



**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**FACULTAD DE DERECHO**  
Departamento de Ciencias del Derecho

**ISAIAH BERLIN Y P. F. STRAWSON:**

**ANTECEDENTES DEL PLURALISMO EN LA TRADICIÓN ANALÍTICA**

**DE LA FILOSOFÍA**

Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

**AUTOR:**

**ESTEBAN PEREIRA FREDES**

Elaborada en el marco del Proyecto de Investigación FONDECYT N° 1050348 “Pluralismo,  
igualdad jurídica y diversidad valorativa”

**DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN:**

**DR. M. E. ORELLANA BENADO**

Santiago de Chile

2011

*A mi madre*

Agradezco a la Dra. Susana Badiola, Profesora Asistente de Filosofía de la *Angelo State University*, por las sugerencias en su interpretación del naturalismo de P. F. Strawson y quien me permitió estudiar su Tesis Doctoral aún inédita, resultando gravitante para formular la lectura del *oxoniense*, presentada en estas páginas. Asimismo, a la Profesora Dra. Maricruz Gómez de la Torre, por su apoyo durante el Proyecto de Investigación del cual esta Memoria de Licenciatura es fruto, así como en el inicio de mis estudios de Magíster en Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Agradezco a Marcos Andrade Moreno, Cristóbal Astorga Sepúlveda, Alberto Pino Emhart, Ernesto Riffo Elgueta, Francisco Vergara Letelier, por sus comentarios a diversos borradores de esta Memoria, así como su apoyo y amistad durante los últimos años. Finalmente, agradezco a los Profesores Dr. Andrés Bobenrieth Miserda y Dr. M. E. Orellana Benado, por acogerme en sus equipos de alumnos ayudantes *ad honorem* de la cátedra de Filosofía Moral, y designarme coordinador de los mismos. Buena parte de mi formación académica es heredera de sus directrices.

## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	7
<b>CAPÍTULO I:</b> PLURALISMO	10
1.1 Pluralismo: aproximaciones a su entendimiento	10
1.1.1 Rechazo al monismo y dualismo	10
1.1.2 Reconocimiento y valoración por la diversidad	13
1.2 Variedades de pluralismos	15
1.2.1 La propuesta de Kekes	15
1.2.2 Su origen metafísico	16
1.2.3 Pluralismo epistemológico	18
1.2.4 Pluralismo ético o pluralismo de valores	20
1.2.5 Pluralismo histórico	24
1.3 Pluralismos, integración y coherencia	25
<b>CAPÍTULO II:</b> TRADICIÓN ANALÍTICA DE LA FILOSOFÍA	29
2.1 La filosofía analítica y sus identidades	29
2.2 Pluralismo en metafilosofía: las tradiciones filosóficas	34
2.3 Tradición analítica de la filosofía	36
<b>CAPÍTULO III:</b> ISAIAH BERLIN	42
3.1 Isaiah Berlin: tradición analítica y la filosofía con historia	42
3.2 La crítica al cientificismo y los inicios de la rebelión	47
3.3 Historia de las ideas o el rescate de la Contra-Ilustración	52

3.3.1	Monismo ilustrado	52
3.3.2	Entre erizos y zorros	58
3.3.3	Vico, Herder y Hamann	60
3.4	“Dos conceptos de libertad”. Naturaleza humana e inconmensurabilidad en “ <i>el siglo terrible</i> ”	64
3.4.1	Libertades políticas e institucionalidad y liberalismo de guerra fría	64
3.4.2	Berlin y sus críticos	72
3.5	Ética: La doctrina del pluralismo de valores	78
3.5.1	Liberalismo y pluralismo	85
3.6	Fenómenos históricos y voluntad humana	90
3.6.1	Historiadores y corrección moral	90
3.6.2	Lenguaje cotidiano y determinismo	94

#### **CAPÍTULO IV:**

P. F. STRAWSON		103
4.1	“ <i>On Referring</i> ” y la embestida contra el cientificismo	103
4.1.1	Russell y “el paradigma de la filosofía”	103
4.1.2	Lenguaje, uso del lenguaje y presuposición	107
4.2	Strawson en el contexto de la tradición analítica: la “Escuela de Oxford”	114
4.2.1	Lenguaje cotidiano, análisis conceptual y gramática filosófica	114
4.2.2	El equipamiento conceptual y los vestigios del cientificismo	120
4.3	Metafísica descriptiva: reivindicación y tolerancia	124
4.3.1	Verificación y el desprestigio de la metafísica	124
4.3.2	Nuestra estructura espacio-temporal	126
4.3.3	Renacer y tolerancia metafísica	134
4.4	“Libertad y resentimiento”, equipamiento mental	

y el rechazo al determinismo	137
4.4.1 Influencia, excepcionalidad y lecturas posibles	137
4.4.2 “Equipamiento mental” y el rechazo al determinismo	145
4.4.3 Participación, emociones y un fundamento pragmático de la responsabilidad moral	155
4.5 La diversidad como imagen constituyente de lo humano	159
4.5.1 La escena humana y su diversidad valorativa	159
<b>CAPÍTULO V:</b>	
CONCLUSIONES	170
BIBLIOGRAFÍA	174

## INTRODUCCIÓN

La noción de pluralismo ha tenido una amplia recepción no solo en la literatura especializada en filosofía, sino que en la mayoría de las disciplinas que reflexionan sobre lo humano. Desde el último cuarto del siglo XX, una afirmación estándar en los ámbitos filosófico y jurídico es recalcar que es indispensable la aceptación y valoración de la diversidad humana. Aunque no siempre es claro qué exactamente se reclama, pero sí es incontrovertible su necesidad. Asimismo, el debate político cotidiano se nutre de este concepto, emplazando al ordenamiento jurídico a reconocer las distintas identidades que forman parte de la sociedad contemporánea, situada en contextos complejos de interacción y desarrollo cultural. Pocos autores reconocen sus sospechas frente a la valoración de la diversidad humana, pero no han despejado la oscuridad conceptual que aqueja al término pluralismo.

En lo que sigue, intentaré desarrollar parte de los antecedentes que sirvieron de fundamento al entendimiento del pluralismo en la primera década del siglo XXI. Circunscribiré mi investigación a las contribuciones al pluralismo en las obras de *sir* Isaiah Berlin (1909-1997) y *sir* P. F. Strawson (1919-2006); los dos pensadores de la Universidad de Oxford que alcanzaron mayor repercusión y prestigio internacional durante el siglo XX, como representantes de la tradición analítica en filosofía. Esta elección descansa en razones tanto de corte conceptual como institucional. Conceptuales, pues existe un parecido de familia que comparten sus posiciones en su rechazo al privilegio epistémico del pensamiento monista de la ciencia defendido desde principios del siglo XIX y su celebración de la diversidad de lo humano, como un aspecto normativamente deseable para nuestra civilización. Por el otro lado, mi formación académica en filosofía se inició en torno a tradición filosófica anglosajona, gozando del privilegio de estudiar con un heredero directo de *sir* P. F. Strawson, y cuya reflexión ha tenido por foco la legitimidad filosófica de las distintas formas en que se manifiesta la diversidad de lo humano.

En el contexto del proyecto de investigación del cual es parte, los objetivos de esta Memoria de Prueba es presentar una interpretación del pluralismo como una diversidad de entendimientos expresados según el ámbito temático en el cual se manifieste el problema conceptual, articulando su contenido a partir de su oposición al monismo y la valoración de la diversidad. De

conformidad a esta lectura, y a diferencia de una aproximación preliminar al problema, podría no ser una pregunta satisfactoria cuestionar si un determinado autor es o no pluralista, sino que el valor epistémico de dicha interrogante radica en que invita a analizar en qué sentidos distintos autores pueden ser pluralistas. La pretensión de tematizar la noción de pluralismo busca conciliar la variedad de pluralismos con las diversas intensidades en que un filósofo adopta una posición pluralista en la práctica. Abrazar esta posición no implica asumir la integridad de sus postulados y expresiones, pues lo relevante es determinar el ámbito temático en que las posiciones de Isaiah Berlin y P. F. Strawson constituyen efectivamente antecedentes para la comprensión contemporánea del pluralismo.

La metodología de la presente investigación consiste en una recopilación y análisis crítico de la vasta literatura sobre los postulados asociados al pluralismo como problema filosófico, tradición analítica de la filosofía y, en especial, de las obras de Berlin y Strawson. No obstante, y por razones de extensión, en caso alguno esta empresa supone el agotamiento de la totalidad de las obras disponibles. Se realiza una selección de sus textos en consonancia con la intuición a la cual se adscribe esta Memoria, es decir, que el pluralismo se expresa en distintas formas, y en base a éstos se dilucida su contribución y alegato a favor de la diversidad humana.

Así, en el primer capítulo, presentaré los diversos entendimientos que existen del pluralismo y la versión a la cual esta investigación se asocia, según la cual más allá de precisar el concepto de pluralismo es fundamental constatar la diversidad de entendimientos de esta noción y, posteriormente, analizar los distintos sentidos en que un pensamiento puede razonablemente ser catalogado de pluralista.

En el capítulo segundo, analizaré una interpretación de la filosofía analítica como una tradición filosófica que coexiste con otras, encontrándose conformada por un esquema multidimensional, asociado a una diversidad de concepciones de la filosofía, que constituyen los contextos teóricos en que decantan las intuiciones de ambos autores investigados, y complementados con esferas institucionales y políticas, en virtud de las cuales se expresa la práctica filosófica cotidiana.



En el capítulo tercero, desarrollaré parte de la obra de Isaiah Berlin y, enseguida, la evaluaré en forma crítica distinguiendo los diversos ámbitos temáticos en los cuales este autor representaría la intuición pluralista.

En el capítulo cuarto, examinaré y evaluaré críticamente los distintos sentidos en los cuales el pensamiento de P.F. Strawson se vincularía al pluralismo.

Ambos capítulos, destinados a la comprensión de los autores analíticos seleccionados, se formulan de acuerdo a la noción de pluralismo esbozada en el primer capítulo. Dicho modelo, según se sugiere, no resulta distante de la descripción de la actividad filosófica que ambos sostenían realizar, en el momento de reflexionar en términos pluralistas.

Finalmente, en el capítulo quinto, elaboraré las conclusiones que a partir de esta investigación pueda extraer, en procura de dar cuenta de los objetivos diseñados en ésta misma, esto es, precisar en qué sentido Berlin y Strawson pueden estimarse como antecedentes de la articulación del término pluralismo en la reflexión contemporánea.

## CAPÍTULO I: PLURALISMO<sup>1</sup>

### 1.1 PLURALISMO: APROXIMACIONES A SU ENTENDIMIENTO

Si bien se encuentra ampliamente difundida en el pensamiento filosófico, la noción de pluralismo es en demasía compleja de conceptualizar. No resulta pacífico sugerir un concepto que permita agrupar los distintos sentidos en los cuales se manifiesta filosóficamente el pluralismo. En principio, sin embargo, puede sostenerse que el pluralismo se asocia a una valoración de la diversidad y a un rechazo tanto por las doctrinas monistas como dualistas. De ahí que en lugar de proponer un concepto de pluralismo, el análisis de su entendimiento se desarrollará conforme a ambas ideas o postulados comunes, que debiesen ser parte de toda formulación del pluralismo. Una forma atractiva de poner a prueba su extensión semántica es identificar condiciones necesarias de su articulación y, a continuación, evaluar cómo éstas se manifiestan frente a una determinada dimensión de análisis.

#### 1.1.1 Rechazo al monismo y dualismo

Un lugar común respecto de la reflexión sobre el pluralismo lo constituye el rechazo y contraposición al monismo y dualismo. Así, por una parte, las distintas versiones del monismo comparten entre sí la atribución de unidad y difieren en el objetivo a que ellos atribuyen unidad y cómo cuentan dicha unidad.<sup>2</sup>

Christian Wolff en su obra *Psychologia rationalis* publicada en 1734, utilizó por primera vez el término “monista” (*Monist*) para calificar a los filósofos que no admitían más de una substancia. La referencia de Wolff, en realidad, no estaba necesariamente asociada a la existencia de una substancia sino a una única substancia. En este sentido, por ejemplo, serían

---

<sup>1</sup> Este capítulo está desarrollado a partir de las conclusiones de los Apuntes de Investigación “La Familia Pluralista en Filosofía”, que preparé con Marcos Andrade Moreno, en el marco del primer año del Proyecto de Investigación. Agradezco a Marcos, con quien tuve la suerte de preparar dicho trabajo, por su constante apoyo, amistad y generosa lucidez.

<sup>2</sup> Schaffer (2007) en Zalta (2003).

sistemas monistas la filosofía de Parménides, el pensamiento de Spinoza, las distintas versiones del materialismo y el idealismo de Schelling y Hegel.<sup>3</sup>

Siguiendo a Ferrater Mora, suele considerarse como monistas a quienes afirmen que existe solo una especie de substancia, o de realidad, con independencia del número de realidades que exista. De acuerdo a esta lectura, serían monistas los que sostengan que si bien hay muchas cosas, todas ellas son materiales. Mientras el primer monismo se denomina “monismo cuantitativo”; el segundo “monismo cualitativo”.<sup>4</sup>

En principio, el monismo cuantitativo supone un monismo cualitativo, porque sostener que existe una sola realidad es equivalente a afirmar la existencia de una sola especie de realidad. No obstante, es posible conceder que hay una sola substancia pero que ésta tiene dos propiedades. De ahí que sería monista quien afirme la existencia de solo una sustancia que es a la vez material y espiritual. En cambio, el monismo cualitativo no presupone un monismo cuantitativo, pues se sostiene que aunque existe una pluralidad de cosas solo existe un tipo de realidad y, por ende, todas aquellas cosas serían del mismo tipo.

Así, en general, podríamos sostener que en general con el término “monismo” se designa a doctrinas según las cuales existe un solo tipo de substancia o realidad. A partir de tal substancia o principio es posible explicar el conjunto de la realidad. Por consiguiente, en todos sus supuestos de expresión, el monismo se contrapone al dualismo y, a su vez, solo se contrastaría con el pluralismo en tanto se afirmare que solamente existe un tipo de substancia y que además hay solo una substancia.

El monismo en cualquiera de sus versiones se asocia al reduccionismo, en tanto intenta reducir cualquier substancia a la que se estima como única existente, afirmando que la primera no existe o bien una mera apariencia de la substancia o del tipo de substancia existente.

---

<sup>3</sup> Una posición que niega una posición monista en Hegel y defiende su comprensión pluralista, puede encontrarse en Vergara Letelier (2010).

<sup>4</sup> Ferrater Mora (1998): 2449.

Si bien existen antecedentes del uso del término “dualismo” en las obras de Thomas Hyde y Leibniz, solo a partir de Wolff es utilizado filosóficamente como algo contrario u opuesto al “monismo”. Wolff sostuvo que son dualistas quienes afirman la existencia de dos sustancias; la material, de un lado y, la espiritual, de otro. Los monistas, en cambio, solo admitían la existencia de una sustancia. Esta contraposición entre ambos vocablos se difundió particularmente durante la filosofía moderna a partir de la discusión acerca de la relación entre alma-cuerpo. En efecto, Descartes suele señalarse como dualista en oposición al monismo de Spinoza.

Posteriormente, la noción de dualismo ha experimentado una suerte de generalización que ha decantado en un entendimiento según el cual dualismo significa, en general, “toda contraposición de dos tendencias irreductibles entre sí”.<sup>5</sup> En este sentido, se caracterizan como doctrinas dualistas tanto la filosofía cartesiana que gira en torno a la reducción de todo ser a la sustancia pensante o a la sustancia extensa, el dualismo psicológico como el problema de la libertad con el determinismo y el dualismo moral, representado por la relación entre el bien y el mal.<sup>6</sup> Manifestaciones del dualismo filosófico, además, serían el dualismo aristotélico de la materia y la forma y el dualismo kantiano del fenómeno y del noumenon. Su carácter dualista deriva de interpretar los términos opuestos realísticamente, y solo en este sentido el dualismo se opone al monismo que pese a no predicar la subordinación de una realidad a otra, identifica a los opuestos en función de subsumirlos en una misma sustancia o principio superior.<sup>7</sup>

En términos generales, entonces, el dualismo se entiende como toda doctrina que sostenga la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y que, asimismo, no son susceptibles de subordinación en la explicación de la realidad. Desde este punto de vista, el origen del término dualismo, tal como el de su opuesto monista, se enmarca dentro de doctrinas metafísicas rivales acerca de los componentes últimos de la realidad.

Con todo, la contraposición entre monismo y dualismo es insuficiente para explicar las distintas doctrinas filosóficas, pues a partir de problemas reconocidamente dualistas como el

---

<sup>5</sup> Ferrater Mora (1998): 941.

<sup>6</sup> La pertinencia de asociar a Descartes al dualismo descansa en no considerar el reconocimiento cartesiano de la sustancia divina. Debo este punto al profesor M. E. Orellana Benado. Respecto a las nociones de *cogito* y *sum*, véase Williams (1996): 91-127 y sobre Dios, véase Williams (1996): 163-204.

<sup>7</sup> Una negación lógica de la existencia del monismo o dualismo filosófico en Wittgenstein (2003):§ 4.128.

dualismo mente-espíritu han surgido variadas soluciones que, a su vez, han discurrido por direcciones que no pertenecen a dicha comprensión de la reflexión filosófica. Dualismo y monismo están concebidos para cierta clase de corrientes filosóficas desarrolladas durante una determinada época y su valor explicativo no necesariamente cubre los supuestos de comprensión en que preliminarmente las categorías tendrían aplicación.

Ahora bien, el origen metafísico compartido de ambas doctrinas no ha imposibilitado su extrapolación a distintos ámbitos de interés de la reflexión filosófica. Pues de ciertas premisas metafísicas se siguen consecuencias epistémicas o éticas. De sostener la existencia de una substancia o principio fundamental de la realidad se puede afirmar, de manera correlativa, la existencia de un principio rector del conocimiento, así como la formulación de un único conjunto de valores morales absolutos. Asimismo, de la existencia de dos realidades irreductibles entre sí se sigue la existencia de dos principios insubordinables del conocimiento, o bien la vigencia de dos valores normativos o dos conjuntos de valores irreductibles entre sí.

Si esto es así, las pretensiones del monismo y dualismo no son solo metafísicas y sus respuestas son bastante más amplias, ya que exceden la mera dimensión ontológica del problema frente al cual toman partido. Dicha adopción sugiere implicancias teóricas que se proyectan hacia asuntos del conocimiento e incluso a aspectos normativos, originalmente ocultas bajo la superficie de la reflexión acerca del ser. El reconocimiento de una o dos realidades, en principio, importa *una* o *dos* respuestas acerca de cómo las conocemos y cómo podemos vivir. Así, la unidad de una doctrina monista y la dualidad de una corriente dualista se manifiesta no solo en el orden del ser, sino también en los órdenes asociados al conocimiento y la moral. Precisamente, desde esta perspectiva, el pluralismo cobra sentido en tanto contraposición a las distintas manifestaciones, filosóficamente derivadas tanto del monismo como del dualismo.

### 1.1.2 Reconocimiento y valoración por la diversidad

El reconocimiento de la diversidad que se sigue de la intuición según la cual existen muchas cosas consiste, por definición, en un rechazo de las doctrinas monistas y dualistas, pero el pluralismo se configura como una doctrina menos modesta que aquéllas. Así, el argumento pluralista no solo reconoce la existencia de más de una o dos substancias o realidades que sirven

para la explicación del universo, sino que le otorga un matiz valorativo a dicha existencia. Un estadio preliminar de la configuración teórica del pluralismo requiere constatar y sostener la existencia de muchas realidades o tipos de realidad, pero la articulación de su comprensión contemporánea, en la cual radica el valor epistémico que se pueda predicar del término, se asocia a la dimensión valorativa que éste lleva implícito, es decir, su consideración a que dicha diversidad, en este caso metafísica, se debe estimar necesariamente como algo valioso, porque la fragmentación de la unidad es digno de celebración.<sup>8</sup>

En sus diversos sentidos, el pluralismo, por una parte, rechaza que exista solo una o dos substancias, uno o dos únicos principios del conocimiento y uno o dos valores morales. Por otra parte, reconoce la diversidad de realidades, principios epistémicos y conjuntos de valores morales conforme a los cuales se configura el mundo y, en igual medida, realza dicha diversidad. La simple constatación de la pluralidad de respuestas, y consecuente negación del monismo y dualismo, no es suficiente para la visión pluralista, sino que es menester valorar también las distintas formas y expresiones en que se manifiesta filosóficamente la vida humana.

Por ejemplo, una fuerte defensa del pluralismo ético, según expondré en el tercer capítulo, es característica de la obra de Isaiah Berlin, pues en ella no solo se afirma la existencia de valores morales inconmensurables entre sí, sino que estima valiosa y constitutiva del ser humano la presencia de dicha diversidad. Pero la defensa que realiza John Locke de la tolerancia religiosa entre quienes difieren en asuntos religiosos, exigiendo una clara distinción entre la esfera del gobierno civil y la religiosa, emana de su reconocimiento a la diversidad de ámbitos e intereses que juegan en la configuración de la comunidad, pero su valoración por ella no es explícita.<sup>9</sup> Ahora bien, como ambas posiciones coinciden en rechazar la intuición universalista que el valor es tan absoluto como único sus matices se vuelven problemáticamente tenues, y quizás la solución es interpretarlos como dos versiones de la intuición pluralista formuladas en dos estadios distintos del pluralismo de valores.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Según Kekes, el pluralismo es a la vez descriptivo y evaluativo. Kekes (1993): 10.

<sup>9</sup> Locke (1987): 1-41.

## 1.2 VARIEDADES DE PLURALISMOS

### 1.2.1 La propuesta de Kekes

Me interesa destacar la propuesta sobre el pluralismo articulada por John Kekes. Desde su punto de vista, la determinación conceptual del pluralismo exige diferenciar los sentidos en los cuales se expresan sus intuiciones básicas, que ya formulé en la sección anterior. Se distingue categóricamente el pluralismo ético del pluralismo metafísico o sistemático.<sup>11</sup> Según Kekes, en la filosofía contemporánea, el término “pluralismo” es usado también para denotar una teoría metafísica, a menudo referida como “pluralismo sistemático”, pero advierte de inmediato que la versión del monismo que es materia de su obra es solo una teoría acerca de la naturaleza de los valores, sin formular reclamos metafísicos más allá de aquellos concernientes a los valores en disputa.

Esta distinción tiene sentido por el específico entendimiento que tuvo el término pluralismo en su origen. Según, se explicó anteriormente, el pluralismo fue primero una noción metafísica y solo luego tuvo proyección hacia otros ámbitos de la reflexión filosófica. Así, Kekes reconoce que, además del pluralismo original, es decir, del metafísico, existirían otros sentidos en los cuales se manifestaría el rechazo por las doctrinas monistas y dualistas, y su valoración por la diversidad, como lo serían el pluralismo epistemológico, el pluralismo ético e incluso el pluralismo en un sentido histórico. Sin embargo, en su interpretación estas versiones estarían desvinculadas unas de otras. Si bien comparten los supuestos bajo los cuales se construye toda intuición pluralista, las distintas versiones del pluralismo se bastan así mismas, sin necesidad de explicarse o de fundamentarse recíprocamente. Este modelo concibe que la diferenciación de

---

<sup>10</sup> Al respecto, véase la sección 1.2.4 del presente capítulo. Para un acabado análisis de la tolerancia en Locke, véase Pino Emhart (2009).

<sup>11</sup> Kekes (1993): 10, n. p. 2. Walter Watson también ha formulado una tesis similar pero con una terminología distinta, prefiriendo la denominación de “tipos de pluralismos” para diferenciar entre las distintas versiones en que se manifiestan los pluralismos. Así Watson (1990): 350-366. Además, si bien Watson se refiere al pluralismo sistemático, lo entiende como una doctrina que ha existido por cerca de cincuenta años y cuyo nombre ha sido dado recientemente, gracias a los esfuerzos de James E. Ford. Según Watson, pluralistas en este contexto son aquellos quienes comparten la visión que múltiples aproximaciones filosóficas son posibles, pero no necesariamente comparten la misma aproximación filosófica. Pluralistas sistemáticos son quienes sistematizan esos acercamientos filosóficos. Al respecto véase, Watson (1991): 181-203.

manifestaciones no es gratuita para quien formula la posición, ya que conlleva descuidar la necesidad de sistematizar los ámbitos temáticos, que puede problematizarse de cierta manera, pues la peculiaridad de lo plural, solo estaría en la verificación de los postulados básicos o condiciones necesarias de su concepción, y sería trivial la elección metodológica respecto a cuál ámbito filosófico se manifiesta. En Kekes, la visión que afirme la existencia de diversos valores morales, esto es, un pluralismo ético, no se entiende a partir de la posición metafísica también pluralista, de la cual podría emanar aquella visión. Por ello, se vuelve necesario para el estudio del pluralismo distinguir tajantemente los distintos sentidos de este término.

De acuerdo a esta visión, intentaré desarrollar las diversas versiones de pluralismo que se establecen conforme a los distintos ámbitos temáticos en los cuales se reflexiona y, finalmente, procuraré formular una propuesta aproximativa acerca de cómo entender el pluralismo, sin necesidad de predicar la suficiencia conceptual recíproca entre sus maneras de expresión.

### 1.2.2 Su origen metafísico

Tal como lo señalé con anterioridad, el término pluralismo surge en relación a las grandes concepciones metafísicas que se desarrollaron en una y la misma tradición occidental durante los siglos XVII y XVIII, es decir, el monismo y el dualismo.<sup>12</sup> La difusión de los términos monismo, dualismo y pluralismo se encuentra asociada a la obra de Christian Wolff quien clasificó conforme a tales términos los pensamientos de una serie de filósofos griegos. Principalmente, filósofos presocráticos como Anaxágoras, Empédocles, Leucipo y Demócrito, quienes son los orígenes del pluralismo metafísico u ontológico, en tanto defienden la existencia de cierto número de elementos o sustancias básicas que combinándose entre sí de formas diversas componen la Naturaleza. Este pluralismo primario se intenta hacer cargo del problema de explicar “lo que hay”, siendo desarrollado por Heráclito y, principalmente, por Parménides. También Aristóteles, quien defiende la existencia de diversas clases de sustancias, cada una de las cuales está dotada de una organización interna denominada *logos*.

---

<sup>12</sup> Para una comprensión metafilosófica pluralista que distingue entre tradiciones y concepciones en filosofía, véase Orellana Benado (2010b): 49-78.



Además, en la filosofía moderna y contemporánea tuvieron lugar distintas formas de pluralismos que se constituyeron como reacción contra las tendencias monistas del idealismo alemán y del materialismo de mediados del siglo XX. En este contexto, la confección de doctrinas pluralistas tuvo por objeto evitar las consecuencias deterministas de versiones del monismo, que no adherían al idealismo de Fichte.

El pluralismo metafísico puede entenderse siempre en contraposición al monismo. Así, toda doctrina que sostenga la existencia de solo una realidad, o bien solo un tipo de realidad será denominada “monista”, mientras que toda doctrina que sostenga la existencia de más de una realidad, o más de un tipo de realidad, será “pluralista”. Sin embargo, en la medida que existe un nombre para doctrinas que señalen la existencia de dos tipos de realidad, como el llamado “dualismo” e incluso un nombre, “trialismo”, para las doctrinas que afirmen la existencia de tres tipos de realidad, se le asigna el nombre “pluralismo” a toda doctrina en virtud de la cual hay muchos, y posiblemente infinitos, tipos de realidad. De acuerdo a Ferrater Mora, tanto en el pluralismo como en el monismo y en el trialismo lo importante radica más en el tipo de realidad que el número de realidades.<sup>13</sup> No obstante, tenemos casos en que se afirma la existencia de un número considerable o infinito de realidades que comparten el mismo tipo de realidad, mas se califican como doctrinas pluralistas. Así, por ejemplo, el atomismo y las teorías monadológicas. En tales términos, el pluralismo supone una postura intermedia y opuesta por igual al monismo y al dualismo. Las etiquetas de monismo, dualismo, trialismo y pluralismo se ajustan a la forma lógica que dichas doctrinas representan y no al contenido de las mismas.

Así, el monismo que afirma la existencia de un solo tipo de cosas que compondría la realidad se manifiesta en el materialismo de Thomas Hobbes y en el pensamiento de Baruj Spinoza. Mientras el autor inglés defendió un monismo materialista, esto es, postulando que en último término solo existe materia, el holandés entendió a la realidad a partir de una substancia única infinita y eterna, que Spinoza identifica en Dios o la Naturaleza.

Es habitual resumir la posición de René Descartes afirmando que la realidad está conformada por dos substancias, la *res cogitans*, esto es, la mente del sujeto pensante y la *res*

---

<sup>13</sup> Ferrater Mora (1998): 2817.

*extensa*, es decir, el mundo material, y denominarla como dualismo.<sup>14</sup> Ambas sustancias se distinguen claramente por su recíproca exclusión, pues lo pensante no es extenso y, a su vez, lo extenso no piensa. La metafísica cartesiana radica en la existencia de dos sustancias separadas y, por consiguiente, constituye una versión del dualismo. Sin embargo, en la posición de algunos autores como M. E. Orellana Benado, su pensamiento consistiría en un trilateralismo, ya que Dios constituye aún un tercer tipo de sustancia que forma parte de la realidad.<sup>15</sup>

Finalmente, el pluralismo concibe la existencia de una multiplicidad de sustancias conforme a las cuales se constituye la realidad, y se considera a Gottfried Wilhelm Leibniz como el primer metafísico pluralista moderno.<sup>16</sup> En su sistema todo está compuesto de mónadas, de una infinidad de mónadas independientes entre sí. Las mónadas son individuos y, por ende, el mundo leibniziano es monadológico; lleno de individuos. Desde este punto de vista metafísico, serían también pluralistas, el pragmatismo de William James y la metafísica descriptiva de P. F. Strawson.<sup>17</sup>

### 1.2.3 Pluralismo epistemológico

El pluralismo epistemológico se encuentra estrechamente ligado al pluralismo metafísico y está constituido por el antirreduccionismo. A su vez, y tal como lo indiqué en relación con el monismo metafísico, el monismo epistemológico suele ser reduccionista. Ello no obsta a la posibilidad de sostener un monismo ontológico y un pluralismo epistemológico. Con todo, se reconoce que los tipos de realidades y, principalmente, los lenguajes mediante los cuales se habla de estos supuestos tipos de realidades no son reducibles uno al otro, pero de esta pluralidad de lenguajes subyace un continuo de la realidad.

El término “reduccionismo” es complejo, abarca, entre otros, sentidos lógicos, psicológicos, fenomenológicos, metafísicos y epistémicos. En general, la reducción consiste en el acto o el hecho de construir un objeto diverso a partir de una o pocas nociones básicas. En su acepción

---

<sup>14</sup> Descartes (2001): 53-62.

<sup>15</sup> Véase Orellana Benado (1994): 105-128.

<sup>16</sup> En este sentido, véase Ishiguro (1972).

<sup>17</sup> Respecto a la posición de William James, véase James (1973). El vínculo entre el pragmatismo y el pluralismo valorativo en Putnam (2007): 191-214.

epistemológica se entiende el problema de la reducción en las ciencias. Luego, consiste en la sustitución de una teoría, de un conjunto de fenómenos o de una idea en general por otra teoría, conjunto de fenómenos o noción más simple, respectivamente. En la medida que sobre éstos últimos tenemos mayor conocimiento o son menos problemáticos, no solo sustituyen a los primeros, sino que suponen su eliminación. En este sentido, conocer aquello que es susceptible de reducción hace inútil conocer aquello que hemos reducido a otra cosa.

Generalmente, la reducción se interpreta como una aplicación del principio “No debe multiplicarse (aumentarse) las entidades más de lo necesario” (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), denominado la navaja de Ockham, en la expresión feliz de Russell.<sup>18</sup> Hay al menos dos interpretaciones del principio: bien podría significar que no deben introducirse más realidades o entidades de aquellas que son estrictamente necesarias para dar cuenta de un fenómeno, proceso o incluso del conjunto del universo, bien que no deben emplearse más conceptos, reglas o principios que aquellos que necesariamente se requieran para la elaboración de una demostración o desarrollo de una explicación. De todas formas, cualquiera fuere la significación más afortunada de este principio, la reducción constituye una simplificación, de la cual es un vistoso ejemplo el intento newtoniano de explicar los fenómenos de la naturaleza a partir de un reducido número de leyes.

En otro sentido, el reduccionismo coincide con una forma de positivismo lógico. En “Dos dogmas del empirismo” de 1950, Quine identificó al “reductivismo” como uno de los dos dogmas del empirismo. Desde la formulación del empirismo de Rudolf Carnap, se estimaba que la tesis de la reducción según la cual todo conocimiento fáctico podría reducirse a datos observacionales, junto a la distinción analítico-sintético, constituían el corazón de toda intuición empirista.<sup>19</sup> Así, según Quine, “El otro dogma es el *reductivismo*, la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata”.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Ferrater Mora (1998): 1029.

<sup>19</sup> La reivindicación del dogma de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos puede encontrarse en Grice y Strawson (1956): 141-158.

<sup>20</sup> Quine (2002): 62.

La reducción puede referirse tanto a un objeto real como a uno ideal. Así, por ejemplo, en el segundo caso, tenemos las teorías según las cuales una realidad determinada no es sino otra realidad que se supone más real o más fundamental. Ellas mantienen una justificación en el postulado de la necesidad de simplificación de las leyes, pero se enfrentan a las dificultades provenientes de la irreductibilidad ontológica de una descripción de las capas de lo real y de las mismas exigencias teóricas en las ciencias. De ahí que si se usa el término “reducción” es necesario aclarar si por él se entiende la reducción de unos objetos a otros, luego reducción ontológica, o bien la reducción de unos enunciados a otros, es decir, reducción semántica.

#### 1.2.4 Pluralismo ético o pluralismo de valores

El pluralismo ético es la doctrina que, en principio, considera válido a más de un sistema valorativo. En principio, en la formulación de este pluralismo podrían identificarse tres estadios. En primer lugar, un pluralismo temprano consistente en el reconocimiento de la existencia de diversos sistemas morales en una determinada comunidad. Por lo mismo, encontramos sus antecedentes en la obra de Maquiavelo quien en la lectura de Berlin concibió la existencia de dos moralidades opuestas, una propia de los príncipes y otra del cristianismo. Así, frente al monismo cristiano, Maquiavelo concibió la existencia de un código valorativo de los gobernantes que era inconmensurable con el cristiano y, a su vez, era necesario para mantener el poder. En los asuntos políticos, destinados a construir y mantener un imperio, un buen gobernante no siempre es un buen cristiano.<sup>21</sup>

En segundo lugar, un pluralismo ético que estima como legítima o valiosa aquella multiplicidad. Asimismo, pluralistas en este aspecto serían Michel de Montaigne quien frente a las acusaciones de salvajismo y canibalismo que los europeos formulaban a los indios americanos, los llamó a previamente evaluarse por las distintas matanzas que ocurrían en Europa producto de las guerras religiosas; la barbarie también correspondía a los europeos y, por ende, para juzgar los usos ajenos es necesario evaluar críticamente los propios. Junto con reconocer y

---

<sup>21</sup> Más detalles en la sección 3.5, del tercer capítulo. Para problematizar la interpretación de Berlin y, en general, el análisis de diversidad valorativa que sostendría Maquiavelo, véase Astorga Sepúlveda (2010).

no rechazar formas de vida distintas a la suya, Montaigne reconoce una humanidad común que comparten europeos e indios.<sup>22</sup>

Y, finalmente, en tercer término, un pluralismo tardío que más allá de valorar esta diversidad de valores busca demarcarlos y regularlos para procurar la resolución de los distintos conflictos morales que se susciten. En el pluralismo, a diferencia del relativismo, no todo vale, luego es necesario establecer los límites de los criterios de evaluación y corrección moral que permitan adjudicar legitimidad a ciertos comportamientos que tengan lugar en la sociedad. Pluralistas en este aspecto serían Isaiah Berlin y Charles Taylor.

También en esta etapa podemos asociar el objeto del pluralismo con la valoración por la diversidad humana, es decir, el pluralismo está encaminado a conseguir un encuentro respetuoso en la diversidad legítima, más allá de las distintas identidades y prácticas morales. Este sería quizás el único sentido en que tendría provecho teórico la expresión “fin de la historia”. La mutua interacción entre estos “prójimos lejanos”, es decir, personas que si bien divergen en su identidad comparten su humanidad. Éstos se reconocen mediante el otro y, a partir de esta convergencia, pueden determinar las prácticas que estimen como legítimas, posibilitando de esta forma el progreso moral.<sup>23</sup> El pluralismo ético ha sido conceptualizado como la “visión según la cual valores morales, las normas, los ideales, los deberes y las virtudes no pueden ser reducidas a cualquiera consideración fundamental, porque ellos son irreductiblemente diversos”.<sup>24</sup>

La dilucidación del pluralismo contemporáneamente continúa siendo un objeto de polémica. Por una parte, John Kekes en *The morality of pluralism*, junto a concebir al pluralismo como “una teoría acerca de la naturaleza de los valores cuya realización haría vivir bien”, ha identificado ciertas consideraciones metaéticas, a partir de las cuales es posible formular al pluralismo, a saber: (i) la aspiración de la ética pluralista de proporcionar una concepción de la vida buena; (ii) que dicha vida buena esté constituida tanto por valores morales como no-

---

<sup>22</sup> Montaigne (1984): 150-161.

<sup>23</sup> Esta tesis subyace a la versión más reciente de la intuición pluralista de Orellana Benado, al respecto véase Orellana Benado (2010a).

<sup>24</sup> Weinstock (1998).

morales; (iii) el inevitable conflicto entre ambos tipos de valores; y (iv) el vivir de acuerdo a un modelo de vida buena provoca satisfacción personal al individuo.<sup>25</sup>

A partir de este marco conceptual, ha propuesto entender al pluralismo en términos de seis ideas, que si bien corresponden propiamente al pluralismo ético constituyen los aspectos en los cuales se centra la discusión actual del pluralismo: (i) la pluralidad y condicionalidad de los valores; (ii) la inevitabilidad de los conflictos morales; (iii) las posibilidades de la vida; (iv) la necesidad de límites; y (v) la perspectiva del progreso moral.

El problema que presenta este catastro de problemas radica en que estas cuatro consideraciones no son exclusivas de un sistema moral en particular, como lo es el pluralismo normativo, sino que pertenecen a la dimensión metaética, que se preocupa del estudio de la filosofía normativa, o si se quiere filosofía de la moral, es decir, a la reflexión acerca de los distintos sistemas éticos.

Por otra parte, Michael Stocker explica al pluralismo conforme a ciertas características. En primer término, solo el pluralismo permite una consideración evaluativa cualitativamente diferente. Según Stocker, “el pluralismo puede también sostener que esos son diferentes clases de bienes, no simplemente diferentes fuentes de una clase de bien”.<sup>26</sup> A diferencia del monismo, en el pluralismo es posible elegir un bien u otro valor en controversia, sin necesidad de elegir de acuerdo al bien, entendido éste como una idea o noción inequívoca y abstracta. En segundo término, únicamente el pluralismo permite entender cómo incluso el mejor acto puede ser carente de valor normativo; el juicio requerido por el pluralismo es diferente del requerido por el monismo. El juicio moral pluralista consiste en “un conjunto de juicios necesarios para comparar diferentes valores, en contraste con el conjunto de juicios para comparar los casos del mismísimo valor”.<sup>27</sup>

M. E. Orellana Benado ha elaborado un entendimiento del pluralismo ético en el marco de posiciones éticas que constituyen tres respuestas a la “pregunta inicial de la ética”, acerca de

---

<sup>25</sup> Kekes (1993): 9.

<sup>26</sup> Stocker (1990): 169.

