

Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común

José Panea-Márquez

“Pero la humanidad de un hombre es la humanidad de todos.”¹

“Las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano.”²

1. Introducción: a propósito de un texto famoso

En cierta ocasión, I. Berlin hacía referencia a un polémico y famoso ejemplo de Hume: “No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo³”. La alusión tácita a Hume la

¹ Hume, D., *Investigación de los principios de la moral*, ed. de Gerardo López Sastre, Madrid, Austral, Espasa-Calpe, 1991, Secc. IX, p. 145 (*Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reimp. de l'ed. de 1777, con introd. e índice analítico de L.A. Selby-Bigge, 3ª ed., p. 273. [Desde ahora, haremos dicha referencia entre paréntesis].

² Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*. trad. de José M^a Álvarez Florez, Barcelona, Península. 1992, p. 30.

³ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1988, Libro II, Parte III, Sección II, p. 563 [Desde ahora, haremos referencia entre paréntesis a la ed. del *Treatise* de Selby-Bigge en la que se apoya la edición de F. Duque] (p. 416). Pero el texto sigue así: “No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida.”

hace Berlin en un texto que nos parece fundamental para la comprensión de su filosofía moral, y que quizás merezca reproducir íntegramente, confiando en que su belleza y fuerza expresiva nos disculpen de su extensión: “Si encontramos individuos que simplemente discrepen de los otros respecto a los fines de la vida, que prefieren la felicidad a la abnegación, o el conocimiento a la amistad, les aceptamos como seres humanos semejantes a nosotros, porque su concepción de lo que es un fin, los argumentos que esgrimen para defender sus fines, y su comportamiento general, entran dentro de los límites de lo que consideramos humano. Pero si encontramos a alguien que no pueda entender por qué (por utilizar un ejemplo famoso), no debería destruir el mundo para aliviar un dolor en su dedo meñique, o alguien que no ve realmente que haya nada de malo en condenar al inocente o traicionar a amigos o torturar a niños, nos encontramos con que no podemos discutir con gente así, no tanto porque nos horrorice como porque pasamos a considerarlos en cierto modo inhumanos: los llamamos idiotas morales. A veces los encerramos en manicomios. Están fuera de las fronteras de la humanidad en el mismo grado en que lo están las criaturas que carecen de alguna de las características físicas mínimas que conforman a los seres humanos”⁴. Cuando Berlin llama la atención sobre este texto hace dos cosas. Intencionadamente protesta contra semejante posibilidad. Pero, de paso, y sin pretenderlo⁵, *puede* estar dando pie a que nos hagamos una idea simplifica-

⁴ Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, p. 192. Merece destacar aquí el Prólogo que a esta obra hace Salvador Giner, en el que acertada y oportunamente llama la atención sobre la común humanidad y el pluralismo en Berlin. (“El fuste de la razón. A modo de Prólogo” pp. 5-14). Para un desarrollo de estas ‘fronteras’ de la humanidad, cfr. P. Badillo O’Farrell, “Pluralismo, libertad, decencia. Consideraciones en torno a la Filosofía Política de Isaiah Berlin”, pp. 153-193, así como E. García Guitián, “El pluralismo liberal de I. Berlin”, pp. 293-308, en Badillo O’Farrell, P., Bocado Crespo, E., (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid, Tecnos, 1999.

⁵ Hay que reconocer que Berlin hace un apunte, aunque muy de pasada, que cabe interpretarlo como una defensa contra la posible acusación a Hume de irracionalismo, en concreto cuando reconoce su influencia en Hamann y Jacobi, pero sugiriendo su distanciamiento con respecto a tales teorías. La breve alusión a la que nos referimos no pasa de estas pocas líneas: “Me ocupo de la influencia de ciertas ideas de Hume, o más bien el uso que hicieron de ellas un grupo de pensadores que, en la mayor parte de sus aspectos, rechazaron absolutamente todo aquello en lo que Hume creyó y sostuvo (...). El uso que le dieron a algunos de los escritos de Hume, si él hubiera concebido tal posibilidad, casi seguramente le hubiera asombrado y, ciertamente, horrorizado; la distancia moral e intelectual entre él y estos irracionalistas alemanes apenas pudo haber sido más grande. La historia de las ideas no carece de ironías.” Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México, 1983, FCE, “Hume y las

dora del puesto de la razón en la ética de Hume⁶, así como –sin pretenderlo tampoco– *puede* estar sugiriéndonos una visión demasiado estrecha de la moral en Hume y de lo que él esperaba de ella. Pero si hacemos una lectura tanto del *Tratado de la naturaleza humana*, como de su obra predilecta, la *Investigación sobre los principios de la moral*, veremos cómo lo que el comentario de Berlin parece sugerir, a saber, que (según Hume) estamos algo así como indefensos y perplejos, que no sabríamos encontrar razones para argumentar por qué preferir la destrucción del mundo antes que un rasguño en nuestro dedo, en modo alguno es atribuible a Hume. Somos, incluso, de la opinión de que si leemos atentamente el *Tratado* y las *Investigaciones*, y los comparamos con el pensamiento de Berlin nos daremos cuenta de que ambos pensadores no estaban tan lejos, ni en cuanto a la intención fundamental de sus escritos, si pudiéramos resumirla en la lucha contra la intolerancia y el sufrimiento humano, ni en cuanto a cómo intentan justificar sus propias posiciones teóricas. Creemos que en ambos pensadores, aunque con distintos matices, se parte de la plena conciencia de la diversidad de culturas y puntos de vista en relación al ámbito moral⁷; ambos han descartado la tentación racionalista de convertir la moral en un campo de demostraciones y certezas; igualmente, vemos cómo en uno y en otro se descarta la viabilidad de una fundamentación religiosa o trascendente de la moral; a todo lo cual cabría añadir los esfuerzos que tanto Hume como Berlin hacen para descalificar el punto de vista de los que niegan las distinciones morales o niegan que pueda articularse un discurso, una discusión ética. Del mismo modo, y aun cuando reconocen el papel de la cultura en el desarrollo del horizonte moral, tanto

fuentes del antirracionalismo alemán” (pp. 233-260), p. 233. Cfr. también Berlin, I., *El Mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo alemán*. Madrid, Tecnos, 1997, capítulo 5.

⁶ Hay autores que, como Smith, N.K., *The Philosophy of David Hume*, London, MacMillan, 1966 [1941], o Stroud, B., *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, enfatizan el papel de la pasión en detrimento de la razón, y otros como J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, o, entre nosotros, García Roca, J., *Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981. que, a nuestro parecer, acertadamente, han visto el carácter cooperativo de la relación razón-sentimiento en Hume.

⁷ Cfr. esta problemática, magistralmente abordada por Hume en su texto “Un diálogo”, incluido en su *Investigación sobre los principios de la moral*, pp. 202-222 (pp. 324-343). En cuanto a Berlin son muchos los lugares donde defiende el pluralismo como una posición filosófica enfrentada tanto al universalismo como al relativismo. Cfr. por ejemplo, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramín Jahanbegloo*, trad. de Marcelo Cohen, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993, pp. 59-61.

uno como otro se aferran a la idea de que hay un suelo común, anclado en nuestra compleja y peculiar naturaleza humana, que posibilita la articulación, aunque sea mínima, de juicios morales de carácter universal⁸, y que representa una barrera, un tope o límite, dentro del cual cabe imaginar una inagotable variedad de formas de vida. Dicho de otro modo, tanto Berlin como Hume creen que por el mero hecho de no poder echar mano de una hipótesis trascendente para dar cuenta de la moralidad de las acciones, y aun cuando reconozcamos el papel que la cultura juega en todo lo que nos concierne, no por ello ha de temblar el suelo bajo nuestros pies, o no por ello quedaremos inmovilizados y seremos engullidos por arenas movedizas. Tanto uno como otro se aferran a un núcleo mínimo, pero esencial, que marca los *límites* de lo humano. Más allá de este límite las distinciones entre lo bueno y lo malo se borran. Pero tanto en uno como en otro, transgredir este límite no es sino romper un espejo en el cual, si nos miramos, ya no podremos reconocernos.

