<sup>616</sup>

Esta raigambre particular de las experiencias y de las formas culturales que la conforman impediría, según Berlin, pensar en agotar su explicación empleando conceptos —por ejemplo, los moldes de la racionalidad formal— ajenos a las experiencias vitales en las cuales surgieron; sin embargo, todos dispondríamos de un conocimiento de lo que significa ser autores de nuestro propio mundo, de cómo y con qué consecuencias lo articulamos categorialmente, del grado de coherencia que alcanzamos, y de hasta qué punto esperamos que se nos entienda al actuar de ese modo. La idea de Berlin es que, sobre la base de estas experiencias, podemos comprender al “otro” como agente y autor, por extraño que nos resulte su esquema de valores.<sup>617</sup> La inteligibilidad del pensamiento y las conductas ajenas serían, de esta manera, posibles gracias al entendimiento de su singularidad proporcionado por un acercamiento empático (*einfihlung*) basado en nuestras propias experiencias.<sup>618</sup>

Díaz-Urmeneta ha elaborado una síntesis de la concepción de la comunicación en Berlin. Según esta:

<sup>615</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 267).

<sup>616</sup> *Ibidem*: 271.

<sup>617</sup> Díaz-Urmeneta (1999: 279).

<sup>618</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 167).

1o. Comunicar no es intercambiar lo idéntico, ni participar (o disentir) de iguales criterios de verdad, sino inventar (y proponer) y adentrarse en lo que otros inventan, expresar el propio afrontamiento del mundo —el mundo propio y la propia identidad— y entender la expresión del otro como lo diferencial de alguien que tiene la misma capacidad de expresión individualizada, sugerir fines que, siendo diferentes, pueden entenderse desde la propia capacidad de buscar y preferir.

2o. Para comprender y compartir un mundo, la conciencia de ser hablante es más decisiva que las referencias generales. Ella nos capacita a entrar en las diferentes formas de comprender el mundo, a detectar similitudes y diferencias desde los pequeños rasgos significativos de la expresión del otro, rasgos que llevan a comprender la diferencia de los mundos individuales —“los matices del lenguaje son indicadores de las diferentes formas de experiencia (*weltanschauungen*)”— y permiten tomarla como forma viva.<sup>619</sup>

Contando con estas ideas, la historia no puede considerarse como una sucesión de etapas de una misma identidad, sino como la consecuencia y la interacción entre individuos y representaciones colectivas de cariz diverso, como se comentó líneas arriba. Esta interacción, según lo dicho, no podría sostenerse únicamente en generalizaciones, que es lo propio de las ciencias empírico-analíticas. La actitud de una persona hacia otra, piensa Berlin, debiera basarse en apreciar lo que es ella en especial, y no lo que tiene en común con todos los demás. Tal individualidad quizá no pueda describirse, y menos aun analizarse, de modo exhaustivo; lo mismo sucedería con la comprensión de las culturas, las comunidades y las épocas.<sup>620</sup> Por eso, Berlin estima que la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva de las formas de vida distintas a las nuestras requiere, además del manejo de conocimientos y normas, de la sintonía sentimental (*sympatheia*) con todo aquel que, siendo tan humano como nosotros, emplea sus facultades de modo diferente al nuestro y experimenta la realidad de modo distinto.

Nótese que, para Berlin, la solución no está en la “solidaridad entre los particularismos, sino en reconocer al otro como capaz de dar sentido a lo real, aunque lo haga de una forma que dista mucho de la nuestra”. La comprensión de Berlin no es sino el reconocimiento de la identidad y la diferencia que hay en la labor por la que el otro dota de un sentido al mundo objetivo, un reconocimiento para el cual debemos procurar ponernos en la piel del otro.<sup>621</sup> Esta posibilidad tiene como límite el ser capaz de reconocer los fines

<sup>619</sup> *Ibidem*: 271.

<sup>620</sup> Berlin (1990 [1959]: 55).

<sup>621</sup> Díaz-Urmeneta (1999: 283).

del otro como humanos y el del mínimo moral universal, pues no basta con comprender para aceptar.<sup>622</sup> Pero, igualmente, la comprensión imaginativa tiene como presupuesto que se fomente la educación, si no moral, al menos sentimental. Para ello no es imprescindible ningún programa educativo, aunque tampoco sería desdeñable: a pesar de gobiernos y de mayorías enfrentadas, mediante el arte se ha fomentado y se sigue fomentando la apreciación del “otro” como un otro-concreto-como-yo.

<sup>622</sup> Berlin (1988 [1969]: XXIX).