<sup>27</sup> Stocker (1990): 171.

cómo, en principio, debe o bien puede vivirse la vida humana.<sup>28</sup> Por una parte, el relativismo ético cuya intuición radica en sostener que, a la pregunta inicial, existen tantas respuestas correctas como formas de vida se constituyan en la historia; negando, entonces, la existencia de una naturaleza humana común. Por otra parte, el universalismo ético, que postula la existencia de una y solo una respuesta correcta a la pregunta inicial, y que sería derivada de una única naturaleza humana. Ambas posiciones resultan simétricamente insatisfactorias, pues de una se deriva como conclusión práctica la abulia mientras de la otra derivaría el fanatismo, el pluralismo ético propone una tercera posición según la cual el valor es tan absoluto como la diversidad legítima. Así, su fundamentación descansa sobre la base de dos distinciones: una de carácter metafísico, entre naturaleza humana que es única y las identidades humanas que son múltiples, y otra de índole ética, distinguiendo entre vivir como valores y tratar como valores.

En la distinción metafísica, la naturaleza humana presenta una noción a-histórica y a-cultural, definiendo de qué seres tratan las proposiciones de la ética, por tanto, los seres con los cuales compartimos una misma naturaleza. Comparte con el universalismo, entonces, la existencia de una naturaleza humana única a todos los hombres que abarca todos los momentos y todas las culturas. Asimismo, sostiene que el entendimiento correcto del concepto de naturaleza humana está sujeto a procesos de purificación y formalización. En cambio, la identidad humana consiste en un concepto esencialmente substantivo e histórico. Se refiere a las diversas formas de vida, es decir, a los conjuntos de usos, costumbres, prácticas que con respeto y reverencia constituyen una tradición.<sup>29</sup>

La distinción ética, en tanto, determina que dada una determinada forma de vida, se presenta la existencia de costumbres que sus miembros deben vivir como valores, esto es, con respeto y practicarlas con reverencia y, además, la existencia de costumbres ajenas que se deben tratar como valores, por tanto, con respeto, pero sin obediencia. Según M. E. Orellana Benado, cada forma de vida debiese orientar su conducta al encuentro respetuoso en la diversidad legítima y,

---

<sup>28</sup> Orellana Benado (1996): 44-83.

<sup>29</sup> Esta posición fue defendida expresamente por Locke, quien consideró que “Los príncipes, por su origen, tienen más poder que los demás hombres, pero son igual a ellos en su naturaleza”. Véase, Locke (1987): 18. Según se indicará en la sección 4.5.1., esta intuición también es compartida en Strawson (1995b) en Strawson (1995).

en consecuencia, aproximarse desde su propia identidad al concepto puro y formal de la naturaleza humana.<sup>30</sup>

#### 1.2.5 Pluralismo histórico

El pluralismo se manifiesta en una perspectiva histórica por su aceptación de la existencia de una diversidad de fuentes históricas en el estudio historiográfico, y por su rechazo al determinismo. Leopold von Ranke fue uno de los historiadores europeos más relevantes del siglo XIX e insigne defensor de la objetividad en la historia.<sup>31</sup> La historia se compondría de ciertas verdades indubitadas que el historiador no debe pasar por alto y de ahí que el objetivo de la historia sea mostrarlas. En el ámbito de la historia hay una verdad objetiva que se puede ver y mostrar, la verdadera historiografía por tanto debe contar lo que ve. De esta objetividad se siguen ciertas conclusiones de relevancia para la configuración del pluralismo histórico, puesto que si el papel del historiador consiste en mostrarle al público tal verdad objetiva, entonces su metodología se ajusta a un estudio de fuentes auténticas, una interpretación imparcial y su exposición objetiva, encaminada a exponer la realidad del pasado y no emitir juicios de valor sobre ella.

Si esto fuese así, en el estudio historiográfico no toda fuente histórica es susceptible de reportarle un valor epistémico al historiador, ya que éstas están supeditadas a su conformidad con los hechos y verdades objetivas que éste debe mostrar en su labor historiográfica. Otras fuentes que no guardan una relación directa e inmediata con la verdad de los hechos no resultan fructíferas ni pertinentes en la investigación historiográfica; ellas desatienden la verdad y se contaminan con meras interpretaciones y puntos de vista partidistas. Asimismo, la historiografía supone imparcialidad que exige conocer y no juzgar los hechos, mostrando las cosas tal como han sido y evitando hacer política. Esta abstención del juicio valorativo permite una uniformidad respecto al contenido histórico e impide el desacuerdo respecto a su evaluación.

El pluralismo histórico reconoce el valor que para la historiografía poseen diversas fuentes que no necesariamente presentan una conexión con el hecho que se pretende mostrar, pues la

---

<sup>30</sup> Orellana Benado (1996): 82-83.

<sup>31</sup> El pensamiento de von Ranke se encuentra expresado con meridiana claridad en von Ranke (1941).



historia tampoco consiste solo en mostrar hechos. Así, la historia se vuelve más imaginativa y diversa en la conjugación de elementos y factores que pueden ser de provecho para su labor. La interpretación, por su parte, se erige como un componente ineludible y propio de la actividad historiográfica y, a partir de ella, se desdramatiza sobre la posibilidad de desacuerdo sobre los hechos. El pluralismo es sensible al desacuerdo y admite que la empresa histórica tenga objetivos más ambiciosos que los reconocidos para ella por Ranke. No solo mostrando cómo fue propiamente el pasado, sino pudiendo ser juzgarlo e instruir al mundo contemporáneo para beneficio de los años futuros. Las pasiones e intereses del presente participan en la historiografía, permitiendo que el historiador desarrolle su labor de conformidad a una pretensión de corrección moral sobre el pasado respecto a su presente.

El intento de traspasar la precisión y control que proporcionaron las leyes de la física newtoniana en los fenómenos naturales a distintos ámbitos sociales derivó en que se postulase que el fenómeno histórico estaba asociado a la existencia de ciertas leyes de la historia que regulaban el curso del devenir histórico. Luego, el margen de acción de la voluntad humana y del azar en la historia era insignificante pues los hechos dependen de las leyes y, por ende, aquellos resultan predecibles con prescindencia de la intención de los individuos. El pluralismo histórico, en cambio, es consecuente con su admisión de una diversidad de fuentes históricas y sostiene que la constitución de un fenómeno histórico no solo es producto de leyes que determinan ciertos hechos sino que además la incertidumbre es propia de la historia pues dichas leyes no permiten dar cuenta de la voluntad de los seres humanos ni del azar con que en ocasiones se verifica un fenómeno en la historia.

### **1.3 PLURALISMOS, INTEGRACIÓN Y COHERENCIA**

Habiendo expuesto la comprensión del pluralismo de John Kekes y sus distintos ámbitos temáticos de desarrollo, corresponde ahora evaluarla y determinar el entendimiento del pluralismo que guiará la presente investigación.

Sostener que existen diversas manifestaciones filosóficas del pluralismo, como sostiene Kekes, es un notable avance en la discusión del pluralismo; cada una de ellas constituye su

expresión en los respectivos ámbitos de interés de las reflexiones filosóficas. Así, se podría concebir la existencia de distintas formas de entender el pluralismo y con ello sentar las bases de una comprensión pluralista del pluralismo, como un significado controvertible. El pluralismo no es un concepto unívoco y una formulación consecuente del mismo aceptaría la igual legitimidad de comprenderlo de distintas maneras.

La reflexión en torno al pluralismo debiese distanciarse de la pretensión de determinar el significado específico del término, pues dicha aspiración; a saber, identificar la única respuesta correcta para las distintas modalidades de lo humano, se aleja en demasía de los principios básicos del pluralismo y, más bien, se asocia a las intuiciones monistas que el pluralismo de suyo rechaza. La unidad y la certeza no son atributos del pluralismo; la propia diversidad constituye lo valioso para su reflexión. Mas ello no obsta para que los distintos sentidos en que se expresa filosóficamente el pluralismo compartan los postulados básicos que asociamos en su rechazo al monismo y dualismo, y al reconocimiento y valoración de la diversidad. Dichas ideas constituyen el “parecido de familia”, que efectivamente entrelaza a las distintas versiones del pluralismo filosófico.<sup>32</sup>

Ahora bien, esta adhesión a la comprensión del pluralismo de Kekes no esconde lo insatisfactoria que resulta su propuesta sobre la relación entre los distintos sentidos de la intuición pluralista. Según Kekes, los diversos ámbitos en que se manifiesta el pluralismo deben distinguirse categóricamente entre sí. Así, la reflexión acerca del pluralismo metafísico o epistemológico debe ser desarrollada con prescindencia del pluralismo ético. Uno y otro sentido no se presuponen ni se relacionan entre sí, al contrario, se bastan así mismos; son explicativamente suficientes. Ya he señalado que el fundamento de esta tesis puede encontrarse en los orígenes exclusivamente metafísicos del término pluralismo, pero dicha reserva no es provechosa para todos los propósitos filosóficos. Pedagógicamente la propuesta de Kekes proporciona un marco teórico dentro del cual es posible ordenar la discusión terminológica del pluralismo, así como aceptar sus distintas versiones, pero para otros propósitos filosóficos más provechoso que especificar las divergencias, es desarrollar las convergencias que presentan sus diversos sentidos.

Todas las modalidades del pluralismo además de compartir sus postulados básicos suponen cierta relación entre sí; su mutua comprensión es necesaria para dar cuenta de él en términos filosóficos. Pues el pluralismo puede constituir la posición a partir de la cual se manifiesta filosóficamente su expresión en metafísica, epistemología, ética e historia. De aceptar la diversidad filosófica en sus distintas versiones se siguen visiones y aspectos característicos en la concepción sobre nuestra realidad, de nuestro conocimiento sobre ella y en torno a las costumbres que estimaremos como valiosas.

En lo que sigue, articularé la presente investigación conforme a la tesis según la cual la distinción categórica entre pluralismo ético y pluralismo sistemático o metafísico propuesta por Kekes, resulta insuficiente para dar cuenta de los antecedentes histórico-intelectuales del pluralismo. Así, el pluralismo ético de Isaiah Berlin no puede entenderse sin formular una referencia a su metafísica; asimismo, el pluralismo ético de William James, quizás la doctrina pluralista que fue más difundida en el siglo XX, no se desvincula pacíficamente de su pluralismo metafísico o epistemológico y, finalmente, autores como P. F. Strawson pueden ser calificados como pluralista, en un sentido tanto metafísico, así como normativo.

Dado que es posible distinguir entre diversas clases de pluralismos, conforme a sus manifestaciones éticas, metafísicas, epistemológicas e históricas, no resulta del todo provechoso determinar el concepto de pluralismo, sino analizar los sentidos en que autores como Isaiah Berlin y P. F. Strawson son pluralistas y, fundamentalmente, evaluar la razón del respectivo pluralismo; si éste deriva de una razón interna o bien que la coexistencia de estas dimensiones de expresión sea una mera coincidencia.

Tampoco es plausible entender a los diversos autores que serían pluralistas en términos de su igual pertenencia a una tradición pluralista, según el análisis del término propuesto por M. E. Orellana Benado. Pues estos autores no satisfacen la condición de pertenecer a una y la misma red institucional. Si esto fuese así, los autores que son pluralistas no pertenecen a una y la misma tradición filosófica, sino más bien a una familia pluralista, es decir, un conjunto de autores que comparten ciertos rasgos, actitudes y posiciones filosóficas.

---

<sup>32</sup> Wittgenstein (1988): § 67.

En el presente capítulo se analizó el concepto de pluralismo según el cual existen diversas formas de comprenderlo. A partir de su oposición al monismo y dualismo, junto a su reconocimiento y aceptación de la diversidad, el pluralismo se manifiesta de acuerdo a una diversidad de sentidos. Cada uno de éstos se integra con los demás, dando cuenta de una actitud compartida en cada ámbito de interés para los filósofos pluralistas: existe una disposición a aceptar la igual legitimidad de lo humano, en las distintas maneras de hablar que existen acerca de los problemas en filosofía.

## CAPÍTULO II: TRADICIÓN ANALÍTICA DE LA FILOSOFÍA

### 2.1 LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y SUS IDENTIDADES

Los términos “filosofía analítica”, “análisis”, “análisis lógico” y “análisis filosófico” suelen vincularse al movimiento que entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX se ha constituido como uno de los focos de mayor interés en el pensamiento filosófico contemporáneo.

La filosofía analítica tiene sus orígenes en el Reino Unido con las obras de G. E. Moore y Bertrand Russell y, particularmente, en el caso de este último, con los trabajos en lógica de Boole y Frege. Quizás sea por esto que suele asociarse a la filosofía analítica con la lógica e incluso en ocasiones se las identifique conceptualmente. Sin embargo, la filosofía analítica dista de reducirse a un análisis lógico pues ya la generación de los “padres fundadores” encaminó el movimiento en dos direcciones, vertientes o concepciones, que apuntan por igual al lenguaje, pero difieren en sus énfasis: la lógica y el lenguaje ordinario.<sup>33</sup>

El positivismo lógico del Círculo de Viena y sus antecedentes los empirismos de March y Hertz, son también doctrinas inspiradoras de la filosofía analítica. Pese a su diversidad de postulados, se coincidió en un rechazo a la filosofía especulativa en general y a la metafísica en particular, en la adopción de una postura anti-idealista, específicamente de antihegelianismo, en la distinción entre los juicios conceptuales y fácticos, una tendencia a la reducción y un interés en problemas del lenguaje, cambiando la pretensión de eliminar las ambigüedades del lenguaje ordinario con la rigurosidad del lenguaje lógico.

Dentro de la filosofía analítica se destacan fuertes defensas de la reflexión metafísica y reivindicaciones del lenguaje ordinario como el inicio del análisis filosófico. Como toda concepción filosófica la filosofía analítica no es reducible a ciertos elementos que la identifiquen en plenitud, pero aquello no obsta a agrupar ciertas semejanzas que comparten la mayor parte de los filósofos analíticos y que se reflejan en la preferencia por ciertos problemas e intereses, sus

---

<sup>33</sup> De acuerdo a la compilación de William Tait, la filosofía analítica temprana estaría asociada a los trabajos de Frege, Russell y Wittgenstein. Al respecto, véase Tait (1997).

metodologías y un uso de ciertos vocabularios. Los distintos entendimientos que pueden suscitarse acerca de la filosofía analítica se encuentran estrechamente ligados a su historia. Si bien sería iluso sostener que el análisis filosófico surgió con la filosofía analítica, sí es con ésta con la cual adquiere los ribetes que actualmente se discuten sobre el análisis. Con *Principia Ethica*, la magistral obra de filosofía moral publicada en 1903, G. E. Moore inauguró el siglo XX con un giro en la reflexión filosófica al otorgar al “análisis” una relevancia principal en el estudio sobre la ética. La peculiaridad de los juicios éticos radica en su relación con el predicado “bueno”, pero el problema consiste precisamente en que “bueno” es indefinible.<sup>34</sup> La postura de Moore sorprendió al sostener que toda investigación moral debe realizarse a partir de la pregunta ¿cómo definir lo bueno?, pues el punto de partida en toda reflexión filosófica es precisar la pregunta que se pretende responder y, en consecuencia, el tipo de preguntas que resultaría satisfactorio de formular. Tal posición fue pionera en el análisis lingüístico y su influencia fue decisiva en la necesidad de *analizar* las preguntas que se pretende responder.<sup>35</sup>

Durante el transcurso de la filosofía analítica del siglo XX se han formulado distintas versiones sobre el análisis, sin lograr evidenciar un acuerdo fundamental sobre la noción del mismo. Así, mientras Russell asociaba el análisis al análisis lógico que buscaba criticar y esclarecer distintas nociones, C. D. Broad identificaba a la filosofía analítica como una ciencia que debía analizar los conceptos utilizados tanto en la vida cotidiana como en las ciencias específicas.<sup>36</sup>

En su *Origins of Analytic Philosophy*, publicado en 1993, Michael Dummett sostuvo una controvertida caracterización de la filosofía analítica, en términos de la especial importancia que recibe el lenguaje en la filosofía analítica. En su explicación, dividida en dos partes, afirmaba:

Lo que distingue a la filosofía analítica, en sus diversas manifestaciones, de otras escuelas, es la creencia, primero, de que una explicación filosófica del pensamiento puede conseguirse mediante una explicación filosófica del lenguaje, y, en segundo lugar, que solamente así puede conseguirse una explicación completa.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Moore (2002): 40.

<sup>35</sup> Un esbozo de la evolución de la filosofía analítica en Moya (2004): 11-26.

<sup>36</sup> Para una exposición del análisis filosófico de Russell, véase Russell (1999): 45-127.

<sup>37</sup> Dummett (1993): 4.

La concepción de Dummett originó una productiva disputa en relación a la filosofía analítica, destacando las desarrolladas por P. M. S. Hacker y su crítica posterior por Hans Sluga. Hacker configura un esclarecedor panorama acerca del uso contemporáneo del término “análisis”, distinguiendo entre el análisis conceptual y el análisis lógico, y entre el análisis reductivo y constructivo. El “análisis” se entiende según lo que pareciese querer decir, es decir, la descomposición de algo en sus partes constituyentes, pues el análisis filosófico no presenta una gran distancia de otros tipos de análisis, como lo son el químico o el microfísico. Así, mientras el análisis químico intenta determinar la composición de los compuestos químicos a partir de los elementos químicos componentes, el análisis microfísico pretende dar cuenta de los elementos últimos que conforman la materia, las aspiraciones del análisis filosófico son similares en relación a las ideas y conceptos que constituyen la preocupación de la filosofía. De ahí que según Hacker el empirismo británico consistió en una forma psicológica de filosofía analítica que intentaba analizar las ideas complejas en sus componentes simples con miras de explicar el origen y los límites de nuestro conocimiento. La descomposición de la filosofía analítica del siglo XX se distinguiría desde sus orígenes por su orientación no psicológica.<sup>38</sup>

Hans Sluga sugiere que el origen del uso de la expresión “filosofía analítica” se encuentra en un ensayo inicial de Ernst Nagel publicada en 1936 y que se encuentra titulado como “Impresiones y valoraciones de la filosofía analítica en Europa” en la reimpresión de *La Lógica sin Metafísica*. Sluga constata la diversidad de entendimientos que históricamente se han formulado en torno a la “filosofía analítica” y concluye que “puede resultar una tarea sin esperanza intentar determinar la esencia de la filosofía analítica [...]”.<sup>39</sup> Concebir a la filosofía analítica como círculos de aire con un cierto aire de familia que se cubren unos a otros, y por sus relaciones de influencia que se extienden en todas direcciones, excede las fronteras que de suyo se quiere trazar con el término “filosofía analítica”. Si esto fuese así, el estudio de la filosofía analítica no debe efectuarse a partir de la pretensión de determinar qué es lo que, en concreto, comparten los filósofos analíticos, sino preguntarnos ¿cómo podemos trazar los límites de la filosofía analítica de una manera natural y útil? y, principalmente, ¿qué uso estamos haciendo del término al trazar dichas fronteras de una forma u otra?

---

<sup>38</sup> Hacker (1996): 3-4.

<sup>39</sup> Sluga (1998): 107.

Más allá de lo desafortunado que resulta identificar la elaboración conceptual de la “filosofía analítica” con su esencia, Sluga advierte con razón que la discusión sobre el concepto de filosofía analítica ha estado poblada de numerosas intuiciones y sucesivas críticas y refutaciones de otros interlocutores que obstaculizan alcanzar el éxito de tal empresa. Así, por ejemplo, la propuesta de Hacker, esto es, definir la filosofía analítica en términos de una descomposición de conceptos en sus elementos constituyentes, también es insatisfactoria para ciertas explicaciones que han surgido al interior de la filosofía analítica y no han adoptado la metodología descrita por Hacker, como el estudio sobre la responsabilidad que distingue entre hacer algo intencionalmente, deliberadamente o con cierto propósito, el cual no supone la descomposición del concepto de responsabilidad en sus términos constituyentes.<sup>40</sup>

El estudio de la filosofía analítica enfrenta un concepto que tiene un aire de familia, aunque no sea posible identificar un rasgo único que caracterice las actividades de todos los filósofos analíticos. Mas dichas distinciones no impiden que las investigaciones compartan el propósito de formular el significado de ciertos conceptos que el propio Moore identificaba en “conocimiento”, “creencia”, “verdad” y “justificación”. De ahí que, en la interpretación de Avrum Stroll sobre la posición de Moore se sigue que “no podemos hacer una evaluación razonable de ninguna tesis propuesta hasta que no la comprendamos junto con sus conceptos constituyentes”.<sup>41</sup> Esta sería precisamente la función que Moore le asigna al análisis. Pero lo problemático radica en que tal finalidad puede ser conseguida de distintas formas que van desde una perspectiva estrictamente formal de un Frege al planteamiento aforístico del Wittgenstein tardío, y hasta el análisis conceptual de Strawson. Pese a reconocer el parecido de familia en las distintas acepciones de la filosofía analítica, una alternativa provechosa ha consistido en centrarse no tanto en una definición común de ella, como en las contribuciones que han realizado los distintos autores señalados como analíticos, sin perjuicio de lo discutible que pueden resultar los criterios de adjudicación en la determinación de cuáles filósofos serían analíticos y cuáles no lo serían.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Al respecto, véase Austin (1989a) en Austin (1989): 249-261.

<sup>41</sup> Stroll (2002): 9.

<sup>42</sup> Esta ha sido por ejemplo la posición seguida en Stroll (2002).



Otras caracterizaciones de la filosofía analítica han sido articuladas por Franca D'Agostini y por Richard Rorty. El primero ha formulado a la filosofía analítica en términos de “cierto “estilo” de argumentación y escritura, una manera de trabajar en filosofía y de concebir las tareas y los objetivos del discurso filosófico”.<sup>43</sup> Tal estilo estaría provisto de dos peculiares aspectos; a saber, en primer lugar, la propensión por los textos breves donde se analizan cuestiones con detalle y sutiles distinciones, y en los cuales con frecuencia son utilizados lenguajes disciplinarios y formalismos. Y, en segundo lugar, la idea de participar en una actividad común, individualizando un espacio único de discusión, acuerdos y reconstrucciones de lenguajes perfectos.<sup>44</sup>

Este entendimiento asociado a un estilo o método implica asimismo un determinado contenido o ámbito de investigación que caracteriza a la propia filosofía analítica: el lenguaje. Así, durante mucho tiempo la filosofía analítica ha sido identificada como la *filosofía lingüística*, que Rorty entendía como “el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente”.<sup>45</sup> Dicha concepción de la filosofía analítica en términos de su especial interés en el lenguaje es ciertamente compartida por Dummett, y ella puede resultar bastante provechosa para caracterizar a la filosofía analítica más clásica propia del positivismo lógico y Wittgenstein a Quine y Davidson. Luego, “el rasgo verdaderamente nuevo y significativo de la filosofía analítica es el haber descubierto y declarado abiertamente el papel decisivo del lenguaje en el trabajo del pensamiento y el haber concebido una praxis filosófica en sintonía con esta idea”.<sup>46</sup>

De la noción de filosofía lingüística se podría derivar una prioridad del lenguaje sobre el pensamiento que no sería conciliable con el pensamiento de algunos filósofos analíticos.<sup>47</sup> Así, por ejemplo, Austin sostuvo que el análisis del lenguaje constituía *solo* una parte de la actividad filosófica y el propio Dummett estimaba que lo concluyente en la filosofía analítica radicaba en que el trabajo sobre el lenguaje era un trámite para la explicación de un pensamiento, no siendo

---

<sup>43</sup> D'Agostini (2000): 235.

<sup>44</sup> D'Agostini (2000): 236.

<sup>45</sup> Rorty (1990): 50.

<sup>46</sup> D'Agostini (2000): 237.

<sup>47</sup> Ernst Tugendhat esgrime una definición nominal de “filosofía analítica del lenguaje” como una filosofía que intenta resolver los problemas filosóficos por el camino de un análisis del lenguaje. Véase, Tugendhat (2003): 19.

un fin en sí misma. Asimismo, en la actualidad existe un número significativo de autores analíticos que se encuentran más interesados en el pensamiento o en la mente que en el lenguaje para la solución de los problemas filosóficos. De ahí que mientras Rorty proclame el fin de la filosofía analítica, Dummett ha defendido que ciertos autores se hayan salido del programa original, pero ha negado que ello haya afectado la invariabilidad o vigencia de éste.

## 2.2 PLURALISMO EN METAFILOSOFÍA: LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS

La filosofía contemporánea reflexiona sobre preguntas como ¿qué es la filosofía? o ¿cuál es la naturaleza de la filosofía?, solo a partir de criterios estrictamente conceptuales. Sin embargo, otros autores señalan que cuando lo filosófico centra su interés en la actividad filosófica, solo en términos conceptuales no puede dar cuenta a cabalidad de tales preguntas. Tanto éstas como sus respectivas respuestas no son solo conceptuales, pues las prácticas filosóficas tampoco lo son.<sup>48</sup>

Elas se desarrollan por seres humanos que, en determinados contextos y a través de complejos procesos, formulan y difunden sus concepciones acerca de la filosofía, constituyendo un fenómeno multidimensional que exige un análisis metodológicamente consistente con dicha realidad. La filosofía más que un ejercicio puramente intelectual es una actividad de seres humanos que no están ajenos a las motivaciones, ambiciones y sensibilidades propias de la condición humana.

De ahí que una versión más provechosa para entender el quehacer filosófico consiste en reconocer la diversidad de identidades, dimensiones y aspectos que tienen lugar en la reflexión filosófica. Un entendimiento plural en metafilosofía es el propuesto por M. E. Orellana Benado para entender la filosofía, al menos en el siglo XX, como un conjunto de tradiciones filosóficas.<sup>49</sup> La tesis del pluralismo metafilosófico multidimensional es la expresión de la intuición pluralista en metafilosofía, es decir, la reflexión filosófica acerca de la filosofía. Desde este punto de vista, el término tradición filosófica consiste en un marco teórico constituido por al menos tres dimensiones: por una parte, una dimensión conceptual, es decir, las intuiciones, el

---

<sup>48</sup> Orellana Benado (2010b): 49-78.

<sup>49</sup> Orellana Benado (1999) en Scruton (1999): xviii-xxi.

método, los argumentos y sus objeciones; por otra parte, una dimensión institucional que recoge los textos, universidades, publicaciones, congresos y seminarios donde se lleva a cabo el trabajo conceptual y, finalmente, una dimensión política, que radica en las relaciones de poder; rivalidad y alianzas entre los distintos autores que defienden las diversas concepciones que conforman una tradición o entre distintas tradiciones filosóficas.

Lo filosófico, entonces, es en parte conceptual, pero también en parte institucional y en parte político. Pues este marco tridimensional permite mostrar al ámbito conceptual de la filosofía en el contexto histórico, institucional y político en el cual aquel se desarrolla como una actividad. Presupone resolver el problema de la naturaleza de la filosofía con referencia al conjunto de prácticas filosóficas, desarrolladas a partir de concebir a la filosofía como una actividad, y que se desenvuelven por seres humanos con intereses y motivaciones que se extienden más allá de lo estrictamente conceptual.

La condición mínima para hablar de tradición filosófica sería que ésta posea más de una concepción de la filosofía, pues en el centro de este marco tripartito está la idea según la cual resulta estéril identificar *la* identidad de la filosofía, pues ésta se manifiesta en una diversidad de identidades que suponen un desacuerdo respecto a las distintas concepciones acerca de la filosofía. Ahora bien, este requerimiento impone, a su vez, la restricción que solo sea posible hablar en términos de tradición filosófica en retrospectiva. V.g., Tomás de Aquino no supo que fue parte de la tradición tomista en filosofía. Así, la distinción entre una tradición filosófica y una concepción acerca de la filosofía permite concluir que lo filosófico no se reduce a lo estrictamente conceptual, ya que la reflexión filosófica supone la existencia de aspectos institucionales y políticos que exceden la determinada posición teórica que se defiende.

Si esto es así, la filosofía del siglo XX da cuenta de la existencia de, a lo menos, una tradición analítica, una existencialista, una hermenéutica, una marxista y una tomista. El modelo de las tradiciones filosóficas si bien hace justicia a su inspiración pluralista, valorando la diversidad y el desacuerdo en el ámbito filosófico, admite ciertas observaciones. En primer lugar, la tradición filosófica no necesariamente puede concebirse como un marco teórico. Si efectivamente lo fuere, no es claro por qué renunciar a explicar solamente la filosofía del siglo XX. Como opción metodológica su adopción implicaría comprometerse con un ámbito de

análisis restringido, que el propio esquema conceptual se encarga de delimitar. En segundo lugar, si lo filosófico está caracterizado por sus elementos conceptuales, institucionales y políticos, entonces, ¿cuál es la peculiaridad de la filosofía?, si todas las disciplinas presentan dimensiones institucionales y políticas. Lo relevante deviene en identificar aquella disciplina en que su contenido conceptual no se expresa en causas institucionales y no convive con relaciones de influencia política. En tercer lugar, si el esquema de las tradiciones filosóficas es multidimensional, a partir de su interés en las prácticas filosóficas, no queda claro en qué sentido no sería más valioso efectuar una Historia de la Filosofía para dar cuenta de la complejidad del fenómeno filosófico. Es decir, el valor epistémico en virtud del cual es razonable adjudicar a favor del esquema del pluralismo multidimensional, puede ser proporcionado por ramas de la reflexión filosófica, que no suponen asumir el modelo de las tradiciones en filosofía.

### **2.3 TRADICIÓN ANALÍTICA DE LA FILOSOFÍA**

Desde sus orígenes la tradición analítica en filosofía estaría conformada por una concepción científicista, otra cotidianista o del lenguaje ordinario y, con posterioridad, una histórica o de la filosofía con historia. Así, la contienda entre el científicismo y el cotidianismo se desarrolló como una controversia entre dos concepciones surgidas al interior de la tradición analítica en filosofía. Pues si bien suele identificarse a la filosofía analítica con su concepción científicista, ésta no es sino solo una de las concepciones filosóficas que la componen, de hecho, en su seno también tuvo lugar una concepción de la cual Strawson formó parte, que rechazó la mayor parte de los postulados del Círculo de Viena.

Asimismo, conforme a este marco teórico la tradición analítica de la filosofía, además de su diversidad de concepciones presenta una institucionalidad mediante la cual se expresan su controversia conceptual que por ejemplo estaría constituida por las influyentes revistas especializadas *Mind* y *The Philosophical Review* y la editorial Oxford University Press, y además una dimensión política que muestra las relaciones e influencias de los filósofos con el poder político, tal como lo evidenciaría por ejemplo la decisiva importancia que tuvo para la fundación del Wolfson College de Oxford la amistad entre *sir* Isaiah Berlin y Winston Churchill. También se verifica un retrospectivo entendimiento filosófico, ya que en la tradición analítica

Frege, Russell ni Wittgenstein supieron que eran filósofos analíticos, pues tal como lo señala M. E. Orellana Benado, “tampoco Aristóteles supo nunca que era un filósofo “clásico”; ni Tomás de Aquino que era un “medieval”; ni Descartes que era un filósofo “moderno””<sup>50</sup>.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el cálculo y el álgebra experimentaron un avance sustantivo, demostrando que los conceptos utilizados en estas disciplinas se podían definir exclusivamente a partir de términos aritméticos. Esta “aritmetización” permitió a los matemáticos reducir los conceptos básicos de esas ramas a los números naturales y a las operaciones habituales entre ellos. Por ejemplo, en lugar de aceptar un número imaginario, como lo es la raíz cuadrada de menos uno, como una entidad misteriosa, demostraron la posibilidad de definirlo como pares ordenados de enteros  $(0,1)$ , a los cuales se podían extender operaciones como la suma y el producto.<sup>51</sup> Este desarrollo alcanzó su consolidación gracias a los estudios del lógico y filósofo, Gottlob Frege, a quien se le considera como el primer *padre fundador* de la filosofía analítica.<sup>52</sup> A partir de cuantificadores y variables, capaces de analizar argumentos con predicados que contienen dos o más variables, Frege configuró una nueva lógica que presentó en su *Begriffsschrift*, de 1879. El objetivo de Frege era demostrar la insuficiencia del lenguaje natural para satisfacer los cánones de la investigación científica, y de ahí que para tales propósitos su uso debiese reducirse al mínimo o bien derechamente descartarse; la configuración de un lenguaje perfecto es incompatible con las fluctuaciones y defectos de los lenguajes naturales. Frege logró encontrar respuestas a preguntas fundamentales de las matemáticas que carecían de ellas, como las preguntas acerca de qué son los números y qué hace verdades a las verdades matemáticas. Por ello, quizás sea la creación de esta nueva lógica el evento más importante que permitió la revolución que el estadounidense Richard Rorty bautizó como “el giro lingüístico” y que con posterioridad decantó en la filosofía analítica.<sup>53</sup>

Inspirados en los trabajos de Frege y Peano, Alfred North Whitehead y Bertrand Russell presentaron entre 1910 y 1913 los tres volúmenes de su *Principia Matemática* que se constituyó en la obra capital de la lógica filosófica. Los objetivos de los *Principia* eran básicamente dos: en primer lugar, y siguiendo a Frege, demostrar que la matemática se reduce a la lógica, los

---

<sup>50</sup> Orellana Benado (1999), en Scruton (1999): xii.

<sup>51</sup> Stroll (2002): 15.

<sup>52</sup> Así, Dummett (1993): 4 y ss.

números de la aritmética son proposiciones lógicas sobre predicados que contienen solo constantes, cuantificadores y variables, lo que se conoció como la “tesis logicista”. En segundo lugar, mostrar que la lógica matemática constituía un lenguaje ideal que a partir de una formulación estrictamente formal lograba dar cuenta de las diversas oraciones que se encuentran en nuestro lenguaje cotidiano. Frente a la ambigüedad y vaguedad de nuestro lenguaje cotidiano el lenguaje de la lógica proponía robustecerlo con su precisión, claridad y certeza. Fue precisamente gracias a la teoría de las descripciones definidas de Russell que alcanzó este segundo propósito. Ella en forma brillante permitía diagnosticar ambigüedades y resolver perplejidades filosóficas de consideración, en oraciones que contenían descripciones vacías, términos singulares que carecían de referente.<sup>54</sup> Tanto *Begriffsschrift* como los *Principia* articulaban lenguajes perfectos que tenían por objeto erradicar la vaguedad y ambigüedad del lenguaje natural.

Según la concepción científicista de la tradición analítica la filosofía es continua con la ciencia, ya que “si hay algo que se ha fortalecido en el siglo XX, ha sido el prestigio de la ciencia”.<sup>55</sup> El científicismo o cientismo, como lo denomina este autor, se caracteriza por su exclusivo interés en las preguntas empíricas y formales, en desmedro de las preguntas humanas. Además, solo le reconoce a los métodos naturales la capacidad de producir conocimiento. Su principal antecedente histórico es la obra de Locke publicada en 1690, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en la cual éste se describe a sí mismo como un peón que solo debe limpiar la basura que en su camino dejan al pasar los grandes representantes del conocimiento, esto es, los científicos empiristas, como Newton. Russell radicalizaría esta tesis proponiendo que la resolución de problemas filosóficos se debiese ajustar a la lógica del lenguaje científico.

El científicismo alcanzó su mayor esplendor con el Círculo de Viena, que surgió de un grupo de discusión organizado a partir de 1922 por Moritz Schlick y cuyos fundadores señalaron a Bertrand Russell como uno de sus principales exponentes.<sup>56</sup> Entre sus miembros destacaron Rudolf Carnap, Kurt Gödel y Friederich Waisman, quienes buscaban configurar una actitud

---

<sup>53</sup> Rorty (1990): 45-128.

<sup>54</sup> Sobre las descripciones definidas, véase capítulo IV, sección 4.1.1. El desarrollo de la discusión en Baillie (2003): 1-42; 225-249; Hochberg (2003): 89-145

<sup>55</sup> Stroll (2002): 1.

científica unificada en función de permitir la construcción de la “Ciencia Unificada”.<sup>57</sup> La posición del Círculo de Viena frente a la ciencia queda plenamente patente en los términos de Schlick: “Puesto que la ciencia puede, en principio, decirnos todo lo que puede ser dicho, no hay ninguna pregunta que resulte incontestable”.<sup>58</sup>

La difusión de las doctrinas del Círculo de Viena, estuvo relacionada con la publicación en 1936 de *Lenguaje, Verdad y Lógica* de A. J. Ayer, quien presentó la “concepción científica del mundo” del positivismo lógico. Dicha postura afirmaba que el progreso de la filosofía tiene lugar cuando se aplica la lógica de los cuantificadores y variables introducidas por Frege y Russell a la resolución de los genuinos problemas filosóficos que, a su vez, son los generados por el lenguaje científico.

El Círculo de Viena reformuló la denominado “tenedor de Hume”, el contraste entre asuntos de hecho y relaciones de ideas, considerando que solo hay dos tipos de preguntas que tienen significado, pues solo ellas son susceptibles de verificación. De una parte, las preguntas empíricas cuya respuesta depende de cómo son las cosas en el mundo y de la experiencia como medio para obtenerla. De otra, las preguntas formales cuya respuesta depende de las reglas que observan el uso de conceptos o de razonamientos determinados por reglas.<sup>59</sup>

En la historia de la filosofía estas dos fuentes del conocimiento humano se asocian a Platón y su discípulo, Aristóteles a quienes plasmó Rafael Sanzio en La Escuela de Atenas, fresco realizado entre 1509-1510. Mientras el anciano Platón apunta hacia el cielo, es decir, lo formal, el joven Aristóteles indica hacia la tierra, esto es, lo empírico.<sup>60</sup> Todo otro tipo de preguntas, en especial las metafísicas, carece de sentido y no constituye un genuino problema filosófico.

---

<sup>56</sup> Respecto de la identidad y programa del Círculo de Viena, véase Ayer (1958a) en Ayer (1958): 87-106; el manifiesto de sus postulados en Círculo de Viena (1987).

<sup>57</sup> Para una reconstrucción intelectual que permitió el surgimiento de Russell y el Círculo de Viena, en el marco de la modernidad, véase Toulmin (2001): 206-207, 216-217. La sistematización de los cinco períodos de la obra de Russell en Kilmister (1992).

<sup>58</sup> Citado en Stroll (2002): 1.

<sup>59</sup> Para la crítica a la dicotomía entre hecho y valor, véase Putnam (2004): 19-61.

<sup>60</sup> Orellana Benado (2000): 109-110.

De acuerdo con Stroll, en la filosofía contemporánea podemos encontrar tres formas de reaccionar frente al impacto de la ciencia.<sup>61</sup> En primer lugar, una versión radical del cientificismo que se arrogaría la función de proporcionar una explicación verdadera del mundo. En segundo lugar, un punto de vista menos radical que afirma que cuando la filosofía se cultiva correctamente es una extensión de la ciencia. Filósofos y científicos tendrían objetos de estudios distintos. En tercer lugar, una reacción de rechazo frente al cientificismo. Es decir, diversos autores que defienden la autonomía de la filosofía, su capacidad para cumplir una función descriptiva y alcanzar verdades no científicas acerca de la realidad.

Esta actitud filosófica se encuentra en el corazón de la camada de filósofos que buscaron reivindicar a la filosofía y, en especial, el lenguaje humano frente a la arremetida del cientificismo y el lenguaje científico. Así, la concepción terapéutica o del lenguaje cotidiano de la filosofía se encuentra inspirada en el sentido común y el lenguaje ordinario. Según M.E. Orellana Benado, “busca poner la filosofía al servicio de la visión global del sentido común, aquella que se expresa en el lenguaje ordinario”.<sup>62</sup> Su objetivo es curar a la filosofía de las distorsiones y confusiones conceptuales provocadas por los malos usos del lenguaje.

Afirma que la ciencia no tiene un predominio frente al lenguaje cotidiano y, por tanto, su método está basado en el análisis del lenguaje cotidiano, tal como usamos en nuestras prácticas lingüísticas, sin necesidad de reformularlo a estructuras propias de la lógica matemática. Sus fundadores serían G. E. Moore (1873-1958) y Ludwig Wittgenstein (1889-1950).<sup>63</sup> Entre los herederos de esta concepción del lenguaje cotidiano tenemos a J. L. Austin, Gilbert Ryle y Strawson quienes conforman la llamada Escuela de Oxford u *Ordinary Language Philosophy*.