2. Hume y el juicio moral

Nada más abrir la primera parte del libro III dedicado a la moral, en su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume rotula su Sección I así: “Las distinciones morales no se derivan de la razón”. Negar tales distinciones morales es algo inaceptable, algo que sólo pueden defender esa clase de hombres que buscan en las ideas un mero entretenimiento, los disputantes deshonestos, aquellos que discuten por el mero placer de discutir⁹. De manera que negar distinciones entre bueno y malo, justo e injusto, por citar algún ejemplo, no puede hacerse honradamente. Pero ello no implica ninguna concesión a los racionalistas que creen que la moral es un asunto meramente deductivo. En una imagen espléndida, Hume nos recuerda cómo nuestras teorías filosóficas, perfectas, soberbias, intachables en nuestro cuarto de estudio, empiezan

⁸ “Es probable que la sentencia definitiva que declara a los caracteres y a las acciones agradables u odiosas, dignas de elogio o censurables; esta sentencia que imprime en ellas la marca del honor o de la infamia, la aprobación o la censura; que convierte a la moralidad en un principio activo y hace de la virtud nuestra felicidad y del vicio nuestra miseria; es probable - digo - que este juicio definitivo dependa de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha hecho universal para toda la especie”. *Investigación sobre los principios de la moral*, secc. I, p. 35 (pp.172-173). Tal posibilidad, o ese mínimo común que servirá de horizonte o marco para el pluralismo se concreta en Berlin en los derechos humanos. Cfr. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, p. 61.

⁹ Cfr. *Investigación sobre los principios de la moral*, secc. I, p. 31 (p. 169).

a desmoronarse tan pronto lo abandonamos: “Cuando dejamos nuestro cuarto de trabajo y nos ocupamos en los quehaceres normales de la vida, sus conclusiones parecen desvanecerse, como fantasmas nocturnos ante la aparición de la mañana: nos resulta difícil retener incluso esa convicción que con tanta dificultad habíamos alcanzado. Esto puede advertirse con mayor claridad en el caso de una larga cadena de razonamientos (...)”¹⁰. Pero Hume sabe de la importancia de los asuntos morales, que según confesión propia, le interesan *por encima de todo lo demás porque está en juego la paz de la sociedad*¹¹. Como es sabido, para Hume no hay nada presente a la mente que no sean sus percepciones, esto es, impresiones e ideas. La pregunta que se hará Hume es si nuestra distinción entre el vicio y la virtud, o cuando juzgamos una acción como censurable, si lo hacemos basándonos en nuestras ideas o en nuestras impresiones¹². Pero hay sistemas que han respondido a esta cuestión, apunta Hume, diciendo que hay una identidad entre razón y virtud, y que tal identidad se mantiene en todo hombre, valiendo incluso para la Divinidad, de modo que la sola razón se basta a sí misma para distinguir entre el bien y el mal moral. Por hacer un mero apunte histórico, aquí Hume está pensando, entre otros, en el racionalismo de Wollaston¹³.

Pero para Hume las cosas no son tan sencillas como piensa el racionalismo. Desde luego que contamos con una base natural que posibilita el lenguaje de la moral, frente a las tesis escépticas que convierten a la moral en mero artificio¹⁴. Para Hume si los conceptos morales fueran nada más que

¹⁰ *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Parte I, Secc. I, pp. 615-616 (p. 455).

¹¹ Cfr. *ibid.*, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 616 (*idem*).

¹² Cfr. *ibid.*, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 617 (p. 456).

¹³ Cfr. *ibid.*, nota de Hume, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 623 (p. 461). Para un excelente desarrollo del trasfondo intelectual de Hume, cfr. Mackie, J.L., *op. cit.*, el capítulo II: “Some Predecessors: Hobbes, Shaftesbury, Clarke, Wollaston, Mandeville, Hutcheson, Butler”, pp. 7-43.

¹⁴ En este respecto nos parece interesante traer a colación el artículo de Shaw, D., “Hume’s Moral Sentimentalism” (*Hume Studies*, XIX, Number 1, 1993, pp. 31-54) en el que se hace una interesante crítica a las tesis de Barry Stroud (*Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977). Si Stroud enfatiza la importancia del sentimiento en Hume, la impotencia de la razón, así como la idea de que “nuestros juicios morales, como nuestros juicios causales, son proyecciones” (Stroud, p. 185), Shaw sostiene una interpretación de los sentimientos morales como algo más que mera proyección del sujeto. Para Shaw, los sentimientos morales se asemejarían a las cualidades secundarias de Locke, que no son cualidades en el objeto, sino cierta potencialidad o propiedad del objeto para provocar ciertas percepciones en la mente. Así, en el terreno del juicio moral, las acciones tendrían ciertas propiedades susceptibles de provocar, con arreglo a las características de la naturaleza humana, aprobación o condena. Los juicios

inventos de una clase inteligente que pretende controlar políticamente a la estúpida multitud; si la moralidad no contara con ningún apoyo en nuestra naturaleza humana, entonces tendríamos que estar permanentemente inculcando y explicando el significado de nuestros términos morales en una tarea condenada al fracaso: serían inútiles todos nuestros esfuerzos. Si la moral fuera mero artificio de un sagaz intelecto, entonces no sabríamos cómo podría ejercer una influencia en las acciones y pasiones de sus destinatarios, “sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas”¹⁵. Pero insiste Hume en que la razón es incapaz de ejercer ninguna influencia *por sí misma*. La *sola* razón es impotente para mover a la acción¹⁶. Insistimos en la incapacidad no de la razón (que jugará su papel de informador para el sentimiento) sino de la razón a secas para inspirar ninguna acción. Dicho de otro modo, por sí misma la razón puede analizar la verdad o la falsedad de un enunciado, si hay o no acuerdo entre nuestras ideas y los hechos, y, además, en una investigación moral será ella la encargada de realizar las pesquisas, las indagaciones y ofrecer todo el material sobre el que el sentimiento habrá de dictar su sentencia. De manera que no es desdeñable para Hume el papel de la razón en la elaboración de nuestros juicios morales, porque ofrece una valiosa e imprescindible información, sin la cual nuestro juicio puede pecar de incompleto o de estrecho¹⁷. Luego, y a la vista de todos los informes requeridos por la razón, es el sentimiento quien dicta su sentencia. A Hume le parece, entonces, “que, puesto que la razón no puede en ningún caso impedir o producir inmediatamente una acción por condenarla o aprobarla, no podrá ser el origen del bien y del mal morales, que se ha visto tienen esa influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables. Por tanto, laudable o censurable no es lo mismo que razonable o irrazonable”¹⁸.

La conclusión de Hume, es, pues clara: las distinciones morales no descansan en la razón. La verdad o la falsedad de una idea se mide, a través de

morales no serían meras proyecciones subjetivas, sino que resultarían, conjuntamente, de las propiedades de la acción y de la naturaleza humana (pp. 37-41). Así pues, a la hora de formarse el juicio moral intervienen, del lado de la acción, su potencial para generar agrado a uno mismo, a los otros, utilidad a uno mismo y a los otros; del lado de la naturaleza humana, el sentimiento de humanidad y el principio de simpatía (p. 41).

¹⁵ *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 618 (p. 457).

¹⁶ Cfr. *ibid.*, Libro III, Parte I, Secc. I, pp. 618-619 (pp. 457-458).

¹⁷ Cfr. *Investigación sobre los principios de la moral*, secc. I, p. 35 (p. 173).

¹⁸ *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 620 (p. 458).

la razón, por la adecuación o inadecuación entre la idea y los hechos. Mas no tiene sentido hablar de verdad o falsedad de una pasión o de una acción, que puede ser laudable o censurable, pero no razonable o irrazonable¹⁹. La razón es totalmente inactiva, piensa Hume; el sentimiento, en cambio, es quien, a la vista de los informes que la razón proporciona, se decanta por un curso de acción u otro. Llega Hume incluso a conceder expresamente a la razón el papel de guía de la pasión²⁰, pues no olvidemos su papel de informadora, pero no será nunca quien determine si algo está bien o mal. En efecto, la virtud o el vicio no son, para Hume, relaciones de hecho que pueda descubrir nuestro razonamiento²¹, pues, por muchas vueltas que demos al asunto, no vamos a encontrar, apoyándonos en el mero análisis racional, el vicio y la virtud. Por ello se opone Hume a esa formalización de la moral de los racionalistas que la convierten en un asunto demostrativo: “Ha sido una opinión muy activamente propagada por ciertos filósofos la de que la moralidad es susceptible de demostración, y aunque nadie haya sido nunca capaz de dar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo se da por supuesto que esa ciencia puede ser llevada a la misma certeza que la geometría o el álgebra.”²² El texto es de una importancia capital porque nos permite entender el blanco de las críticas humeanas a quienes otorgan a la fría razón ese papel de juez en los procesos morales. Virtud y vicio no son cuestiones de hecho que podamos inferir mediante razonamientos o meras demostraciones. Por eso, cuando analizamos, dice Hume, una acción tan reprochable como es el asesinato intencionado, si careciéramos de corazón, si fuéramos seres insensibles, inteligencias puras que registran sucesos, no podríamos condenarlo por más que nuestra razón nos suministrara toda la información al respecto. Por más vueltas que le demos al asunto, apunta Hume, “lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dediquéis a conside-

¹⁹ Cfr. *idem* (*idem*).

²⁰ Quizás sea en este sentido en el que quepa interpretar el célebre *slave passage* [*Ibid.*, Libro II, Parte III, Secc. II, p. 561 (415)], en el que Hume elimina todo posible conflicto entre la razón y la pasión. Antes al contrario, como se dice en esta otra cita, la razón, en tanto guía, no hace sino prestar a la pasión sus servicios: “La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión, pero no cabe pretender que un juicio de esta clase esté acompañado en su verdad o falsedad por la verdad o el vicio”. *Ibid.*, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 624 (p. 462).

²¹ Cfr. *ibid.*, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 625 (p. 463).

²² *Ibid.*, Libro III, Parte I, Secc. I, p. 626 (*idem*).

rar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando repudiáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos²³. Y es en este contexto en el que Hume redacta el célebre pasaje *is-ought*²⁴, en el que, a nuestro parecer, estaría protestando contra las conclusiones precipitadas, contra las deducciones sin explicación alguna que transitan del mundo del *es* al del *debe*, como si la moral fuera una mera cuestión de hecho, y, por tanto, decidible por la mera razón. Nos parece que Hume está protestando contra esta precipitada *simplificación*, reclamando que el puente entre lo que *es*, por ejemplo, el asesinato intencionado objeto de anterior análisis, y lo que *debe ser* –nuestra repulsa–, no lo establece, sin más, la razón, que no ha podido –ni podrá– encontrar el vicio por ninguna parte, sino que tal conexión es obra del *sentimiento*, pero de un sentimiento, añadirá Hume, que tiene un aval contra viento y marea, contra gustos, costumbres o modas, a saber, nuestro *sentimiento de humanidad* (*sentiment of humanity*) que, junto a otros sentimientos, como los de la ambición o la ira, también forma parte de nuestra naturaleza humana, y, más aún, es la condición de posibilidad misma de la moralidad²⁵. No se puede, pues, extraer *lógicamente* un debe de un es porque la razón no entiende de deberes, sino que *es otra lógica* la que aquí interviene, la de los sentimientos, que en aquellas cuestiones que tocan nuestra más profunda humanidad, por ejemplo, la tortura, también son universalmente compartidos. No es que haya un abismo entre el mundo del *debe* y el mundo del *es*; tal abismo sólo existe para la razón, pero no para el sentimiento, quien, a la vista de los informes que la razón presenta sobre el mundo de los hechos (por ejemplo, el asesinato intencionado al que aludíamos, y las circunstancias que rodearon al mismo), emite su sentencia.

²³ *Ibid.*, Libro III, Parte I, Secc. I, pp. 632-633 (pp. 468-469).

²⁴ Es este un pasaje –*ibid.*, pp. 633-634 (pp. 469-470)– que ha suscitado una extensa discusión, de la que el lector encuentra una referencia excelente en Hudson, W.D., *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Universidad, 1ª reimp., 1987, pp. 237-251.

²⁵ Cfr. *Investigación sobre los principios de la moral*, sección IX, pp. 144-145 (p. 272.).

3. Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común

Pero entonces se nos plantea un problema. Si la moral consiste en un asunto de sentimiento, ¿es un territorio donde sólo cabe la costumbre, la pluralidad de culturas o el mero capricho de una moda? Hume es consciente de la diversidad de modos de vida, y no ignora que las costumbres de los pueblos, con el paso del tiempo, también se modifican. Pero, del mismo modo, piensa que hay un *límite* para estas variaciones más allá del cual ya no estaríamos hablando de una sociedad humana, sino de mero *bestialismo*. Por eso, desde el punto de vista de la *mera razón*, al igual que si formuláramos nuestra pregunta a una sofisticada máquina, resulta tan indiferente un rasguño en el dedo como el hundimiento del mundo. Pero al sentimiento no le es indiferente. Nuestra humanidad se rebela contra el sufrimiento que ocasionaría a infinidad de personas la segunda posibilidad. De manera que a Hume no le da igual una acción que otra: sólo está diciendo que si careciéramos de corazón, si careciéramos de sentimiento, no habría modo de condenar, apoyándonos en la pura razón, aquella segunda alternativa. Para Hume, los sentimientos que nos hacen repudiar, por ejemplo, la tortura, son universales, además de ser innegociables histórica y culturalmente hablando, pues “se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura.”²⁶ Así, podríamos añadir nosotros, el elogio de la crueldad que hace Sade, por ejemplo, en *La filosofía en el tocador*²⁷, obedecería, desde el esquema de Hume, bien al juego de la fantasía literaria –a sabiendas que tales ideas no van a ponerse en práctica–, bien a un mero cinismo –pues en el fondo no se cree en lo que se dice–, o tal vez a los desvaríos de una mente realmente trastornada. ¿Seríamos capaces de recabar *apoyo universal* no ya para los juegos eróticos de los personajes, sino para las sobrecogedoras escenas en las que se trama y se ejecuta a la madre de Eugenia? ¿Quién honestamente puede pensar que nuestra repulsa de estas acciones finales es una mera cuestión cultural y no más bien que tiene un apoyo en nuestra naturaleza, en nuestro peculiar modo de sentir y de hacernos receptivos al sufrimiento ajeno, que se rebela contra semejante brutalidad? Hume desde luego no aceptaría que esta repulsa de la crueldad sea un asunto meramente cultural. A Hume no le gusta del todo la expresión ‘natu-

²⁶ *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III. Parte I, Secc. II, p. 640 (p. 474.).

²⁷ Sade, Marqués de, *La filosofía en el tocador*, Barcelona, Tusquets, pp. 81-84.

ral', pues reconoce que la palabra Naturaleza encierra mucho de ambiguo y equívoco²⁸, pero no duda en buscar el punto de apoyo para su condena moral en la solidez que pueden brindar los *sentimientos de humanidad*²⁹, sentimientos que, a pesar del transcurso del tiempo, y a pesar de la diversidad de culturas³⁰, persisten y nos permiten condenar, por ejemplo, la tortura realizada en esta época o en otra³¹. Discutir si hay o no en el hombre estos sentimientos, si son un mero producto cultural de una determinada época y lugar —que igualmente podría ser aplastado para siempre por el mismo tiempo y cultura, no volviendo a florecer y no acompañando ya nunca más al hombre—, o si son sentimientos que nos siguen como la sombra al cuerpo, porque forman parte de la peculiar y compleja naturaleza *simpática*³² de nuestra mente,

²⁸ Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Parte I, Secc. II, p. 640 (p. 474).