En estricto rigor, pareciese apropiado reservar la expresión “terapéutica” para la filosofía del segundo Wittgenstein y “lenguaje cotidiano u ordinario” para los miembros de la Escuela de Oxford. En efecto, el propio Strawson al reconstruir el entendimiento de la filosofía analítica,

---

<sup>61</sup> Stroll (2002): 1 y ss.

<sup>62</sup> Orellana Benado (1999) en Scruton (1999): xiv.

<sup>63</sup> En este sentido, respecto a las nociones de intuición y análisis, véase Salmerón (2004): 153-176.



realiza una distinción entre la imagen que sobre ésta formuló Wittgenstein, es decir, la analogía terapéutica y la que él suscribe: la analogía gramatical.<sup>64</sup>

En el transcurso de este capítulo se presentó la discusión del entendimiento de la filosofía analítica, configurándola a la luz de la propuesta de M. E. Orellana Benado, que la concibe como una tradición filosófica conformada por una diversidad de concepciones acerca de la filosofía. El modelo de las tradiciones filosóficas contribuye a una comprensión pluralista en problemas de metafilosofía, siendo consistente con la interpretación del pluralismo formulada en el capítulo anterior, según el cual se defiende la diversidad de formas de hablar acerca del mundo. En los capítulos siguientes se implementarán los esquemas de comprensión formulados en el primer y presente capítulo, examinando en qué sentidos se encontraría esta actitud sobre la diversidad humana en Isaiah Berlin y P. F. Strawson.

---

<sup>64</sup> Al respecto, véase sección 4.2.1.

## CAPÍTULO III: ISAIAH BERLIN

### 3.1 ISAIAH BERLIN: TRADICIÓN ANALÍTICA Y LA FILOSOFÍA CON HISTORIA

*Sir* Isaiah Berlin quizás el defensor de mayor renombre internacional del pluralismo del siglo XX. Este intelectual, filósofo e historiador nacido en Riga en 1909 y muerto en 1997, formó parte junto a H. L. A. Hart y P. F. Strawson, de un grupo de extraordinarios amigos y colegas de la Universidad de Oxford, que enriquecieron a la tradición analítica de la filosofía, ya sea incorporando a la historia o revitalizando la concepción cotidianista frente al cientificismo dominante.

Dicha afirmación resulta indudable en el caso del filósofo del derecho H. L. A. Hart y de un miembro insigne de la Escuela de Oxford como P. F. Strawson, pero en el caso de Isaiah Berlin, ¿cómo es posible que esta afirmación sea consistente en circunstancias que el propio Berlin señaló haber abandonado a la filosofía?<sup>65</sup> Si bien Berlin, en ocasiones matizó las diferencias entre calificar su obra como filosófica o histórica, lo cierto es que el rechazo al positivismo lógico provocó que su pensamiento tuviese un carácter fuertemente histórico, según el cual para todo estudio filosófico era necesario “entrar en lo que las ideas significan para quienes las sostenían, comprender qué tipo de cosas consideraban centrales”.<sup>66</sup> Ignatieff también concuerda en que el talante etéreo de las discusiones filosóficas del positivismo lógico llevaron a que Berlin experimentase una intolerancia que “no le alejó de la filosofía pero sí le orientó hacia una filosofía fundamentada en la historia de la ideas”.<sup>67</sup> Curiosamente sería la biografía de Marx la

---

<sup>65</sup> Respecto a la vinculación del pensamiento de Hart con el pluralismo, véase Riffo Elgueta (2010); en relación al rechazo de Strawson a los planteamientos cientificistas, puede consultarse Pereira Fredes (2007): 343-359 y, en general, el capítulo IV de la presente Memoria de Prueba.

<sup>66</sup> Ante la pregunta sobre la pertenencia de su obra a una de ambas disciplinas, Berlin en forma sutil respondió: “¿Cómo voy a distinguirlo?”. Véase, Jahanbegloo (1993): 42-43. Ignatieff señala que esta ambivalencia provocó a comienzos de la década dudas de los críticos acerca de qué era exactamente lo que estaba haciendo. Así, Ignatieff (1999): 329 y ss.

<sup>67</sup> Ignatieff (1999): 125.

que le mostró una salida de la filosofía a la cual se enfrentó, conduciéndolo a la historia de las ideas.<sup>68</sup>

De ahí que resulte necesario examinar con mayor profundidad en qué consistió en realidad este distanciamiento. Según la interpretación articulada por M. E. Orellana Benado en “El analítico renegado: Berlin o la filosofía con historia”, el fundamento de esta lectura que lo sitúa como un filósofo analítico descansaría en el artículo en que Berlin desarrolló su concepción de la filosofía, es decir, en “El Objeto de la Filosofía”. En aquel ensayo, Berlin contrasta las características comunes de las *preguntas* filosóficas con aquello en lo que se basan las *respuestas* filosóficas. Así, mientras lo característico de las preguntas formales y empíricas es saber donde buscar la respuesta, en las preguntas filosóficas, que forman parte de las humanas, “parece haber algo raro en todas esas preguntas”, pues no sabemos qué dirección debemos tomar para establecer estas respuestas.<sup>69</sup> En esto radica la complejidad de esta canasta intermedia de preguntas:

la única característica común que todas estas preguntas parecen tener es que no pueden contestarse, ni mediante la observación, ni a través de un calculo, ni por métodos inductivos, ni mediante la deducción [...], quienes las formulan se enfrentan desde el principio a una perplejidad: no saben adónde acudir para hallar las repuestas.<sup>70</sup>

La filosofía, por su parte, no constituye un estudio empírico como las ciencias naturales, ni tampoco una forma de deducción formal como las matemáticas, pues siguiendo a Berlin, “Su materia de estudio la constituyen, en gran medida, no las cosas de la experiencia, sino los modos como se les ve, las categorías permanentes o semipermanentes en términos de las cuales se concibe y clasifica a la experiencia”.<sup>71</sup> Por tanto, las preguntas filosóficas que no sabemos cómo contestar consistirían en aquellas cuyas respuestas dependen de dichas categorías.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Resulta orientador recoger la precaución de Williams en torno a considerar que la agenda de la filosofía para el grupo al que perteneció Berlin antes de la guerra fue establecida por el positivismo lógico. Al respecto, véase Williams (1983) en Berlin (1983): 16.

<sup>69</sup> Berlin (1983a) en Berlin (1983): 30.

<sup>70</sup> Berlin (1983a) en Berlin (1983): 31.

<sup>71</sup> Berlin (1983a) en Berlin (1983): 39.

<sup>72</sup> Respecto a las clases de preguntas y la función del filósofo de la moral, puede consultarse Berlin (1993): 17-46.

Al formularse una interpretación científicista de esta concepción de la filosofía, esto es, afirmar una relación excluyente entre lo empírico y lo formal, las características comunes de las *preguntas* filosóficas y aquello en lo que se basan las *respuestas* filosóficas se contradicerían tanto si las categorías fueran permanentes como si éstas fueran semipermanentes.

En efecto, si las categorías, aquellos conceptos más generales con los cuales interpretamos la realidad y de los cuales se ocupa la filosofía, fuesen permanentes, es decir, inmutables, las relaciones entre éstas también lo serían y, por tanto, la filosofía consistiría en un cálculo matemático, y las preguntas filosóficas perderían la particularidad que el propio Berlin les reconocía, transformándose en meras preguntas formales. Luego, el contraste entre preguntas formales y filosóficas, simplemente desaparecería.

Si el carácter de las categorías fuese semipermanente, lo radical de ellas sería el cambio y evolución de los sistemas a los cuales forman parte. Para responder a una pregunta filosófica sería necesario determinar previamente la identidad que tuvieran las categorías en un momento histórico dado y las relaciones que entre ellas existiesen en dicho momento. De modo que constituirían problemas empíricos; a saber, asociados a la historia de las ideas. Las preguntas filosóficas se asimilan a las empíricas y la filosofía deviene en historia, imposibilitando el contraste entre las preguntas filosóficas, de un lado, y las preguntas tanto empíricas como formales, del otro.

La interpretación científicista de aquello en lo que se basan las respuestas filosóficas en la concepción de la filosofía de Berlin resulta estéril, pues según ésta las preguntas de la filosofía no constituirían un tercer tipo de preguntas, de una canasta distinta a las canastas fácticas y formales, toda vez que dicha interpretación vuelve inviable el contraste que surgía de las características comunes de las *preguntas* filosóficas, es decir, su divergencia con las empíricas y formales.

Berlin en “El Objeto de la Filosofía” expone su posición sobre el contraste entre asuntos empíricos y asuntos formales: “Esta dicotomía constituye una tajante simplificación excesiva: no es tan fácil desligar los elementos formales de los empíricos, pero contiene verdad suficiente

para no inducirnos a error grave”.<sup>73</sup> El contraste entre lo empírico y lo formal, entonces, no resulta provechoso si se considera como mutuamente excluyente como lo construye el cientificismo, pues también puede formularse a partir de la intuición, según la cual tanto lo empírico como lo formal tiene sentido cuando está acompañado de lo formal y empírico, respectivamente. Ambos asuntos “constituyen polos de un espectro gradual de posiciones”.<sup>74</sup>

De acuerdo a esta propuesta, el fundamento de las respuestas filosóficas reclama interpretarse desde una perspectiva distinta a la cientificista: la interpretación histórica o la filosofía con historia. La interpretación histórica de aquello en lo que se basan las respuestas filosóficas en la concepción de la filosofía sostiene que “El carácter de las categorías filosóficas en general (y, en particular, de *formal* y *empírico*) es apuntar en direcciones argumentativas; es ser, precisamente, [...] *permanentes-o-semipermanentes*”.<sup>75</sup> Entonces, las categorías filosóficas “miran en direcciones argumentativas opuestas *porque históricamente se suceden unas a otras*”.<sup>76</sup> En este sentido, el contraste entre asuntos empíricos y asuntos formales no constituye una dicotomía excluyente, sino una cuestión de grados. En términos de M. E. Orellana Benado, “Unas preguntas filosóficas tienen un grado menor de contenido empírico que otras, así como unas preguntas en la historia de las ideas tienen un grado mayor de contenido filosófico que otras”.<sup>77</sup>

Esta lectura histórica tiene el mérito de disminuir el contraste entre las preguntas filosóficas y las preguntas empíricas, la divergencia entre filosofía e historia y la de las verdades formales y verdades empíricas. El objeto de la filosofía son precisamente las categorías del pensamiento humano *permanentes-o-semipermanentes*.

Sin embargo, si efectivamente Berlin fue un filósofo podría objetarse que fuere un filósofo analítico, en sentido estricto. Si bien Berlin se alejó de la práctica filosófica en términos de las concepciones cientificista y cotidianista de la tradición analítica, de ello no se sigue que haya abandonado la tradición analítica en filosofía. Pues la conclusión de Berlin, según la cual su

---

<sup>73</sup> Berlin (1983a) en Berlin (1983): 29.

<sup>74</sup> Orellana Benado (2000): 110.

<sup>75</sup> Orellana Benado (2000): 110.

<sup>76</sup> Orellana Benado (2000): 110.

<sup>77</sup> Orellana Benado (2000): 110.

trabajo no era filosófico se fundaba en que su concepción de la filosofía no se ajustaba a la propuesta por el cientificismo ni con aquella asociada al cotidianismo. Pero tampoco Quine compartió la concepción asociada a la Escuela de Oxford ni Austin la asociada al Círculo de Viena, y no existen dudas del carácter analítico de sus obras.

La tradición analítica de la filosofía se constituye a partir de una diversidad de concepciones y la concepción filosófica de Berlin es una distinta pero igualmente legítima en relación a las demás. Así, frente a la postura que recomendaba el sometimiento de la filosofía a la ciencia y la posición que exaltaba al sentido común y al lenguaje cotidiano, Berlin formuló una propuesta en virtud de la cual describir la dimensión histórica tiene sentido y valor filosófico. Así, una evaluación histórica de las ideas también resulta filosóficamente provechosa. Las intuiciones y los argumentos racionales mediante los cuales aquellas se fundamentan se desarrollan en los distintos procesos históricos que constituyen y transforman las sociedades humanas.

Si la filosofía es una práctica humana tal como otras, cuyos participantes son individuos que han nacido en circunstancias históricas únicas e irrepetibles, que pertenecen a distintas formas de vida; con intereses y necesidades igualmente diversos, el pensamiento filosófico solo muestra su completo significado si se lo muestra en un contexto más amplio y elaborado que aquel de sus elaboraciones conceptuales. Al respecto, Orellana Benado, quien parafraseando la semántica de Frege, afirma: “la intuición de Berlin puede formularse diciendo que solo en el contexto de las demás prácticas humanas, cada una aferrada a su historia, tiene significado una filosofía”.<sup>78</sup>

Según se ha sugerido en el transcurso de la presente sección, Isaiah Berlin no abandonó la filosofía, más bien, incorporó la historia a la tradición analítica de la filosofía. Su pensamiento constituiría una concepción distinta dentro de dicha tradición filosófica: la filosofía con historia.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Orellana Benado (2000): 114.

<sup>79</sup> Respecto a la influencia filosófica de Berlin, pueden consultarse entre otras las compilaciones de Dworkin, Lilla y Silvers (2001); Badillo y Bocardo (1999).

### 3.2 LA CRÍTICA AL CIENTIFICISMO Y LOS INICIOS DE LA REBELIÓN

La permanencia de Berlin en el All Souls le permitió codearse con brillantes profesores de filosofía de Oxford, uno de los más importantes fue A. J. Ayer. Tal como lo he señalado, con el Círculo de Viena se había alcanzado la hegemonía científicista en la escena filosófica y Ayer fue fundamental en su difusión en Oxford. Curiosamente, cuando Berlin fue elegido para All Souls en 1932, Ayer quedó excluido. Éste marchó a Viena y participó en las actividades del Círculo de Viena.<sup>80</sup> A su regreso a Oxford, proclamó en *Lenguaje, Verdad y Lógica* el Principio de Verificación que aprendió en Viena, según el cual el significado de una proposición “se obtiene a través del procedimiento para verificarla”.<sup>81</sup>

Ayer tuvo en J. L. Austin a un contrincante de excepción para el liderazgo intelectual de la filosofía de Oxford. Una figura central en la vida de Berlin, que además de su amistad, compartió su distancia con el positivismo lógico. El filósofo de Riga tuvo la idea de organizar debates filosóficos en que junto a Austin participaron filósofos de la talla de Ayer, Hampshire, MacKinnon, MacNabb y Wozzley, que se desarrollaron entre la primavera de 1937 y el verano de 1939 los jueves por la noche, siendo conocidos como la “hermandad”.<sup>82</sup> En dichas instancias se evidenciaba lo distante que estaban las posiciones de Ayer y Austin, marcadas por sendas discusiones, pues “[...] Ayer y Austin casi nunca estaban de acuerdo en nada”.<sup>83</sup> El propio Berlin indica la fiereza que en ocasiones tomaban los debates, al describir que el talento demolidor de Austin para destruir argumentos ajenos dio lugar a que Ayer le gritase durante una velada: “Es usted como un galgo que no quiere correr y muerde a los otros galgos, para que tampoco ellos corran”.<sup>84</sup>

Así, y pese al florecimiento intelectual que Berlin alcanzó gracias al Círculo de Viena, su escepticismo hacia sus postulados fue en aumento. Su pensamiento puede interpretarse, en parte, como una reacción frente al dominio que la concepción científicista asociada al Círculo y los positivistas lógicos mantenía hasta el primer tercio del siglo XX. Pues paradójicamente Isaiah

---

<sup>80</sup> Ignatieff (1999): 116 y ss.

<sup>81</sup> Scruton (1999): 25.

<sup>82</sup> Ignatieff (1999): 121.

<sup>83</sup> Berlin (1992a) en Berlin (1992): 223.

<sup>84</sup> Berlin (1992a) en Berlin (1992): 220.

Berlin propinó la primera estocada a su emblemático Principio de Verificación. La obra de Berlin presenta reparos tanto internos como externos al científicismo.

Por un lado, la crítica de carácter interno se manifiesta en las objeciones que como lo adelanté formuló Berlin al Principio de Verificación, que desarrolló el Círculo para calificar como genuinos a los problemas filosóficos y se había difundido gracias a la obra de Ayer como el criterio de adjudicación. Dado que el significado de una proposición es análogo a su método de verificación, si y solo si una proposición tiene un método de verificación, es significativa dicha proposición. Por ende, las preguntas que habían sido consideradas como filosóficas no satisfacen dicha condición, pues no son susceptibles de responderse empíricamente ni mediante razonamientos lógicos.

Para Berlin, en cambio, la verificación necesitaba ser si no abandonada, al menos, reformulada completamente pues de lo contrario originaría más falacias de las que había contribuido a erradicar. La tesis de su ensayo “Verificación”, presentado en 1939, es que, por una parte, el criterio que proporciona la verificación en el sentido “fuerte” del término, solo resulta válido para un conjunto muy reducido de proposiciones de carácter observacional y, por otra, que la verificación “débil” no sirve en absoluto, o bien si se le convierte en el único criterio de significado, implica una suerte de fenomenalismo que decanta en análisis estériles sobre los objetos materiales y de otros egos.<sup>85</sup> En rigor, este criterio último no sería exitoso en distinguir aseveraciones que contengan observaciones de otras categorías de proposiciones empíricas ni tampoco obtiene una distinción satisfactoria entre los diferentes tipos de aseveraciones sobre observaciones. Por ende, y siguiendo a Berlin, “[...] el criterio de tipos de verificabilidad no puede servir de fundamento a la clasificación de proposiciones empíricas en categorías lógicas”.<sup>86</sup>

La distinción entre el sentido fuerte y el débil de la verificación se formuló para hacer frente a las dificultades que presentaba el principio, ante proposiciones generales como “todo  $p$  es  $s$ ” donde  $p$  denota a un conjunto infinito que no puede verificarse mediante ningún número finito de observaciones, pese a su evidente significado empírico. El sentido fuerte es equivalente a la

---

<sup>85</sup> Berlin (1983b) en Berlin (1983): 43-71.

<sup>86</sup> Berlin (1983b) en Berlin (1983): 68.



versión estándar de verificación, a saber, que una proposición es verificable si su verdad puede ser concluyentemente establecida mediante la experiencia y, en tanto, el débil fue configurado para aplicarlo a proposiciones generales y a otras aparentemente singulares sobre objetos materiales. Fue el propio Ayer quien presentó dos versiones de la verificación débil. Sostuvo que una proposición era verificable en el sentido débil si fuese posible para la experiencia hacerla probable. Ante la pregunta “¿harían determinadas observaciones su verdad o falsedad lógicamente cierta?”.<sup>87</sup> Si la respuesta es afirmativa, la proposición tiene significado. Dada la vaguedad de este criterio, Ayer reformuló de una forma más rigurosa la verificación débil, sosteniendo lo siguiente:

Para aclarar más nuestra posición, podemos formularla de otro modo [...] podemos decir que el signo de una auténtica proposición factual consiste [...] en que algunas proposiciones experienciales pueden ser deducidas de ella en conjunción con otras premisas determinadas, sin ser deducibles de esas otras premisas solamente. Este criterio parece bastante liberal.<sup>88</sup>

El problema, piensa Berlin, es que tal criterio es demasiado liberal y no nos protegería de la falta de sentido de la prueba anterior. En un silogismo conformado por tres proposiciones  $p$ ,  $q$ ,  $r$ , donde  $r$  es concluyentemente verificable, se seguiría que  $p$  es débilmente verificada y, por tanto, significativa, si  $r$  se sigue de  $p$  y de  $q$ , y no se sigue de  $q$  tan solo.<sup>89</sup> Así, el clásico “Todos los hombres son mortales” es débilmente verificable, pues “Sócrates morirá” que no se sigue de “Sócrates es hombre”, por sí sola, sí se sigue de las dos juntas. La verificación débil se mostraba como un sospechoso término, ya que lleva su nombre sin cumplir una verificación propiamente dicha.

Berlin fue pionero en comprender que podían existir proposiciones que no se ajustaren a las categorías formuladas por Ayer. Las aseveraciones condicionales hipotéticas, como por ejemplo, “si un profesor llamado Ricardo hubiese participado en el concurso, lo habría ganado”, tenían sentido mas no eran susceptibles de verificación empírica siquiera por el criterio de verificabilidad fuerte. Dichas proposiciones ponían de manifiesto que si el significado depende

---

<sup>87</sup> Ayer (1971): 43.

<sup>88</sup> Ayer (1971): 44.

<sup>89</sup> Berlin (1983a) en Berlin (1983): 53.

del tipo de verificabilidad que corresponde según sea el caso, entonces, para determinar qué significa cada una de las conjunciones de proporciones, es necesario saber que ambas son verdaderas y ello por definición era falso. También tenían sentido ciertas verdades conceptuales, tales como, “el color lila está más cerca del azul que del blanco”, pero cuya verdad no era un asunto de hecho ni propia de razonamientos lógicos. Berlin sostuvo que dichos ejemplos refutaban el presupuesto central del positivismo lógico; a saber, que la significación de un término debía ser deductiva, o bien empírica. No era su intención negar que la significación se encuentre vinculada a la verificabilidad, pero sí demostrar que no lo estaba de la manera directa en que lo proponía el positivismo lógico, esto es, “en una suerte de correspondencia de uno-a-uno”.<sup>90</sup>

De ahí también la afinidad de Berlin con Austin, pues éste último, tal como el segundo Wittgenstein, consideró falaz al Principio de Verificación, aun en su forma “débil”, rechazando tanto la pretensión cientificista del Círculo de Viena de elaborar un lenguaje lógicamente perfecto que fuese capaz de describir la estructura de la realidad, así como su reformulación del tenedor humeano, diferenciando tajantemente las verdades fácticas de las verdades conceptuales que eran características de aquellas filosofías que Berlin certeramente denominaba de “todo y nada.”<sup>91</sup>

Pero la verificación suscitaba otras dudas. Así, Berlin respecto de proposiciones que en apariencia eran categóricas pero no concluyentemente verificables, se preguntó acerca de las posibilidades de conocer otras formas de sentir, pues si una persona afirmaba sufrir un dolor de cabeza, ¿cómo se podía verificar que ello era así? Esto implicaba que la verificación permitía un solipsismo en que cada persona podía convencerse de la verdad de sus sentidos, pero no podía verificar la correspondencia entre el uso del lenguaje de otro individuo y los antecedentes sensoriales a que hacía referencia tal lenguaje.<sup>92</sup> El principio parecía exigir un análisis conductista de los egos que no son el del observador, pues los datos de la introspección se limitan a él, quien sí puede verificarlos concluyentemente. Cada observador solo puede acreditar que han ocurrido los acontecimientos registrados en su propia experiencia. Si esto es cierto, el

---

<sup>90</sup> Berlin (1983a) en Berlin (1983): 63.

<sup>91</sup> Berlin (1992): 225.

<sup>92</sup> Ignatieff (1999): 124.

Principio de Verificación no es válido en ninguna de sus formas y, no obstante, las proposiciones que comparan experiencias de distintos observadores parecen ser, a su vez, empíricas, inteligibles y significativas. Berlin en forma categórica señala: “Lo que debería uno decir es que la verificabilidad depende de la inteligibilidad, y no viceversa”.<sup>93</sup>

El breve período en que la obra Isaiah Berlin fue estrictamente filosófica sería de radical importancia, pues iniciaba una serie de rebeliones que se suscitaron frente a los cimientos fundamentales del imperio cientificista. Tendrían que transcurrir diez años para que el estadounidense Alonzo Church le propinase la estocada final al Principio de Verificación.<sup>94</sup> Según se explicará en el cuarto capítulo de esta Memoria, P. F. Strawson seguiría el camino de desconfianza hacia el valor epistémico de la ciencia, que tan marcadamente trazó Berlin.

Por otro lado, las observaciones externas de Berlin al cientificismo provienen de su perspectiva histórica. Pues la tesis del cientificismo consistía en considerar a la razón como el rasgo fundamental en la constitución y evolución de lo humano. La razón es la clave para el progreso de la humanidad. Una vez que ha ésta se le asume y comprende como tal, es posible predecir científicamente un horizonte de concordia y abundancia en el desarrollo de sociedad, pues la uniformidad u homogeneidad en la escena humana es la garantía de ello; la diversidad, en cambio, su amenaza.

Mientras el cientificismo es heredero de las grandes revoluciones en el siglo XVIII que sostenían la existencia de valores tan únicos como absolutos, Berlin dedicó una parte considerable de su obra a difundir el pensamiento de autores que se enfrentaron contra este ideal ilustrado. Pues según veremos Hamman, Herder y Vico plasmaron en sus obras una profunda valoración por las diversas formas de vida que se forjan en los múltiples contextos y localidades de los cuales da cuenta lo humano.

Asimismo, Berlin construye un entendimiento histórico que rechaza al determinismo. La pretensión de extrapolar las leyes que satisfactoriamente regían los fenómenos naturales al

---

<sup>93</sup> Berlin (1983b) en Berlin (1983): 69.

<sup>94</sup> Para la crítica de Church al principio, véase Church (1949): 52-53. La réplica a Church, en Nidditch (1961): 88-89.

ámbito social y la proclamación de valores objetivos que contradecían la constitución misma de la sociedad desencadenaron las imágenes de persecución y terror que denunció incansablemente a lo largo de su obra. Según Berlin, tales ideales son intelectualmente responsables del extremo maltrato entre los seres humanos que caracterizó al siglo XX. Siglo que Berlin describía como “terrible” y cuya evaluación es categórica:

A estas alturas es un melancólico lugar común que ningún siglo ha visto una matanza tan continuada y despiadada de unos seres humanos por otros como el nuestro. Comparadas con ella, hasta las guerras de religión y las campañas napoleónicas parecen locales y humanitarias.<sup>95</sup>

Berlin dio cuenta del peligro que conllevan los ideales revolucionarios de las recreaciones contemporáneas de la concepción científicista. El sentido filosófico de estas propuestas debe prudencialmente evaluarse a la luz de su dimensión histórica, siendo ésta particularmente desalentadora.<sup>96</sup>

### **3.3 HISTORIA DE LAS IDEAS O EL RESCATE DE LA CONTRA-ILUSTRACIÓN**

#### 3.3.1 Monismo ilustrado

*El Banquete* de Platón es un diálogo perturbador. No solo porque está centrado en el amor sino por la imagen idílica del mundo que nos presenta y que sería anterior al que conocemos. Agaton ofreció una comida a diversas personas, entre las cuales se encontraban Sócrates, Fedro y Aristófanes. En el transcurso de ella los invitados comenzaron a discutir sobre el amor. Aristófanes sostiene que en tiempos remotos la naturaleza humana era muy distinta de lo que es hoy. Existían tres clases de hombres; los dos géneros que hoy existen y una clase distinta de hombres conformada por ambos, en la cual los hombres eran redondos, con cuatro brazos, cuatro piernas y una sola cabeza que reunía a ambos rostros. Se desplazaban circularmente y no requerían volverse para seguir por el trayecto que deseasen. Vivían felices; eran fuertes, robustos

---

<sup>95</sup> Berlin (2002b) en Berlin (2002): 289.

e incluso se habían atrevido a combatir con los dioses. Pero pagaron un alto precio por esa actitud temeraria. Júpiter y otros dioses decidieron separarlos en dos. Así, fueron divididos en partes iguales y con el semblante del lado en que se había realizado la separación. Fueron debilitados y obligados a caminar erguidos, sosteniéndose en solo dos piernas. De ahí que ya separados buscaban encontrar su otra mitad y cuando lo lograban se abrazaban y acariciaban en procura de volver a la unidad de su naturaleza primitiva.<sup>97</sup>

Esta explicación del amor no deja de llamar la atención y no solo por concebirlo como una unión entre semejantes que presenta el dramaturgo griego, sino por el ideal de mundo armónico y perfecto que nos debería anteceder y al cual anhelaríamos regresar. Esta idea de una sociedad perfecta en que los seres humanos son felices y se aman mutuamente, sin sufrir carencias de ningún tipo, no solo es parte del mundo griego, puesto que ella constituye el centro de la gran mayoría de las ideas utópicas de Occidente. Las utopías occidentales parten de supuestos teóricos según los cuales los seres humanos tienen una determinada naturaleza inmutable y ciertos objetivos universales de suyo también inalterables. De ahí que una vez alcanzados tales objetivos, la naturaleza humana queda íntegramente satisfecha. Dicha satisfacción universal suponía que los individuos perseguían los mismos objetivos siempre y cada lugar. De lo contrario, “Utopía no puede ser Utopía, porque la sociedad perfecta no satisfará perfectamente a todos”.<sup>98</sup>

Esta idea está en el corazón de todas las viejas utopías y su influencia ha sido vasta en las ideas políticas, morales y metafísicas de Occidente. La Ilustración es, por excelencia, un heredero del utopismo. Para Berlin, la Ilustración constituye un discurso liberador, controlado empíricamente, configurando un nuevo saber fundado en supuestos monistas que abarcan toda actividad humana. La Ilustración inaugura las ilusiones monistas que son características de la racionalidad moderna.<sup>99</sup> Pero ella también posee un potencial crítico de reflexionar sobre sí misma y disolver lo absoluto de tales supuestos.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Todas estas críticas se encuentran, en general, desarrolladas en el capítulo III y, en particular, en el desarrollo de la sección 3.3.

<sup>97</sup> Platón (1984): 145-220.

<sup>98</sup> Berlin (2002b) en Berlin (2002): 68.

<sup>99</sup> Díaz-Urmeneta (1994): 135.

El monismo, piensa Berlin, no es solo un pensamiento; constituye una visión general de la vida humana. Tal vez la más elaborada síntesis de los supuestos monistas sean los formulados por Berlin en “La decadencia de las ideas utópicas de Occidente”. Según Berlin, el monismo estaría conformado por tres proposiciones y que son “un hilo básico en el conjunto del pensamiento occidental”.<sup>101</sup> A saber, el primer supuesto señala:

todo problema auténtico solo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas. Si un problema no tiene solución correcta, es que no es auténtico. Todo problema auténtico ha de poder resolverse, en teoría al menos, y solo puede haber, además, una solución correcta. Ningún problema, siempre que se formule claramente, puede tener dos soluciones que sean diferentes y correctas, sin embargo, ambas. Las bases de las soluciones correctas tienen que ser las verdaderas; todas las demás soluciones han de entrañar falsedad, que tiene muchas caras, o apoyarse en ella.<sup>102</sup>

La aspiración monista, pues, radica en un saber absoluto que es capaz de obtener respuestas para todas las preguntas y resolver toda ambigüedad que en ellas se suscite. Lo interesante es que tales condiciones se devienen *a priori*, excluyendo incluso de validez a aquellas preguntas que carezcan de respuestas o de *una* respuesta correcta. La relación que existe entre saber y razón es omnicompreensiva y unívoca.<sup>103</sup> El segundo supuesto del monismo, en tanto, afirma que:

existe un método para descubrir esas soluciones correctas. El que algún hombre lo conozca o pueda, en realidad, conocerlo, es otro asunto; pero debe, en teoría al menos, ser cognoscible, siempre que se utilice para ello el procedimiento adecuado.<sup>104</sup>

El atractivo de este postulado es su optimismo, pues la promesa de descubrimiento de una determinada interrogante se reduce a que el método que se escoja para alcanzarla sea el adecuado. El método también es único respecto del tipo de pregunta que se ha formulado y de

---

<sup>100</sup> Para una sugerente reflexión crítica sobre la Ilustración, véase Berlin (1956).

<sup>101</sup> Berlin (2002b) en Berlin (2002): 72. En otra ocasión, Berlin ha identificado estos tres principios con la Ilustración, confirmando la estrecha relación que existe entre el monismo y la Ilustración. Véase, Berlin (2000b) en Berlin (2000): 43.

<sup>102</sup> Berlin (2002b) en Berlin (2002): 73.

<sup>103</sup> Díaz-Urmeneta (1994): 139.

<sup>104</sup> Berlin (2002b) en Berlin (2002): 73.

aquél depende el ajuste lógico de la solución propuesta. Pero sin duda es el tercer supuesto es el más importante:

todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo, compatibles entre sí. Esto se desprende de una verdad muy simple y lógica: que una verdad no puede ser incompatible con otra verdad; todas las soluciones correctas expresan verdades o se basan en ellas; así que las soluciones correctas, sean soluciones a problemas relativos a lo que hay en el mundo, o a lo que los hombres deberían hacer, o lo que deberían ser [...] no pueden chocar nunca entre ellas. Estas verdades se vincularán entre sí, como máximo, en un todo único, sistemático, interrelacionado; como mínimo, serán compatibles entre sí [...] el resultado formará una especie de esquema de la suma de conocimiento necesaria para llevar una (o más bien la) vida perfecta.<sup>105</sup>

Las respuestas conforman un todo coherente que permite a su vez configurar una visión de mundo uniforme y sin contradicciones. El conocimiento requiere de una universalidad y consistencia lógica que el método garantiza proporcionar. A los seres humanos se les ha entregado una serie de piezas de un gran y perfecto rompecabezas, y precisamente a ellos corresponde ordenarlas y armar un todo perfecto que constituye el propósito de la búsqueda de la verdad, la virtud y la felicidad.

La proliferación de estas suposiciones fue veloz y desde el redescubrimiento del mundo griego que hizo el Renacimiento hasta su recepción en la Ilustración mantenían inalterables entre las utopías antiguas y las modernas. Después de todo, son considerables los fines humanos universales; por distintos medios, todos los seres humanos buscan alimento, seguridad, justicia o libertad. Los descubrimientos de Galileo y Newton brindaron la ilusión de conformar aquel mundo único, coherente y perfectamente que el ideal monista prometía. Si sus leyes habían permitido determinar con precisión el movimiento de toda partícula en la naturaleza, no hay razón para no aplicárseles a los problemas humanos. A partir de ciencias humanas se podría obtener un todo uniforme y científico al igual el verificado en la naturaleza. Lo revolucionario de esta propuesta causó impacto especialmente en Francia. Los *philosophes* sostuvieron que era necesario determinar de qué estaba compuesto científicamente el ser humano, y qué requiere para su plenitud. Para después buscar los medios necesarios para obtenerlo y mediante ellos

---

<sup>105</sup> Berlin (2002b) en Berlin (2002): 74.

satisfacer sus necesidades, logrando un mundo más feliz y racional que aquel en el cual vivían. El racionalismo ilustrado de principios del siglo XVII y fines del XVIII, junto a su proclama científica, se alzaron como las cartas más seguras para obtener la salvación del mundo.

Ahora bien, el dilema de Berlin fue cómo rescatar lo positivo del ideal ilustrado y separar lo tiránico del mismo. “Lo positivo estaba muy claro: el ataque a la autoridad y el dogma religioso, la acción en defensa de los derechos humanos y la libertad personal frente a la tiranía del Estado; la fe en la razón humana misma”.<sup>106</sup> Pero comprendía los profundos defectos que adolecía racionalismo ilustrado, pues no era posible deducir los valores humanos de la naturaleza humana, como lo creían. Tampoco tales objetivos estaban al margen del conflicto, ya que ellos se forjaban históricamente en las distintas culturas y eran necesariamente contradictorios, ya que nuestra naturaleza humana también lo es. De ahí que el interés de Berlin por este monismo de corte ilustrado, radica en la reacción que se produjo frente a los postulados básicos de dicha concepción.

Sería el romanticismo el encargado de transformar la vida y el pensamiento de Occidente. Durante el curso de los siglos XIX y XX se desarrolló este movimiento quebrando los cimientos que constituyen la columna vertebral de la tradición occidental. La presentación de Berlin sobre el romanticismo es particularmente significativa pues las conferencias A. W. Mellon, que impartió en la National Gallery of Art de Washington D. C., entre marzo y abril de 1965, fueron dedicadas exclusivamente al tema y, después de su organización y revisión, fue la búsqueda de una definición del romanticismo lo que iniciaba la edición de *Las raíces del romanticismo*. Berlin fue muy cauto en proporcionar un concepto de aquel pues no pretendía entrar en aquella trampa.<sup>107</sup> Pero su exposición de las abundantes definiciones que sobre el romanticismo se han formulado no permite sacar muchas cuentas claras. Su intención es precisamente ésa; pues de una larga lista de características que según Berlin reuniría este movimiento, solo parece quedar claro que éste lo dice todo y también lo contrario; que nada dice. El romanticismo se refería a la vez a lo extraño, lo divino y a lo familiar y cotidiano, es la nostalgia y la búsqueda de lo novedoso; es también lo más sofisticado y el salvajismo más profundo.

---

<sup>106</sup> Ignatieff (1999): 273.

<sup>107</sup> Berlin (2000a) en Berlin (2000):19.



Siguiendo a Berlin, por más que su larga enumeración parezca contradictoria la mayoría de tales criterios pueden satisfacerse por dos principios: “el de la voluntad inevitable y el de la ausencia de una estructura de las cosas.”<sup>108</sup> A partir de ellos, las contradicciones parecen menos tajantes que lo que parecían ser. En el corazón del romanticismo está la voluntad y el ser humano como acción constante que no puede ser descrito pues se encuentra en un continuo proceso de creación y movimiento. La sociedad perfecta caracterizada por su armonía, estabilidad y universalidad de la Ilustración se trataba de un ideal absurdo, ya que la propia constitución de la sociedad es contradictoria, con valores que se estiman más valiosos que otros e ideales que entran en conflictos imposibles de solucionar. De ahí que “la noción de incompatibilidad, de pluralidad de ideales con validez propia se convierte en el ariete usado por el romanticismo para demoler la noción de orden, de progreso, de perfección, los ideales clásicos, la noción de la estructura de las cosas”.<sup>109</sup>

En muchos sentidos buena parte de la historia de las ideas de Isaiah Berlin se tradujo en dar cuenta de una serie de autores que compartían este diagnóstico crítico. La particularidad de los románticos radica en que, a diferencia de las críticas sombrías y reaccionarias de De Maistre a la Ilustración, ellos desarrollaron concepciones alternativas a los supuestos del ideal ilustrado que adquirieron mayor crédito que las respuestas puramente defensivas de la Contra-Ilustración. El voluntarismo de la Contra-Ilustración y su defensa de la voluntad creativa sobre la razón no constituyó un fenómeno solo defensivo o reactivo, sino más bien “un movimiento intelectual de auténtica potencia y visión, cuya vitalidad derivaba en parte de su aprovechamiento de algunos aspectos de autosocavamiento de la propia Ilustración”.<sup>110</sup>

La oposición a las ideas centrales de la Ilustración es tan vieja como el movimiento mismo.<sup>111</sup> Berlin recoge una gran cantidad de autores. Todos ellos comparten el rechazo a los principios básicos del movimiento ilustrado que según he señalado radican en la

universalidad, objetividad, racionalidad, y la capacidad de proporcionar solución permanente a todos los problemas genuinos de

---

<sup>108</sup> Berlin (2000c) en Berlin (2000): 178.

<sup>109</sup> Berlin (2000c) en Berlin (2000): 182.

<sup>110</sup> Gray (1996): 174.

<sup>111</sup> Berlin (1986a) en Berlin (1986): 59.

la vida y el pensamiento y [...] acceso a métodos racionales para cualquier pensador armado de capacidades adecuadas de observación y pensamiento lógico.<sup>112</sup>

Además de protagonizar la lucha contra la Ilustración, a Berlin le llamó la atención esta posición que demarcándose de posiciones reaccionarias, permitió abandonar la idea de los criterios objetivos y universales, reemplazándola por valores y culturas singulares, plurales e inconmensurables entre sí. Donde ya no tenía sentido hablar de un mundo de hecho, dado *a priori* y no susceptible de ser alterado por la voluntad humana. Es el legado que acabó no solo con los tres supuestos del monismo ilustrado, sino con la herencia clásica de la cultura europea, que a Berlin le interesa destacar y que desarrollaré sucintamente en la siguiente sección en torno a las contribuciones de Vico, Herder y Hamann.