²⁹ Por ello mismo nos parece muy acertado el comentario de Gilberto Gutiérrez cuando dice, a propósito de las pasiones humanas en Hume, que son un hecho tan irremisiblemente dado como la atracción gravitatoria de los cuerpos celestes, y que, para Hume, “la naturaleza es, en cuanto tal, *ultima ratio y norma sui*”. Cfr. Gutiérrez, G., “La razón práctica entre Hume y Kant”, en Guisán, E., (ed.), *Esplendor y miseria en la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 88.

³⁰ Es un tema que Hume aborda expresamente en el texto “Un diálogo”, recogido en su *Investigación sobre los principios de la moral*, pp. 202-222 (pp. 324-343).

³¹ La universalidad de la moral descansa, pues, en la universalidad de estos sentimientos de humanidad, que la hacen posible, más allá de las fronteras espacio-temporales. De aquí que Hume defienda la posibilidad compartida de la moral, y el rechazo compartido de su contrario, sobre las siguientes bases: “La avaricia, la ambición, la vanidad, y todas las pasiones vulgarmente, aunque de forma impropia, comprendidas bajo la denominación de *egoísmo*, están aquí excluidas de nuestra teoría sobre el origen de la moral, no porque sean demasiado débiles, sino porque no tienen la orientación adecuada para este propósito. La noción de moral implica algún sentimiento común a toda la humanidad, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace que todos los hombres, o la mayoría de ellos, concuerden en la misma opinión o decisión sobre él. Implica también algún sentimiento tan universal y comprensivo como para abarcar a toda la humanidad y convertir las acciones y conductas, incluso de las personas más alejadas, en objeto de aplauso o censura según estén de acuerdo o en desacuerdo con esa regla de lo correcto que está establecido. Estas dos circunstancias imprescindibles pertenecen únicamente al sentimiento de humanidad sobre el que aquí se está insistiendo.” *Ibid.*, secc. IX, p. 144. Y un poco más adelante leemos: “Y aunque no se pueda considerar que este sentimiento de humanidad sea tan fuerte como la vanidad o la ambición, puede ser el fundamento de la moral o de un sistema general de censura o alabanza. La ambición de un hombre no es la ambición de otro; y el mismo acontecimiento u objeto no resultará satisfactorio para ambos. Pero la humanidad de un hombre es la humanidad de todos, y el mismo objeto afecta a esta pasión en todas las criaturas humanas.” *Ibid.*, secc. IX, p. 145.

³² La simpatía consiste, según Hume, en “la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación”. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, Parte

altamente receptiva y sensible, como un instrumento de cuerda³³, a todo cuanto a su alrededor acontece, es un tema que requeriría toda una investigación aparte. Pero lo que aquí y ahora nos interesa es dejar constancia de que para Hume son estos sentimientos de humanidad el dique, el *límite* o el filtro que nuestra peculiar y compleja naturaleza humana establece para hablar de la moralidad de una acción, sea cual sea la forma de vida en que se inscriba. Por supuesto que no ignora Hume la diversidad de formas de vida que cabe desarrollar dentro de los límites de lo humanamente reconocible. Del mismo modo, Hume es consciente de que una determinada cultura podría asfixiar o reprimir, casi hasta su extinción, tales sentimientos. Pero tal estrangulamiento o tal extirpación de nuestra humanidad sería el resultado de una violencia ejercida contra nuestra natural disposición a ser receptivos no sólo a aquello que nos acontece, sino también a aquello que sucede a los otros. Ser totalmente indiferentes a la felicidad o desgracia ajenas nos asemejaría no al mundo animal, donde vemos ejemplos (junto a la mera lucha por la supervivencia) de ternura y afecto, sino a un *monstruo*³⁴, de rostro humano difícilmente reconocible, como, podríamos decir nosotros, aquellos Cíclopes de Homero, que, orgullosos, vivían en altos picachos, en profundas cavernas, sin ley, imponiendo a sus hijos y esposas su voluntad, y sin que a nadie les importase *ninguno*.

Pues bien, esta idea de que hay una pluralidad de formas de vida, frente a las que no podemos decidir si una es moralmente superior a otra, constituye la tesis más importante del *pluralismo trágico* de Isaiah Berlin. En Berlin, como en Hume, la razón se enfrenta a una perplejidad: la inconmensurabilidad de valores, la imposibilidad, en consecuencia con ello, de decidir la superioridad de un valor frente a otro. Lo cual implica, justamente, el reconocimiento de la pluralidad como un ingrediente esencial del espacio y del lenguaje moral. Pero decir esto, para Berlin, exige, como en Hume, dejar a un

III, Secc VI, p. 576 (p. 427). El principio de simpatía o comunicación, como también lo llama Hume, *rige*, pues, nuestro mundo pasional, hasta el punto que, como ha indicado en otro lugar, "dondequiera que vayamos, cualquier cosa sobre la que reflexionemos o conversemos, todo nos presenta continuamente la visión de la felicidad o la desdicha humana, y excita en nuestros corazones un movimiento simpático de placer o desasosiego. Este principio ejerce continuamente su energía activa en nuestras ocupaciones serias y en nuestras diversiones despreocupadas". *Investigación sobre los principios de la moral*, secc. V, p. 89 (p. 221).

³³ Cfr. Hume, D., *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, ed. de José L. Tasset Carmona. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 77.

³⁴ Es a la conclusión que llega Hume con esas mismas palabras en *Investigación sobre los principios de la moral*, secc. VI, p. 103 (p. 235).

lado el escepticismo relativista que nos impediría hablar y entendernos en materia moral. Hume habla de los disputantes deshonestos que niegan las distinciones morales y, por tanto, que cancelan toda argumentación y discusión en el terreno moral; Berlin subraya que la actitud relativista rompe la comunicación, pues el relativismo está centrado en la convicción de que “A mí me gusta X, a ti Y, y no hay más que hablar”. El relativismo es, en su opinión, “una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es afirmación o expresión de un gusto, o una actitud emotiva o un punto de vista, es sólo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad. A mí me gusta una montaña, a ti no; a mí me encanta la historia, a él le parece un camelo: todo depende del punto de vista de cada uno”³⁵. Pero Berlin cree que, a pesar de los puntos de vista distintos, a pesar de las culturas distintas, hay un núcleo *mínimo compartido* que nos permite entrar comprensivamente dentro de ellas, discutir, intercambiar puntos de vista, entendernos y acercar nuestras posiciones, o hacer un frente común contra, por ejemplo, la tortura.

Para Berlin, al igual que para Hume, hay, pues, junto a esa pluralidad de formas de vida, un *límite* más allá del cual ya no hablaríamos de una acción reconocible como humana, sino como algo bestial o monstruoso. Si adoptáramos el punto de vista relativista, llegaríamos a esta conclusión, según sus propias palabras: “El relativismo mantiene: ‘los nazis creen en los campos de concentración, y nosotros no’, y no hay más que hablar.”³⁶ Si el relativista tuviera razón, en ética estaríamos condenados al silencio. Ese ‘y no hay más que hablar’ es justo lo que no se compadece con la humana posibilidad de acercar puntos de vista, de buscar acuerdos, de aproximar posiciones enfrentadas, así como de señalar ciertos límites infranqueables para una acción que siga optando por el reconocimiento de ‘humana’. Porque para Berlin, el pluralismo es un hecho, sí, pero hay un *límite* para lo humano, por mucha que sea la gama de formas en que se presente. Si no hubiera este límite, que a la vez implica una estructura moral básica compartida, la posibilidad del diálogo, del entendimiento mutuo, quedaría truncada, y el escenario de la moral, así como toda reflexión ética, más que un diálogo fructífero, acabaría siendo un molólogo de sordos.

Por ello, a propósito del pluralismo, en neta distinción con el relativismo, escribe: “A esta doctrina se la llama pluralismo. Hay muchos fines, muchos

³⁵ Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, p. 93.

³⁶ Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo, p. 142.

valores últimos, objetivos, algunos incompatibles con otros, que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, (...). Estos fines pueden ser incompatibles, pero su variedad no puede ser ilimitada, pues la naturaleza de los hombres, aunque diversa y sujeta a cambio, debe poseer cierto carácter genérico para que pueda llamársele humana. Esto justifica, *a fortiori*, diferencias entre culturas enteras. Hay un límite pasado el cual ya no podemos entender qué persigue una criatura determinada; qué clase de reglas sigue en su comportamiento; qué significan sus gestos. En tales situaciones, cuando se rompe la posibilidad de comunicación, hablamos de trastorno, de humanidad incompleta. Pero dentro de los límites de la humanidad la variedad de fines, aunque sea finita, puede ser amplia”³⁷.

Para entender la posición que Berlin está adoptando frente a la pluralidad de valores, sin pasar por alto su importante y complementaria idea de un marco universal (los derechos humanos) que sirva de límite para el despliegue de dicha pluralidad³⁸, habría que tener en cuenta tanto su distanciamiento con respecto a lo que él llama el punto de vista antiguo, tradicional, como con respecto al punto de vista que arranca de la conciencia romántica. El enfoque tradicional de los problemas morales admitía, en sus distintas versiones, la idea de que tales problemas son susceptibles de *una* solución y solo de *una*. Podemos buscar la respuesta a nuestros problemas morales en Dios, en la metafísica racional, en la adopción del método científico. En definitiva, para esta mentalidad, todo problema, si verdaderamente lo es, admite, después de su formulación, una solución y solo *una*. “Ésta era la fe de los platónicos y de los estoicos, de los cristianos y de los judíos, los musulmanes y los deístas y los racionalistas ateos”³⁹. El riesgo de fanatismo, de imposición de

³⁷ *Ibid.*, p. 92. El propio Hume hablaba de trastorno en este mismo contexto. Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III. Parte I, Sección II, p. 640 (p. 474).

³⁸ Este límite lo representan, para Berlin, los derechos humanos universales. Por eso, a la pregunta de Jahanbegloo sobre si le parece que el principio de universalidad se contradice con la gran diversidad de culturas, Berlin responde que no, pues existen bienes y valores universales que son constitutivos de toda vida que aspire a ser humana: “La idea de los derechos humanos descansa en la creencia verdadera de que hay ciertos bienes — libertad, justicia, búsqueda de la felicidad, honestidad, amor— que interesan a todos los seres humanos como tales, no como miembros de tal o cual nacionalidad, religión, profesión o carácter; y de que es justo atender a estas necesidades y proteger a la gente de quienes las ignoran o las niegan. Ciertas cosas el ser humano las requiere como tal, no porque sea francés, alemán, estudioso medieval o frutero sino porque como hombre o mujer vive una vida humana.” *Isaiah Berlin en diálogo con Ramón Jahanbegloo*, p. 61.

³⁹ Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*, p. 173.

una ideología, está, pues, en la entraña de esta convicción profunda, en la idea de que hay un modo y solo uno de resolver nuestros problemas. Pero es esta fe, o esta convicción la que en la segunda mitad del siglo XVIII empieza a ser cuestionada desde filosofías como la de Vico o Herder. La unidad se fractura, se hace añicos; lo universal cede su paso a lo particular, y no hay razones para decidir que un punto de vista sea superior a otro: son solo expresiones distintas de diversas formas de ver el mundo y la vida. Pero, a un tiempo, lo que la conciencia romántica está descomponiendo es la convicción de que hay una humanidad común que posibilite el acercamiento de posiciones enfrentadas. Y a Berlin no se le escapa que este planteamiento incorpora en su seno una bomba de relojería que puede estallar en cualquier momento.

Pero no porque sean peligrosos, sin más, sino porque son unilaterales, miopes, le parecen a Berlin erróneos ambos planteamientos. El pensamiento tradicional anula la idea de conflicto, de tragedia en el sentido de pugna entre valores: aquél siempre se puede resolver porque siempre cabe encontrar una solución para cada problema⁴⁰. La conciencia romántica, en cambio, se aferra a la imposibilidad de restaurar la unidad hecha añicos. Aquí, la tragedia, el conflicto es insuperable, y sólo cabe el duelo⁴¹. Esta negación de un horizonte común compartido lleva, en su forma más fanática, al enfrentamiento mutuo, porque en el empecinamiento del propio punto de vista, en la obsesión por la autenticidad, sólo cabe la lucha por los ideales propios⁴². Por todo ello, creemos que el pensamiento de Berlin hay que verlo como un desafío tanto al holismo monocolor de la tradición, como al relativismo desintegrador del que está preñada la conciencia romántica. Creemos, pues, que el pluralismo berliniano sólo se entiende en el contexto de lo que podríamos llamar *universalismo trágico*, pues parte, sí, de la incommensurabilidad y de la diversidad de valores que pueden entrar en conflicto, pero, a un tiempo, tal pluralidad se despliega en un horizonte, en un *límite*, que, de no existir, nos dejaría a merced de las inclemencias de un desolador relativismo⁴³. Ante la con-

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 176.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 181.

⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 181-182.

⁴³ Por ello echamos de menos un adecuado planteamiento del problema en el excelente libro de Jon Gray (*Isaiah Berlin*, Valencia, Novatores, 1996). Para Gray, el pluralismo *agonista* de Berlin resulta la verdad más profunda de su pensamiento (cfr. p. 213). Pero creemos que tal pluralismo no se entiende sino en el contexto de lo que hemos llamado *universalismo trágico*, pues sólo en ese contexto se hace inteligible, en el esquema berliniano, el pluralismo como alternativa al relativismo. Por ello no nos sorprende que en el excelente estudio de Gray,

ciencia de estos problemas Berlin cree que hay que aspirar, en lo posible, a alcanzar un *equilibrio*, por difícil y *precario* que sea, entre las posiciones rivales. Partiendo de la dificultad de la empresa, y de la idea de que quizás el entendimiento entre los distintos grupos nunca pueda ser completo, habría que trabajar por fomentar el máximo grado posible de comprensión y entendimiento mutuo⁴⁴. Pero apostar por ello implica el reconocimiento tácito o expreso de que hay un fondo *común* compartido desde el que es posible trabajar y buscar acuerdos, desde el que es posible decir que la comunicación no está rota.

La idea del *límite*, más allá del cual es imposible avanzar y seguir reconociéndonos como humanos, sirve de plataforma para buscar estos acercamientos. Pues bien, queremos insistir en el hecho de que esta idea está en Berlin tan arraigada como la del pluralismo: ambas sirven de punto de apoyo en su respuesta al relativismo y al monismo respectivamente. Véase, si no, el siguiente texto, en el que Berlin comenta la importancia de los principios irrenunciables que conforman las 'fronteras de la humanidad' a los que aludíamos más arriba, del siguiente modo: "Se trata de una especie de retorno a la idea antigua del derecho natural pero, para algunos de nosotros, con un ropaje empírico, no ya necesariamente basado en fundamentos teológicos o metafísicos. Por tanto, hablar de nuestros valores como objetivos y universales no equivale a decir que exista algún código objetivo, que se nos haya impuesto desde afuera, que no podamos quebrantar porque no lo hicimos nosotros; equivale a decir que no podemos evitar aceptar esos principios básicos porque somos humanos, lo mismo que no podemos evitar (si somos normales) buscar calor en vez de frío, la verdad en vez de la falsedad, que otros nos reconozcan por lo que somos en vez de ignorarnos o confundirnos. Como estos principios son básicos, y han sido reconocidos durante mucho tiempo de un modo generalizado, tendemos 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"⁴⁵.