### 3.3.2 Entre erizos y zorros

Siguiendo al poeta griego Arquíloco, Berlin, en su ensayo “El erizo y el zorro”, afirma: “El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa”.<sup>113</sup> Fue en un juego de salón donde *lord* Oxford, le dijo a Berlin que se había topado con tan elegante verso.<sup>114</sup> A partir de éste, comenzó a elaborar su clasificación sobre escritores, pensadores y, posiblemente, acerca de los seres humanos en general, en dos clases; a saber, de una parte, están quienes solo saben hacer una cosa, esto es, en el caso del erizo, erizarse. Todo lo relacionan con esa gran visión central o principio organizador que intentan, por tanto, imponer a los demás y en función de ésta explicar todo lo que la humanidad dice o hace.

De otra parte, aquellos que saben hacer muchas cosas, esto es, en el caso del zorro, buscar los caminos adecuados para cada determinada situación. Éstos persiguen muchos fines, algunos de ellos a menudo contradictorios entre sí, reconociendo la gran variedad de experiencias y objetos que constituyen la vida humana y negando así la existencia de aquella visión o principio

---

<sup>112</sup> Berlin (1986a) en Berlin (1986): 79.

<sup>113</sup> Berlin (1992a) en Berlin (1992): 69. Para una crítica a la traducción castellana del título de este ensayo como “El erizo y el zorro”, junto a la propuesta para traducírsele como “El puercoespín y el zorro”, véase Orellana Benado (1997): 345-346.

<sup>114</sup> Ignatieff (1999): 236.

universal. En estos términos, para Berlin, Platón, Hegel y Nietzsche son erizos; mientras que Aristóteles, Montaigne y Goethe son zorros.

En su metáfora, Berlin era partidario de los zorros, pues temía las consecuencias que podrían reportarle a la humanidad los ideales de los erizos. En la práctica, la personalidad de estos intelectuales podría derivar en el fanatismo y en la convicción de combatir todo rasgo de diversidad humana. En este sentido, Berlin asocia sus denominaciones de erizos y zorros a su propio entendimiento del monismo y del pluralismo, respectivamente. Opone, glosando la fábula griega, el monismo universal y armónico a la sensibilidad múltiple, diferenciada y contradictoria del pluralismo. Pero tal incompatibilidad última entre los rasgos de personalidad se vuelve particularmente problemática en figuras como León Tolstoi, sobre quien señala “[...] si preguntamos si pertenece a la primera o a la segunda categoría, si es un monista o un pluralista, si su visión es de uno o de muchos, si es de una sola sustancia o es un compuesto de elementos heterogéneos, no encontraremos una respuesta inmediata [...]”.<sup>115</sup> La tensión que muestra Tolstoi cautiva a Berlin, constituyéndolo como un personaje central de sus análisis, pues mientras el autor de *Anna Karénina*, busca apasionadamente las verdades y valores eternos de los *philosophes* del siglo XVIII, plasma un profundo sentido de individualidad en sus novelas.<sup>116</sup> Una contradicción entre la ambición universal del ilustrado Tolstoi y la contrariedad de los mundos individuales del novelista que es sensible a las visiones personales de vida de los seres humanos y defiende el carácter irrepetible de las situaciones que ellos viven.

En última instancia, lo que se encuentra en juego en las actitudes de los intelectuales, erizos y zorros, es su rechazo o valoración a la diversidad humana. Berlin, nuevamente rescata y aboga por quienes, como él, consideran que la pluralidad de formas de vida es intrínsecamente valiosa y desconfía de quienes sostienen la existencia de un único conjunto de verdades absolutas. De ahí que zorros entre zorros sean Vico, Herder y Hamann.

---

<sup>115</sup> Berlin (1992a) en Berlin (1992): 71.

<sup>116</sup> Para la afinidad de Tolstoi con los principios del monismo ilustrado, véase Berlin (1992c) en Berlin (1992): 442 y 446.

### 3.3.3 Vico, Herder y Hamann

Según lo he sugerido, a lo largo de la obra de Berlin se refleja su interés por identificar a autores con quienes compartió su rechazo al cientificismo heredado del ideal ilustrado y la valoración por la diversidad humana. Así, en *Vico* y *Herder* realiza una defensa de ambos en términos de la tolerancia y diversidad que éstos dejan de manifiesto en sus obras.

Del napolitano del siglo XVIII, Giambattista Vico, recoge parte de su visión de la historia. Desde dicho punto de vista, la historia no consiste solamente en enunciar los hechos u ofrecer retratos de los personajes, sino en comprender el devenir histórico como un conjunto complejo, en que solo en sus términos lingüísticos, cobra sentido lo que es estudiado, ya sea una ley, código o conducta y, por ende, en procura de obtener tal objetivo su estudio debiese desarrollarse a partir de la filología. Se advierte la distancia que separa el significado de los términos originales de los actualmente vigentes. Así, los textos parecen como los de una cultura particular.<sup>117</sup> Asimismo, Vico sostuvo que las sociedades del pasado son lo suficientemente similares a la nuestra para no parecernos ininteligibles, pero lo suficientemente diferentes como para utilizarlas de modelo normativo. De ahí que Berlin conciba en la obra de Vico como el origen de la idea de cultura, en tanto una unidad de interrelaciones de costumbres y formas de vida que reconocemos como incompatible con otras posibles identidades. En términos de Berlin, “estamos ante el surgimiento del concepto de la unicidad e individualidad de una época, una perspectiva y una civilización.”<sup>118</sup>

En la visión de la historia de Vico, los hombres hacen su propia historia, negando la concepción estática de la naturaleza humana característica del historicismo, es decir, que entendía que aquella estaba conformada por “un grupo de principios universales, eternos e inalterables (*quod semper, quod ubique, quod ad omnibus creditum est*)”, que son obligatorios para todos los seres humanos en cualquier época y que indican qué hacen los hombres y qué deben hacer.<sup>119</sup> Según Vico, los conceptos de derecho natural o naturaleza humana debiesen formularse de forma más flexible, pues si bien existen similitudes y repeticiones, no existe una

---

<sup>117</sup> Díaz-Urmeneta (1994): 225.

<sup>118</sup> Berlin (2000b) en Berlin (2000): 186.

<sup>119</sup> “Lo que es creído en cualquier lugar, siempre, por todos”. Véase, Berlin (2000a) en Berlin (2000): 75.

identidad general que permita traspasar alguna de ellas de un medio a otro. Cada cosa es exclusivamente lo que es y los individuos persiguen propósitos que van cambiando a partir de las necesidades que generan nuevas instituciones y civilizaciones que son expresión de la naturaleza humana. Siguiendo a Berlin, “Los hombres son capaces de comprender esas civilizaciones, sin importar lo remotas que puedan ser respecto de la suya propia [...] y ello se debe a que son en su mayor parte hechas por el hombre.”<sup>120</sup>

Pero el logro revolucionario de Vico, piensa Berlin, es haber negado la existencia de una ley natural e intemporal cuyas verdades pudieron ser conocidas por cualquier hombre en cualquier tiempo y lugar.<sup>121</sup> Ya hemos señalado que el principio ilustrado según el cual existen leyes universales, eternas e inmutables del cual se sigue que hay tantos principios fundamentales reconocibles por los seres humanos en todo momento histórico como una única meta a perseguirse por éstos, constituye el núcleo de la tradición occidental desde Aristóteles hasta la nuestra actualidad. La audacia de Vico marca un punto de inflexión en el pensamiento de la historia de Occidente.

De su insistencia en una pluralidad de culturas y el carácter falaz de la tesis ilustrada que afirmaba que hay una y solo una estructura de la realidad, deriva su negativa a la posibilidad de la configurar un lenguaje perfecto a partir de su estructura básica, tal como lo pretendieron Leibniz y Russell. A su juicio, no existe tal estructura, pues “[...] no hay ningún lenguaje que sea totalmente traducible a otro sin ser contaminado por él, puesto que cada uno categoriza la realidad de modo distinto.”<sup>122</sup>

De Johann Gottfried Herder, en tanto, Berlin rescata la irreductibilidad de las formas de vida y su visión de la historia. Pues, por una parte, según Berlin la contribución de este padre del nacionalismo y fiel representante de la revuelta contra el racionalismo, decanta en tres tesis novedosas: el populismo, el expresionismo y el pluralismo. Berlin entiende el pluralismo de Herder como “La creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y, por añadidura, la creencia en la

---

<sup>120</sup> Berlin (2000b) en Berlin (2000): 189.

<sup>121</sup> Berlin (1986a) en Berlin (1986): 63.

<sup>122</sup> Berlin (2000b) en Berlin (2000): 190.

incompatibilidad de ideales igualmente válidos.”<sup>123</sup> Por consiguiente, Herder rechazó la existencia de un único y rígido modelo de valores en virtud de los cuales serían evaluados todos los seres humanos y todos sus actos. Cada cultura y cada forma de vida desarrolla y persigue su propio camino. Cada una de ellas tiene su propio y único centro de gravedad, lo que Herder llamaba su *Schwerpunkt*.<sup>124</sup> Así, existen muchas verdades y valores que por su carácter irreconciliable a menudo chocan entre sí y que, por ende, no resisten una evaluación compartida ni una elección racional; en última instancia, no tiene sentido preguntarse por cuál es la mejor o cuál es la preferible entre ellas. El legado de Herder fue notable, después de su obra la cultura europea alcanzó la tolerancia gracias al reconocimiento de la pluralidad de la verdad y de los valores.

Y, por otra, también Herder se opuso a la posición de los *philosophes* franceses como D’Alambert y Diderot quienes afirmaban que la realidad estaba ordenada a partir de leyes universales, objetivas e inalterables que podían ser descubiertas mediante la investigación racional. Para Herder, entonces, cada actividad, civilización o período histórico posee un carácter único y, por tanto, todo intento de reducir dichos fenómenos a criterios uniformes o describirlos según patrones universales implicaría eliminar las diferencias significativas que específicamente constituyen al objetivo que es sometido a estudio. La historia no es reducible a las ciencias naturales.

Pero sería un teólogo y filósofo, que se inició como discípulo de la Ilustración y que después se volvería contra ella, quien a juicio de Berlin “le asestó el golpe más violento a la Ilustración y comenzó todo este proceso romántico”.<sup>125</sup> A saber, Johann Georg Hamann, amigo de Kant, admirado por Herder y Goethe, cuya obra fue deliberadamente oscura, escrita bajo diversos seudónimos, y en un estilo que ha resultado ilegible hasta el presente. La edición de los trabajos de Berlin sobre Hamann fue una de las más complejas empresas de su editor Henry Hardy.<sup>126</sup> Este luterano de Königsberg negó que las verdades fuesen generales, e insistió en que toda verdad es particular. El conjunto de verdades intemporales en que creía Rousseau en realidad no existía, ya que todas las reglas y preceptos son mortales. Por importantes que éstas fuesen para la

---

<sup>123</sup> Berlin (2000c) en Berlin (2000): 200.

<sup>124</sup> Ignatieff (1999): 330. Berlin (1986a) en Berlin (1986): 70.

<sup>125</sup> Berlin (2000b) en Berlin (2000): 65.

conducta de los individuos, nada garantizaba que se obtuviesen beneficios de su observancia, pues, en efecto, toda originalidad e idea creadora se había obtenido rompiendo las reglas. Salvo que ellas fuesen violadas no habrá innovación. Tampoco la naturaleza era reducible a las estrictas categorías racionalistas; su contrariedad y confirmación irregular solo llevaría al racionalismo a perder la razón.

Una influencia notable en la obra de Hamann es Hume.<sup>127</sup> Se vanagloriaba de la destrucción de la pretensión racionalista según la cual el conocimiento es *a priori* y que a través de intuiciones racionales se podía acceder a la realidad, afirmando que el conocimiento descansa en nuestras impresiones o experiencias más fuertes. La tesis cartesiana era la “primera terrible falacia del pensamiento moderno” y Hume la había puesto en el lugar que correspondía. Según Berlin, “la Biblia y Hume son las dos raíces extrañamente entrelazadas de sus ideas”.<sup>128</sup> Pues Hume había sostenido que el fundamento de nuestro conocimiento sobre nuestra propia existencia y la de todas las cosas externas era la *creencia*. La necesidad de la relación causal también carece de fundamento empírico, ya que aquella no podía fundarse en impresión alguna, ella se originaba por el hábito mental de atribuirle a una causa un efecto. La naturaleza hacia parecer necesarios ciertos asuntos de hecho por definición contingentes. Pese a que Hume era un enemigo de la fe cristiana, para Hamann, Dios hablaba a través de él. Nuestras creencias nos obligaban a abandonar los deseos de saber por qué las cosas son como son, y solo debemos darnos por satisfechos al describir aquello que no podemos evitar creer. La fe es la base de nuestro conocimiento en el mundo externo. Y a partir de ella, Hamann señala que todo conocimiento descansa en la creencia o en la fe, así, fe en la existencia de las sillas, plantas o la de Dios y la verdad de su Biblia. Del mismo modo que no es posible sin fe comer un huevo, fe para la cual no existe ninguna razón en principio, así se sabe que Dios les habla a los individuos y nadie puede discutirseles. Todo se da a la fe y a la creencia y a ninguna otra facultad.<sup>129</sup>

Y desconfiaba también de las ciencias, reconociendo su utilidad en ciertos asuntos prácticos pero negando que sirviesen para comprender a los seres humanos, a una obra de arte o a una

---

<sup>126</sup> Ignatieff (1999): 381.

<sup>127</sup> Para el desarrollo específico de la relación entre Hume y Hamann, véase Berlin (1986c) en Berlin (1986): 233-260.

<sup>128</sup> Berlin (1997): 89.

<sup>129</sup> Berlin (1997): 95.

cultura. Lo real es individual y lo es a partir de su unicidad, diferencias y acontecimientos, y no en virtud de lo que tiene en común con ellos que es lo que las ciencias pretenden registrar. Mientras los científicos construyen sistemas, los filósofos ordenan la realidad en esquemas artificialmente imaginados, pues los sistemas solo son prisiones del espíritu humano. Lo constitutivo de la humanidad está en su originalidad, poesía, pintura, imaginación y pasión, y frente a ellos la ciencia no puede penetrar y solo se limita a revelar su esqueleto. De ahí que Hamann “es el primero en la línea de los pensadores que acusan al racionalismo y al científicismo de usar el análisis para deformar la realidad”.<sup>130</sup>

### **3.4 “DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD”. NATURALEZA HUMANA E INCONMENSURABILIDAD EN “*EL SIGLO TERRIBLE*”**

#### **3.4.1 Libertades políticas e institucionalidad y liberalismo de guerra fría**

Para comprender a cabalidad el pensamiento de Berlin es fundamental determinar el lugar desde donde él nos habla, situarlo y ponerlo en su contexto histórico. “Dos conceptos de libertad” fue su conferencia inaugural de la cátedra de Teoría Social y Política como profesor Chichele ante una sala atiborrada de asistentes. Pese a que había trabajado durante dos veranos en ella y que se la había mostrado a algunos amigos como H. L. A. Hart, estaba pesimista del contenido y recepción de la misma, no imaginaba que “iba a ser la conferencia más influyente de todas las que pronunciara”.<sup>131</sup>

La implementación del marco teórico presentado en el capítulo II en la concepción de la filosofía de la política de Berlin, contribuye sustantivamente en la interpretación de la conferencia. Las dimensiones institucionales y políticas que rodean la obra de Berlin son significativas. Políticamente, había vivido la guerra muy cerca del poder. Durante los años 1942 a 1945 se desempeñó en la embajada británica en Washington D. C. produciendo resúmenes semanales de las opiniones norteamericanas sobre el conflicto para el Ministerio de Información, y después también para el Foreign Office. El entusiasmo de Berlin por la alianza entre Churchill

---

<sup>130</sup> Berlin (1986a) en Berlin (1986): 67.

<sup>131</sup> Ignatieff (1999): 305.



y Roosevelt era evidente. Sus análisis le permitieron codearse con todo el mundo que importaba, logró acceder a los principales editorialistas y columnistas, descubrir el sistema de filtraciones de prensa en la capital estadounidense y enterarse del sistema de redes de fuentes secretas de los columnistas más influyentes. También se introdujo en la Casa Blanca y forjó amistad con figuras clave de la política del *New Deal* en Washington y reconocidos funcionarios de los distintos Departamentos de la Casa Blanca. “A través de su amistad, Isaiah consiguió un acceso incomparable a algunos de los políticos más influyentes y ciertamente más vivaces del Washington de guerra”.<sup>132</sup> Su relación con *sir* Winston Churchill en Londres marcaría su vínculo con las esferas del poder. Se dice que los informes eran la lectura favorita de Churchill. Al primer ministro le llamó la atención la inteligencia y trabajada prosa que el filósofo plasmaba en sus resúmenes. A su regreso a Oxford, su prestigio se había incrementando sustantivamente y su relación con Churchill alzó su nombre entre las clases más altas de la sociedad londinense.

De ahí que la conferencia de Berlín no sea pacífica, sino que ella busca tener influencia; tiene un claro objetivo político e ideológico. En efecto, Berlín no dudaba en advertir a los políticos de su obligación de mejorar el mundo y a los intelectuales de su responsabilidad sobre las ideas, cuyo descuido, a la luz de la experiencia histórica reciente, podría provocar consecuencias trágicas en la humanidad:

[...] cuando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas -es decir, por los que han sido educados a pensar críticamente sobre ideas-, éstas adquieren a veces un carácter incontrolado y un poder irresistible sobre multitudes de seres humanos que pueden hacerse demasiado violentos para ser afectados por la crítica de la razón.<sup>133</sup>

Institucionalmente, Isaiah Berlin se enfrentaba a un público que era escéptico de sus convicciones. Hacia comienzos de 1933 la Depresión había generado gran conmoción en Oxford y el marxismo atraía a los estudiantes y académicos más brillantes.<sup>134</sup> El hundimiento y depresión que sufría el país, había llevado a los estudiantes de izquierdas a buscar consuelo y alternativas en la Unión Soviética. Berlin, en cambio, siempre se mantuvo inmune a tal

---

<sup>132</sup> Ignatieff (1999): 155.

<sup>133</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 134.

<sup>134</sup> Ignatieff (1999): 101.

entusiasmo. Con posterioridad a la guerra, se había consagrado este encandilamiento del mundo intelectual con el marxismo. De ahí que Berlin, trece años después del término de la Segunda Guerra Mundial, dirija su conferencia a estudiantes e intelectuales occidentales que no se encontraban bajo el influjo marxiano, en un momento en muchos intelectuales europeos se habían adherido a los postulados de Moscú.

Coaccionar a un ser humano es privarle de su *libertad*, el problema entonces radica en determinar ¿de qué se le priva? Berlin da cuenta de dos conceptos del término, la libertad en su concepto “positivo” y la libertad en su concepto “negativo”. El *concepto* de libertad es un lugar común, una presuposición teórica, que presenta dos *entendimientos* posibles, uno positivo y otro negativo.<sup>135</sup>

La *libertad negativa* es la que obtiene un sujeto, en tanto ningún hombre ni ningún grupo interfieren en su actividad. No soy libre si otros me impiden hacer lo que podría hacer si no me lo impidieran.<sup>136</sup> Si el ámbito de actividad se reduce al mínimo, la intensidad de la interferencia se constituye en *coacción*. Ésta implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran y no una mera incapacidad para alcanzar un fin. El criterio radica en el papel que los otros hombres cumplen en la frustración de mis deseos. En este sentido, ser libre quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Mientras más ausencia de interposición, mayor libertad. La libertad negativa es estar libre *de* que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que pese a ser mutable es siempre reconocible. Ella implica la ausencia de restricciones a lo que podemos hacer dentro de nuestras capacidades. Con dicha noción Berlin aludía a los filósofos políticos ingleses, entre ellos Thomas Hobbes, quien definía a la libertad como “la ausencia de impedimentos externos” para el ejercicio de nuestros poderes.<sup>137</sup>

Pero sin duda la libertad en su sentido negativo encontró en John Stuart Mill a su más ferviente defensor. Según Mill, “la única libertad que merece este nombre es la de buscar

---

<sup>135</sup> Esta distinción entre un concepto de carácter inmutable y el entendimiento de dicho concepto, como sustantivo y controvertible, se encuentra formulados para asuntos normativos en Orellana Benado (1996): 65-69.

<sup>136</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 137.

nuestro propio bien, por nuestro propio camino, en tanto que no privemos a los demás del suyo”.<sup>138</sup> La publicación de *Sobre la libertad* en 1859 si bien celebraba distintas expresiones de nuestra libertad, como las de pensamiento y discusión, reconocía sus límites y justificaba su privación. La libertad de los individuos se ejercía respecto a la libertad de cada uno de ellos. En el respeto a los bienes de los demás radicaba el umbral de restricción de los derechos de libertad de los seres humanos.

De ahí que esta libertad responde en propiedad a los intereses de la sensibilidad burguesa; su propósito es romper las barreras para la propiedad, el comercio y la expresión de ideas.<sup>139</sup> Según lo adelanté, el problema de esta comprensión de la libertad radica en que ella había perdido su encanto en la intelectualidad europea. Se le consideraba como equivalente a una igualdad negativa, formal o aparente y, a su vez, ambas coincidirían con una justicia negativa, también puramente formal. En los tres términos; libertad, igualdad y justicia, se reclamaba, no hay realidad, y si existían, eran solo son para unos pocos, exclusivamente para sectores burgueses y acomodados de la comunidad política, quienes tenían los medios para ejercer su propiedad, desarrollar actividades económicas y difundir sus ideas. El resto de los ciudadanos solo podía sentarse a esperar que cayesen pequeños restos de tales derechos y prerrogativas. Frente a este desencanto, el entendimiento liberador, material y efectivo de la noción positiva de libertad parecía ofrecer mucho más.

La *libertad positiva* “deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño”<sup>140</sup>. El deseo que mi vida y mis decisiones únicamente dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores. Solo soy instrumento de mí mismo, soy sujeto y no objeto. Quiero ser consciente de mí mismo como un ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad por sus propias decisiones y es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Es la libertad *para* seguir una determinada forma de vida, con una fuerza proactiva que no solo se conforma

---

<sup>137</sup> Hobbes (2005): 106. Para las dificultades de encuadrar a Locke en alguno de estos entendimientos, véase Pino Emhart (2009).

<sup>138</sup> Mill (1988): 61.

<sup>139</sup> Una reconstrucción intelectual de la libertad negativa puede consultarse en Skinner (1990).

<sup>140</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 145.

con la disminución de impedimentos. Es la libertad que agudamente Constant denominó *de los antiguos*.<sup>141</sup>

Immanuel Kant en su ensayo “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” señala que la Ilustración “es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”.<sup>142</sup> Para Kant la minoría de edad consiste en la incapacidad de utilizar el propio entendimiento sin la guía de los demás. El problema, entonces, no radica en la falta de entendimiento, sino en carecer del valor y la decisión necesarios para emanciparse y liberarse de la tutela del otro. De ahí que Kant llame a servirnos de nuestra propia razón: *Sapere aude!* La salida del hombre de esta minoría de edad no requiere más que la libertad, que Kant identificaría en la libertad de hacer uso público de la propia razón. De ahí que la postura kantiana se trasformaría en una proclama paradigmática del ideario de la libertad positiva.

La revolución copernicana de Kant, había demostrado que el hombre es parte constituyente del mundo y que, en realidad, el sujeto giraba en torno al objeto para determinar las condiciones de su conocimiento y no al revés. Por su parte, la regla de moralidad kantiana estaba centrada en ciertos mandatos que se expresan en proposiciones normativas que emanan de nuestra propia razón e imponen acciones que se estiman buenas por sí mismas, que Kant denominó imperativos categóricos. Eran fruto de nuestra razón que libremente formulaba tales leyes y se imponía a nuestras inclinaciones, pues no era posible que la razón fuese esclava de las pasiones. Así, el fundamento tanto de la obligatoriedad de estas leyes autoimpuestas como de la dignidad del ser racional, descansa en el principio de autonomía de la voluntad, según el cual el ser humano escoge libremente de su nuestra propia voluntad las máximas que serán consideradas como leyes universales.<sup>143</sup> Solo actuar por respeto a leyes que emanan de nuestra razón práctica tiene genuino mérito moral, pues de hecho el ser humano “solo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad”.<sup>144</sup> De lo contrario, tales acciones son impuestas y forzadas por el mundo externo, ajeno al sujeto, debiendo el sujeto librarse de toda posible heteronomía.

---

<sup>141</sup> Al respecto, Berlin identifica en Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Maistre a seis enemigos de la libertad humana. Véase Berlin (2004): 31-198.

<sup>142</sup> Kant (1988): 9.

<sup>143</sup> Respecto a la concepción kantiana de ley moral como ley de la moral, véase Rawls (2001): 289-305.

<sup>144</sup> Kant (2002): 121.

El ser humano, al fin, lograba actuar, conocer y decidir por sí mismo, sin ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres. Se liberaba de las cadenas de la esclavitud y ejercía con propiedad su carácter de ser racional. No cuesta entender el descrédito de la libertad negativa. Pues mientras en ella solo sé es libre si se poseen los medios y recursos para emprender una actividad o para expresarse en cualquier forma de difusión, la objeción *material* de la libertad positiva cobraría mayor sentido, y la intelectualidad se preguntó si el contenido teórico de la libertad negativa era suficiente para reemplazar las distintas carencias materiales que impedían su ejercicio. A diferencia de su entendimiento negativo, de la libertad positiva se seguía una igualdad material o real. Y, asimismo, dicho análisis se proyectó a una justicia positiva, verdaderamente real y de suyo sustancial. Ofrecía ser verdaderamente libre, igual y gozar de una sociedad realmente justa.

Más allá de la sutileza de la distinción, y que el propio Berlin reconoce que lógicamente ambos conceptos no distan mucho uno del otro, el filósofo de Riga adhiere a la libertad negativa y denuncia a su sentido positivo.<sup>145</sup> Sus críticas a la libertad positiva están dispersas a lo largo del ensayo, pero se pueden agrupar en las siguientes. En primer lugar, la experiencia histórica, tan relevante en la concepción de la filosofía de Berlin, da muestra que la libertad positiva justificó las atrocidades del Siglo Terrible en que Berlin fue un testigo privilegiado. La adopción teórica del ideal de ser su propio sueño implicó, ya en el ámbito práctico, la configuración de regímenes totalitarios en que se transgredieron derechos y garantías individuales de los seres humanos. En segundo lugar, esta libertad permite coaccionar para ser libre, yo coacciono a otro sujeto en procura de *su* libertad, de su verdadera libertad, de lo genuinamente humano o de su autorrealización. Al respecto, Rousseau indicaba que una vez conformada la voluntad general, y con ella se constituía la sociedad política propiamente tal, quien no obedezca a la voluntad general se le obligará a hacerlo por el conjunto del cuerpo político. “Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre.”<sup>146</sup>

Si esto es así, en virtud de esta libertad se impone un plan de acción a personas que lo desconocen. Existe una verdad que se estima objetiva y unívoca. Esa única forma de vida solo es vista por los sabios, ellos la dan a conocer a los demás. Son verdaderamente guardianes

---

<sup>145</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 146.

<sup>146</sup> Rousseau (1991): 51-52.

platónicos que ilustran a los individuos respecto de lo que éstos realmente desean y necesitan para alcanzar su verdadera naturaleza. Además, de permitir interpretaciones peligrosas, no propende hacia pluralismo, ya que no reconoce la diversidad de fines y objetivos a los que propende el ser humano en el desarrollo de su agencia.

Tales observaciones hay que tomarlas con cautela, pues ya he sugerido las pretensiones que tenía esta conferencia y, además, ellas se entienden mejor a partir de las secuelas traumáticas que provocó en Europa la Segunda Guerra Mundial, y que derivaron en una política de bloques entre el Este y el Oeste, marcando así el período de Guerra Fría. Pero no por ello resultan del todo descartables. Pues en procura de obtener la “verdadera” libertad, el entendimiento positivo de la libertad había justificado que se coaccione a otros hombres con el fin de elevarlos a un estado de verdadera y superior libertad. La metáfora de un “yo” que sabe lo que el resto de los seres humanos verdaderamente necesitan, derivó en consecuencias trágicas para la humanidad. Según Berlin, ello facilitaba “coaccionar a otros por su propio bien, por su propio interés y no por el mío”.<sup>147</sup> Se estimaba que muchas veces los hombres no buscan lo que realmente desean, fines que ellos mismos perseguirían si fuesen menos ciegos o ignorantes. Mas el punto no es que una persona pueda saber lo que es bueno para otra, mientras que ella misma no lo sepa o lo ignore satisfactoriamente, sino que el problema radica en sostener que ella inconscientemente lo ha elegido. Es un “yo” racional que no se vincula al “yo” empírico quien formula la elección, permitiendo que a éste último se le coaccione por su propio beneficio, no obstante tal bien le sea desconocido o incluso no querido por el supuesto beneficiario. Dicha idea está en el corazón de todas las teorías políticas de auto-realización y que dieron lugar al sufrimiento que Berlin estimaba imperioso prevenir.

Ahora bien, que la libertad positiva origine interpretaciones peligrosas, no parece del todo una acusación legítimamente imputable a la libertad positiva. El valor epistémico de la noción no depende necesariamente de la bondad de las acciones que ella fundamente. La crítica de Berlin es prudencial y sus razones radican en que quienes cometieron o justificaron las atrocidades del siglo XX, recepcionaron los ideales emancipadores del autogobierno. La persecución de un fin ideal, ya fuese una clase, una sociedad justicia o la marcha misma de la

---

<sup>147</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 147.

historia, proporcionaron el fundamento teórico que autorizaba a intimidar, oprimir o torturar en procura de esta verdadera libertad.<sup>148</sup>

Algo similar sucede con la libertad positiva y el pluralismo. En principio, no existe una relación lógica que imposibilite conciliar los postulados de ambos términos. Y ello va a depender de la comprensión que se formule del pluralismo. Pero es de conformidad a un entendimiento estándar de tal noción que la libertad positiva parece alejarse. Es muy distinto reconocerle a los seres humanos una diversidad de fines y valores inconmensurables, que establecer un verdadero ideal o fin de vida válido para todos ellos.<sup>149</sup> En la presentación de Berlin, la libertad positiva descansa en categorías unívocas y absolutas propias del monismo que, según he señalado, él rechazó. En su rechazo al concepto positivo de la libertad política, el autor de Riga expresa también su desconfianza del compromiso teórico que efectivamente presenta la libertad positiva con el monismo, en tanto esquema conceptual que realza la uniformidad y cuestiona la diversidad.

Si adherimos a la tesis según la cual la forma más provechosa de entender la filosofía es a partir de un conjunto de tradiciones filosóficas, conformadas por una dimensión conceptual, una institucional y una política, en realidad, la importancia del artículo de Berlin pareciera no estar dada solo por su dimensión conceptual, él es un historiador de las ideas y no pretende agotar la discusión sobre la naturaleza de la libertad política. Pese a lo que podría sospecharse, “Dos conceptos de libertad” no intenta responder ¿qué es la libertad?, pues esta conferencia se desarrolla desde y para las dimensiones institucionales y políticas de la filosofía. Su propósito, en efecto, es más modesto: dar cuenta que detrás de cada concepto de libertad emanan distintas nociones de la naturaleza humana. Tanto el concepto negativo como el positivo de libertad

---

<sup>148</sup> Para una defensa de la doctrina de la libertad de Berlin y su vínculo con el pensamiento trágico, véase Siperman (2000): 146-174.

<sup>149</sup> De acuerdo a Williams, la noción de inconmensurabilidad entre valores normativos, en principio, implicaría cuatro negaciones: (i) no existe una unidad de medida en términos de la cual se pueda resolver todo conflicto de valores; (ii) no es verdad que para cada conflicto de valores exista cierto valor, independiente de cualquiera de los valores en conflicto, al cual se pueda apelar para resolver dicho conflicto; (iii) no es verdad que para cada conflicto de valores exista un valor (independiente o no) al que se pueda para resolver racionalmente dicho conflicto; y (iv) ningún conflicto de valores puede resolverse racionalmente. Véase Williams (1993a): 104-105.

representan sistemas valorativos rivales e inconmensurables.<sup>150</sup> Así, quienes creen en la libertad en su sentido negativo desean disminuir la autoridad como tal, en tanto quienes creen en su sentido positivo quieren ponerla en sus propias manos. Siguiendo a Berlin, éstas “no constituyen dos interpretaciones divergentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto de la finalidad de la vida”.<sup>151</sup> Por ende, en la preferencia de un concepto sobre el otro está en juego determinar qué sistema valorativo consideramos valioso. La historia reciente, entonces, demostró que las concepciones que se tengan de la libertad derivan directamente de las nociones que se tengan sobre lo que constituye al ser humano y como bien lo señala Isaiah Berlin, “esta cuestión no es meramente académica”.<sup>152</sup>

#### 3.4.2 Berlin y sus críticos

La discusión acerca de la filosofía política encuentra un giro más conceptual en el ensayo del catedrático de Cambridge Quentin Skinner, “Un tercer concepto de libertad”. La pregunta por un eventual tercer concepto de libertad ya había sido analizada por Berlin, pero ésta se identificaba a la ausencia de reconocimiento o status de ciertos grupos sociales. La falta de libertad de la que estos hombres se quejaban, no era más que una falta de reconocimiento adecuado. Su conclusión fue negativa, esto estaría más bien relacionado con la solidaridad y con la fraternidad entre individuos, pero no constituiría un nuevo concepto de libertad. No obstante, en una formulación distinta a ésta del concepto de libertad, la conclusión de Skinner sería diametralmente distinta.

Skinner concede y rechaza ciertos puntos de la conferencia de Berlin. Veamos qué concede al *oxoniense*. En primer lugar, alaba que se logre consolidar la necesidad de reconocer una clara distinción entre dos conceptos rivales e inconmensurables de libertad. Luego, después de Berlin, cualquier intento de reunir en una sola teoría o fórmula general todas las apariencias sobre la libertad está condenado al fracaso. No hay únicamente un concepto de libertad; pues la libertad se entiende de distintas maneras. En segundo lugar, si no hay únicamente un concepto de libertad, “la pregunta por cuál concepto responde mejor a nuestros propósitos dependerá siempre

---

<sup>150</sup> Para una discusión sobre la compatibilidad de valores, ideales y fines en Berlin, véase MacCallum (1967a): 139-145.

<sup>151</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 177.

<sup>152</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 148.



del valor que pensemos debiese darse al carácter normativo de la naturaleza humana”.<sup>153</sup> Entonces, la preferencia de alguna de estas nociones implica, en última instancia, determinar qué consideramos valioso como naturaleza humana. En tercer lugar, piensa Skinner, resulta muy valioso el planteamiento de Berlin afirmando que la falta de libertad debe ser categóricamente diferenciada de la falta de capacidad, y que el modo de determinar esa distinción consiste en decir que carecemos de libertad solo cuando una acción, que está dentro de nuestras posibilidades, se ha vuelto imposible. Luego, leer y no entender a Hegel, no implica coacción.

En relación a este último punto, G. A. Cohen puso en tela de juicio la distinción tajante entre el déficit de libertad y la falta de capacidad de hacer aquello que se desea efectuar. Desde una dimensión teórico política, el profesor del All Souls College de Oxford asocia el discurso de derechas que proclama una noción de libertad, prescindiendo de los medios materiales necesarios para ejercerla y, de ahí que, tal como Berlin y Rawls, distinguen entre la libertad y el dinero. De acuerdo a Cohen, los pobres se ven privados de la libertad negativa, como ausencia de interferencia, por cuanto la distribución de bienes es una estructura de interferencia y, precisamente, el dinero constituye el medio para superar a esa interferencia. El dinero otorga libertad al agente y no solo sugiere la capacidad de utilizar la libertad. Una mujer pobre no puede visitar a su hijo que realiza el servicio militar obligatorio en otra ciudad, si no cuenta con dinero para cubrir el costo del pasaje. Puede que tenga la posibilidad de ser libre y viajar, si así lo desea, pero la carencia material es una interferencia y, por tanto, se encontrará materialmente imposibilitada de ser libre. De ahí que “la falta de dinero es falta de libertad, cualquiera que sea la relación entre capacidad, medios y libertad.”<sup>154</sup>

Volvamos a Skinner. En su análisis bifronte crítica una serie de dimensiones del argumento de Berlin. En primer término, Berlin determina a la libertad negativa como libertad *de* una restricción y la libertad positiva como libertad *para* seguir una determinada forma de vida. No obstante, esto no distingue dos conceptos de libertad, pues todos los casos de libertad negativa son casos en que estoy libre de coerción y, por tanto, libre para actuar si lo decidiera. Si un profesor les dice a sus alumnos que no están impedidos *de* abandonar la sala si no les gusta su clase, del mismo modo podría asegurarles que serán libres *para* retirarse de ella.

---

<sup>153</sup> Skinner (2003): 83.

<sup>154</sup> Cohen (2000): 58.

En segundo término, si Berlin propone que la libertad positiva consiste en tener dominio de sí mismo, en contraposición a actuar sujeto a fuerzas externas, también falla en cuanto a aislar un concepto separado de libertad positiva, ya que siguiendo a Berlin, la situación en que estoy libre de actuar, en virtud de no ser impedido por fuerzas externas, radica en la libertad en su sentido negativo y no da cuenta de su esfera positiva. De igual modo, dado que el interés del entendimiento positivo de libertad recae en ser su propio dueño, y en su fórmula prevalecen los obstáculos internos y no los externos, también falla en distinguir un concepto distinto de libertad positiva, pues si bien se amplía el espectro de restricciones, seguimos hablando de la necesidad de deshacernos del elemento coercitivo para actuar libremente, luego aún estamos en el ámbito de la libertad negativa.<sup>155</sup>

En tercer término, Berlin concibe a la libertad negativa, en tanto la ausencia de interferencia de otro, luego yo no soy libre si otros me impiden hacer lo que de otra manera podría hacer. Skinner no concuerda con esta concepción, pues la pérdida de poder no es invariablemente causada por otros seres humanos.<sup>156</sup> Si una tormenta de nieve hubiese impedido al profesor de turno llegar a la Facultad de Derecho, sería razonable afirmar que su libertad fue menoscabada.

La crítica central de Skinner al concepto de libertad negativa de Berlin mantiene la discusión en su esfera institucional y política. Con dicha noción Berlin aludía a los filósofos clásicos ingleses, principalmente a Hobbes, pero el filósofo de Riga pasó por alto el carácter altamente polémico de la postura de Hobbes. Dicha posición cobró hegemonía en su época, y enterró a una teoría alternativa anterior de libertad, que también es parte de la familia intelectual de la libertad negativa. Precisamente, es ésta la postura que Skinner intenta reflotar.

Esta noción alternativa, cuyos orígenes se encuentran en el *Digesto*, había sido articulada por los argumentos del Parlamento británico, los “caballeros democráticos”, en sus disputas contra la corona y la legitimación de la ejecución de Carlos I durante los inicios del siglo XVII y consistía en sostener que si para que los hombres conserven sus derechos y libertades se debía depender

---

<sup>155</sup> Una crítica según la cual la libertad humana puede ser restringida tanto por obstáculos externos como por obstáculos motivacionales internos, en Taylor (2005): 257-281.

<sup>156</sup> Skinner (2003): 85.

del poder y la buena voluntad del rey, entonces ellos vivían en un estado de *servidumbre*. Luego, la libertad no solo puede ser restringida por una interferencia concreta o amenaza de esa interferencia, sino por el mero hecho de saber que se vive supeditado a la buena voluntad de otros.<sup>157</sup> Esta mera conciencia de vivir bajo un poder arbitrario basta en sí para limitar nuestra libertad. Es la *libertad negativa como ausencia de dependencia*. Para “los caballeros democráticos”, como Hobbes los llamaba, afirmar que sus derechos y libertades básicas les podían ser arrebatados, era declarar que no tenían el status de derechos; solo constituían meras licencias o privilegios. Tener sus derechos y libertades a discreción del rey sería vivir sometidos a su voluntad, luego, el mero conocimiento de que la corona poseía tales prerrogativas socavaba su libertad, abandonándoles a una condición de servidumbre. De ahí que la dependencia socave la libertad.