Asumiendo la inconmensurabilidad de los valores, así como la realidad de los conflictos, Berlin no ve otra salida que la de buscar acuerdos. Y, por

el 'horizonte humano común' al que Berlin se refiere sea tratado de un modo vago y se afirme, contrariamente a lo que pensamos nosotros, que es un problema no resuelto en Berlin (p. 208).

⁴⁴ Cfr. *El fuste torcido de la humanidad*, p. 63.

⁴⁵ *Ibid.*, pp., 192-193.

insipida que nos parezca esta solución, apunta Berlin, frente a las actitudes fanáticas, o frente al duelo, no parece haber más alternativa que incorporar la complejidad al esfuerzo común: “No hay salida: debemos decidir cuando decidimos; no se puede evitar a veces correr riesgos morales. (...) Pero, en último término, no es algo que dependa de un juicio puramente subjetivo (...). Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; (...). Habrá choques sociales y políticos, claro; el simple conflicto de los valores positivos por sí solo hace que esto sea inevitable. Pero pueden, creo, reducirse al mínimo promoviendo y manteniendo un inquieto equilibrio, constantemente amenazado y que hay que restaurar constantemente...; solo eso, insisto, constituye la condición previa para unas sociedades decentes y un comportamiento moral aceptable, de otro modo nos extraviaremos sin remedio. ¿Un poco insípido diréis? ¿No es de ese material del que están hechas las llamadas a la acción de los dirigentes inspirados? Sin embargo, si hay algo de verdad en este punto de vista, quizás eso baste”⁴⁶.

Pero para Berlin, tales acuerdos han de darse siempre dentro del marco de lo humanamente aceptable, o de lo que él llamará ‘decencia’. Para Berlin hay un hecho de nuestra experiencia más reciente que desmiente las pretensiones de validez del relativismo, del ‘a mi me gusta X, a ti Y, y no hay más que hablar’. La *experiencia del horror*, que los totalitarismos han sembrado en este siglo, y su rechazo, son una buena prueba de que, al margen de las formas de vida plurales, hay, al menos en sentido *negativo*, unos límites infranqueables: “¿Qué ha brotado de los holocaustos recientes? Algo que se aproxima a un nuevo reconocimiento en Occidente de lo que son valores universales firmes que pueden considerarse constitutivos de los seres humanos en cuanto tales”⁴⁷. Universalismo y pluralismo son, pues, las dos caras de una misma moneda: hacen frente común contra el fanatismo del mito de la solución final, de la solución ideal, así como contra el duelo, al que nos aboca el relativismo. La conmoción, en pleno siglo XX, que ha supuesto la experiencia del horror a gran escala, y su condena, hablan, pues, de una *humanidad común*⁴⁸ que persiste y resiste como trasfondo y como límite negativo, como

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁸ “Yo me consagro a ser poeta, y tú a ser verdugo: ésa es mi elección y ésta es la tuya, y

horizonte crítico. El talante liberal de Berlín, su crítica al modelo simplista, su, podríamos llamarlo así, *plural-universalismo trágico* le impide buscar una definición *positiva* de lo humano, un modelo en el que encerrar al hombre, consciente de la pluralidad de formas de vida. Pero, al mismo tiempo, sabe que hay unos *límites* más allá de los cuales, si los traspasamos, ya no podemos hablar de una conducta humanamente reconocible. Igual que hablamos de una naturaleza humana física común, identificable en todo hombre, con independencia de su raza o cultura, “hay además ciertas propiedades morales que también forman parte profunda de lo que concebimos como naturaleza humana”⁴⁹.

Insistimos en que, para Berlín, como para Hume, no podemos encerrar en una definición positiva qué es lo humano (ni dar cumplida respuesta a qué forma de vida concreta plasmaría mejor aquella definición, pues su complejidad y riqueza sobrepasan todos los moldes), pero *si sabemos qué ha dejado ya de serlo*. Y, precisamente, es en este contexto en el que Berlín hace referencia al famoso ejemplo de Hume con el que abrimos este trabajo, referencia que al implicarle indirectamente, y sin más aclaraciones, no es del todo justa, aunque hemos de reconocer que si la desligamos del pensamiento de Hume, pero sólo bajo esta condición, merece nuestra plena aprobación, pues en realidad Berlín está protestando contra la perplejidad en situaciones límites, aun cuando, insistimos, el recurso al ejemplo de Hume, y en el contexto en el que lo sitúa, bien hubiera merecido alguna aclaración por su parte, para no dar a entender que aquél, escandalosamente, también sería cómplice de una estúpida indiferencia, cuando, a lo sumo, lo que podría decirse en justicia es que para Hume la razón *por sí sola*, sin consultar al sentimiento (algo que en la práctica y dentro de su concepción antropológica parece hartamente improbable) no sabría qué preferir, si un rasguño en el dedo o la destrucción

no hay normas objetivas de acuerdo con las cuales puedan graduarse estas elecciones, por las que mi moral sea superior o inferior a la tuya. Elegimos como elegimos, eso es lo único que puede decirse; y si esto lleva a choque o destrucción, es una realidad del mundo que hay que aceptar lo mismo que se acepta la ley de la gravedad, algo que es inherente a las diversas naturalezas de culturas o naciones u hombres diversos. Que esto no es un diagnóstico válido lo ha demostrado claramente sin ir más lejos la sensación de horror inmensa y generalizada que han provocado los excesos del totalitarismo. El hecho de esa conmoción muestra que existe una escala de valores de acuerdo con la cual vive de hecho la mayoría de la humanidad (y en particular de los europeos occidentales), vive no meramente de forma mecánica o por hábito sino como parte de lo que en sus momentos de autoconciencia constituye la naturaleza esencial del hombre”. *Idem*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 192.

del mundo, lo mismo que no sabría preferir –en el citado ejemplo, y que Berlin omite– si salvar a un indio o la propia ruina⁵⁰.

Por tanto, no se trata, en modo alguno, de que para Hume estemos condenados a la perplejidad sobre qué curso de acción seguir. Ocurre más bien que esta perplejidad es fruto de un análisis racional frío, aséptico. Pero tan pronto como consultamos a nuestro interior –algo que irremediablemente hacemos, dada nuestra naturaleza simpática–, tan pronto como dirigimos nuestra mirada a nuestros *sentimientos de humanidad*, la perplejidad comienza a desvanecerse. Hume, como Berlin, sabe que no caben respuestas homogéneas, únicas, a los problemas de la vida, pero, al igual que Berlin, piensa que hay una frontera infranqueable: nuestra peculiar naturaleza nos imposibilita para ser indiferentes a la felicidad y al sufrimiento humanos, a menos que padezcamos algún trastorno o nos transformemos en monstruos. Ambos, Hume y Berlin, no creen que la razón sea algo así como un *ojo mágico* que, *a priori*, y sin otro referente, distingue entre el bien y el mal⁵¹. Por supuesto que tal distinción existe para ambos, solo que, como hemos visto, no la hace la mera razón. Además, ambos apuestan por un mundo plural, tolerante, diverso, sí, pero digno, esto es, *decente*, dentro de un horizonte, de un *límite*: la *humanidad*. En este sentido, queremos llamar la atención sobre cómo Berlin quiere establecer un contraste entre el ideal de sociedad perfecta, algo indefinible y tremendamente peligroso, y la idea, negativa, en el sentido de exclusión del sufrimiento, etc., de una sociedad decente, algo de lo que sí cabe hablar: “Creo que no hay nada más destructor de vidas humanas que la convicción fanática sobre la vida perfecta, aliada al poder político o militar. Nuestro siglo proporciona terribles pruebas de esta verdad. Creo en el trabajo por una sociedad mínimamente decente. Si más allá de esto podemos avanzar hacia una vida más rica, tanto mejor. Pero es que en muchos países no tenemos siquiera un mínimo de decencia”⁵². A Berlin le cuesta trabajo definir positivamente lo que significa decente para él, y opta por enmarcar la *decencia* dentro del límite que implica el *reconocimiento de los derechos humanos*: “Si usted me pregunta por qué creo en los derechos humanos, puedo decirle que porque es la única forma decente –e incluso tolerable– de que los humanos vivan juntos; y si me pregunta qué significa ‘decente’, puedo decirle que es el único tipo de vida que los humanos deben seguir si

⁵⁰ Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, Parte III, Secc. III, p. 563 (p. 416).

⁵¹ *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, pp. 51-53; pp. 142-143, y p. 148.

⁵² *Ibid.*, p. 70.

no quieren destruirse unos a otros. (...) No me pregunte qué entiendo por decente. Por decente entiendo decente; todos sabemos qué quiere decir.”⁵³

Su pluralismo, pues, tiene que ser ubicado en su doble crítica, tanto al universalismo apromblemático de la tradición occidental, como frente al ideal individualista desbocado del romanticismo. No obstante, el romanticismo también nos brinda un material aprovechable para configurar ese, podríamos llamarlo así, *universalismo trágico* que a todas luces se hace necesario defender según Berlin, a menos que no queramos extraer ninguna lección de nuestro terrible pasado y presente histórico. La intuición básica del romanticismo, según la cual el hombre está por encima de todo ideal abstracto, y no puede ser sacrificado a él, o dicho de otro modo, la tesis kantiana del hombre como fin en sí mismo será para Berlin el centro de gravedad para ese marco universal que la civilización ha de estructurar al objeto de posibilitar el desarrollo y convivencia de distintas culturas. Berlin sabe que la tarea no es fácil, pero que las alternativas a dicha tarea son o la mera imposición de una cultura sobre el resto, es decir, una suerte de colonización cultural, o bien la guerra de todos contra todos. Con realismo y sin autoengaño escribe: “El universo no es un rompecabezas, cuyos fragmentos pretendemos ordenar, convencidos de que existe un orden, y solo uno, de acuerdo con el cual deben encajar todos. Nos encontramos con valores en conflicto; el dogma de que deben conciliarse de algún modo, en algún lugar, es una mera esperanza piadosa; la experiencia demuestra que es falso. Tenemos que elegir y al elegir una cosa perdemos otra, tal vez irremisiblemente”⁵⁴.

Berlin subraya la dificultad de nuestro reto, pero cree que la responsabilidad del intelectual estriba en subrayar los problemas que circundan tal desafío, problemas que no por ello lo convierten en una meta inalcanzable e inútil. Y no solo ello: se trata de un desafío inexcusable. Como apuntábamos más arriba, Berlin insiste sobre la necesidad de tomar conciencia del carácter *trágico* de toda decisión moral, así como de la necesidad de alcanzar un *equilibrio*, por precario que sea⁵⁵, que haga frente al sufrimiento⁵⁶. En efecto, por

⁵³ *Ibid.*, pp. 150-151.

⁵⁴ Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, p. 190.

⁵⁵ Partiendo de la convicción de que la idea de un mundo ideal, en el que las soluciones están armonizadas, es imposible conceptualmente hablando, concluye Berlin, “(...) entonces, quizá lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos (...) y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos.” *Ibid.*, p. 63.

⁵⁶ La tesis del equilibrio precario o inestable nos parece esencial dentro de su visión del

insípida que pueda ser, no hay otra alternativa posible para el conflicto que alcanzar este equilibrio precario, que siempre demandará de nosotros nuestro empeño por mantenerlo y cuyos referentes son la evitación del sufrimiento y el fomento de la solidaridad frente a él. Estamos ante un aspecto muy interesante del pensamiento de Berlin, tan preocupado por delimitar, al menos en sentido *negativo*, los límites de ese horizonte que es la humanidad común. Y en este ejercicio de delimitación, la evitación del sufrimiento, y el fomento de la solidaridad juegan un papel esencial: “Pero si es cierto que no todos los fines humanos últimos son necesariamente compatibles, quizá solo puede haber opciones no regidas por un principio decisivo, algunas de ellas dolorosas, tanto para el agente como para otros. De esto se seguiría que la creación de una estructura social que evitase, como mínimo, alternativas moralmente inadmisibles y fomentase, como máximo, la solidaridad activa en la persecución de objetivos comunes, tal vez fuese lo mejor que pudiesen pretender alcanzar los seres humanos, si no se reprimen así demasiados objetivos humanos igualmente válidos”⁵⁷.

La *experiencia del horror* en nuestro siglo presente, y esto queremos subrayarlo, ha impulsado la conciencia de la necesidad de reafirmar la razón. Pero no se trata de un retorno a un ideal viejo: nada vuelve a su punto de par-

pluralismo y del carácter trágico de toda decisión moral y política. No hay, pues, otra forma de abordar el inexcusable conflicto de valores, siempre con la mira puesta en la inevitabilidad del sufrimiento: “¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no pueden evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos (...) Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas.

La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. Las revoluciones, guerras, asesinatos, las medidas extremas, pueden ser necesarias en situaciones desesperadas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias pocas veces son las previstas; no hay ninguna garantía, a veces ni siquiera una probabilidad lo suficientemente grande, de que estos actos traigan una mejora. Podemos correr el riesgo de la actuación drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos tener en cuenta siempre, no olvidarlo nunca, que podemos estar equivocados, que la seguridad respecto a los efectos de tales medidas conduce evitablemente a un sufrimiento evitable de los inocentes. Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que llaman concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones específicas. Las soluciones utilitarias son erróneas a veces, pero yo sospecho que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables. Ésa es la primera condición para una sociedad decente; (...).” *Ibid.*, pp. 35-36. Cfr. también, Berlin, I., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, p. 189.

⁵⁷ Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, p. 220.

tida, nos dice Berlin. La historia siempre nos da alguna lección de la que aprendemos algo por muy torpes que queramos ser. Los holocaustos recientes, veíamos más arriba, y su rechazo, nos acercan a “un nuevo reconocimiento en Occidente de lo que son valores universales firmes que pueden considerarse constitutivos de los seres humanos en cuanto tales”⁵⁸. Pues bien, nos parece que el reconocimiento berliniano de la necesidad de aceptar unos valores universales constitutivos de los seres humanos, apoyado en la experiencia histórica del sufrimiento y de su rechazo, es, a nuestro juicio, un aspecto esencial de su pensamiento que corre el riesgo de olvidarse o eclipsarse cuando se insiste en su pluralismo. Por ello, queremos insistir en que pluralismo y universalismo son un par indelible en el esquema filosófico de Berlin. La conmoción que ha producido la experiencia del horror habla, pues, de una *humanidad común*, de un universo de valores compartidos más allá de toda diferencia cultural. Esta es, en síntesis, su más profunda convicción: “¿Qué valores son éstos? ¿Cuál es su condición y por qué deberíamos aceptarlos? ¿Es posible que, como han sostenido algunos existencialistas y nihilistas radicales, no existan valores humanos y aún menos, valores europeos? Los hombres se entregan y se comprometen sin más, sin ningún motivo. Yo me consagro a ser poeta, y tú a ser verdugo: ésa es mi elección y ésta es la tuya, y no hay normas objetivas de acuerdo con las cuales puedan graduarse estas elecciones, por las que mi moral sea superior o inferior a la tuya. Elegimos como elegimos, eso es lo único que puede decirse; y si esto lleva a choque y destrucción, es una realidad del mundo que hay que aceptar lo mismo que se acepta la ley de la gravedad, algo que es inherente a las diversas naturalezas de culturas o naciones u hombres diversos. Que esto no es un diagnóstico válido lo ha demostrado claramente sin ir más lejos la sensación de horror inmensa y generalizada que han provocado los excesos del totalitarismo. El hecho de esa conmoción muestra que existe una escala de valores de acuerdo con la cual vive de hecho la mayoría de la humanidad (y en particular de los europeos occidentales), vive no meramente de forma mecánica o por hábito sino como parte de lo que en sus momentos de autoconciencia constituye la naturaleza esencial del hombre”⁵⁹.