Según Skinner, la sola conciencia de vivir supeditados a la buena voluntad de un gobernante arbitrario es *suficiente* para que nuestras opciones se restrinjan y nuestra libertad se vea limitada. Se nos dispone a adoptar o rechazar ciertas opciones. Optamos por un curso de acción que contiene una medida de autocensura, pero asimismo los agentes amenazados de coerción revisan sus opciones y escogen un curso de acción distinto del que hubiesen preferido en otras circunstancias. Para ambos casos, la coerción del agente aparece mediada del mismo modo. Por tanto, si la libertad puede ser limitada por la coerción, no se puede excluir que pueda ser limitada por la servidumbre o, al menos, no podemos negarlo si la restricción implícita es una mera restricción de uno mismo. En suma, la libertad puede verse restringida y reprimida en ausencia de un elemento de interferencia o de siquiera una amenaza de interferencia. Cada vez que se hable de libertad negativa no debemos necesariamente hablar de ausencia de interferencia, pues heredamos dos teorías rivales e inconmensurables de libertad negativa.<sup>158</sup>

Desde este punto de vista, habrían dos modos distintos en que un agente puede verse restringido por el hecho de estar consciente de vivir supeditado a la buena voluntad de un príncipe arbitrario, esto es, pues hay muchas cosas que uno no puede hacer o decir libremente, o bien, que se carecerá de libertad para abstenerse de decir o de hacer ciertas cosas.

---

<sup>157</sup> Skinner (2003): 88.

<sup>158</sup> Skinner (2003): 103.

La posición de Skinner es teórico política, pues junto con mejorar nuestra comprensión de los conceptos de la libertad, defiende las raíces republicanas del término. De la libertad negativa, en la cual radica su interés, no solo emanan los valores y postulados del liberalismo político lo había dejado entrever Berlin al remitir los orígenes de la libertad negativa al *Leviatán* de 1651. En ella también se conciben tesis republicanas que habían sido perdidas de vista con la el triunfo contrarrevolucionario de Hobbes, y que reflejan un nueva controversia valorativa al interior de la propia tradición heredera de la libertad negativa.<sup>159</sup>

En un contexto distinto, Gerald MacCallum en “Negative and Positive Freedom”, situó la discusión en un plano estrictamente conceptual, enriqueciéndola a partir de su crítica lógico-teórica. Su objeción se dirige hacia la distinción de conceptos de la libertad, considerándola inútil y errónea. Por tanto, su crítica abarca tanto a Berlin como a Skinner, ya que éste le concedió a Berlin la imposibilidad de reunir a ambos conceptos de la libertad en una sola teoría.

MacCallum razona del siguiente modo: Si usted pretende hablar del concepto de libertad y realiza la distinción, usted tiene una “confusión que resulta de no comprender completamente las condiciones bajo las cuales el uso del concepto de libertad es inteligible”.<sup>160</sup> La propuesta de MacCallum es comprender la libertad como una *relación triádica*. En virtud de la cual, X es (no es) libre *de Y para* hacer (no hacer, llegar a ser, no llegar a ser) Z. Entonces, la libertad siempre es ambas, libertad *de* y libertad *para*. Negativa y positiva a la vez. Así, todas las formulaciones inteligibles acerca de la libertad deben sujetarse a uno y al mismo esquema triádico. De acuerdo a este modelo teórico, no existen dos conceptos de libertad. La distinción entre un concepto negativo y uno positivo deriva de que cada concepto, tanto el negativo como el positivo, reemplaza los elementos X, Y, Z con contenidos de distinta naturaleza.

Ahora bien, el propio MacCallum reconoce que su tesis solo da cuenta de lo que hace inteligible hablar respecto a la libertad de agentes. Dado que el argumento es sobre las

---

<sup>159</sup> También en el contexto de la tradición republicana, Philip Pettit distinguió entre tres ideales políticos de la libertad: (i) ideal de no-limitación; (ii) ideal de no-interferencia; e (iii) ideal de la no-dominación. Este último ideal tiene como ventajas respecto al postulado de la no-interferencia, no condenar a la interferencia como tal, sino solo cuando es arbitraria; y no solo condenar la experiencia de una interferencia arbitraria, sino cualquier hecho que permita que una persona se vea expuesta a una interferencia arbitraria. Al respecto, véase Pettit (2006): 235-280.

<sup>160</sup> MacCallum (1967b): 312.

condiciones bajo las cuales lo que decimos es inteligible, su posición solo versa respecto a lo que hace inteligible el hablar respecto a la libertad de agentes y de ahí que “se excluye el estudio de expresiones que no conciernen a la libertad del agente”.<sup>161</sup> Su tesis no se preocupa de la afirmación “el cielo está libre de nubes”. Así, en supuestos en que se carece de uno de los términos de la triada, la variable se obtiene conforme al contexto.

En la Introducción de *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Berlin rechazó el esquema trádico, ya que existen supuestos en que no necesariamente el agente sabía en qué va a utilizar la libertad, sino que el mero hecho de liberarse del yugo es suficiente. Un ser humano que lucha por liberarse de sus cadenas, o bien un pueblo que lucha por liberarse de la esclavitud, no requiere dirigirse conscientemente a ninguna otra situación determinada.<sup>162</sup> Al respecto, John Rawls ha reafirmado que el interés de las definiciones formuladas por Berlin no es propiamente conceptual. A su juicio, “[...] este debate no se ocupa para nada de definiciones, sino más bien de los valores relativos de las diversas libertades cuando entran en conflicto”.<sup>163</sup>

De acuerdo a lo anterior, y así se ha sugerido en el transcurso de esta sección, para la comprensión de “Dos conceptos de libertad” es significativo recalcar que Isaiah Berlin no pretendió, en estricto rigor, proporcionar dos conceptos de libertad; no intentó concluir la discusión conceptual de la libertad, sino que pretendió dar cuenta de lo que está en juego en cada uno de dichos conceptos; a saber, dos sistemas valorativos distintos que “se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo una con la otra”.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> MacCallum (1967b): 314.

<sup>162</sup> Berlin (1993): 45, n. p. 29.

<sup>163</sup> Rawls (1995): 234. Según el profesor de Harvard, la preferencia por una de las dos libertades es una cuestión de filosofía política sustantiva, y de ahí que, para sus propósitos, termine asumiendo un modelo trádico de comprensión de la libertad, con referencia a los agentes que son libres, las restricciones o los límites de los que son libres y aquello que tienen libertad de hacer o no hacer.

<sup>164</sup> Berlin (1974b) en Berlin (1974): 146.

### 3.5 ÉTICA: LA DOCTRINA DEL PLURALISMO DE VALORES

Quizás el pluralismo ético sea el aspecto más característico de la obra de Berlin; detrás de cada ensayo suyo emana el reconocimiento y valoración de Berlin de la diversidad humana.<sup>165</sup> Ya su vida temprana está asociada con la diversidad: Berlin nació en Riga, que era entonces capital de Letonia, una provincia del imperio zarista, aunque el número de rusos era limitado y, por ende, su idioma fue el alemán y, además, el letón y yídish. El ruso era el idioma utilizado solo por los funcionarios zaristas. Berlin nació en una familia judía, hijo de un comerciante maderero, que por la posición alcanzada estaba libre de las limitaciones impuestas por el imperio ruso a la población judía, ya que, por ejemplo, podían viajar por todo el imperio y acceder a las universidades.

En 1921, su familia decidió exiliarse en Inglaterra; Berlin no dominaba el idioma inglés y pronto se encontró inmerso en un mundo con hábitos extraños y tradiciones ajenas a las suyas. Allí sería educado en Saint Paul's School, un colegio privado londinense, tal como lo anhelaba su padre. Posteriormente, ingresaría al Corpus Christi College de Oxford y se trasformaría en una de los intelectuales más influyentes del siglo XX.<sup>166</sup>

La valoración berliniana por la diversidad es similar a la propuesta articulada por M. E. Orellana Benado para la comprensión del pluralismo moral.<sup>167</sup> Según lo indiqué en el capítulo I, la pregunta inicial que da cuenta sobre el valor normativo de la vida humana, admite en principio tres respuestas posibles, que razonablemente se pueden adoptar y defender. Este diagnóstico es compartido por Berlin, quien distingue entre universalismo, relativismo moral o cultural y pluralismo.

La visión del universalismo que señala Berlin se encuentra articulada en función de su evaluación histórica sobre el siglo XVIII. Así, agrupa ciertos movimientos como el fascismo, el nacionalsocialismo y el marxismo y los interpreta como herederos de la Ilustración. Ya he señalado que este ideal concebía al mundo como un todo único en que todos los hombres poseen

---

<sup>165</sup> Para un cuidado análisis del pensamiento histórico, filosófico y normativo de Isaiah Berlin, véase Andrade Moreno (2009). Una perspectiva histórica del pluralismo en Reck (1990): 367-387.

<sup>166</sup> Al respecto, véase Ignatieff (1999).

determinados rasgos comunes que eran inalterables y que emanan de una naturaleza humana que es siempre la misma. Las diferencias entre los individuos, culturas y naciones, en tanto, no eran lo suficientemente significativas para opacar sus similitudes. La característica común que se estimaba más importante era poseer la facultad de la razón, pues la verdad es única y visible para todas las mentes racionales. Por ende, resultaba necesario que los individuos intentasen convencer o, en ocasiones, forzar a otros de lo que aquéllos consideraban como verosímil. En el siglo XX, esta pretensión de universalidad de la razón ya no se verificaba con claridad. De ahí entonces que fue posible la división de la humanidad en dos grupos: propiamente los seres humanos y las razas inferiores. Al negar teóricamente la humanidad común que los asocia, los individuos pueden pragmáticamente matar a millones de semejantes, que no seres humanos, tal como los ejecutores, en estricto rigor.

El relativismo consistiría en la coexistencia de formas de vida, modos de pensar, de sentir, de hablar, costumbres y hábitos que les son intrínsecos a los distintos miembros de dichas culturas, pues eso es lo que crea y constituye a las comunidades. Cada una de ellas tendría su propio estilo de vida, éstos serían absolutamente distintos entre sí y carecería de sentido buscar comunicaciones o conexiones entre sí. En estos términos, Berlin articula su propia de concepción del relativismo:

[...] [El relativismo es] una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es expresión o afirmación 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.<sup>168</sup>

Todo juicio depende del punto de vista de cada uno y, por tanto, no tiene sentido predicar la veracidad o falsedad de éstos. Según Berlin, “Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay nada más de decir”. Eso es relativismo”.<sup>169</sup>

El pluralismo, en cambio, está constituido por la idea que existen muchos fines y valores últimos distintos que pueden perseguir los individuos, y pese a ello ser igualmente racionales, plenos y capaces de entenderse entre sí, simpatizar y obtener provecho unos de otros. “Porque si

---

<sup>167</sup> Orellana Benado (1996): 52 y ss.

<sup>168</sup> Berlin (2002c) en Berlin (2002): 152.

no tuviésemos ningún valor en común con esas personalidades remotas cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no podríamos entenderlas en absoluto”.<sup>170</sup> Según Berlin:

Hay muchos fines, muchos valores últimos, objetivos, algunos incompatibles con otros, que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, o grupos diferentes en la misma sociedad, clases enteras o iglesias o razas, o individuos particulares dentro de ellas, cada uno de los cuales puede hallarse sujeto a exigencias contrapuestas de fines incompatibles, pero igualmente objetivos y últimos.<sup>171</sup>

Es efectivo que los valores de una comunidad son diversos y en muchas ocasiones son inconmensurables a los de otra agrupación social. Pero dichas culturas se comunican entre sí, pues comparten lo que hace humanos a sus miembros. Si bien no podemos entender completamente sus sistemas de valores, resulta indudable que podremos obtener alguna luz de ellos, no basta con considerar a otra cultura simplemente como diferente a la nuestra. Los seres humanos pueden entender cómo sería seguir una vida conforme a valores diversos a los cuales les son propios, asimismo pueden apreciarlos y respetarlos, pero no por eso también deben perseguirlos. En términos de Berlin, “Las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son muchos”.<sup>172</sup>

Ahora bien, de la aceptación de una diversidad de valores no se sigue que no ocurran conflictos entre los distintos valores; en realidad, la peculiaridad de dichos valores es que pueden, y de hecho así ocurre, ser incompatibles entre sí, ya que las civilizaciones a las que pertenecen también lo son. El hecho que los valores de una sociedad puedan ser incompatibles con los de otra, o que incluso pueden chocar entre sí dentro de la misma cultura, no demuestra la existencia de un relativismo de valores, sino solo un pluralismo de valores del cual emana un choque constante entre los diversos valores y entre los ideales de vida de culturas distintas, o en diferentes etapas dentro de una misma civilización.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Berlin (2002a) en Berlin (2002): 51.

<sup>170</sup> Berlin (2002a) en Berlin (2002): 51.

<sup>171</sup> Berlin (2002c) en Berlin (2002): 152.

<sup>172</sup> Berlin (2002a) en Berlin (2002): 52.



Siguiendo a Gray, el carácter irreconciliable y muchas veces inconmensurable de los bienes humanos constituye lo central en su doctrina del pluralismo de valores del filósofo de Riga, la cual tendría aplicación a tres niveles distintos:<sup>174</sup>

En primer lugar, es propio de toda moralidad el surgimiento de conflictos entre los valores últimos de dicho sistema valorativo. Además, en principio, tal conflicto no será susceptible de resolverse mediante un razonamiento teórico ni práctico sobre aquellos bienes. En efecto, en la moralidad liberal valores como la libertad y la igualdad son estimados como bienes intrínsecamente valiosos. La colisión entre éstos es inherente a nuestra naturaleza y, por ende, carecemos de un criterio racional de adjudicación sobre los mismos. Siguiendo a Berlin:

La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados.<sup>175</sup>

En segundo lugar, cada uno de estos valores es internamente complejo e intrínsecamente pluralista; el conflicto es inherente a éstos. “Estas colisiones de valores son de la esencia de lo que son y de lo que somos”.<sup>176</sup> Así, y según se esgrimió, el concepto de libertad de Berlin presenta dos teorías rivales e inconmensurables entre sí: libertad negativa y libertad positiva y, a su vez, según Skinner existirían dos conceptos rivales e inconmensurables de la propia libertad negativa: como ausencia de coacción y como ausencia de dependencia. En el contexto jurídico se expresan conflictos entre valores, como entre la libertad de información y el derecho a la intimidad de los individuos.<sup>177</sup>

En tercer lugar, de la diversidad de estructuras culturales existentes se sigue una inconmensurabilidad entre los valores que dichas agrupaciones consideran como fundamentales entre sí. En este sentido, tendría lugar un pluralismo cultural que deriva de la diversidad de

---

<sup>173</sup> Sobre los conflictos políticos en Berlin, véase Hanley (2004): 327-337. La contribución de Berlin a la filosofía de la política moderna en Kenny (2000): 1026-1039.

<sup>174</sup> Gray (1996): 61-62.

<sup>175</sup> Berlin (2002a) en Berlin (2002): 53.

<sup>176</sup> Berlin (2002a) en Berlin (2002): 54.

<sup>177</sup> Un análisis del pluralismo en las democracias constitucionales en Kateb (1994): 511-537.

formas de vida. Michael Walzer ha propuesto una moralidad mínima, también llamado minimalismo, para efectos de garantizar el mutuo reconocimiento entre los actores de distintas culturas morales completamente desarrolladas. Esta posición normativa consiste en “[...] principios y reglas reiterados en diferentes tiempos y lugares y que se consideran similares aun cuando se expresan en diferentes idiomas y reflejan historias diversas y visiones del mundo distintas.”<sup>178</sup> A diferencia del pluralismo cultural, que reclama una posición maximalista, de contemplar a los otros como portadores de valores, la intuición minimalista solo depende del hecho que tenemos expectativas de comportamiento tanto de nuestros compatriotas como de quienes no lo son. Y éstos recíprocamente demandan la satisfacción de estándares normativos respecto a su propia conducta así como la nuestra.<sup>179</sup>

No deja de llamar la atención que el punto de partida del pluralismo de valores berliniano sea Maquiavelo. Berlin, en “La originalidad de Maquiavelo”, ofrece una interpretación de la obra del autor de *El Príncipe* según la cual la originalidad de Maquiavelo consistiría en reconocer la existencia de una diversidad de códigos morales. Existiría una moralidad cristiana que se encuentra basada en el trato recíproco entre los seres humanos y otra moral, la principesca, que descansa en el poder; en la gloria que proporciona someter al otro en el trato principesco.<sup>180</sup> Maquiavelo sería el primer autor de Occidente en concebir más de una moralidad o maneras de vivir; existirían al menos dos grupos de virtudes diferenciados que, a su vez, se fundamentan en ideales de vida opuestos e incompatibles entre sí. Según Berlin, la originalidad de Maquiavelo:

[...] no es una división de la política y la ética. Es el descubrimiento de la posibilidad de más de un sistema de valores, sin ningún criterio común a los sistemas entre los que se puede hacer una elección racional. Esto no es el rechazo del cristianismo por el paganismo (aunque Maquiavelo claramente prefirió a éste último), ni del paganismo por el cristianismo (que, cuando menos en su forma histórica, lo pensó incompatible con las necesidades básicas de los hombres normales), sino el acomodo de ambos lado a lado, con la implícita invitación a los hombres a escoger entre una vida privada,

---

<sup>178</sup> Walzer (1996): 49.

<sup>179</sup> Para un clarificador estudio sobre la relación entre las nociones de multiculturalismo y pluralismo, puede consultarse Olivé (1999).

<sup>180</sup> Berlin (1986b) en Berlin (1986): 85-143.

buena, virtuosa, o una existencia social buena, de éxito, pero no ambas.<sup>181</sup>

Para Maquiavelo la adopción de la moral cristiana llevó al Imperio Romano a su decadencia. Ella bien podría significar también el fracaso a un gobierno principesco. Pues en determinados momentos, para ser un buen príncipe, el gobernante debe saber actuar como un mal cristiano.<sup>182</sup> Maquiavelo, entonces, no recomienda el mal, no sostiene que sean virtuosas aquellas conductas reprobadas por el cristianismo, sino que afirma que observando la moral de la reciprocidad no es posible erigir un gobierno sólido y estable y, menos aún, levantar y gobernar un imperio. La honestidad, el honor y la misericordia son virtudes y una vida vivida en el ejercicio de éstas seguramente sería exitosa si los hombres fuesen buenos, pero no lo son y no tiene sentido esperar que lo sean.

Dado que la pretensión es obtener una sociedad basada en la estabilidad, seguridad y justicia, del modo que Maquiavelo caracterizaba a la República Romana, dicha empresa supone la posibilidad de emplear medios ofensivos a la moralidad cristiana. Los ideales republicanos justifican la adopción de estas prácticas, mientras los códigos cristianos la condenan. Lo relevante radica en que no existe una reducción conceptual entre ambos valores, construcción de la sociedad republicana y vivir una vida buena, en clave cristiana.

Los dos son apropiados en función del plan de vida que se desee vivir, pues son sencillamente distintos valores. Como objetivos son valores absolutos, pero en su persecución son incompatibles entre sí. De tal modo, quienes elijan el camino principesco deben suprimir sus escrúpulos privados pues de lo contrario irán directamente al fracaso.

La generosidad es una virtud, pero no en príncipes. Un príncipe generoso arruinará a sus ciudadanos con impuestos demasiado gravosos, un príncipe mezquino (y Maquiavelo no dice que la mezquindad sea una buena cualidad en los hombres privados) salvará los bolsillos de los ciudadanos y así se sumará al bienestar público. Un gobernante bondadoso -y la bondad es una virtud- puede dejar que los

---

<sup>181</sup> Berlin (1986b) en Berlin (1986): 134.

<sup>182</sup> “Y hay que tener bien en cuenta que el príncipe, y máxime uno nuevo, no puede observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado para conservar el estado a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión”. Maquiavelo (2003): 140.

intrigantes y los de carácter más fuerte lo dominen, y así causar caos y corrupción.<sup>183</sup>

Según la interpretación de Berlin, Maquiavelo no es un defensor del mal como popularmente se le acusa, lo novedoso de su pensamiento consiste más bien en su rebelión contra el cristianismo, pues si Maquiavelo tiene razón, se negaría la mayor suposición del mundo occidental según la cual solo existe un código moral; a saber, la moralidad de la reciprocidad. Sus ideas impactaban no porque proclamase la necesidad del mal para alcanzar algún fin, sino pues su pensamiento minaba y volvía contradictoria la idea misma de un Estado cristiano. Frente a la unidad y coherencia moral de los Evangelios, Maquiavelo reconocía la existencia de un conflicto de valores en el seno de la sociedad occidental. Habría también una moralidad de los señores y otra de los siervos a quienes éstos someten y protegen. Ambas moralidades son, en principio, incompatibles e incommensurables una con la otra.

Maquiavelo como inicio de la intuición pluralista de Berlin, da cuenta del reconocimiento de dos modos de enfrentar la vida y la incompatibilidad intrínseca que aquejan a ambos sistemas valorativos. No hay un árbitro ni un compromiso teórico posible que permita conciliar ambas posiciones, la opción entre ambas tiene tintes de dramática, pues el sujeto se encuentra obligado a elegir una de las formas de vida, y al hacerlo, pierde la otra.

Con posterioridad, Berlin matizó su lectura de Maquiavelo, calificando en realidad de “dualista” o “más dualista que pluralista”, disolviendo de paso las diferencias que existirían entre el dualismo y el pluralismo.<sup>184</sup> Una vez que se tienen dos posibilidades o respuestas igualmente válidas, se pueden tener más y, por consiguiente, lo importante de Maquiavelo radica en que rompió una tradición monista que había sido inaugurada por Platón y que se extendió hasta la modernidad. Los términos de incompatibilidad y elección reemplazan a valores y bienes absolutos y uniformes. Con Maquiavelo, se anuncia “[...] el horizonte quebrado de lo plural que desecha la expectativa de lo mismo, y pone el dedo en la llaga de la elección –dolorosa porque encierra renunciaciones y carece del consuelo de la justificación- [...]”.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Berlin (1986b) en Berlin (1986): 121.

<sup>184</sup> Jahanbegloo (1993): 78-79.

<sup>185</sup> Díaz-Urmeneta (1994): 342.

### 3.6.3 Liberalismo y pluralismo

La obra de Berlin se puede entender a la luz del pensamiento liberal. Ciertamente, su ensayo, “Dos conceptos de libertad” suele caracterizarse como una de las principales contribuciones de los teóricos liberales. Asimismo, según se ha desarrollado con anterioridad, la tesis central del pluralismo de valores berliniano, que sugiere la existencia de una diversidad de valores y formas de vida, inconmensurables entre sí conforme a un criterio de validez universal, privilegia el papel de la elección entre distintas opciones como expresión de la capacidad de autocreación de los seres humanos.

Sin embargo, Berlin no señala con suficiente claridad la relación entre su pluralismo moral y el liberalismo. En efecto, mientras en ciertas ocasiones reconoce explícitamente que no existe una conexión lógica entre ambos: “El pluralismo y el liberalismo no son la misma cosa, ni siquiera son conceptos superpuestos. Hay teorías liberales que no son pluralistas. Yo creo en ambos, liberalismo y pluralismo, pero no están conectados lógicamente.”<sup>186</sup> En otros momentos pareciese conceder la existencia de una conexión entre el pluralismo, la tolerancia y el liberalismo. Así, en su interpretación de la obra de Maquiavelo, Berlin sugiere que aquel con su reconocimiento de las dos moralidades sentó las bases del liberalismo y, por ende, “[...] él es, a despecho de él mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su –para él– peligrosa aceptación de la tolerancia.”<sup>187</sup>

En cambio, sí existe claridad sobre la relación entre el pluralismo moral y el pluralismo político: la adopción del primero conduce a la tolerancia y la ésta es el fundamento del liberalismo político. El pluralismo moral consiste en la intuición según la cual existe una diversidad de valores morales que son intrínsecamente valiosos, los seres humanos persiguen distintos bienes últimos que a menudo son incompatibles entre sí. Mas en su contenido normativo, no prescribe la necesidad de efectuar una elección racional entre los distintos valores morales. No decreta que la libertad negativa necesariamente predomine frente a la libertad positiva. Además, en ciertas ocasiones podría incluso justificar la imposición de valores sobre un grupo determinado de personas. El pluralismo, a diferencia del relativismo, no todo lo acepta.

---

<sup>186</sup> Jahanbegloo (1993): 44.

<sup>187</sup> Berlin (1986c) en Berlin (1986): 142.

Aquellos valores objetivos como el racismo que en su ejercicio vulneren nuestra naturaleza humana incluso debemos combatir.

Un entendimiento del pluralismo de valores puede estar centrado en la defensa de la heterogeneidad de las culturas y, otro distinto, en la diversidad individual de cada ser humano que se constituye al interior de cada civilización. En Berlin, el pluralismo privilegia criterios de elección personal autónoma frente a los cuales le dan predominio a la diferenciación de las identidades de cada cultura. Siguiendo a García; “esto último es, precisamente, lo que hace Berlin al defender una *versión del pluralismo liberal*, cuya base es individualista.”<sup>188</sup> Efectivamente, y pese al condicionamiento cultural, el individuo es en última instancia quien elige, no obstante lo estrecho que sea dicho margen de elección. Enseguida, cuando se acentúa tal elección individual las instituciones básicas del sistema liberal garantizan su respeto y permiten ejercerlo dentro de sus límites con la mayor diversidad posible.

Por tanto, la relación entre ambos términos pareciese decantarse desde una perspectiva práctica y no lógica. En este sentido, García, quien siguiendo la argumentación de Williams y Berlin, afirma que precisamente “[...] la práctica nos muestra que el liberalismo es más respetuoso con el pluralismo.”<sup>189</sup>

Así, el liberalismo berliniano se centra en la noción de compromiso: en la organización de la sociedad pluralista liberal los conflictos son inevitables y, por ende, se debe adoptar un compromiso tendiente a evitar consecuencias perjudiciales para la sociedad mediante acuerdos y transacciones. La política de la negociación y la mediación sustentaría el frágil equilibrio de esta sociedad.

De ahí la interpretación del liberalismo de Berlin que formula John Gray en términos de su carácter agonial. Según Gray:

[...] el carácter agonista del liberalismo de Berlin se pone de manifiesto no sólo en los conflictos entre bienes rivales que admite y aun celebra, sino en el hecho de que él mismo es una forma de

---

<sup>188</sup> García Guitián (1999) en Badillo O’Farrell y Bocardo Crespo (1999): 304.

<sup>189</sup> García Guitián (1999) en Badillo O’Farrell y Bocardo Crespo (1999): 305.

partidismo que depende para su supervivencia en un mundo que nunca le ha sido proclive del compromiso y la resuelta energía de quienes lo practican, y de nada más. Éste es el elemento inextirpable de voluntarismo presente en el pensamiento de Berlin: que la relación que tenemos con las prácticas liberales es, en su naturaleza, la propia de un compromiso sin fundamento. [...] El *agon* liberal de bienes rivales se verifica en una forma de vida rodeada por otras que son *sus* rivales. El liberalismo agonista, [...], presupone los conflictos aún más profundos entre formas de vida incluidas en el pluralismo agonista.<sup>190</sup>

Este esquema de comprensión del problema es sugerente. Realiza una asociación entre el pluralismo, la tolerancia liberal y el *modus vivendi*.<sup>191</sup> La existencia de valores humanos universales configura límites normativos a la búsqueda del *modus vivendi*, ya que la coexistencia pacífica no constituye un valor en sí mismo, que no resiste tematización por parte de los agentes. Pero todas las diversas comunidades comparten intereses que sugieren esta política de negociación y transacción, sin negar los límites que de hecho tiene el *modus vivendi*.

De modo que liberalismo y pluralismo resisten en forma conjunta a ideales totalitarios y fundamentalistas. Si la doctrina y su arreglo institucional propugnan una sola concepción de lo bueno y rechacen las variedades del bien. En este contexto, no es plausible el desarrollo de la coexistencia pacífica y de ahí que impulsores de las políticas liberales y defensores de la diversidad se apoyan mutuamente. Dicha relación es pragmática y se sustenta teóricamente en su valoración a la pluralidad de las formas de bien, descartando una vinculación necesaria entre ambas posiciones. Al respecto, Gray señala:

[...] cuando los liberales establecen un régimen como un estándar de legitimidad para todo el resto, pluralistas y liberales se separan. Para los pluralistas, un régimen liberal puede en ocasiones ser el mejor marco para el *modus vivendi*. En otras ocasiones un régimen no liberal puede funcionar igualmente bien o mejor.<sup>192</sup>

Si se admite que un sello del régimen liberal es considerar a los conflictos de valores como síntomas de error, entonces, habría un interés compartido. Pero si el liberalismo arguye a la protección de complejo de libertades como universalmente exigible, no será razonable asumir el

---

<sup>190</sup> Gray (1996): 210-211.

<sup>191</sup> Gray (1994): 719-735; Gray (2000): 77-93.

<sup>192</sup> Gray (2001): 30.

régimen liberal, porque ya no admite las controversias valorativas, estimándolas como algo no deseable. Esta versión fundamentalista de la intuición liberal es incompatible con la verdad del pluralismo de valores.

De ahí que sea cuestionable que el pluralismo de valores apoye incondicionadamente al liberalismo como ideal político.<sup>193</sup> La articulación del pluralismo según la cual existe una diversidad de valores cuyo conflicto es inevitable, es opuesta a la creencia de este tipo de liberalismo. En sus términos, un conflicto entre formas del bien constituye una ilusión, ya que no puede existir tal controversia normativa. Aquí el liberalismo se ajusta las filosofías derivadas del ideal monista ilustrado, sosteniendo su incompatibilidad con toda doctrina que afirme la variedad de florecimiento de lo humano.

El *modus vivendi*, como cualquier otra filosofía política, no puede ser modesta, afirmando una concepción del bien. Esta doctrina “es una aplicación del pluralismo de valores a la práctica política”.<sup>194</sup> Sugiere el rechazo de toda teoría que busque el fin de los conflictos valorativos, pues en la práctica opta por reducir los bienes que originan tales controversias. No constituye un ideal normativo, pero sí un proyecto político. Persigue un compromiso entre valores y modos de vida que no pueden reconciliarse entre sí, mas evaluando la búsqueda de satisfacer las exigencias incompatibles como un rasgo constitutivo de la diversidad humana.

Como se observa, esta posición se asocia a la postura de Rawls respecto al consenso traslapado o por superposición.<sup>195</sup> La sociedad democrática se caracteriza por la existencia de un razonable pluralismo en que los individuos defienden concepciones del bien conflictivas e inconmensurables, viéndose en la necesidad de formular un consenso traslapado de sus doctrinas comprensivas razonables. Dicho consenso, cuya interpretación se acerca notoriamente a la realidad estadounidense, sería distinto al *modus vivendi* que hemos analizado. Difieren por su objeto moral, ya que la concepción política de la justicia es una concepción normativa; en seguida, por afirmarse sobre fundamentos morales, en atención a concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, junto principios de la justicia y virtudes políticas; y,

---

<sup>193</sup> Gray (2001): 31.

<sup>194</sup> Gray (2001): 35.

<sup>195</sup> Rawls (1995): 137-170. Respecto a la prioridad de las libertades básicas, véase Rawls (1996).



finalmente, en virtud de su estabilidad, pues quienes adhieren a los distintos puntos de vista que conforman la concepción política no le quitarán su apoyo si contingentemente su punto de vista aumenta su fuerza relativa, imponiéndose en la sociedad.”<sup>196</sup>

El liberalismo de Berlin, entonces, concibe la inevitabilidad de los conflictos y recomienda la negociación y el compromiso como los medios para mitigar sus efectos. Si esto es así, la sociedad liberal sería solo una de las formas de vida que pueden adoptar los seres humanos cuando éstos han alcanzado niveles mínimos de decencia, el compromiso con esta forma de vida, por tanto, carece de fundamento y no responde a una exigencia racional emanada de nuestra naturaleza humana universal e inalterable. La formulación del pluralismo berliniano sería contingente y, por ende, la identidad de un grupo de seres humanos con una determinada forma de vida también lo es. Por ende, el compromiso con otra forma de vida distinta a la liberal no implica la contradicción del pluralismo de valores.<sup>197</sup>

Berlin no solo defendió las ideas de negociación y mediación, sino también aquellas relacionas con establecer ciertas prioridades, no obstante no éstas fuesen absolutas, junto a la necesidad de fomentar la solidaridad y perseguir objetivos comunes.<sup>198</sup> De aquí entonces la admiración de Berlin por el *New Deal* de Roosevelt. En una sociedad sería posible conciliar los valores de libertad e igualdad sin imponer una organización social ideal.

El pluralismo y el liberalismo no se implican necesariamente sino que se complementan y, además, no éste último no constituye un fundamento racional universal del primero, más bien su sustento es práctico: el liberalismo político históricamente ha permitido mayor diversidad y ha fomentado la tolerancia, condiciones básicas para el desarrollo del pluralismo.<sup>199</sup>

En este sentido, Peña González también niega una vinculación lógica entre el pluralismo de Berlin y el liberalismo, ya que el pluralismo sería asimismo compatible con ideales no liberales. Sin embargo, si bien Berlin no procura de una fundamentación al liberalismo “[...] sí nos

---

<sup>196</sup> Rawls (1995): 149.

<sup>197</sup> Para una cuidada defensa del liberalismo de Berlin frente a las críticas formuladas por Gray a la tradición liberal, véase Lukes (2004): 687-717.

<sup>198</sup> García Guitián (1999) en Badillo O`Farrell y Bocardo Crespo (1999): 305.

proporciona una imagen de la vida humana que parece ajustarse a él con toda naturalidad”.<sup>200</sup> Así, los seres humanos somos continuamente requeridos por bienes y valores rivales que son intrínsecamente valiosos y sobre los cuales debemos elegir.

### **3.6 FENÓMENOS HISTÓRICOS Y VOLUNTAD HUMANA**

#### **3.6.1 Historiadores y corrección moral**

La historia, en principio, se ocupa de hechos.<sup>201</sup> Y el método de las ciencias naturales había sido el que mayores satisfacciones había proporcionado en el análisis y deducción de los hechos en los siglos XVII y XVIII. Tales progresos alentaron los deseos de aplicar los métodos desde un ámbito al otro. Si la historia tenía como objeto de estudio a lo que han hecho los seres humanos, bien podría estudiárseles a estos últimos tal y como si fuesen objetos de la naturaleza. Después de todo, se pensaba, los seres humanos están sujetos a ciertas leyes naturales, sus necesidades básicas se han mantenido constantes durante el transcurso de tiempo, que las actividades sociales que ellos verifican para satisfacerlas, podrían estudiarse por los métodos de las ciencias biológicas y, ciertamente, psicológicas. Si se obtuviese la formulación de ciertas leyes que conectasen los fenómenos biológicos y fisiológicos de los seres humanos con sus actividades sociales, a partir de las cuales se estableciesen regularidades deducidas de un número relativamente pequeño de leyes de carácter general, podría configurarse una ciencia de la conducta humana. El éxito de la física newtoniana en la descripción, clasificación y predicción de los fenómenos naturales parecía adelantar la solución para los estudios sociales y la historia se encontraba en la mira de dicha aspiración, principalmente de autores de la Ilustración francesa como Condillac y Condorcet, y sus herederos del siglo XIX como Comte y Spencer.

Tal propuesta permitía, además, desentenderse de los sentimientos, pensamientos y voliciones de los individuos, ya que éstos se estimarían como datos derivados de otros procesos más generales que sí eran científicamente observables. Así, las ciencias sociales permitirían

---

<sup>199</sup> Un examen crítico de la relación del pluralismo de Berlin y el liberalismo en Crowder (2004): 125-147; Crowder (1994): 293-305.

<sup>200</sup> Peña González (1997): 381.

predecir la conducta de los hombres, ignorando todo lo que si bien es parte constitutiva del ser humano, no es fácilmente comprobable. Tal y como lo pregunta Berlin, “¿qué más puede pedir una ciencia?”.<sup>202</sup> Pero el problema de esta aspiración es que por definición socava cimientos que forman parte esencial de nuestra vida cotidiana. Si esto fuere así, las valoraciones humanas, su voluntad, el azar y la responsabilidad individual que forman parte del patrimonio de los seres humanos serían dejados de lado.

En Berlin no tiene sentido la pretensión de elaborar científicamente la historia, es decir, tal como las ciencias naturales estudian a la naturaleza; describiéndola y explicándola, pero absteniéndose de tomar parte en juicios valorativos. La historia no tiene ni podría tener un carácter objetivo; libre de valoraciones. En tanto seres humanos, no podemos evitar culpar o alabar a nadie por sus conductas y, a su vez, nuestras opiniones están cargadas de apreciaciones morales.

De esto se seguiría que no puede eliminarse la posibilidad de libre elección entre las distintas alternativas que gozan los individuos y, por tanto, la responsabilidad individual sí existiría; efectivamente, el mayor o menor grado de aquel ámbito depende de la visión subjetiva de cada uno sobre la naturaleza y la historia, pero de modo alguno podría considerarse como totalmente nula.

Si los seres humanos se encontraran determinados por ciertas leyes que dominan a los acontecimientos en el mundo y que, por consiguiente, imposibilitarían a los historiadores de calificar la justicia o injusticia de la historia, limitándose solo a determinar su verdad o falsedad, se incurriría en una profunda falacia cuya aceptación teórica ha reportado consecuencias desastrosas a la humanidad en épocas pasadas. Toda evaluación histórica sobre si un hecho se podría o no haber evitado, y el consecuente juicio u opinión personal sobre aquellas actuaciones, suponen que el individuo libremente elige.

La idea de construir a la historia a la luz de ciertas ciencias naturales que se resisten a proporcionar conclusiones moralizantes, se basa en una errónea analogía que pretende asimilar la

---

<sup>201</sup> Berlin (1983c) en Berlin (1983): 181.

<sup>202</sup> Berlin (1983c) en Berlin (1983): 181.

historia a algunas ciencias naturales que son más exactas, donde la objetividad presenta una especial significación y, por ende, éstas se ajustan a rigurosos cánones de desarrollo con categorías específicamente concebidas para tales ciencias. El carácter científico de la historia, en tanto, es ciertamente dudoso. Según Berlin:

Yo no estoy seguro si a la historia se le pueda llamar con algún provecho ciencia, pero, desde luego, no es ciencia en este sentido, ya que emplea pocos conceptos o categorías que le sean peculiares, si es que emplea alguno que le sea estrictamente peculiar. Todos los intentos de construir grupos especiales de conceptos o técnicas especiales para la historia han resultado estériles, porque o bien representaban mal –esquemataban demasiado– nuestra experiencia, o bien se veía que no respondían a nuestras preguntas.<sup>203</sup>

Ahora bien, la historia al igual que las ciencias naturales no está exenta de la exigencia que rechaza una excesiva subjetividad; la mera formulación de juicios intuitivos no es suficiente ni válido en historia, pero de ello no se sigue que ésta sea reducible a la ciencia. La evaluación moral y psicológica de los historiadores sobre los acontecimientos va necesariamente implicada al pronunciarse sobre acciones seres humanos que tienen motivos y fines, sin constituir elementos irrelevantes dentro de la causalidad de los fenómenos. Así, entonces, resulta inviable cualquier intento por eliminar toda evaluación moral o psicológica del devenir histórico. Tampoco los escritos históricos son susceptibles de abstraerse de evaluaciones y juicios morales.

El éxito de las leyes de Newton en el mundo natural no garantizaba de modo alguno que ellas pudiesen ser suficientes para explicar a cabalidad a los fenómenos históricos. Intentar formular a la historia sin considerar la influencia que tienen los seres humanos en los hechos históricos es subestimar a la voluntad humana y su influjo en configuración del mundo. En muchas ocasiones aquellos son estrictamente responsables de la verificación de ciertos sucesos. En los eventos históricos, la intencionalidad y búsqueda de los objetivos humanos juegan un rol fundamental y, por ende, el acaecimiento de un suceso no solo deriva de una causación regular de hechos, sino también de los propósitos y deseos de los seres humanos que intervienen en su ocurrencia.

---

<sup>203</sup> Berlin (1974a) en Berlin (1974): 107.

La aparición de temibles dirigentes nuevos en el siglo XX, como Lenin, Stalin y Hitler mostró que la humanidad no crecía hacia una dirección regida por sus propias leyes y sin consideración a las motivaciones de los individuos, pues éstos solo debían someterse a aquellos preceptos inexorables de la historia humana. Si ciertos seres humanos dotados de caracteres enérgicos y carentes de escrúpulos, contrariaban los cánones morales de sus respectivas sociedades podrían alcanzar el suficiente poder para modificar sus mundos, produciendo cambios mayores a los que las leyes podrían, en principio, permitir. Los individuos eran más maleables que lo que se pensaba durante el siglo XIX y las supuestas leyes que los regían: bastante más flexibles. Con el fanatismo y determinación suficiente, junto al acaecimiento de ciertas circunstancias, es posible cambiarlo todo, o casi todo.

Frente a este escenario el historiador cumple un rol significativamente poco modesto. La pertinencia de efectuar acusaciones en la historia conlleva reafirmar la relevancia de la voluntad humana en el reinado de la causación universal, así como asumir el valor normativo propio de la actividad histórica. De la vigencia de las leyes científicas y fenómenos causales se sigue el consuelo de la mera descripción por parte de los historiadores. De la importancia de lo humano en la configuración de los acontecimientos, sugiere la pretensión correctiva de los historiadores, quienes no solo celebran o condenan a los sujetos por que lo hacen o pueden hacer, sino evalúan lo que prudencial o normativamente se recomienda a las nuevas generaciones efectuar.

Autores como E. H. Carr han matizado la propuesta historiográfica presentada por Isaiah Berlin. Resulta cuestionable que el historiador no deba pronunciarse moralmente sobre Hitler o Stalin, pero ello se debe a que éstos fueron contemporáneos y sus actos provocaron sufrimiento a millones de individuos, y es complejo renunciar a enjuiciar valorativamente sus acciones. Pero, “[...] ¿qué beneficios reporta a nadie hoy el señalar los pecados de Carlomagno, o de Napoleón?”<sup>204</sup> Lo anterior refleja la necesidad de distinguir entre la posibilidad que el historiador se constituya en juez de los individuos y como juez de los acontecimientos, instituciones y políticas del pasado. Es distinto sancionar aisladamente la perversidad de Hitler, que denunciar a la sociedad que le engendró. Bajo esta lectura, no se le exige al historiador su neutralidad entre “el despotismo oriental y las instituciones de la Atenas de Pericles”.<sup>205</sup> Condenar al esclavista es

---

<sup>204</sup> Carr (1984): 105.

<sup>205</sup> Carr (1984): 106.

distinto de sentenciar a la sociedad esclavista, pues todo dato histórico presupone expresiones de valor, que se admiten como juicios morales con menor compromiso por parte del historiador.

Berlin y Carr están de acuerdo no hay una necesidad que los historiadores manifiesten formalmente juicios morales.<sup>206</sup> Pero el tipo de corrección que conlleva la corrección histórica es correlativa a nuestro uso del lenguaje cotidiano, ya que el uso del lenguaje natural, aun cuando se trate de un uso puramente descriptivo, implica denotar lo que el autor considera como grandioso o monstruoso, relevante o insignificante, o motivador o entristecedor. Decir que por Hitler “murieron brutalmente millones de seres humanos”, o bien que solo “perecieron muchos habitantes”, o que “disminuyó demográficamente la población de Europa”, no es equivalente y ello sugiere que ninguna de tales expresiones es completamente neutral. El lenguaje cotidiano, no obstante solo se le utilice para un objetivo meramente descriptivo, da cuenta de la actitud del hablante respecto al objeto al cual se hace la referencia lingüística. La actitud distante también denota una posición normativa. Como lo afirma Berlin, “el uso de un lenguaje neutral [...] lleva consigo su propia tonalidad ética”.<sup>207</sup>

### 3.6.2 Lenguaje cotidiano y determinismo

Proyectar la explicación mediante leyes naturales del ámbito de los fenómenos naturales a las esferas humanas y sociales es sugerente. Esta opción, sin embargo, suponía problemas no solo en la comprensión de la labor histórica sino que además, en nuestro lenguaje cotidiano. El precio de asumir el modelo científico en la historia de los asuntos humanos, es tener que soportar el determinismo. Nuestra comprensión estándar de la vida humana y su evaluación histórica se tensiona de modo radical al someterla al test científico.

Inspirado en el pensamiento romántico, Berlin sostiene que lo que el historiador intenta destacar es lo particular y único de un hecho, serie de acontecimientos o circunstancia histórica determinada. El historiador debe mostrar a su lector lo que Berlin denomina la “concreción” de la situación histórica:

---

<sup>206</sup> Berlin (1993): 30.

<sup>207</sup> Berlin (1993): 31.

[...] es decir, cómo ocurrió en ese tiempo particular, en el lugar particular, en el marco general de acontecimientos particulares en el que la misma, y sólo ella misma, se dio –los aspectos en que difiere de todo cuanto ha sucedido antes o es probable que pueda ocurrir después–.<sup>208</sup>

De acuerdo a lo anterior, la historia no podría razonablemente ajustarse al modelo de las ciencias naturales. Pues mientras éstas se desarrollan a partir de la formulación de leyes generales y abstractas, conectadas entre sí por vínculos escasamente ambiguos, y cuyo resultado, esto es, deducir lógicamente uniformidades, pareciese provenir de un sistema deductivo construido *a priori*, los historiadores cuentan lo que realmente ocurrió en el mundo, intuyendo lo que es singular e irreplicable, la particular sucesión o combinación de hechos o atributos que confieren a un individuo, situación o época, su peculiaridad y que fundamenta la atribución a éstos de los respectivos acontecimientos históricos.

En “El sentido de la realidad” Berlin señaló que ciertos pensadores descansan en meras utopías, por cuanto conciben una fe irrestricta en la aplicación de procedimientos y leyes científicas en la historia humana, sugiriendo que pueden seguirse rumbos históricos que, en realidad, no pueden seguirse, pues la evidencia concreta de los hechos demuestra lo contrario. De mismo modo, se sostiene que todo plan de acción de los individuos fallará inevitablemente, pues los deseos de los seres humanos no son lo suficientemente fuertes para vencer a las leyes que los rigen. Sin duda, si conociésemos las leyes que rigen la dinámica social podríamos utilizarlas al modo en que se utilizan para estudiar y controlar la naturaleza. Quien pese a ello, no crea en dichas leyes es un teórico que será tildado de ciego.

En tal sentido Berlin entiende la inevitabilidad de la historia; ya que cuando hablamos de un proceso histórico como inevitable, en el cual los deseos humanos no resultarán fructíferos frente a la determinada circunstancia histórica, obstaculizando el cambio o una particular forma de cambio, lo que queremos decir no es que conozcamos los hechos y las leyes, sino que no lo hacemos; las desconocemos y somos concientes de ello. Pues si bien conocemos los factores generales que influyen en que acontezcan los hechos, desconocemos sus interrelaciones precisas y específicas. Cualquier intento de estimar solo a los factores claros y superficiales, conllevará el

---

<sup>208</sup> Berlin (1998a) en Berlin (1998): 54.

fracaso de la teoría. Así, quien desafía las leyes que rigen el rumbo de la humanidad transita en una oscura dirección, porque nuestro conocimiento sobre éstas también lo es. De ahí la lectura de Berlin sobre el sentido de la realidad: “[...] El sentido de la realidad o de la historia que nos hace capaces de detectar las relaciones entre cosas y personas reales es el conocimiento de individuos, en tanto que toda teoría maneja atributos y entes idealizados –lo general.”<sup>209</sup>

De acuerdo a estos términos resulta familiar la denuncia de Berlin contra todos los sistemas universalistas, que intentaron traspasar la noción de inevitabilidad a la esfera de las relaciones humanas:

Una de las mayores y más fatales falacias de los grandes constructores de sistemas del siglo XIX, hegelianos y comtianos, y, sobre todo, las múltiples sectas marxistas, es suponer que si designamos a algo como inevitable queremos dar a entender la existencia de una ley.<sup>210</sup>

Identificar lo inevitable con la conformidad a una ley es ciertamente válido en las ciencias naturales, pero tal argumentación es deficiente y peligrosa en el ámbito de las relaciones sociales. Cuando hablamos de la existencia de fuerzas demasiado poderosas como para que nuestros deseos puedan resistirlas, no queremos decir que estemos sometidos a leyes de hierro, sino que nuestro conocimiento sobre la totalidad de los factores que participan en la verificación de un hecho es excesivamente limitado. Dichos factores no se encuentran situados en el nivel de la claridad y superficialidad científica, sino en el trasfondo de éste, por debajo de aquél, siendo demasiado complejos y numerosos para ser recogidos por la formulación inexorable e inevitable de las leyes naturales.

Nuestro entendimiento cotidiano de la realidad contradice la identificación de esta complejidad con tales leyes. De hecho, da cuenta de la existencia de seres humanos regidos por un número pequeño de leyes naturales que son derrotados por la ignorancia de los resultados del comportamiento humano, y no por dichas leyes. De esto se sigue, entonces, una concepción del ser humano como un ser libre que bien puede ser fuerte o débil y de suyo ignorante, en contraste

---

<sup>209</sup> Berlin (1998a) en Berlin (1998): 71.

<sup>210</sup> Berlin (1998a) en Berlin (1998): 74.



a la posición científica que lo identifica con un ser determinado, débil y provisto de una acabada sabiduría.<sup>211</sup>

Por lo tanto, Berlin rechaza las generalizaciones científicas en el ámbito histórico y político, en tanto éstas resultan incompatibles a cómo pensamos cotidianamente el mundo y a la forma en que tenemos experiencia de éste. Así, el filósofo de Riga defiende una posición pragmatista para evaluar el problema histórico, al sostener que la formulación de teorías abstractas y formales, a partir de las cuales es posible predecir exitosamente el pasado y futuro de los individuos, no logra acomodarse al modo en que entendemos corrientemente las relaciones humanas, tampoco logra responder las preguntas propias de los historiadores, es decir, “¿qué es lo que los hombres hacen y experimentan, y por qué y cómo?”<sup>212</sup> y que, finalmente, le ha costado la vida a millones de seres humanos inocentes.

Su ensayo “La inevitabilidad histórica”, también centra su interés en analizar las consecuencias que se seguirían de la pretensión de descubrir leyes y teorías generales sobre el proceso histórico, con el objetivo de, tal como exitosamente lo hacen las ciencias naturales, intentar clasificar, relacionar y predecir. Pues bien, los avances científicos, junto a sus respectivas justificaciones metafísicas, han otorgado un respaldo considerable a diversas concepciones históricas según las cuales los motivos humanos tienen una importancia bastante menor en el desarrollo histórico que lo que pudiese pensarse. En realidad la conducta humana tiene lugar a partir de la influencia de factores físicos, ya sean del medio ambiente o de la costumbre, tales como la Naturaleza, la Razón, la Historia, la Clase Social o la Raza.

Todas estas concepciones representan distintas versiones del científicismo y del monismo como su base teórica y, así, encuentran su fundamento en la distinción entre “juicios “subjetivos” y “objetivos”, por una parte, y juicios “subjetivos” o “arbitrarios”, por otra; distinción basada, respectivamente, en la aceptación o rechazo de este acto en último término místico de identificación de sí mismo con una realidad que trasciende la experiencia mística.”<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Sobre el historicismo de corte marxista, puede consultarse Popper (2006): 296-424.

<sup>212</sup> Berlin (1998a) en Berlin (1998): 76.

<sup>213</sup> Berlin (1974a) en Berlin (1974): 68.

De tales supuestos se sigue que la historia tendría una marcha objetiva que no es susceptible de comprobación empírica, y que en ocasiones contrariaría nuestro sentido común. De ahí que los seres humanos deban distinguir entre lo verdadero del curso de los sucesos históricos y las imaginaciones y racionalizaciones que construyan para su consuelo. Lo verdadero deriva de admitir que los acontecimientos suceden necesariamente conforme a leyes uniformes e inmutables que podemos conocer si empleamos las técnicas adecuadas para ello.

El fundamento de este pensamiento de asociación determinista, característico del racionalismo del siglo XVIII, radica en la tesis según la cual “todo lo que existe es necesariamente un objeto de la naturaleza material y, por tanto, es susceptible de ser explicado por leyes científicas.”<sup>214</sup> Luego, si Newton logró explicar los componentes de la naturaleza física a partir de ciertas leyes generales y, con ello, alcanzar acertadas predicciones en ciencias naturales, al extender esto a los procesos históricos, el éxito de la explicación histórica dependería de la aplicación sistemática de estas leyes a las situaciones específicas de los hechos sociales.

Si esto fuere así, las consecuencias que se siguen para la esfera moral de los seres humanos son radicales: culpar o alabar a un individuo supone que éste fue auténticamente libre para elegir entre distintas posibilidades. En efecto, si y solo si éste fue libre, resulta apropiado responsabilizarlo de su acción. Sin embargo, si el control de tal acción no le pertenecía y, aún más, lo sobrepasaba, la responsabilidad por aquélla correspondería, en último término, a las fuerzas naturales o sobrenaturales que rigen la evolución de la historia humana, en cuya obediencia el individuo verificó tal conducta; que por cierto estaba forzada a ocurrir. La estructura necesaria del mundo es incompatible con la libertad de elegir de la vida humana. El determinismo, de hecho, elimina la idea de responsabilidad moral, tal y como corrientemente la entendemos.

Por tanto, la responsabilidad individual sería un concepto vacío y los términos de aprobación o condena moral carecerían de sentido; solo serían mentiras o fantasías:

---

<sup>214</sup> Berlin (1974a) en Berlin (1974): 75.

[...] cualquier afirmación de que [los seres humanos] deberían haber obrado de una manera determinada, de que podían haber evitado una determinada situación, y de que merecen (y no sólo consiguen y provocan) alabanza o culpabilidad, aprobación o condena, se basa en la presuposición de que por lo menos algún ámbito de sus vidas no esta completamente determinado por leyes, sean éstas metafísicas, teológicas, o expresen probabilidades generalizadas de las ciencias; en cuyo caso se mantiene que tal supuesto es evidentemente falso.<sup>215</sup>

Si la tesis del determinismo sobre la conducta humana fuese válida, la acción de un individuo puede ser objeto de admiración o desprecio, pero aquellos juicios serían de carácter estético y de modo alguno expresarían la culpabilidad o justificación de sus actos. Tales términos serían tan impropios como atribuir responsabilidad moral al sistema planetario o a los árboles que componen un parque.

Berlin, en realidad, no sostiene que el determinismo sea necesariamente falso, sino que los seres humanos no hablamos ni pensamos como si fuese verdadero. Es en demasía complejo imaginar cómo sería la realidad si se tomase en serio la tesis determinista. Intentar alterar nuestras ideas, palabras y categorías morales a su hipótesis pareciese ser un costo demasiado alto que tendrían que pagar los individuos, en atención a cómo son las cosas y cómo han sido desde el inicio de la historia humana.

Para Berlin, si se pretende rescatar nociones como los valores morales, la responsabilidad y la libertad es necesario objetar al determinismo. De acuerdo a Peña González, nuestro lenguaje moral contempla términos como “culpa”, “castigo” o “premio” que suponen que los seres humanos gozamos de libertad y, asimismo, nuestros actos presuponen la existencia de decisiones, que implican que seamos dueños de nuestros actos por los que merezcamos aprobación o reprobación.<sup>216</sup> Así, los términos lingüísticos asociados a la idea de responsabilidad no constituyen un absurdo engaño o una mera ilusión, del modo que lo sostendría el determinismo, sino que éstos expresan una condición de lo humano, sin la cual las diferentes formas de vida resultarían incomprensibles.

---

<sup>215</sup> Berlin (1974a) en Berlin (1974): 77.

<sup>216</sup> Peña González (1997): 374-375.

También Kant tuvo claro lo que estaba en juego en la relación entre las leyes causales del mundo fenoménico y la libertad de los seres humanos. Quizás su explicación no fue la más afortunada, pero estaba en lo cierto en que el fundamento de la responsabilidad moral descansaba en la posibilidad de actuar libremente de distintas formas.<sup>217</sup> Lo novedoso de la postura de Berlin, entonces, radica en la naturaleza del argumento. Su rechazo al determinismo en el ámbito de la razón práctica está centrado en la incompatibilidad de su verdad teórica con nuestro lenguaje cotidiano. Así, los conceptos morales conforme a los cuales atribuimos responsabilidad a los demás por sus acciones también constituyen y expresan parte de la humanidad que compartimos con éstos. Su privación implicaría la fisura de una condición constitutiva de los seres que somos, así como del lenguaje que de hecho utilizamos para relacionarnos mutuamente.

Es efectivo que la demarcación entre un lenguaje científicamente objetivo y el lenguaje cotidiano de los seres humanos de modo alguno es evidente o nítida. A medida que el vocabulario del científico se aleja del método matemático se vuelve cada vez más ambigua y confusa la línea que divide a ambas esferas: el físico puede hablar de manera distinta como físico y como ser humano. Pero es precisamente éste último quien sufre el peligro de desaparecer con la verdad del determinismo, y tal pérdida involucra a la humanidad misma.

Para dimensionar la importancia que tiene su crítica es menester regresar al comienzo de este capítulo. Si bien concluíamos ahí que Berlin no abandonó del todo la filosofía analítica, pues habría desarrollado su trabajo histórico dentro de la misma tradición, omitimos poner el acento en el rol pionero que tuvo Berlin en criticar al cientificismo en discusiones propiamente analíticas. Mal podría haber abandonado la filosofía analítica si, por un lado, “Verificación” marcó el inicio del derrumbe del principio cientificista más relevante, lográndolo en virtud de argumentos de un carácter particularmente lógicos. Y, por otro, en “La inevitabilidad histórica” recogió intuiciones propias del cotidianismo, como concepción rival del naturalismo en la filosofía analítica, dejando de manifiesto su cercanía con la filosofía del lenguaje ordinario e incluso anticipándose a parte de los argumentos que utilizaría años más tarde su amigo P. F. Strawson contra el determinismo. Más allá de su formación analítica, Berlin refleja en sus argumentos su adhesión y rechazo a posiciones propias de las diversas concepciones de la

---

<sup>217</sup> Kant (2002): 140-145.

tradición analítica en filosofía. No es de extrañar que Berlin recuerde con regocijo las palabras que Austin alguna vez le susurró a *sotto voce* acerca del determinismo: “Todos ellos *hablan* acerca de determinismo y *dicen* que creen en él. Nunca en mi vida he conocido a un determinista, es decir, a un hombre que realmente crea en ello como tú y yo creemos que los hombres son mortales. ¿Tú lo has conocido?”.<sup>218</sup> Tal comentario, dirigido contra Ayer, selló el compromiso de ambos con la idea según la cual la libertad de acción emanaba inevitablemente de la definición misma de conducta humana y de la inteligibilidad misma del lenguaje de fines, intenciones y juicios.<sup>219</sup>

Según he intentado dar cuenta, Berlin desarrolla un pluralismo en un sentido histórico, en tanto los sucesos históricos no solo se caracterizan por configurarse en un tiempo y lugar determinados sino además por el influjo que en ellos tenga el azar. Su visión de la historia es más optimista y alentadora que la ofrecida por el determinismo. Berlin se opone al determinismo histórico; así criticó la tesis marxista, según la cual la historia se desarrollaría en una marcha objetiva y los valores estarían condicionados por la condición social en la que los evaluadores se encuentran inmersos en un momento en particular. Asimismo, Berlin reconoce la coexistencia de una multiplicidad de maneras de entender la historia y de formular interpretaciones distintas y contradictorias acerca de los fenómenos históricos, por irreconciliables que fuesen tales posturas. En la interpretación de un hecho histórico pueden tener una influencia similar el determinismo de los acontecimientos físicos, la intención de los individuos y el azar. Las leyes científicas se muestran insuficientes frente a la complejidad que se esconden en la superficie de todo fenómeno histórico.

La estrecha relación entre la visión de la historia de Berlin y su rechazo al determinismo queda patente en los términos de Herzen y que Berlin rescata:

Si la humanidad marchara en línea recta hacia un resultado, no habría historia, tan sólo lógica [...] La razón se desenvuelve lentamente, dolorosamente, no existe en la naturaleza ni fuera de la naturaleza [...] tenemos que disponer la vida con ella lo mejor que podamos, porque no hay libreto. Si la historia siguiera un libreto establecido, perdería todo interés, se volvería innecesaria, aburrida, ridícula [...] los grandes

---

<sup>218</sup> Berlin (1992a) en Berlin (1992): 227.

<sup>219</sup> Ignatieff (1999): 120.

hombres serían como otros tantos héroes pavoneándose en el escenario  
[...] La historia es toda improvisación, toda voluntad [...] no hay  
fronteras, no hay itinerarios.<sup>220</sup>

En el presente capítulo se examinó el pensamiento de Isaiah Berlin, asociando su pluralismo a la aceptación por la diversidad humana expresada en su manifestación metafísica, valorativa e histórica. La sensibilidad de Berlin hacia las distintas modalidades en que filosóficamente se expresa lo humano, se manifiesta también en su rechazo al monismo y su heredero conceptual que es el cientificismo, en el contexto de la tradición analítica de la filosofía.

---

<sup>220</sup> Citado en Berlin (1992b) en Berlin (1992): 192.

## CAPÍTULO IV: P. F. STRAWSON

### 4.1 “ON REFERRING” Y LA EMBESTIDA CONTRA EL CIENTIFICISMO

#### 4.1.1 Russell y “el paradigma de la filosofía”

En el tercer capítulo de esta Memoria he sugerido que gran parte de la obra de Isaiah Berlin se encontraba dirigida a defender los valores de la diversidad humana y rechazar los ideales monistas de la Ilustración. De igual modo, el pensamiento de P. F. Strawson puede caracterizarse por estar situado en la disputa entre una concepción cientificista y otra cotidianista de la filosofía en el contexto de la tradición analítica de la filosofía, y por ser uno de los filósofos que, siguiendo la huella de Berlin, reaccionaron contra el predominio que la primera mantenía hasta el primer tercio del siglo XX. Berlin, Hart y Strawson no solo fueron grandes amigos y colegas en Oxford, sino que ellos protagonizaron una embestida contra el cientificismo que por entonces dominaba la filosofía.<sup>221</sup>

Strawson fue un insigne representante de la concepción del lenguaje cotidiano al interior de la tradición analítica. De ahí que en filosofía del lenguaje tuviera lugar su más significativa reacción frente a la hegemonía que había alcanzado el cientificismo, siendo la más sólida y menos cuestionada: la configuración de un lenguaje supuestamente perfecto.<sup>222</sup>

Un aspecto característico de la filosofía analítica es la tensión entre la valoración de *dos tipos de lenguajes*: uno ideal y otro ordinario.<sup>223</sup> El lenguaje ideal es propio de la tradición positivista y buscaba purificar y clarificar el lenguaje, particularmente el científico y filosófico, para traducirlo en un lenguaje formal y reglamentado dotado de certeza, claridad y control. Tal pretensión no es nueva y encontraba sus raíces en los intentos de Leibniz y Frege.<sup>224</sup>

---

<sup>221</sup> Sobre esta reacción puede consultarse Orellana Benado (2006): 325-330 y Pereira Fredes (2007): 343-359.

<sup>222</sup> Para diversos estudios sobre filosofía del lenguaje pueden consultarse las compilaciones de Lycan (2000); Taylor (1998); Hale y Wrigth (1997).

<sup>223</sup> D'Agostini (2000): 249. En este sentido, también Rorty (1990): 76-96.

La *characteristica universalis* leibniziana expresó el ideal de un lenguaje universal en que, por un lado, todos los caracteres representan a todas las nociones y, por otro, es independiente de todo otro idioma.<sup>225</sup> El proyecto de Leibniz fracasó, pues el número de ideas simples es muy superior al deseado por Leibniz y, por ende, su alfabeto debía contar con miles de caracteres.<sup>226</sup> Además, según Russell, Leibniz solo podría analizar las proposiciones de forma sujeto-predicado, sin poder dar cuenta de las proposiciones que emplean ideas matemáticas y las proposiciones relacionales. Pero la pretensión de Leibniz era legítima, ya que su alfabeto contaría con símbolos correspondientes a todas las operaciones del pensamiento, permitiendo traducir los problemas de disciplinas como la metafísica o la moral, a signos dotados de la infalibilidad matemática. Leibniz quería unir a las iglesias cristianas y acabar con los conflictos religiosos mediante un lenguaje universal que permitiría encontrar acuerdos. Su influencia sería significativa en la búsqueda de un lenguaje universal perfecto que desarrolló Frege en su Ideografía o Conceptografía (*Begriffsschrift*), que consistía en un conjunto perfecto de signos, en que “a cada expresión debería corresponderle un sentido determinado”.<sup>227</sup> Sería Russell quien le comunicaría las inconsistencias de su proyecto logicista. De ahí que el científicismo tendrá que esperar hasta la obra de Russell para celebrar la consecución del preciado lenguaje ideal.

A partir de la publicación en 1905 del artículo “Sobre el denotar” (“*On Denoting*”) de Russell, el ensayo que bien podría considerarse como el comienzo de la filosofía analítica y que fue señalado por F. P. Ramsey como el “paradigma de la filosofía”, el científicismo alcanzó la gloria, y Russell se alzó como su figura más descollante. La lógica y, en especial, su lenguaje, constituirían las vías para resolver los problemas filosóficos. La resolución de tales problemas y el progreso filosófico en su conjunto estaban sujetos a la introducción de la lógica de los cuantificadores y variables. La propuesta, entonces, era reducir el lenguaje humano a un conjunto de formas lógicas, al igual que ocurriría en una teoría científica.

A Russell le interesaba el lenguaje en sus funciones referencial, es decir, al hacer referencia o mencionar un objeto o persona particulares, y, además, descriptiva, esto es, enfatizar que la

---

<sup>224</sup> Hochberg (2003): 19 y ss.; Dummett (1993): 23 y ss.

<sup>225</sup> Leibniz (2003): 193-201.

<sup>226</sup> Esta objeción práctica es sugerida por Ezequiel de Olaso en la Introducción a la Sección III, “Lenguaje, Pensamiento y Realidad”, en su edición de los *Escritos Filosóficos* de Leibniz. Véase Leibniz (2003): 185.

<sup>227</sup> Frege (1985): 54.



relevancia de las proposiciones lingüísticas descansa en su carácter descriptivo, asumiendo la importancia de las frases denotativas en la lógica.<sup>228</sup> De ahí que su estudio se centre en ciertas frases denotativas que denominó “descripciones definidas”, es decir, frases de forma “El tal y tal”, que buscan denotar o identificar algo, en proposiciones como “El tal y tal es C”. Las frases denotativas están estrechamente vinculadas a la teoría del conocimiento, ya que solo tenemos un conocimiento *directo* de las cosas que se nos presentan y, en tanto, cuando damos cuenta de las cosas mediante frases denotativas, solo poseemos un conocimiento *acerca* de ellas. Russell se dedicó a analizar aquellas proposiciones en que no tenemos conocimiento directo sobre lo denotado. Pues, “todo pensamiento debe partir del conocimiento directo, pero logramos pensar *acerca de* muchas cosas de las que no tenemos conocimiento directo”.<sup>229</sup> La pretensión russelliana, entonces, es descubrir cómo hablar del mundo sin saberlo todo acerca de él. Para ello, las descripciones definidas son similares a las redes que se arrojan al océano pues en ocasiones regresan llenas y otras vacías.<sup>230</sup>

El problema se suscitaba en torno a aquellas oraciones en que no se encontraba lo denotado, pues la lógica tradicional del Estagirita basada en la distinción entre sujeto y predicado no lograba dar cuenta de tales frases. Aquellas eran ciertamente significativas, ya que dicen algo de alguna cosa y ello puede ser tanto verdadero como falso. Así, en su ejemplo característico, “El actual de rey de Francia es calvo”, aplicando esta lógica, debiésemos analizar el sujeto y si el predicado corresponde o no al sujeto; así se determinaría si la oración era o no verdadera. Al hacerlo, sin embargo, se establece que en estas frases el sujeto al que se hace alusión en el mundo no existe; dichas oraciones carecen de referencia y, por tanto, no es posible determinar la verdad o falsedad de su predicado. Para que tal frase fuese efectivamente significativa se debería suponer que el actual rey de Francia existía o, en otras palabras, que lo denotado estaba en el mundo. Para Russell, en cambio, ella constituiría una aserción simplemente falsa, pues en la actualidad no existe un y solo un rey de Francia que, además, sea calvo.

A partir de la noción fundamental de variable y usando  $C(x)$  para significar una función proposicional de la cual es parte  $x$  y donde  $x$  es por definición indeterminada, además donde  $C(x)$

---

<sup>228</sup> Milkov (2003): 60.

<sup>229</sup> Russell (1973a) en Moro Simpson (1973): 30.

<sup>230</sup> Orellana Benado (2006): 325-330.

es siempre verdadera y  $C(x)$  es a veces verdadera y en la cual *todo*, *nada* y *algo* son las frases denotativas básicas, Russell define los cuantificadores que serían válidos para todos los casos en que se requiera comprobar la efectiva existencia del objeto al que se hace referencia.

A diferencia de la semántica fregeana, según la cual las frases denotativas expresan un significado y denotan una denotación, Russell sostiene que no hay significado, y solo a veces hay denotación. Frente a frases donde no se encuentra lo denotado, como “El actual de rey de Francia es calvo”, Frege sostendría que aquellas carecerían de sentido, mas según Russell no carecería de sentido, sino que simplemente son falsas.

Susan Haack ha clasificado los tipos de respuestas que han sido dadas para solucionar este problema: (1) Excluir del estudio de la lógica las sentencias refractarias, es decir, aquellas que tienen términos singulares que no denotan nada en lugar del sujeto; (2) traducir las sentencias refractarias al lenguaje formal para que sean susceptibles de estudiarse bajo criterios lógicos; (3) modificar la lógica a nivel del cálculo de predicados; y (4) modificar la lógica a nivel del cálculo proposicional. En su taxonomía, Frege asumiría (1); Russell (2) y Strawson asumiría tanto (1) como (4).<sup>231</sup>

La solución de Frege fue excluir de un lenguaje lógicamente aceptable todas las descripciones definidas que carecen de referencia y ella resultaba imposible, su idea de asignarles una referencia arbitraria era a juicio de Russell demasiado artificial. En “*On Denoting*” Russell afirmó que las descripciones definidas son términos singulares solo en apariencia, y que si bien carecen de significado, contribuyen al significado total de los enunciados en los cuales ellas ocurren. Si esto fuese así, cuando los enunciados que contienen descripciones definidas como sujetos y que tienen en apariencia la forma de sujeto-predicado fueran lógicamente traducidos, desaparecería el supuesto término singular.

La propuesta de Russell radica en distinguir entre el sujeto gramatical y el sujeto lógico de una oración. El sujeto lógico se analizaría a partir de la partícula “el”. El problema se reducía a tres proposiciones básicas:

- 1)  $(\exists x) (RFx)$  [Hay un rey de Francia; proposición existencial]
- 2)  $(\forall x) (RFx \rightarrow Cx)$  [Todo rey de Francia es calvo; proposición universal]
- 3)  $(\forall y) (RFy \rightarrow y = x)$  [Si otra cosa es un rey de Francia, entonces es idéntica a la primera o, en otros términos, solo hay un rey de Francia; proposición universal]

Según lo adelanté en el segundo capítulo, uno de los objetivos de los *Principia* fue demostrar que la lógica matemática era el lenguaje ideal para diagnosticar y precisar las ambigüedades de los lenguajes naturales, supuestamente alcanzado por la ingeniosa teoría de las descripciones de Russell. El lenguaje científico constituido por la nueva lógica contribuiría a la filosofía a determinar cuáles cosas sí existen y cuáles no. Su propuesta es resolver los problemas filosóficos mediante el lenguaje científico, a partir de la lógica formal de cuantificadores y variables. El lenguaje humano sería reducible a un conjunto de formas lógicas pues su estructura es análoga a la de una teoría científica. El lenguaje científico le abrió la puerta al filósofo a la reflexión sobre el significado de los nombres propios, incluidas aquellas descripciones definidas que carecen de referencia, como “El mayor número primo” o “El actual rey de Chile”.

#### 4.1.2 Lenguaje, uso del lenguaje y presuposición

Strawson publicó “Sobre el referir” (“*On Referring*”) en 1950 y desafió el imperio de las descripciones definidas de Russell, rechazando que el lenguaje cotidiano pudiera ser reducido a formas lógicas propias del lenguaje científico, y proponiendo entenderlo más bien como una familia de diversos usos que carece de una estructura lógica clara y siempre definida.

Las críticas de Strawson se han sistematizado de diversas maneras, pero ellas pueden reconducirse a las siguientes observaciones:

- (i) Russell no distinguió entre una oración, su uso, y su emisión.<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> Haack (1980).

<sup>232</sup> En la comprensión indistinta de *sentence* como oración y expresión, sigo a Alfonso García Suárez y Luis Valdés Villanueva, según su traducción de Strawson (1983). Para Clifford Brown, dicha distinción constituye el punto central de Strawson, véase Brown (2006):19-23. Una sistematización distinta en Rossi (1969): 102-109.

Dos problemas se siguen de dicha omisión. Por una parte, al no distinguir una expresión y su uso, creyó que si la expresión era significativa debía existir el objeto o sujeto particular al cual hacía referencia. Russell confundía dos características distintas, ya que la significación se predica de las oraciones y el referir es propiedad del uso de las mismas. La expresión “El actual rey de Chile” puede ser significativa, pese a que en su uso no logre hacer referencia alguna. También por no realizar dicha distinción, Russell sostuvo que si la expresión era significativa debía ser verdadera o falsa. La significación, según se señaló, es una característica de las oraciones y el valor veritativo es propio de sus usos. De ahí que “El actual rey de Chile es calvo” pueda ser significativa, aun cuando el uso que se haga de ella no sea ni verdadero ni falso. Sin embargo, no queda del todo claro si el uso de dicha expresión da lugar a un enunciado o no. Tal ambigüedad ha provocado que autores distingan entre tres dimensiones del argumento principal de Strawson.

En primer lugar, Strawson ha calificado el uso de expresiones como “El actual rey de Chile”, ya que no existe tal rey, como un uso espurio de la oración. Ello sugeriría que con el uso de esta oración no denotativa no se logra formular un enunciado y, por tanto, no podría ser objeto de la lógica que se dedica al análisis de enunciados. En segundo lugar, con posterioridad a “*On Referring*”, en su *Introducción a una teoría lógica* señaló que la relación que existe entre enunciar que el actual rey de Chile es calvo y la efectiva existencia del rey de Chile es de presuposición y no de implicación. La presuposición es una relación entre enunciados, así la relación entre el enunciado “El actual rey de Chile es calvo” y el enunciado “Existe un rey de Chile” no es de implicación lógica, sino de presuposición. Un enunciado A presupone otro enunciado A', si y solo si la verdad de A' es condición necesaria para la verdad de A. Luego, si A' es falso el enunciado A no será ni verdadero ni falso.<sup>233</sup> Esto implicaría que como la presuposición es una relación entre enunciados, y no entre oraciones, “El actual rey de Chile es calvo” constituye un enunciado aun cuando no exista rey en Chile. De ahí que el uso de tal oración en una ocasión en que no hay rey de Chile, constituye un enunciado que no es verdadero ni falso, pero, según esta posición más tardía del autor, igualmente se produciría un enunciado; la estrategia de Strawson formaría parte del grupo (4) en la taxonomía de Haack.

---

<sup>233</sup> Strawson (1969): 206.

Strawson da cuenta del uso referencial singularizador, es decir, aquel uso de expresiones para hacer referencia a alguna persona individual, a un objeto singular o a un lugar o proceso particular. Si la oración “El rey de Francia es sabio” se emitiera durante la monarquía francesa pero en dos ocasiones distintas, esto es, durante el reinado de Luis XIV y otra en el Luis XV, en ambos casos se estaría hablando de personas distintas con un uso diferente de la misma oración y, por ende, en un caso la aserción podría ser verdadera y en el otro falsa. En tanto, si dos personas emitieran dicha oración durante el reinado de Luis XV, ambas estarían hablando de la misma persona; haciendo el mismo uso de la misma oración y, por ende, ambos habrían emitido una aserción verdadera o una aserción falsa.

Para Strawson no puede afirmarse que tal oración sea verdadera o falsa, sino que se usa para expresar una proposición verdadera o falsa. Tampoco podemos sostener que dicha oración sea acerca de una persona determinada, ya que la misma oración puede utilizarse en diferentes momentos para hacer referencia a personas particulares distintas, sino que solo se trata de un uso de la oración para hablar acerca de una persona determinada.

Bajo estos términos, la distinción básica introducida por Strawson consiste en separar la expresión, el uso de una expresión y la emisión de una expresión. La misma oración puede tener distintos usos para hacer referencia a algo, y la misma oración puede usarse para hacer una aserción con distintos valores veritativos. Pues según Strawson:

“Mencionar” o “hacer referencia” no son cosas que haga una expresión; son cosas que alguien puede hacer al usar una expresión. Mencionar o hacer referencia a algo es una característica de un *uso* de una expresión, del mismo modo que “ser acerca de” algo y verdad-o-falsedad son características de un *uso* de una oración.<sup>234</sup>

No se puede decir las mismas cosas acerca de las oraciones o expresiones, usos de las oraciones o expresiones, y emisiones de las oraciones o expresiones; resulta una confusión no advertir las diferencias entre lo que puede decirse de las oraciones o expresiones y lo que puede decirse de los usos de éstas. En realidad, tendemos a creer que hablamos de oraciones o

---

<sup>234</sup> Strawson (1983a) en Strawson (1983): 18-19.

expresiones cuando hablamos de usos de oraciones o expresiones. Precisamente, en esto yerra Russell.

Según el *fellow* del Trinity College de Cambridge, la función referencial del lenguaje debe ser significar, es decir, confunde la expresión con su uso en una ocasión particular, y mencionar con significar. Luego, consideró que si existiesen expresiones que tuviesen un uso referencial singularizador que efectivamente fuesen sujetos lógicos, su significado debía ser el objeto particular al que hacían referencia en su uso.

Para Strawson, en cambio, el significado constituye una función de la oración o expresión; a su vez, mencionar y hacer referencia, y verdad o falsedad son funciones del uso de la oración o expresión. Por ende, dar el significado de una expresión es dar las directrices generales para su función referencial y, asimismo, dar el significado de una oración es dar las directrices generales para su uso al emitir aserciones verdaderas o falsas. Que una oración o expresión sea significativa no puede identificarse con el objeto o persona al que nos referimos ni con la aserción que hacemos mediante su uso en una ocasión particular, sino con “[...] las reglas, hábitos y convenciones que gobiernan su uso correcto, en todas las ocasiones, para hacer referencia o aseverar”.<sup>235</sup> En otros términos, si alguien nos preguntase por el significado de la expresión “aquel”, no le presentaríamos al objeto o persona particular al que mencionamos con el uso de la expresión, ni tampoco le presentaríamos todos los objetos o personas particulares a que nos hemos referido o podríamos hacer referencia con su uso. Solo le explicaríamos las convenciones que rigen el uso de tal expresión.