No obstante, queremos subrayar que Berlin no traza unas líneas definitivas, en sentido positivo, de qué es humano. Berlin huye de la tentación identificadora que podría monopolizar la definición de nuestra humanidad

⁵⁸ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁹ *Idem.*

común. Sin embargo, no renuncia a advertir que hay unas fronteras más allá de las cuales ya no podemos reconocer una acción como humana: habríamos traspasado los límites, más allá de los cuales, nuestra humanidad se esfuma y sólo puede hablarse de brutalidad, arbitrariedad, bestialismo. Para Berlin está muy claro, pues, que hay una naturaleza física común identificable en todo hombre, con independencia de su raza o cultura. “Pero –añade– hay además ciertas propiedades morales que también forman parte profunda de lo que concebimos como naturaleza humana”⁶⁰. En efecto, la experiencia y la condena histórica del sufrimiento así lo avalan. Y en este momento, Berlin nos aporta su reflexión más interesante en clave humanista. Su tesis puede resumirse así: hay una pluralidad de fines y de valores, y estos, además, son inconmensurables. Ahora bien, esta variedad y pluralidad de fines y valores están sujetos a una condición: no pueden traspasar los límites de la humanidad. Lo humano no es definido, no es asumido bajo un determinado modelo. Pero sí es considerado como *límite negativo*, como horizonte crítico. No puedo encerrar en una definición, dar contenido fijo a qué entiendo por humano, pero sí puedo señalar lo que desde luego es inhumano, y esto no es poco. Fomentar la crueldad, la arbitrariedad, el sufrimiento, autoexpulsa a tal forma de vida de las fronteras de la humanidad, y en este sentido la torna moralmente ilegítima. Este razonamiento es el que hace compatible en Berlin una concepción pluralista de los fines y del bien, con una concepción de los valores como objetivos y universales. ¿Cómo discutir con gente que no ve nada malo en traicionar a amigos, torturar a niños o condenar al inocente? En efecto, hay un núcleo moral irrenunciable (los derechos humanos) que es condición de posibilidad misma para toda forma de vida que se precie de humana. Por ello, escribe, “(...) no conocemos ningún tribunal, ninguna autoridad, que pudiese, a través de algún procedimiento reconocido, permitir a los hombres prestar falso testimonio, o torturar libremente, o asesinar a otros hombres por placer; no podemos concebir que se modifiquen o se rechacen estas normas o principios universales; dicho de otro modo, no los consideramos algo que libremente hubiésemos decidido aceptar nosotros, o hubiesen decidido aceptar nuestros antepasados, sino más bien como presupuestos del ser humano, de vivir en un mundo común con otros, de reconocerles, y de que nos reconozcan, como personas”⁶¹.

Según vimos, admite Berlin que todo esto implica retornar a la idea anti-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁶¹ *Idem.*

gua del derecho natural, pero no ya por razones metafísicas o teológicas. Se trata tan sólo de percatarse de que si nuestros valores pueden gozar de un sincero reconocimiento han de poder ser reconocibles como humanos, o, dicho de otro modo, no pueden caer dentro de la categoría histórica de lo inhumano: “Por tanto –añade–, hablar de nuestros valores como objetivos y universales no equivale a decir que exista algún código objetivo, que se nos haya impuesto desde fuera, que no podamos quebrantar porque no lo hicimos nosotros; equivale a decir que no podemos evitar aceptar esos principios básicos porque somos humanos, lo mismo que no podemos evitar (si somos normales) buscar calor en vez de frío, la verdad en vez de la falsedad, que otros nos reconozcan por lo que somos en vez de ignorarnos o confundirnos”⁶². Sólo alguien que finge, o se miente a sí mismo, o ha perdido por algún motivo su capacidad de discriminación moral puede no reconocer estos principios básicos, que por ser aceptados desde tiempos inmemoriales, podemos considerarlos normas éticas universales⁶³.

Todas estas consideraciones tal vez nos permiten concluir que, aunque ni Hume ni Berlin nos dicen en qué consiste positivamente lo humano (pues ambos rechazan encerrar al hombre en la camisa de fuerza de una definición, al ser conscientes de la pluralidad de formas de vida, de las múltiples concepciones acerca de qué sea una vida buena), insisten, sin embargo, en la idea de hablar de un límite, de una frontera más allá de la cual no es posible seguir, pues, como si de un espejo roto se tratara, al contemplarnos en nuestras acciones, transgredido este límite, ya no podríamos reconocernos. Dicho de otro modo, no podemos dar una definición de lo humano que haga justicia a sus múltiples formas, a las plurales concepciones del bien, pero sí sabemos qué ha dejado ya de serlo, qué ha traspasado ya el horizonte de lo humanamente reconocible. Por ello, el célebre texto de Berlin, con el que abríamos este trabajo, en el que, sin citarle, se hace referencia al ejemplo de Hume, podría, en realidad, ser suscrito por ambos: *a priori*, razonando en frío, sin hacer más consideraciones, “no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida”⁶⁴. Pero si no razona-

⁶² *Ibid.* p. 193.

⁶³ Cfr. *idem*.

⁶⁴ *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, Parte III, Secc. III, p. 563 (p. 416). Salvo que la pasión esté fundada en falsos supuestos o se valga de medios insuficientes para realizar

mos fríamente, si no argumentamos en el vacío, e indagamos en nuestros sentimientos, y descendemos hasta ese núcleo humano común, a saber, los *sentimientos de humanidad*, presentes en todo hombre⁶⁵; si, en definitiva, no pasamos por alto la felicidad y el sufrimiento ajenos que un curso de acción incorpora, y lo tenemos todo en cuenta para no borrar ese límite que toda acción que merezca el calificativo de *humana* ha de respetar, ambos pensadores estarían dispuestos a asumir que tal perplejidad o indiferencia comienza a desvanecerse, pues brota de lo más hondo, de lo más íntimo de nosotros –siempre, claro está, que no padezcamos algún tipo de trastorno afectivo o mental– un sincero rechazo del dolor, del sufrimiento humano, y, más aún, tendremos el convencimiento de que nuestra repulsa e indignación ante la arbitrariedad, la brutalidad y la injusticia no regresará, solitaria, a nuestro pecho, sino que, a buen seguro, ganará un universal o muy amplio reconocimiento, del que habremos hecho partícipes al resto de la humanidad.

su fin, no tiene sentido decir que una pasión es razonable o irrazonable [Cfr. *ibid.*, pp. 562-563 (*ibid.*)]. Por ello para Hume no hay conflicto entre la razón y la pasión, porque si la razón descubre un engaño, la pasión pierde su interés por su objeto [Cfr. *ibid.*, p. 563 (pp. 416-417)]. En este sentido, creemos que hay que tener esto muy en cuenta para entender adecuadamente su célebre sentencia de la razón como esclava o servidora de las pasiones [Cfr. *ibid.*, p. 561] (p. 415), distanciándonos de la cuestionable lectura que interpreta esta relación como una tiranía de la pasión, en vez de una interactiva cooperación entre ambas, si bien es verdad que en el terreno del juicio moral la última palabra, como hemos visto ya, la tiene el sentimiento, escuchados los informes de la razón sobre todos los pormenores que rodean la acción [Cfr. *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, p. 163 (p. 290)].

⁶⁵ Y esto es lo que justifica, en definitiva, la interesante afirmación de Hume: “Pero la humanidad de un hombre es la humanidad de todos”, que resume todo su planteamiento. *Ibid.*, secc. IX, p. 145 (p. 273).