Tal como la expresión misma no se refiere a nada y, por ende, su significado no radica en el objeto correctamente referido, el significado de la oración no consiste en un uso particular de ella para hablar acerca de algo, pues la oración misma no es verdadera o falsa, ni tampoco es acerca de algún objeto.<sup>236</sup>

(ii) El problema resuelto por las descripciones definidas de Russell no existía.

---

<sup>235</sup> Strawson (1983a) en Strawson (1983): 20.

<sup>236</sup> Para una evaluación crítica del debate entre Russell y Strawson, véase Hochberg (1970): 363-384.

Una oración es significativa si puede usarse correctamente para hablar de algo y, cuando alguien la usa, hace una aserción verdadera o falsa, en la medida que quien la use esté hablando de algo. Si al emitir una oración no se habla de nada, el uso de ella es espurio y no genuino, y tampoco se hace una aserción verdadera o falsa. Preguntarse sobre si la oración es o no significativa es preguntarse acerca de si existen en aquel lenguaje convenciones, hábitos o reglas en virtud de las cuales alguien podría usar lógicamente la oración para hablar de algo, que, en consecuencia, es independiente de cómo ésta ha sido usada en una ocasión particular, sea genuina o espuriamente.

De esto se sigue que el análisis russelliano sobre la oración “El actual rey de Francia es calvo”, acierta en reconocerla como significativa y en considerar que si alguien la emitiese ahora efectuaría una aserción verdadera solo si, en la actualidad, existiese de hecho uno y solo un rey de Francia y que, además, fuese calvo; pero se equivoca en afirmar que cualquiera que actualmente emitiese tal oración estaría haciendo una aserción verdadera o falsa y que parte de lo que se aseveraría sería que en la actualidad existe un y solo un rey de Francia. Pues si nos tomamos en serio la tesis de Russell y nos preguntamos si dicha oración es verdadera o falsa, la respuesta es que no es ninguna de las dos cosas, ya que la cuestión de si el enunciado es verdadero o falso simplemente no se plantea: no existe una persona tal que sea rey de Francia; en Francia no hay monarquía y por ende tampoco rey.

Afirmar que “El actual rey de Francia es calvo” presupone que hay un rey de Francia. Que dicha oración sea significativa no se sigue que cualquier uso particular de ella posea valor veritativo. Su uso será verdadero o falso cuando se usa para hablar acerca de alguien, cuando al usar la expresión “El rey de Francia” se menciona efectivamente a alguien. Así, cuando se emite la oración sin hacer referencia de hecho a nadie mediante el uso de la frase denotativa “El rey de Francia”, dicha oración sigue siendo significativa, pero no se logra decir nada verdadero o falso pues no se logra mencionar a nadie mediante este uso particular de la frase. Solo las condiciones en virtud de las cuales la oración y la expresión podrían ser usadas, respectivamente, para decir algo verdadero o falso o para mencionar a una persona determinada.

Cuando usamos una descripción definida en procura de realizar una afirmación, presuponemos que con ella podrá hacerse referencia a algo; que dicha red no volverá vacía. Si la

presuposición se incumple el análisis sobre su verdad o falsedad carecerá de sentido, más allá de la elegancia de su análisis lógico formal. Los enunciados presupuestos son condiciones de la verdad o falsedad de los enunciados que presuponen.<sup>237</sup> E (calvo) presupone E' (existencia del sujeto), si la verdad de E' es condición necesaria de la verdad o falsedad de E. De modo que si E' es falsa, entonces E no es verdadera ni tampoco es falsa.

Esta versión de la función referencial del lenguaje sugiere que no son las oraciones las que, en estricto rigor, hacen referencia o se refieren a objetos, clases o sujetos, sino que los hablantes son quienes hacen referencia a aquéllos, mediante el uso de las expresiones. Una vez que los agentes efectúan expresiones referenciales, dichas expresiones admiten una relación de presuposición con su referente, esto es, la existencia de tales referentes. Desde un punto de vista pragmático de la presuposición, “[...] son los hablantes quienes al utilizar las expresiones referidoras *presuponen* que los referentes que les corresponden existen.”<sup>238</sup>

(iii) El lenguaje cotidiano no constituye aquella clase de cosas que puede reducirse a una estructura lógica.

El entendimiento de Strawson sobre el lenguaje humano, permitía concebirlo como una familia de usos, de distintas maneras de hacer cosas y de perseguir propósitos diversos como afirmar, bromear, preguntar y juzgar.<sup>239</sup> La verdad del lenguaje está más relacionada con los usos que hacemos de las proposiciones lingüísticas, que con su supuesta estructura lógica. Así parecía desaparecer el sentido de realizar un tratamiento puramente formal de las expresiones del lenguaje cotidiano. Entre ambos lenguajes existen diferencias sustantivas que impiden un tratamiento lógico formal unitario.<sup>240</sup>

Tampoco la superioridad del lenguaje científico era cierta, pues incluso el análisis lógico de ciertas expresiones estrictamente lógicas no da cuenta de usos que la lógica informal, en la

---

<sup>237</sup> Acero, Bustos y Quezada (1989): 94.

<sup>238</sup> Acero, Bustos y Quezada (1989): 94. Sobre la distinción entre las relaciones de implicación y presuposición entre enunciados, véase Austin (2003): 90-95.

<sup>239</sup> Orellana Benado (2006): 227-228.

<sup>240</sup> Para la crítica de Strawson a la lógica formal como un instrumento insuficiente para develar los aspectos estructurales del lenguaje cotidiano, véase Strawson (1969): 251-252 y, en general, el epígrafe primero del capítulo VIII: “lógica formal, sus aplicaciones y limitaciones”. Para un comentario acerca de



expresión de Ryle, sí exhibe, pues están implícitos en nuestro lenguaje cotidiano. El precio de la precisión y claridad de la lógica formal es demasiado elevado: deja escapar la riqueza del lenguaje natural. Según lo señala Strawson, “los conceptos utilizados en tipos de discursos no científicos no podrían ser *reemplazados* literalmente para servir al mismo propósito; el lenguaje de la ciencia no podría *suplantar* de igual forma al juego de salón, de la cocina, del tribunal de justicia y de la novela”.<sup>241</sup>

Al asociar la perspectiva de Russell a la concepción científicista de la filosofía y la de Strawson a la cotidianista, se observa que ambas interpretaciones sobre el lenguaje son herederas de parte de los postulados que hemos analizado con anterioridad. De la búsqueda del lenguaje perfecto, basado en su estructura lógica, se desprende su familiaridad con el monismo y las tesis de raigambre científica que originó. Frente a la vaguedad e incertidumbre de los lenguajes naturales se proclama la certeza de los lenguajes lógicos. La diversidad de usos y riqueza lingüística del lenguaje esgrimida por Strawson, frente a una estructura lógico formal, tampoco es trivial. La lógica formal se interesa por los significados de las oraciones, en la medida que esos significados, se determinen mediante reglas de implicación lógica. “De ahí que la lógica formal ignora de manera sistemática el elemento referencial del lenguaje ordinario”.<sup>242</sup> El interés de la lógica formal se centra en el tipo ideal de oración en que el significado se encuentra dado íntegramente por las reglas de implicación, prescindiendo del elemento de referencia, que según se ha señalado es parte de la enunciación que efectúa cualquier hablante para formular un uso verdadero o falso de un determinado enunciado. No solo se trata de lenguaje disimiles sino además no existe valor epistémico razonable para justificar la preferencia del formal por sobre el cotidiano.<sup>243</sup>

Siete años más tarde, en 1957, se publicó la enérgica respuesta de Russell “El Sr. Strawson sobre el referir”. El enfado de Russell se expresa en cada página de su ensayo. Su réplica radica en denunciar que la fuerza argumentativa de la crítica de Strawson descansaba en los ejemplos en que desarrolla su análisis. La distinción central de Strawson, a saber, expresión, uso y emisión

---

dicha crítica, véase Wu (1998) en Hahn (1998): 217-223. La réplica de Strawson en Strawson (1998c) en Hahn (1998): 224-225.

<sup>241</sup> Strawson (1963) en Schilpp (1963): 505.

<sup>242</sup> Strawson (1969): 253.

de la misma, se presentaba con claridad en expresiones como “el actual rey de Francia”, que contiene términos egocéntricos que pueden dar lugar a referencias diferentes en determinados contextos de uso.<sup>244</sup> Strawson, piensa Russell, omite oraciones como “El rey de Francia en 1789”, porque en tal expresión todos los usos tienen la misma referencia y, por consiguiente, la distinción entre la oración y su uso no parece ser tan significativa como lo afirmaba Strawson. El problema es que más allá de las reservas con que se debía recibir la tesis de Strawson para un determinado tipo de expresiones, la respuesta de Russell no refutaba y, quizás, concedía tácitamente, el punto central de la discusión, esto es, que el lenguaje natural carece de una lógica exacta. Las categóricas palabras de Strawson en el final de ensayo terminaban cobrando aún más fuerza: “Ni las reglas aristotélicas ni las russellianas dan cuenta de la lógica exacta de cualquier expresión del lenguaje ordinario, porque el lenguaje ordinario no tiene lógica exacta”.<sup>245</sup>

## **4.2 STRAWSON EN EL CONTEXTO DE LA TRADICIÓN ANALÍTICA: LA “ESCUELA DE OXFORD”**

### 4.2.1 Lenguaje cotidiano, análisis conceptual y gramática filosófica

Strawson fue uno de los más destacados e influyentes miembros de la denominada “Escuela de Oxford” o “Filosofía del Lenguaje Ordinario”, es decir, de los representantes de la llamada concepción terapéutica o del lenguaje cotidiano de la filosofía en la tradición analítica.<sup>246</sup> Es un filósofo del lenguaje y como tal estima que el lenguaje cotidiano merece la máxima atención del filósofo. A diferencia de Austin, quien consideraba que la labor del lenguaje es el comienzo de toda reflexión filosófica, Strawson concibe que el análisis del lenguaje *es* la filosofía misma.

De acuerdo a Austin, el análisis lingüístico no puede tener la pretensión de ser la última palabra en la reflexión filosófica, pero sí forma parte de los recursos necesarios para el desarrollo de dicha actividad: “Ciertamente, pues, el lenguaje ordinario *no* es la última palabra: en principio

---

<sup>243</sup> Una evaluación crítica sobre la posición de Strawson respecto a la lógica tradicional, en Geach (1963): 125-128.

<sup>244</sup> Russell (1973b) en Moro Simpson (1973): 87.

<sup>245</sup> Strawson (1983a) en Strawson (1983): 39.

en todo lugar puede ser complementado y mejorado y suplantado. Pero recordemos, es la *primera* palabra”.<sup>247</sup>

En la filosofía strawsoniana, el lenguaje una importancia significativa, básicamente por dos razones: por una parte, en el lenguaje se reflejan los elementos que componen nuestro “equipamiento conceptual”, es decir, los conceptos conforme a los cuales se nos hace comprensible el mundo y gracias a los cuales tenemos experiencia de él; por otra, mediante el lenguaje accedemos a una gran parte de ese equipamiento.<sup>248</sup> Por ello, en procura de comprender dicho equipamiento conceptual con que negociamos nuestros asuntos con el mundo y nos relacionamos con las personas más allá de nuestra diversidad legítima, el filósofo debiese confeccionar una teoría sistemática y explícita del uso de nuestros conceptos. Siguiendo a Strawson,

[...] en nuestras transacciones con el mundo manejamos un bagaje conceptual enormemente rico, complicado y afinado; pero ni se enseña, ni se podría enseñar, a dominar los elementos que integran este formidable bagaje cuando se nos enseña la *teoría* de su empleo.<sup>249</sup>

¿De qué se ocupa, entonces, la filosofía analítica? Ciertamente de ideas o conceptos. Siguiendo a Strawson, “[...] el título de “filosofía analítica”, que ella misma se ha autootorgado, sugiere que la descripción apropiada de su actividad favorita es el “análisis conceptual””<sup>250</sup>. Dicha descripción sugiere la imagen de un trabajo intelectual que descompone ideas o conceptos; que descubre los elementos que forman ambos términos. Esta imagen no deja del todo conforme a Strawson.

Al interior de la concepción cotidianista se han proporcionado diversas imágenes acerca de la filosofía analítica. De acuerdo a Strawson, de una parte, G. Ryle la entendía como una geografía conceptual o la elaboración de mapas o cartas conceptuales. Tales mapas o cartas nos

---

<sup>246</sup> Al respecto, véase Orellana Benado (1999). Para antecedentes de la Escuela de Oxford, puede consultarse Baillie (2003): 186-261; Stroll (2002): 171-211; Berlin (1992a) en Berlin (1992): 206-230.

<sup>247</sup> Austin (1989b): 177.

<sup>248</sup> Acero (1995) en Strawson (1995): 16-17.

<sup>249</sup> Strawson (1997a) en Strawson (1997): 49.

<sup>250</sup> Strawson (1997a) en Strawson (1997): 44.

brindarían una representación abstracta de un área determinada. Pero su déficit se originó al no especificar qué conceptos o qué relaciones se representarían con dichos mapas o cartas.

La imagen más familiar al hablar de la filosofía analítica es la de una cierta especie de terapia, donde el filósofo analítico se dedica a curar enfermedades derivadas de desordenes intelectuales. No se entregan doctrinas ni teorías, sino técnicas para remediarlos. El filósofo analítico se ocupa entonces de poner nuestras cosas en orden o ayudarnos a hacerlo. Su tarea es librarnos de las confusiones obsesivas, de los falsos modelos que dominan nuestro pensamiento y capacitarnos para ver con claridad lo que tenemos delante de nosotros mismos. En este sentido, Wittgenstein afirma que “el filósofo trata una pregunta como una enfermedad”<sup>251</sup>.

Esta imagen, no obstante exagerada y unilateral, es estimada por Strawson como valiosa. En efecto, los partidarios de ella han formulado una serie de intuiciones que buscan explicarla. Así, se ha señalado que esos desórdenes surgen cuando nuestros conceptos e ideas discurren ociosas por nuestra mente, sin cumplir efectivamente su labor. Es decir, cuando permitimos que los conceptos o las palabras se desvinculen de su uso real, desatendiendo su significación práctica. Cuando esto sucede, nuestro pensamiento sería afectado por una serie de confusiones, con influencias distorsionantes, como paralelismos gramaticales superficiales, imágenes o modelos inapropiados que nos llevan a las paradojas, el absurdo o la confusión. Si este fuese el diagnóstico, la cura que proporcionaría el filósofo analítico es ajustar nuevamente nuestro pensamiento, recordándonos cómo efectivamente se usan las palabras y los conceptos implicados. De ahí la máxima wittgensteiniana que nos insta no buscar al significado, sino al uso, toda vez que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.”<sup>252</sup>

Strawson formula también una analogía con la gramática. El dominio de una práctica gramatical no conlleva necesariamente un dominio explícito de la teoría de esa práctica. Por ejemplo, un niño aprende a hablar gramaticalmente mucho antes de que oiga hablar de gramática, luego una persona puede hablar gramaticalmente, sin poder señalar cómo lo hace, sin lograr enunciar las reglas o principios sistemáticos en virtud de los cuales sus palabras constituyen una oración gramaticalmente correcta.

---

<sup>251</sup> Wittgenstein (1988): § 255.

<sup>252</sup> Wittgenstein (1988): § 43.

Asimismo, nosotros tenemos un enorme y variado conjunto de conceptos y palabras que expresan a tales conceptos, un rico bagaje conceptual que en la práctica usamos, pero del cual no podríamos enseñar la teoría de su empleo. Aprendemos las palabras “esencia” y “libertad” y su uso correcto, sin conocer los agudos problemas filosóficos que ambos términos implican. No aprendemos estos conceptos mediante una teoría general de los conceptos, sino en virtud de una enseñanza fundamentalmente práctica, muchas veces mediante ejemplos.

Así como en la práctica el niño no pierde el dominio práctico de su gramática, pese a no ser capaz de enunciar la *teoría* de su uso, tampoco nosotros perdemos el dominio de este bagaje conceptual. De dicho dominio, sin embargo, no se sigue que comprendamos los principios y reglas que observan el empleo de ese bagaje, la teoría de su práctica.

Si al gramático le compete elaborar una explicación sistemática del sistema de reglas que nos sujetan sin esfuerzo cuando hablamos gramaticalmente, “el filósofo lo hace para conseguir una explicación sistemática de la *estructura conceptual* general de la que nuestra práctica diaria muestra que tenemos un dominio tácito e inconsciente”<sup>253</sup>.

Strawson considera como más atractiva a esta segunda analogía, especialmente por su espíritu positivo y constructivo. La concepción terapéutica del Wittgenstein tardío limitaba excesivamente la actividad filosófica, pues no había razón para sostener que el filósofo solo debía ejercer un análisis terapéutico sobre nuestro lenguaje. Perfectamente este podía estudiar cómo funcionan los distintos conceptos y por qué operan de esa manera.<sup>254</sup> Sin embargo, el mismo Strawson señala una importante deficiencia de su analogía gramatical. Si bien lo más atractivo de la analogía es la distinción entre el dominio de una práctica y la capacidad de comprender y enunciar explícitamente los principios que los rigen, no queda claro si es posible distinguir entre los conceptos que denomina preteóricos o no técnicos, por un lado, y conceptos esencialmente teóricos, por el otro. En otros términos, el problema es si se puede aplicar la distinción entre el vocabulario común de los hombres y los vocabularios especializados de los físicos, matemáticos, químicos y economistas. Ciertamente, la analogía gramatical puede

---

<sup>253</sup> Strawson (1997a) en Strawson (1997): 50.

<sup>254</sup> Strawson (1963) en Schilpp (1963): 515.

aplicarse al vocabulario común de los hombres, pero no es efectivo que tenga aplicación a los vocabularios especializados de las distintas ciencias, porque no es verdad que adquiramos los conceptos claves en esas disciplinas sin que medie enseñanza teórica explícita. De ahí que debiésemos concluir que la filosofía analítica no tiene relación alguna con esas ciencias especializadas.

Esta analogía gramatical, que Strawson denomina positiva, salvaría la objeción si se considera que aprendemos a dominar los conceptos teóricos en virtud de un camino de enseñanza teórica explícita que no es menester cuando se trata de los otros conceptos. Dicho camino procura efectivamente capacitarnos para desempeñar nuestros cometidos al interior de la disciplina determinada. Por ello, el propósito de este camino consiste en convertirnos en buenos físicos, matemáticos, químicos, o bien comprender los razonamientos de los buenos físicos, matemáticos, químicos; ello no implica que la enseñanza teórica que logre este objetivo asigne automáticamente a nadie la capacidad de formar una imagen no distorsionada de la relación existente entre la disciplina especializada con otros asuntos humanos e intelectuales. No obstante, la actividad filosófica está encaminada a relacionar y conectar entre sí de una forma comprensiva nuestros variados intereses intelectuales y humanos. Por su parte, los lenguajes especializados encuentran su condición de posibilidad en el lenguaje cotidiano, ya que aquellos presuponen el dominio práctico del equipamiento conceptual a partir del cual surgen.

El especialista se ve obligado a utilizar conceptos cuya aplicación trasciende las fronteras de su especialidad, y de su empleo correcto al interior de su disciplina no se sigue que pueda explicar en forma clara y general cómo los utiliza. Bajo estas consideraciones se lograrían introducir las ciencias especiales en el marco de la analogía de la gramática, toda vez que se vuelven evidentes las relaciones que existen entre los diferentes compartimentos de nuestra vida intelectual y humana. Por tanto, siguiendo a Strawson, “las dos tareas no son sino una.”<sup>255</sup>

Continúa vigente la imposibilidad de tener como garantía que demostrar competencia en una disciplina especial conlleva la capacidad de configurar una imagen no distorsionada de la relación de dicha disciplina con otros asuntos humanos e intelectuales. En efecto, si un físico o un matemático nos ofreciese una visión comprensiva de cómo son las cosas en la realidad, no es

improbable que su disciplina especializada ocupe un lugar central, sino el principal, en dicha imagen, subordinando otros asuntos a ella, o bien reinterpretándolos. Esta tendencia al colonialismo intelectual de las distintas disciplinas que intentan entregarnos una imagen general de la realidad deriva en la exageración y distorsión. Si bien la pretensión de evaluar la realidad bajo un solo prisma es inevitable en el ser humano, la imagen unificada del mundo puede ayudar a sacudir hábitos de pensamientos ya asentados en la investigación y a abrir el camino para nuevos desarrollos. Si esto es así, podemos concebir que todo intento de configurar una teoría sistemática positiva está destinado a una visión global distorsionada. De ahí que el esfuerzo de Strawson radique en considerar las formas en que la teoría sistemática no llevara necesariamente a una imagen del mundo distorsionada y exagerada.

Autores como Sanfélix Vidarte, han sugerido que esta adscripción de Strawson al conjunto de filósofos del lenguaje ordinario, ciertamente debe ser matizada.<sup>256</sup> Para Strawson lo fundamental no es la concreción de aquellos términos clarificados por la metafísica descriptiva en un lenguaje particular, sino el carácter más fundamental de los mismos, común a todos los lenguajes. Por ende, si solo se estudiase el uso efectivo de los conceptos en un idioma, la pretensión strawsoniana sería impracticable. Además, por la generalidad de los conceptos que interesan en metafísica, es probable que si bien se encuentren implicados en nuestras formas cotidianas de hablar no aparezcan explícitamente mencionados en ellas, o sin el grado de generalidad que requiere el metafísico; existen términos cuyo uso cotidiano es sustantivo, pero su comprensión y dominio escaso. Bajo esta interpretación, Strawson es un filósofo del sentido común antes que un filósofo del lenguaje ordinario. De todas formas, Strawson no escondió cierta desconfianza por la fertilidad filosófica del análisis conceptual y así lo reafirman las siguientes palabras:

Este método –a pesar de que no creo que su utilidad se haya agotado o vaya a agotarse alguna vez– tiene, estoy convencido, serias limitaciones. Por decirlo rápidamente, da demasiado por sentado. Las conexiones estructurales que el filósofo quiere que sean reveladas yacen, a menudo, en un nivel más profundo de lo que el método puede llegar a alcanzar o a mostrar. No creo que se detecten muchos rastros de este método en mi obra, aunque puede detectarse alguno.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Strawson (1997a) en Strawson (1997): 57.

<sup>256</sup> Sanfélix Vidarte (1997) en Strawson (1997): 19 y ss.

#### 4.2.2 El equipamiento conceptual y los vestigios del cientificismo

El lenguaje ideal que propugnó el positivismo lógico no convenció a los defensores del lenguaje cotidiano. Ellos estimaban que ambos lenguajes respondían a cánones muy distintos y que nuestros lenguajes naturales eran mucho más ricos que el supuesto lenguaje formulado a partir de criterios lógicos para solucionar los problemas filosóficos. De ahí la división central en la filosofía analítica entre filósofos del lenguaje ideal y filósofos del lenguaje cotidiano.<sup>258</sup> Ahora bien, los filósofos del lenguaje cotidiano no asumieron la necesidad de configurar un lenguaje lógico perfecto, modificando el lenguaje que a diario utilizamos, pues fueron herederos del denominado “naturalismo lingüístico”, según el cual el lenguaje “[...] está en orden tal como está”.<sup>259</sup> Ya no parecía necesaria la sustitución de las expresiones cotidianas por otras que se consideraren mejores, ya que, al contrario, se estimaba que la tarea filosófica consiste en un análisis de las expresiones lingüísticas tal y como se presentan. Tampoco se aspiraba a un lenguaje ideal, ni se creía provechoso subordinarlo a un estándar normativo de un lenguaje ideal, abstraído de la diversidad de lenguaje cotidiano.

Según lo he afirmado, la preocupación de Strawson por los distintos lenguajes, especializados y cotidianos, descansa en que los primeros encuentran su fundamento en el equipamiento conceptual del cual emanan. De ahí que su naturalismo lingüístico que se desarrolla a partir de nuestro lenguaje ordinario cubra incluso los niveles más básicos del lenguaje, abarcando, a su vez, dimensiones especializadas y cotidianas del lenguaje. Para Strawson el estudio de los lenguajes naturales supone un nivel de generalidad mayor que el de los lenguajes particulares para rescatar lo universal que ellos comparten, a saber, los niveles más básicos del lenguaje cotidiano. Su pensamiento es heredero de uno que privilegiaba nuestro lenguaje “natural” frente a un lenguaje “construido” o “artificial”.

El naturalismo es una noción que recorre la mayor parte de la obra de Strawson y su análisis requiere adentrarse en el objetivo primordial de su investigación filosófica: la metafísica

---

<sup>257</sup> Strawson (1994) en Sen y Verma (1994): 15.

<sup>258</sup> Para una presentación y evaluación de la disputa entre la construcción de sistemas lógicos y el análisis del lenguaje cotidiano, véase Strawson (1958); 117-133.

<sup>259</sup> Wittgenstein (1988): § 98.



descriptiva.<sup>260</sup> La metafísica descriptiva, ha sido señalada por autores como Susana Badiola, como una metafísica *natural*, y se haya en oposición a la metafísica revisionaria.<sup>261</sup> Ésta última, a partir de estrategias reduccionistas, intenta elaborar una imagen distorsionada de nuestra realidad, modificando la que de hecho tenemos y con la cual nos relacionamos. La metafísica descriptiva, en realidad, no tiene una labor tan propositiva como la metafísica revisionaria. Aquella debía mostrar o develar nuestra estructura de pensamiento, más que procurar cambiarla o mejorarla. Así, el propósito de la metafísica era mostrar los conceptos con los cuales pensamos nuestra realidad y, gracias a la actividad imaginativa del filósofo, analizar por qué operan como operan, y preguntarse si podrían hacerlo de otro modo. El filósofo podría preguntarse cómo serían los fundamentos de nuestro aparato conceptual si las cosas fuesen de otra manera, aunque ello requiera imaginarse que las cosas fuesen distintas a como son.

La metafísica descriptiva busca acercarnos a las viejas verdades y no formular nuevas para la comprensión de nuestro pensamiento. No consiste en una actividad histórica, sino en “mostrar los fundamentos naturales de nuestro aparato lógico, conceptual”. Su motivación radica en clasificar, ordenar y relacionar los conceptos que componen la estructura básica del pensamiento humano. Esta forma de naturalismo es de suyo vaga. De ahí que ante las críticas que Haack había formulado a la noción de naturalismo en su obra, Strawson aclara que se refiere con “natural a la especie humana”, ya que actuamos de hecho de conformidad a la naturaleza humana que compartimos. Agregando que dentro de las clases de naturalismos que pudiesen formularse, él suyo es un “naturalismo humano”. En sus términos: “[...] hay algo más conceptualmente (e irreprochablemente) *natural* a nuestra especie humana y pensante de lo que cabe en la ciencia natural; algo que tanto Hume como Wittgenstein, a pesar de la diferencias entre ellos, reconocieron o, mejor, proclamaron”.<sup>262</sup> Así, el término “natural” de Strawson no corresponde “al resultado de las ciencias naturales”, pues por definición su proyecto requiere abarcar las distintas dimensiones de nuestra realidad, incluyendo las de índole científico, ya que su objetivo es tan general como el pensamiento humano.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Para un acabado análisis del naturalismo, véase Badiola (2003a): en especial 33-102; Badiola (2003b) en Strawson (2003): 9-36; Badiola (2004): 317-336.

<sup>261</sup> Badiola (2003a): 13 y ss.

<sup>262</sup> Strawson (1998b) en Hahn (1998): 67.

<sup>263</sup> Badiola (2003a): 17. Al respecto, véase Strawson (2003b) en Strawson (2003): 105-126.

Si esto fuere así, la obra de Strawson reconocería al menos dos acepciones acerca de lo natural: una noción que apela a la naturaleza humana común, y otra que se contrapone a lo artificial. Al respecto, las palabras con que finaliza *Individuos* son sugerentes: “[...] si la metafísica consiste en el descubrimiento de las razones, buenas, malas o indiferentes, para lo que creemos instintivamente, entonces esto ha sido metafísica”.<sup>264</sup> De modo que lo natural se asimila a lo instintivo y espontáneo, y la tarea del metafísico es explicar lo que creemos por instinto y lo que nuestra naturaleza humana social nos insta a creer. El problema, como lo reconoce Strawson, es que es difícil imaginar una forma de argumentar a favor de tales creencias que no sea a partir de su consistencia con el esquema conceptual con el cual operamos. La propuesta, entonces, es mostrar cómo aquellas creencias reflejan la estructura misma del aparato conceptual.<sup>265</sup>

Strawson siempre fue reacio tanto a proporcionar una acabada definición del esquema conceptual como a señalar los conceptos específicos que compondrían nuestro aparato conceptual. Ellos constituirían conceptos más generales y fundamentales a partir de los cuales se desarrolla el pensamiento humano. En términos de Strawson, son

conceptos o tipos de conceptos generales, omnipresentes y en última instancia irreductibles que forman en conjunto una estructura, estructura que constituye el marco de nuestro pensamiento y discurso ordinarios y que presupone las varias disciplinas especializadas o avanzadas que contribuyen, de formas diversas, a nuestra imagen total del mundo.<sup>266</sup>

Nuestro equipamiento conceptual, el conjunto o agrupación de estos conceptos, estaría confirmado por términos como espacio, tiempo, objeto, suceso, alma y cuerpo, conocimiento, verdad, significación, existencia, identidad, acción, intención, causalidad.<sup>267</sup> Tales conceptos gozan de una alta generalidad, y son irreductibles y necesarios. De ahí que conceptos como vehículo, guitarra y gato no sean parte del esquema conceptual.<sup>268</sup> La tarea filosófica consiste, entonces, en elucidar los diferentes conceptos, exponiendo en forma sistemática las conexiones

---

<sup>264</sup> Strawson (1989): 246.

<sup>265</sup> Un análisis crítico de la distinción entre metafísica descriptiva y revisionaria en Haack (1979): 361-371.

<sup>266</sup> Strawson (1997b) en Strawson (1997): 69.

<sup>267</sup> Strawson (1988): 448.

<sup>268</sup> Strawson (1997b) en Strawson (1997): 66.

que se verifican entre ellos, de modo de obtener la imagen de un conjunto de sistemas de este tipo engranados entre sí. Su propósito es mostrar las estructuras que forman los entramados de conceptos con los cuales pensamos el mundo, que no se encuentran en la superficie y cuya explicación no se detiene en lo que es intrínsecamente claro, sino “en una exposición de conexiones y relaciones entre nociones que no resultan inmediatamente transparentes a la comprensión filosófica. La claridad reside en las conexiones.”<sup>269</sup>

El término naturalismo, en general, es asociado por Strawson al cientificismo. En particular, identificándolo con el programa de naturalización de la epistemología naturalizada propuesto por Quine. Para Strawson, la filosofía no está en continuo con la ciencia. La primera “[...] toma como campo propio el pensamiento humano en general [...]”, de ahí que exceda con creces al estudio propiamente científico.<sup>270</sup> Es efectivo que el escepticismo no constituye una respuesta satisfactoria, al negar la generalidad del pensamiento, y la forma de hacerle frente radica en el naturalismo. La pregunta es determinar la variedad de naturalismo que, a partir de Hume y Wittgenstein, le interesa defender a Strawson.<sup>271</sup> Bajo su esquema habría un naturalismo reduccionista (o estricto) y un naturalismo no reduccionista (o liberal o católico).<sup>272</sup>

El lugar común de las formas de naturalismo reduccionista es su equivalencia a las distintas modalidades del cientificismo. Éstas descartan el tratamiento teórico de ciertos tipos de entidades a las que, de hecho, hacemos referencia en el lenguaje cotidiano, tales como la percepción y la moralidad.<sup>273</sup> Permítaseme solo adelantar el reflejo del naturalismo reduccionista en el ámbito normativo, dicho análisis se comprenderá a cabalidad en la sección 4.4.<sup>274</sup> Este punto de vista sugiere objetivizar a los seres humanos y sus comportamientos, tratándolos como meros objetos sujetos a leyes causales. Por consiguiente, no es apropiado reaccionar emotivamente frente a las prácticas de otros, celebrándolas o condenándolas. El juicio moral constituye una ilusión.

---

<sup>269</sup> Strawson (1974): 37.

<sup>270</sup> Strawson (2003): 38.

<sup>271</sup> Para la influencia del naturalismo de Hume en la filosofía de Strawson, véase Brown (2006): 143-166.

<sup>272</sup> Strawson (2003): 91.

<sup>273</sup> Badiola (2003b) en Strawson (2003): 21.

<sup>274</sup> En el capítulo I se asoció el monismo epistemológico con el reduccionismo, lo que vuelve más sugerente la denominación de Strawson.

Pese a que en nuestros contextos de participación cotidianamente expresemos nuestra gratitud o resentimiento frente a las acciones de los demás, para esta posición, estas actitudes morales carecen de justificación. El naturalismo no reduccionista rechaza tal conclusión, afirmando que no está en nuestra naturaleza hacer renuncia a esas actitudes reactivas ni a la formulación de juicios morales. Pese a que el naturalista reduccionista considera que carecen de justificación racional, para el naturalismo no reduccionista “[...] solo puede haber una *carencia* allí donde hay una *necesidad*.”<sup>275</sup>

Ambas posiciones son naturalistas y ello es un aspecto relevante para matizar la oposición de Strawson hacia las doctrinas científicas. Su postura no está tan distante del científicismo en su razonamiento, la estructura general del pensamiento humano reafirma la vigencia de vestigios de vertientes científicas en el pensamiento de Strawson. Adopta elementos de dicha concepción acerca de la filosofía, pero no acepta las consecuencias monistas que se siguen de él. De ahí su defensa de su “naturalismo humano o no reduccionista”, valorando los diversos conceptos con los que de hecho hablamos, frente a un naturalismo reduccionista que pierde de vista nuestra realidad e intenta modificar lo que hay. Pero ello no esconde que, al parecer, no existe en Strawson un rechazo por las teorías al modo wittgensteiniano, admitiéndosele como un objeto de filosofía. Afirma la búsqueda de la estructura del pensamiento humano, posición muy cercana al monismo del Círculo de Viena, que proclamó la construcción de la “Ciencia Unificada”. Tampoco rechaza, según se ha visto, por toda forma de naturalismo, el suyo también lo es y sugiere la relativización del naturalismo reduccionista.<sup>276</sup>

### 4.3 METAFÍSICA DESCRIPTIVA: REIVINDICACIÓN Y TOLERANCIA

#### 4.3.1 Verificación y el desprestigio de la metafísica

A partir de la publicación del libro de *Lenguaje, Verdad y Lógica*, la metafísica había dejado de constituir una ocupación legítima en filosofía. Si bien este libro presenta una serie de

---

<sup>275</sup> Strawson (2003): 91.

<sup>276</sup> Para una evaluación sobre el dominio de la idea de ciencia en la filosofía analítica, véase Haack (1998) en Hahn (1998): 49-63. La réplica de Strawson en Strawson (1998b) en Hahn (1998): 64-67.

razonamientos bastante cuestionables, fue el clásico que difundió el proyecto científicista y cuya influencia fue decisiva. Por eso, en términos de Scruton, “debe ser leído siempre que se lea *rápidamente y sin prestarle mucha atención*”.<sup>277</sup> El positivismo lógico negó categóricamente que la metafísica proporcionase algún conocimiento diverso al articulado por la investigación científica. Las proposiciones metafísicas, se pensaba, no reportan un conocimiento sobre una realidad trascendente al mundo de la ciencia y del sentido común. Ellas tampoco eran significativas, ya que el instrumento de adjudicación de significado del positivismo, esto es, el Principio de Verificación, descartaba con rapidez a tales proposiciones. Una proposición era significativa si y solo si podía verificarse, luego, toda pregunta que no fuese susceptible de responderse empíricamente o mediante razonamientos lógicos carece de sentido. Los problemas de la metafísica no podían constituir genuinos problemas filosóficos, pues si sus expresiones se referían a una realidad que trasciende los límites de toda posible experiencia sensorial, entonces se encontraban al margen de toda significación. De ahí que “los trabajos de quienes se han esforzado por describir tal realidad han estado todos dedicados a la producción de sinsentidos”.<sup>278</sup>

Así, por ejemplo, para que la afirmación “El Espíritu es el componente último de la realidad” sea significativa, es necesario que pruebe ser empíricamente verificable; en otros términos, la comprensión del significado de dicha proposición está sujeta a la existencia de observaciones que permitan determinar si es verdadera o falsa. Es evidente que ningún observador podría acreditar sensorialmente que el Espíritu es el componente último de la realidad. De ahí que, en tanto no es susceptible de observación, carece de significación cognitiva.

Como lo ha puesto de manifiesto Stroll, el cientismo, que también hemos llamado científicismo, es la tesis adicional según la cual solo las proposiciones fácticas de la ciencia son susceptibles de verificación empírica y, por ende, solo las proposiciones científicas son significativas. Ambos postulados, Principio de Verificación y cientismo, constituyeron los principales fundamentos para rechazar a la metafísica tradicional, la literatura, la teología y las

---

<sup>277</sup> Scruton (1999): 25.

<sup>278</sup> Ayer (1971): 38.

artes como disciplinas cognitivamente significativas. Prácticamente todas las ramas del ámbito humanista habían pasado a ser una acumulación de sinsentidos.<sup>279</sup>

Bajo estos términos, el escenario que enfrentó Strawson era complejo. Los postulados del cientificismo recomendaban el abandono de disciplinas especulativas como la metafísica. Esta última había dejado de ser una actividad legítima en el ámbito analítico, pues las preguntas relativas al ser se asociaban a sinsentidos que no resisten comprobación empírica, o bien no se ajustan a razonamientos lógicos. Su déficit frente al Principio de Verificación daba cuenta de la menoscabada condición en que se encontraba la reflexión metafísica cuando Strawson formuló su metafísica descriptiva, que se desarrollará en la siguiente sección.

#### 4.3.2 Nuestra estructura espacio-temporal

Para precisar el entendimiento de la metafísica que maneja Strawson es necesario formular ciertas distinciones, decantando un sentido especial y uno general del término: uno estaría ocupada del ámbito especial de la realidad; de lo trascendental, de Dios y el alma; y el otro, el ontológico, en cambio, preocupado de los rasgos más generales de la realidad. La posición strawsoniana reivindica a la metafísica en su sentido general u ontológico, y no a la especial o trascendente. La metafísica tiene por objeto investigar la estructura general de la realidad a partir de la estructura de nuestro pensamiento sobre la misma:

Si hablamos de nuestra estructura conceptual, de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, en lugar de hablar, como si dijésemos, del mundo directamente, conservamos un control más firme de nuestro propio proceder filosófico, una comprensión más clara de aquello que nos ocupa.<sup>280</sup>

Si esto es así, la metafísica strawsoniana sería compatible con una concepción historicista de la metafísica, como la defendida por R. G. Collingwood. Si nuestro pensamiento más sólido sobre el mundo es aquel proporcionado por las teorías científicas, en la medida que éstas cambian con el transcurso del tiempo, el estudio metafísico sería esencialmente histórico. De igual modo, si no fuere la argumentación científica, sino que el sentido común el que nos

---

<sup>279</sup> Stroll (2002): 82.

abastece del pensamiento más confiable sobre el mundo; éste igualmente sería susceptible de variar en el tiempo. Strawson, por lo mismo, no rechaza de plano la posición historicista, mas ella es insuficiente para sus pretensiones. Porque la estructura de nuestro pensamiento sobre la realidad si bien contiene conceptos históricos y mutables, mantiene otros de naturaleza absolutamente inmutable. Y, precisamente, la ontología strawsoniana pretende describir el núcleo inmutable del esquema conceptual del que nos servimos para pensar la realidad. En términos de Strawson:

Pues podría sostenerse que la metafísica fue esencialmente un instrumento de cambio conceptual, un medio de promover o registrar nuevas direcciones o estilos de pensamiento. Ciertamente los conceptos cambian, y no sólo, aunque principalmente, en la periferia del especialista; e incluso los cambios del especialista provocan reacciones en el pensar ordinario. Ciertamente, también, la metafísica se ha ocupado ampliamente de tales cambios, en los dos modos sugeridos. Pero sería craso error concebir la metafísica sólo bajo este aspecto histórico. Pues hay una sólida medula central del pensar humano que no tiene historia -o no tiene ninguna registrada en las historias del pensamiento; hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto-. Obviamente éstas no son las especialidades del pensar más refinado. Son los lugares comunes del pensar menos refinado; y son, con todo, el núcleo indispensable del equipamiento conceptual de los seres humanos más sofisticados. Es de ellos, de sus interconexiones y de la estructura que forman, de los que se ocupará una metafísica descriptiva.<sup>281</sup>

En este sentido, la inmutabilidad de los conceptos no implica que éstos sean históricamente invariables, sino que estos conceptos, “en su carácter más fundamental”, no cambien en absoluto.<sup>282</sup> El respaldo argumentativo que ofrece Strawson decanta en dos vertientes, de una parte, una consideración empírica: los seres humanos, en tanto seres humanos, constituimos una única especie, luego podemos esperar que nuestras respuestas frente a presiones selectivas sean similares, ya que a partir de nuestros esquemas conceptuales se constituyen tales respuestas.

Todos somos animales de la misma especie con organizaciones nerviosas y cerebrales semejantes y no hay por qué suponer que las categorías más generales para la organización de la experiencia humana

---

<sup>280</sup> Strawson (1997c) en Strawson (1997): 77.

<sup>281</sup> Strawson (1989): 14.

<sup>282</sup> Strawson (1989): 14.

son ampliamente diferentes ni que, correlativamente, los tipos lógico-semánticos básicos de elementos detectables en los lenguajes humanos son, por tanto, muy ampliamente diferentes.<sup>283</sup>

Y, de otra, una consideración que podría ser denominada, conceptual-lingüística, según la cual “la evidencia lingüística puede realmente *parecer* apuntar a algunas variaciones completamente básicas [...] Pero ningún lenguaje podría siquiera plantearnos un problema definido a no ser que sea *entendido* por algún teórico de la gramática”.<sup>284</sup> Strawson apunta a una teoría unificada del lenguaje, que si bien concede la existencia de lenguajes diferentes al nuestro, incluso como inteligibles, afirma que igualmente éstos son traducibles al nuestro. Tenemos, entonces, un compromiso con admitir un mínimo conceptual común que garantice la intertraducibilidad de los distintos lenguajes.<sup>285</sup>

Strawson es un metafísico pluralista desde su obra fundamental, publicada en 1959, titulada *Individuos (Individuals)*, cuyo título ya reconoce explícitamente la existencia de una pluralidad de individuos en la naturaleza. En dicha obra, y desde una perspectiva que concibe a la filosofía del lenguaje ordinario en tanto análisis conceptual, ha formulado distintos elementos de lo que denominó la “metafísica descriptiva”, diferenciándola y conciliándola a la vez, con la “metafísica revisionaria”. Esta última se encuentra al servicio de la primera. La metafísica descriptiva que, al igual que Aristóteles y Kant, Strawson defendió, tiene por objeto determinar cuáles sean los elementos fundamentales de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, estudiar las bases de nuestra estructura conceptual y descubrir las relaciones que guardan entre sí los elementos que ocupen posiciones dentro de ella.<sup>286</sup> La metafísica revisionaria, propia de los sistemas elaborados por Descartes, Leibniz, Berkeley y Hegel, en cambio, “se ocupa de producir una estructura mejor.”<sup>287</sup> Ella se propone constituir la mejor estructura conceptual posible para la comprensión y explicación de lo real y de sus diversas formas. Cuando la metafísica descriptiva analiza el esquema conceptual con el que pensamos la realidad, la metafísica revisionaria procura cambiar dicha estructura y establecer nuevos sistemas conceptuales.

---

<sup>283</sup> Strawson (1983c) en Strawson (1983): 169.

<sup>284</sup> Strawson (1983c) en Strawson (1983): 169.

<sup>285</sup> Para un desarrollo de este argumento, véase Davidson (1974): 5-20.

<sup>286</sup> Una aproximación del análisis conceptual de Aristóteles y Strawson en Byrne (2001): 405-423.

<sup>287</sup> Strawson (1989): 13.



Ahora bien, ¿cómo la metafísica descriptiva hace su trabajo?<sup>288</sup> En Strawson, el punto de partida de este análisis conceptual radica en la lógica, pues los conceptos intervienen en nuestras creencias y son expresados en nuestros juicios. Por lo tanto, la lógica, en la medida que nos muestra la estructura fundamental de nuestros juicios y del pensamiento, se encarga de instituir a los conceptos fundamentales con los que pensamos la realidad.

Como nuestras formas de hablar son variadas y con propósitos diversos al metafísico, al *oxoniense* le interesa un uso del lenguaje en particular: el descriptivo, es decir, aquel que tiene una pretensión de verdad. En lógica, las oraciones pueden tener un valor de verdad; serán verdaderas en la medida que digan algo sobre algo. Una oración decanta de la combinación básica de dos tipos de elementos: el sujeto, aquel de lo que algo es dicho y el predicado, aquello que es dicho de aquél. Strawson, siguiendo a Aristóteles, concibe que la estructura sujeto-predicado constituye el rasgo fundamental de todo pensamiento humano.

Sin embargo, esta labor de la lógica es solo inicial, pues la lógica formal es un instrumento estéril para develar claramente los rasgos estructurales más generales del lenguaje que utilizamos; ella devela solo algunos rasgos estructurales del pensamiento, pero hace abstracción de otros, o bien sencillamente los omite. Ya hemos indicado que un déficit de la lógica formal es reconducir únicamente su análisis a las proposiciones, que puedan determinarse en virtud de la implicación lógica de los enunciados.<sup>289</sup>

La lógica formal se abstrae de las “reglas de la referencia” y, por tanto, presupone que los símbolos que conforman la combinación básica oracional tienen referencia y ésta sentido y, precisamente, porque lo presupone no explica cómo es ello posible.<sup>290</sup> La lógica entonces nos puede enseñar que la estructura sujeto-predicado es universal, siendo la estructura de todo lenguaje y, por tanto, de todo pensamiento, y pudiendo asimismo establecer propuestas formales para distinguir entre dichos elementos, pero no puede explicar en qué consiste la diferencia entre referirse a algo como sujeto y predicar algo de él.

---

<sup>288</sup> Sanfélix Vidarte (1997) en Strawson (1997): 30-34.

<sup>289</sup> Para una perspectiva diversa puede consultarse un agudo análisis sobre la lógica informal en Bobenrieth Miserda (1996).

En virtud de esta insuficiencia de la lógica formal, el siguiente estadio del análisis está constituido por la “gramática filosófica”, a la cual ya he hecho alusión anteriormente, y cuyo objeto de estudio fundamental son las reglas de referencia. Con ellas se atiende la dimensión semántica y pragmática del lenguaje, en las cuales los signos se relacionan con el mundo y con sus usuarios, respectivamente. Su estudio pertenece al ámbito de la epistemología, pero que, como hemos visto, Strawson denomina gramática.

Si el sentido de la gramática es explicar el sistema de reglas que sujetan al hablante pese a que éste no sea conciente de las mismas ni sea capaz de formularlas en términos explícitos, el objeto de la gramática filosófica es investigar sobre la estructura conceptual general de la que nos servimos a diario en nuestra forma de hablar y pensar, y sobre la que por lo mismo tenemos un dominio tácito e inconsciente. De ahí que sea la gramática filosófica la encargada de mostrarnos el orden de nuestro esquema conceptual de la realidad.

La tesis fundamental de Strawson radica en afirmar que el caso central y paradigmático de los actos de predicar y referir está constituido por aquel en el que nos referimos a entidades particulares espacio-temporales atribuyéndoles propiedades generales que nos permiten reconocerlas. Según Strawson, de la distinción lógica entre sujeto y predicado subyace una distinción ontológica, entre particulares y universales, y otra epistemológica, entre intuición y concepto.<sup>290</sup> Desde esta perspectiva, las oraciones que expresan nuestras creencias más básicas son aquellas en las que nos referimos a entidades particulares, que buscan predicar de ellas, conceptos y propiedades que permiten reconocerlas en el ámbito espacial y a través del contexto temporal.<sup>292</sup>

De ahí que Strawson recupere la antigua concepción metafísica occidental, donde Aristóteles es la figura clave. Ahí es usual asociar la distinción lógica entre sujeto y predicado y la distinción ontológica entre particular y universal. La noción de “sustancia” designaría los sujetos

---

<sup>290</sup> Para la relevancia de estas reglas, véase Strawson (1969): 252-254.

<sup>291</sup> Para un análisis de los universales como categoría ontológica y su evaluación crítica respecto a la visión cientificista, véase Strawson (1997a) en Strawson (1997): 52-63.

<sup>292</sup> Esta tesis se desprende, por ejemplo, de Strawson (1983a) en Strawson (1983) en el capítulo I de Strawson (1974).

fundamentales de la predicación o del pensamiento en general. El Estagirita, por su parte, identificó las *sustancias primeras*, es decir, una subclase de particulares espacio-temporales relativamente persistentes que ejemplifican algún principio de organización distintivo. La tesis strawsoniana avanza este argumento, señalando que los objetos materiales y las personas, relativamente persistentes, son los particulares básicos de desde el punto de vista de la identificación y de la referencia.

En estos términos, dado el carácter básico de los particulares en nuestra estructura conceptual, resulta justificable la pretensión nominalista surgida de la tradición metafísica europea; a saber: solo conceder existencia a lo particular. Sin embargo, Strawson, fiel a su insistencia en conciliar posturas en principio divergentes, que ya hemos visto en relación al naturalismo, comprende al nominalismo mas no comparte su contenido. Si el criterio de compromiso ontológico fuere el ser objeto de referencia, negando a los términos predicativos toda autoridad, en nuestro hablar cotidianamente nos referimos no solo a dichos particulares espacio-temporales, sino además a las distintas clases de aquellos conforman, a propiedades e inclusive a propiedades abstractas cuya aplicación nominalista es altamente compleja.<sup>293</sup> En Strawson, entonces, lo único real no es lo particular ni tampoco lo universal, sino que a éste se le reconoce una existencia derivada o secundaria.

La metafísica strawsoniana concluye su orden sistemático de trabajo en la ontología; en otras palabras, el proyecto de la metafísica descriptiva se inicia en la lógica, luego pasa a la gramática y de ésta a la ontología propiamente tal.<sup>294</sup>

Examinemos la tesis de la metafísica descriptiva strawsoniana. Ésta afirma que el marco conceptual en términos del cual pensamos la realidad es una estructura con una dimensión espacio-temporal, que es la que permite la distinción de todos los objetos individuales.<sup>295</sup> Strawson señala que en nuestro esquema conceptual tal y como es, los cuerpos materiales y las personas constituyen los particulares básicos o fundamentales entre los particulares en general.

---

<sup>293</sup> Respecto a la diferenciación entre los particulares de los universales, en el marco de la distinción entre las funciones referenciales y predicativas del lenguaje, véase Rengifo (2003): 3-29.

<sup>294</sup> Sobre el vínculo entre el análisis y la metafísica descriptiva, véase Strawson (1974): 597-644.

<sup>295</sup> La conexión entre términos singulares, ontología e identidad puede consultarse en Strawson (1956): 433-454.

Por tanto, los conceptos de otros tipos de particulares se entienden como secundarios en relación a los conceptos de éstos. Los cuerpos materiales, en un sentido amplio, “pueden identificarse y reidentificarse sin referencia a particulares de otros tipos o categorías que los suyos propios, mientras que la identificación y reidentificación de particulares de otras categorías descansa últimamente en la identificación de cuerpos materiales”.<sup>296</sup> Entonces, cuando hablamos cotidianamente hacemos referencia a cuerpos materiales y personas.<sup>297</sup>

De acuerdo a esto, sería razonable cuestionar desde ya el carácter pluralista de Strawson, por cuanto sitúa la estructura de su metafísica en dos entidades y no en entidades múltiples, correspondiendo calificarlo de dualista antes que pluralista. Si bien es efectivo que en estricto rigor, Strawson sostiene conceptualmente la existencia de dos términos en su reflexión metafísica, cuerpos y personas, es necesario recordar que la distinción entre dualismo y pluralismo, más aún en el campo de la metafísica, admite ser relativizada entre sí. Lo relevante, y así lo pensaba Berlin según se expuso, es que ambas intuiciones niegan la intuición básica del monismo. No existe una realidad, así como tampoco una entidad a partir de la cual se configure la realidad con la cual nos relacionamos cotidianamente. Identificar dos o más elementos no tensiona la diferencia cualitativa con el monismo metafísico, que solo admite un elemento y no muestra su disposición a aceptar la diversidad de entidades.

Para Strawson hay cuatro tipos de particulares; a saber, los cuerpos, los sonidos, las personas y las mónadas. Los nombres propios, fuera de demostrativos, son los puntos en torno a los cuales giran las frases descriptivas, y así la principal consideración debe recaer en las personas y lugares. En términos de Strawson, “es una verdad conceptual [...] que los lugares se definen por las relaciones de los cuerpos materiales; y es también una verdad conceptual [...] que las personas tienen cuerpos materiales.”<sup>298</sup> De ahí que su análisis se centre en los distintos modos de identificar y distinguir individuos por medio de la localización espacio-temporal.

---

<sup>296</sup> Strawson (1989): 90.

<sup>297</sup> Para una posición contraria, esto es, que sostenga la existencia de entidades para las que puede construirse un principio de identificación sin referencia a personas o cuerpos, sino solamente en términos de sus propios estados, Véase, Leibniz (2003). La reformulación de Leibniz de acuerdo a los términos de la metafísica descriptiva en Brown (2000).

<sup>298</sup> Strawson (1989): 61.

La unicidad de la referencia a un particular se encuentra asegurada, en tanto el propio entorno del hablante que hace referencias, le proporciona los puntos comunes de referencia, a partir de los cuales puede garantizar la unicidad de la referencia a cualquier otro elemento del entramado espacio-temporal en el que él mismo se encuentra colocado. Esta posición teórica implica que la identificación de particulares descansa, en última instancia, sobre el uso de expresiones que directa o indirectamente, incorporan cierta fuerza demostrativa, o bien egocéntrica o instancio-reflexiva. Dicha identificación descansa sobre el uso de un entramado de conocimiento de particulares en el que nosotros mismos tenemos un lugar conocido.

Un sistema ontológico que no admita entidades espaciales o temporales no puede necesariamente ser un sistema que admita particulares en lo absoluto, o al menos no podemos entenderlo como tal. De ahí que Strawson adhiera a la tesis kantiana según la cual espacio y tiempo son nuestras únicas formas de intuición sensible, externa e interna, respectivamente.<sup>299</sup>

Nuestro esquema conceptual efectivo está estrechamente implicado con la pluralidad de individuos con que vivimos y nos relacionamos. Por ello, la palabra “yo” tiene referencia, pues yo soy una persona entre otras.<sup>300</sup> De igual modo, frente a la interrogante de cómo puede propiamente decirse que adscribimos nuestros estados de conciencia a sí mismos, en tanto que podemos adscribírselos a otros, según Strawson, no existiría dicho problema a no ser que también adscribiésemos estados de conciencia o experiencias a otras entidades individuales del mismo tipo lógico que la cosa a la que adscribimos nuestros propios estados de conciencia. En términos de Strawson, “una condición necesaria para que uno adscriba estados de conciencia, experiencias, a sí mismo, de la manera en que lo hace, es que los adscriba también, o esté preparado para adscribirlos, a otros que no son él mismo.”<sup>301</sup> La condición para reputarse a uno mismo como sujeto de esos predicados radica en que uno repute también a los demás como sujetos de tales predicados. Esto, a su vez, requiere que uno pueda distinguir entre sí, diferenciar o identificar, diferentes sujetos de esos predicados, luego, diferentes individuos del tipo lógico en cuestión. Y, finalmente, para aquello resulta menester que dichos individuos, incluido uno

---

<sup>299</sup> Para la reflexión de Strawson sobre el espacio y tiempo como formas de las intuiciones kantianas, véase, Strawson (1973): 47-71. Respecto del idealismo trascendental de Strawson, véase Matthews (1969): 204-200. Una acabada compilación de la lectura de Strawson sobre Kant en Glock (2003).

<sup>300</sup> Strawson (1989): 106.

<sup>301</sup> Strawson (1989): 101-102.

mismo, sean de un cierto tipo único a partir del cual a cada individuo de ese tipo le han de ser adscritos o adscribibles, tanto estados de conciencia como características corpóreas.

Strawson decanta un concepto primitivo de persona, es decir, que no ha de ser analizado de cierto modo o modos, tal como la posición cartesiana, sino entendiéndolo como “el concepto de un tipo de entidad tal que, *tanto* los predicados que adscriben estados de conciencia *como* los predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a una entidad individual de ese tipo.”<sup>302</sup> Las personas, en la posición strawsoniana, al tener características corporales y al ocupar perceptiblemente las dimensiones de espacio y tiempo, pueden distinguirse e identificarse tal como pueden distinguirse e identificarse otros elementos que tienen un lugar material en el entramado espacio-temporal.<sup>303</sup>

En virtud del marco conceptual podemos vernos unos a otros, y a nosotros mismos, como personas, cuestión que según Strawson estaría sujeta a “si pensamos primero en el hecho de que actuamos, y actuamos unos sobre otros, y actuamos de acuerdo con una naturaleza humana común”.<sup>304</sup> Pero una condición para la existencia de dicho esquema conceptual es que la naturaleza humana no sea común, luego, que no sea una naturaleza comunal, es decir, que el concepto de persona individual sea reemplazado por el de un grupo. Por ejemplo, esto acaece cuando grupos de seres humanos, como nosotros, sienten y actúan como un solo hombre. Una condición del concepto de persona que esto suceda solo a veces.

#### 4.3.3 Renacer y tolerancia metafísica

Pese a que la metafísica revisionaria es característica de los grandes sistemas metafísicos de la historia de la filosofía, había sido sistemáticamente rechazada por la filosofía analítica. Su desprecio se originó a partir de su imposibilidad de satisfacer las condiciones exigidas para la atribución de significado por parte del positivismo lógico, pues conforme al Principio de

---

<sup>302</sup> Strawson (1989): 107.

<sup>303</sup> Williams criticó el concepto primitivo de persona de Strawson, relativo a la distinción entre P-predicados y M-predicados, por cuanto no da cuenta de la diferencia existente entre los predicados que pueden adscribirse tanto a personas como a objetos materiales, es decir, los M-predicados de los predicados que solo pueden adscribirse a las personas, en tanto seres corpóreos. Véase Williams (1976): 101-126. Una defensa de esta concepción en Muñoz Sánchez (2007): 73-87.

<sup>304</sup> Strawson (1989): 114.

Verificación los enunciados metafísicos carecían de un método de verificación, careciendo por tanto de sentido. Es efectivo que las proposiciones metafísicas no resisten un análisis científico, pero no se caracteriza así de forma total a la metafísica. Según Strawson, si bien la metafísica debe ser rigurosamente analizada, pues contiene una serie de falsas argumentaciones y de presupuestos especulativos vacíos, ella puede desempeñar un importante papel en el esclarecimiento de la estructura conceptual con la que pensamos la realidad. De ahí que la metafísica revisionaria recupera un papel constructivo e inventivo, y la metafísica se vuelva a constituir como un área de preocupación legítima en Oxford; fundamentalmente esclarecedor para comprender nociones como, por ejemplo, las de mente o persona.<sup>305</sup>

Strawson reivindica una cierta tradición metafísica que había sido desechada por la mayor parte de la tradición analítica de la filosofía y, nuevamente, vemos que el pensamiento strawsoniano se caracteriza por una pretensión de conciliación entre la tradición analítica heredada del segundo Wittgenstein y la tradición metafísica europea. Al fin y al cabo, para Strawson la elección entre la metafísica descriptiva y la revisionaria descansa en una elección personal. En sus términos, “no me concierne evaluar los méritos relativos de estas dos concepciones. Cada cual tiene su propio valor y atractivo; y la elección entre ellas, es, en última instancia, quizás una cuestión de temperamento individual.”<sup>306</sup>

Strawson ha explicitado el propósito de su investigación filosófica: la satisfacción de un interés puramente intelectual. A su vez, dicho objetivo lo contrapone con el de otras concepciones de la filosofía que lo define como “edificantes”. En sus términos:

Hay una clase de filosofía que todavía florece y que lo seguirá haciendo con seguridad mientras los hombres continúen meditando sobre su naturaleza y sobre su situación moral. Hablo de ese género de reflexión más o menos sistemática que uno halla en las obras de Heidegger, Sartre y Nietzsche, del que no hay duda que ha presidido en gran medida la obra de este último filósofo: un género de reflexión que conduce a veces a un nuevo enfoque de la vida y la experiencia humana.<sup>307</sup>

---

<sup>305</sup> Un análisis de las concepciones sobre la mente formuladas por Wittgenstein y Strawson en Reinhardt (1971): 133-146.

<sup>306</sup> Strawson (1990) en Barrett y R. Gibson (1990): 312.

<sup>307</sup> Strawson (1997a) en Strawson (1997): 44.

La filosofía analítica, por su parte, al menos como Strawson la concibe, no promete ninguna visión reveladora. ¿Cómo explicar esta concepción tan modesta de la labor filosófica? La tradición metafísica clásica de la cual Strawson se siente cercano estaría indudablemente conformada por Aristóteles, Hume y Kant. Pero para éstos la metafísica estaría fijada en nuestra naturaleza o en la estructura de la razón humana y, por ende, su justificación resultaría innecesaria.<sup>308</sup>

El pensamiento de todos estos autores en metafísica tiene pretensiones edificantes, que Strawson excluye como aspiración de la filosofía analítica. En realidad, nuestro autor se rebela contra el cientificismo imperante, mas de eso no se sigue que el anticientificismo sea el límite de la posición edificante. Conforme lo señala Sanfélix, “Más que kantiano o wittgensteiniano, a mi entender, en este punto Strawson acusaría la influencia del “irónico” Hume”, es decir, lo significativo de la especulación metafísica strawsoniana recaería en su tolerancia.<sup>309</sup> La metafísica descriptiva es tolerante tanto con la metafísica especial, como con la historicista y con la revisionaria. Todas ellas tienen cierto grado de valor y legitimidad.

Más que negar el cientificismo, Strawson da cuenta que esta perspectiva no es suficiente para concebir a nuestra experiencia vital, como por ejemplo las valoraciones morales y estéticas que son parte constitutiva del mundo que cotidianamente vivimos. El cientificismo no logra dar cuenta de las distintas modalidades en que expresa filosóficamente la diversidad humana. En la próxima sección, me dedicaré a analizar el desafío del naturalismo en los asuntos normativos, tematizando el problema del determinismo.

---

<sup>308</sup> Para la relación entre Kant y Strawson, véase Bennett (1968): 340-349. La réplica de Strawson en Strawson (1968): 332-339.

<sup>309</sup> Sanfélix Vidarte (1997) en Strawson (1997): 38.



#### 4.4 “LIBERTAD Y RESENTIMIENTO”, EQUIPAMIENTO MENTAL Y EL RECHAZO AL DETERMINISMO

##### 4.4.1 Influencia, excepcionalidad y lecturas posibles

En la encuesta realizada por Douglas Lackey a comienzos de 1999, “Libertad y resentimiento” aparece situado en el lugar vigésimo de los principales artículos filosóficos del siglo XX, junto a “*Truth and meaning*” de Donald Davidson y “*Logic and conversation*” de H. P. Grice, en una lista en que paradójicamente no incluía a “*On Referring*”, y en la cual “*On Denoting*” estaba en el segundo lugar de las preferencias. No obstante las reservas metodológicas con que debemos apreciar tal resultado, al parecer, Strawson será recordado por este artículo.<sup>310</sup>

El grueso de la obra de Strawson se centra en filosofía teórica. En el estudio más reciente de su pensamiento, a “Libertad y resentimiento” no se le dedica capítulo alguno, solo se le alude en forma indirecta en cinco páginas.<sup>311</sup> En otras compilaciones de artículos presentados en su honor, tampoco ha tenido mayor suerte; en las ediciones de L. E. Hahn y la elaborada por P. K. Sen y R. K. Verma, “Libertad y resentimiento” solo recibió un ensayo en el primero, mientras en el segundo no existieron artículos asociados a éste.<sup>312</sup> La excepción es la complicación de Zak van Straaten cuya edición se iniciaba con dos sendos artículos formulados en torno a este polémico ensayo.<sup>313</sup> Si se efectúa un catastro de los ensayos de Strawson, solo cuatro de ellos estarían asociados a la filosofía práctica. El temprano “*Ethical Intuitionism*”; “Libertad y resentimiento”; “Moralidad social e ideal individual”; y el tardío “La moralidad y la percepción”. Incluso es posible sostener que solo en los casos de “*Ethical Intuitionism*” y “Moralidad social e ideal individual” se trata de ensayos propiamente de filosofía moral, pues el resto están fuertemente entrelazados con dimensiones metafísicas y epistemológicas, respectivamente. El resto de su trabajo se reparte entre metafísica y lógica o filosofía del lenguaje, junto a un aislado ensayo sobre estética.

---

<sup>310</sup> Lackey (1999): 337.

<sup>311</sup> Brown (2006): 150-154.

<sup>312</sup> Al respecto, véase, Pears (1998) en Hahn (1998): 245-258; Sen y Verma (1994). De igual modo en la compilación de Carlos E. Caorsi solo se reúnen estudios sobre lógica y metafísica. Véase, Caorsi (1992).

<sup>313</sup> Ayer (1980) en Van Straaten (1980): 1-13; Bennett (1980) en Van Straaten (1980): 14-47.

No es casualidad, entonces que el propio Strawson, recuerde los años 1960 y 1961 con un dejo de excepcionalidad y cierta displicencia. Entre esos años habían sido escritos “Libertad y resentimiento” y “Moralidad social e ideal individual”, para ser publicados conjuntamente en 1962. Strawson señala que “estos dos ensayos efectivamente encarnan todo lo que yo he pensado o tengo que decir en un área filosófica [filosofía moral] que, importante como reconozco que lo es, nunca he encontrado intelectualmente tan atractiva como aquellas a las que he concedido mayor atención”.<sup>314</sup>

De ahí que quizás sea en este contexto evidentemente excepcional, en que se lea con más provecho a “Libertad y resentimiento”. Analizar un texto excepcional en el conjunto de su obra, permite mantener el argumento del autor fuera de tentaciones de extrapolarlo a esferas que resultaban poco relevantes para el trabajo filosófico de Strawson, tal como lo es el normativo y, con mayor seguridad, el jurídico. Ello no obsta a que efectivamente “Libertad y resentimiento” haya contribuido a clarificar el problema de la relación entre la voluntad y la responsabilidad moral, y el determinismo. Pero dicha solución, según lo propondré, no radica en formular una solución propiamente tal, sino en configurar la forma en que metodológicamente es razonable afrontar el problema.

Este ensayo ha tenido distintas lecturas. Ellas se caracterizan por representar el menor o mayor interés que sus interpretes tienen por el pensamiento de Strawson o, en realidad, solo por este artículo en particular. Existe una notoria divergencia respecto a la relevancia que ambos grupos de autores le otorgan a “Libertad y resentimiento”. Ya adelantábamos que quienes se dedican al estudio de su filosofía han dejado prácticamente de lado su lectura. En principio, esto podría deberse a que ellos se encuentran interesados en otros ámbitos temáticos distintos a la filosofía moral, y a los cuales efectivamente Strawson dedicó su actividad filosófica, pero en todos ellos es coincidente el desinterés por el artículo en cuestión. Tal situación, si se quiere, demuestra una fidelidad de los estudiosos del autor, con el esquema general de su pensamiento, pero es ciertamente injusta con la significación conceptual de la lectura de la *British Academy*.

---

<sup>314</sup> Strawson (1998a) en Hahn (1998): 11.

La enorme relevancia del mismo, en cambio, ha sido la nota característica de quienes si bien no se dedican al estudio de la obra de Strawson, han llegado a él a partir de las discusiones en las cuales sí participan, utilizando elementos conceptuales que se extraen del célebre artículo. El problema de esta situación es que en no pocas ocasiones quienes comparten esta lectura de “Libertad y resentimiento”, lo leen como si se tratase de todo el pensamiento filosófico de Strawson. No está en juego apropiarse de la obra de Strawson, que según lo indiqué, se mantiene al margen de la discusión normativa, sino desaprovechar el potencial que dichas intuiciones interpretadas en el contexto de su filosofía, pueden proporcionar al problema del libre albedrío y, principalmente, sobre la justificación de la responsabilidad moral por nuestras acciones.

Dentro del grupo de quienes han valorado a “Libertad y resentimiento” se han articulado básicamente dos grupos de interpretaciones; a saber, una bastante influyente que han formulado ciertos autores abocados al análisis de las filosofías del *free will*, y otra que se encuentra basada en un tratamiento ético-jurídico del texto. En particular, en lo que sigue me interesa el análisis de la primera posición. Ella busca estudiar la posición de Strawson como una versión de uno de los modelos en pugna en el debate sobre el libre albedrío, esto es, el compatibilismo. La segunda posición, por su parte, asume una lectura normativa del texto y la traspala a ciertas dimensiones jurídicas, a nivel de justificación del castigo y, en estricto rigor, a la visión de lo humano que expresan ciertas instituciones jurídicas de política criminal, tales como las medidas preventivas o de seguridad.<sup>315</sup>

La búsqueda de una justificación para la responsabilidad moral se encuentra situada en el problema del libre albedrío. La dimensión metafísica del debate procura discernir si los seres humanos son efectivamente libres, pero el interés de dicha empresa, se estima, radica en las consecuencias que se seguirían para su vida moral. El problema consiste en establecer el estatus de la relación que existe entre los términos libertad y determinismo, entendiendo al primero como condición necesaria de la responsabilidad moral. Frente a este desafío se encuentran básicamente dos modelos en disputa: el compatibilismo y el incompatibilismo.<sup>316</sup> El

---

<sup>315</sup> Al respecto, puede revisarse Von Hirsch (1998): 31-47; Mañalich (2007): en especial, 154-162.

<sup>316</sup> A partir de estas etiquetas se han formulado otras como el “libertarianismo”, noción usada en un contexto distinto al liberalismo en filosofía política y cuyo principal exponente es Robert Kane; el “incompatibilismo duro” apoyado en la posición de Derk Pereboom, también llamado determinismo duro por William James; y, finalmente, el “revisionismo” apoyado por Manuel Vargas. Para una acabada

compatibilismo afirma que la libertad y el determinismo son compatibles, y dado que la libertad se estima como una condición necesaria de la responsabilidad moral, en ocasiones el compatibilismo se expresa como una compatibilidad entre la responsabilidad moral y el determinismo. El incompatibilismo, por su parte, sostiene que si el determinismo es cierto, es decir, si nuestras acciones se encuentran previamente determinadas, entonces no somos libres. Para el incompatibilismo, de la verdad del determinismo se sigue que nuestra libertad es falsa. Simultáneamente no puede ser verdadero el primero y los seres humanos ser libres.

Existe una diversidad de posiciones incompatibilistas; a saber, los incompatibilistas duros, una posición minoritaria que niega la libertad con independencia de la verdad o falsedad de la intuición determinista; los deterministas duros, que sostienen que existen buenas razones para creer que el determinismo es cierto y, por tanto, los seres humanos no son libres y, finalmente, los incompatibilistas libertarios, una posición significativamente interesante que si bien reconoce que si el determinismo fuese verdadero no seríamos libres, admiten que en algunas circunstancias actuamos libremente o al menos algunas personas pueden efectivamente hacerlo.

También el compatibilismo se ha presentado conforme a distintas modalidades. De ahí que un autor distinga entre tres etapas en las cuales se expresa esta posición.<sup>317</sup> De una parte, un compatibilismo clásico, defendido por filósofos modernos como Hobbes y Hume, de otro, un compatibilismo desarrollado a partir de las sustanciales contribuciones que realizaron tres autores durante los años sesenta y, finalmente, distintas formas contemporáneas de compatibilismos surgidos en virtud de algunas de las contribuciones que caracterizaron el segundo período de este pensamiento.<sup>318</sup>

Es en el segundo estadio de la formulación de las intuiciones compatibilistas donde Strawson, a juicio de la lectura compatibilista, habría proporcionado argumentos fundamentales para el compatibilismo. Como lo señalamos, tres autores alterarían radicalmente el debate sobre el compatibilismo. En primer lugar, Carl Ginet, formuló el “Argumento de la consecuencia”,

---

defensa de cada una de estas visiones por sus representantes, véase Fisher *et al.* (2007). Un panorama general de la discusión puede consultarse en Kane (2005): 1-39; Young (1995): 711-723.

<sup>317</sup> McKenna (2004) en Zalta (2003).

<sup>318</sup> Para el compatibilismo de Hume, véase Hume (2003): 91-112. Respecto a la posición de Hobbes, véase Hobbes (2005):171-182.

intuición según la cual si el determinismo fuese cierto, ninguna persona tendría el poder para alterar la forma en cómo su propio futuro se revelará. Pero sería en el marco del segundo momento del compatibilismo contemporáneo, en que se minaron los cimientos del fundamento estándar de la responsabilidad. Harry Frankfurt sacudió una de las tesis fundamentales del incompatibilismo, el “Principio de posibilidades alternativas” (en adelante, PPA). Este principio afirma que “una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho solo en el caso de que hubiera podido comportarse de otra manera”.<sup>319</sup> Para la atribución de responsabilidad es menester que las acciones objeto de nuestra evaluación hayan sido ejecutadas por una decisión que implica la existencia de cursos de acción distintos al adoptado por el agente moral. Si este no hubiere podido realizar una acción distinta a la ejecutada, se entiende, resulta injustificado juzgarlo moralmente por la única acción que ha podido efectuar.

Frankfurt afirmó que existían ciertos casos en que un agente es moralmente responsable aunque no pueda, en el tiempo pertinente de la acción, actuar de otro modo. Si, en el ejemplo de Frankfurt, Jones ha decidido dispararle a Ross y Black al enterarse de dicho propósito, decide hacer todo lo posible para que Jones lleve a cabo su acción, pero como prefiere hacerlo sin mostrar sus intenciones, no hará nada hasta que resulte claro que Jones va a decidirse a hacer algo que no sea lo que él quiere que haga. Si le resulta claro que hará otra cosa, dado que Jones renunció en su decisión de dispararle a Ross, Black tomará las medidas necesarias para asegurarse que Jones se decidirá a hacer y haga lo que él quiere que haga. Tales medidas tenderían, por ejemplo, a manipular su sistema nervioso, amenazarlo o hipnotizarlo mediante alguna sustancia, configurando las condiciones en virtud de las cuales Jones no podría hacer otra cosa. Pero puede ocurrir que Black no deba intervenir porque Jones, por propias razones, decide llevar a cabo, y lo hace, la acción misma que Black quiere que lleve a cabo. En tal supuesto, Jones tendrá la misma responsabilidad que se le imputaría si Black no hubiese estado dispuesto a tomar medidas para asegurar la acción del primero.

Pese a que Jones no pudo haber hecho otra cosa, no sería sensato eximirlo de responsabilidad, pues ello no lo llevó en absoluto a actuar como lo hizo. Habría actuado de la misma manera aun cuando ello no hubiese ocurrido. La presencia de Black, en efecto, no es determinante para que

---

<sup>319</sup> Frankfurt (2006a) en Frankfurt (2006): 11.

Jones le dispare a Ross. Ello habría ocurrido sin su presencia y sin su disposición a intervenir en ella. Las intenciones de Black nunca entran en juego en la acción de Jones.

Si esto fuere así, el PPA es erróneo. Éste afirma que una persona no tiene responsabilidad moral por haber realizado una acción si hubo circunstancias que le hicieron imposible evitar llevarla a cabo, pero dichas circunstancias pueden no haber provocado en modo alguno que la persona haya hecho lo que haya hecho. El agente en cuestión “habría hecho exactamente lo mismo y habría sido conducida u obligada a hacerlo de la misma manera, aunque aquéllas no hubieran prevalecido”.<sup>320</sup> Una persona puede realizar una acción por una razón distinta a la imposibilidad de actuar de una manera diferente a la cual ha actuado, pese a que efectivamente no haya podido actuar de una forma distinta.

La hipótesis de un sujeto que amenaza a otro con proferirle un golpe fatal si no hace lo que le exige, puede equivaler a que el agente no pueda realizar otra acción. Pero la razón por la cual hizo lo que hizo no necesariamente debe identificarse con la amenaza del primero. Si el agente también deseaba lo que se le coaccionaba a ejecutar, o bien si la intensidad de la amenaza no fue tan fuerte como sus propios deseos de realizar la misma acción, o incluso si la gravedad de la amenaza era análoga a los deseos de ejecutar la acción, resultando irrelevante la coacción, todo ello no impediría juzgarlo por su acto ni mucho menos descartar atribuirle responsabilidad por ello. No se encuentra exento de responsabilidad ya que, si bien no pudo hacer una cosa distinta a la que hizo, el agente no hizo lo que hizo porque no haya podido hacer otra cosa. En consecuencia, si el determinismo amenaza la libertad y la responsabilidad moral no es porque sea incompatible con la posibilidad de actuar de otro modo. Incluso si el determinismo fuese incompatible con aquella libertad que implica la posibilidad de comportarse de otro modo, no es ésta la clase de libertad requerida para la responsabilidad moral.

A la luz de estas observaciones, si bien la gama de supuestos en que una persona podía ser moralmente responsable se ampliaba considerablemente, la justificación ya no podía reconducirse únicamente al PPA. Incluso la propia interpretación del PPA es materia de discusión. Ciertamente es que la expresión “podría haber actuado de otro modo” puede resistir tanto lecturas compatibilistas como incompatibilistas, pero habitualmente se le ha dado una lectura

sincrónica, esto es, afirmando que según el PPA una persona es moralmente responsable de lo que hizo solo si hubiese podido actuar de otro modo. Así, el principio resultaría contraintuitivo por razones cotidianas, como lo sería el caso en que un conductor ebrio, debido a su ingesta alcohólica, atropellara y matara a peatones que no logró ver. El conductor es moralmente responsable por el asesinato de los peatones, pero en ciertas ocasiones el conductor conduce muy cerca de los peatones, siendo muy tarde para que pudiese actuar de otro modo que golpear y matar a los peatones.<sup>321</sup>

También es plausible que el conductor sea moralmente responsable por ciertas acciones intencionales que son relevantes para el resultado de su acción, como si el conductor, pese a saber que está afectado por el alcohol continúa conduciendo de todas formas. Si después de un tiempo, debido en parte a su embriaguez, deja de darse cuenta que está embriagado, su conducción mientras se encuentra afectado ya no sería correctamente denominada como intencional. Pese a ello podría ser típicamente considerado responsable por las acciones intencionales que lo pusieron en esa posición, tal como su decisión de continuar conduciendo pese a saber que estaba afectado y su intención de conducir mientras estaba embriagado con la cual concluyó su trayecto. Y, finalmente, si suponemos que el conductor no logró darse cuenta que estaba ebrio incluso en el momento de encender su automóvil, en todos estos casos el conductor es de todas formas moralmente responsable por el asesinato de los peatones, dado que esa responsabilidad es heredada de la responsabilidad por haberse embriagado.<sup>322</sup>

Evaluaciones posteriores de la controversia han permitido clarificar la relación entre la responsabilidad moral y sus fundamentos. A partir de la distinción entre control regulativo y control de orientación, John Martin Fisher afirmó que, si bien tradicionalmente la responsabilidad moral supone la exigencia de control sobre nuestros actos, no es efectivo que necesariamente se trate del control que implica la existencia de otras posibilidades, es decir, el control regulativo. Pero esto no significa que la responsabilidad moral no necesita de ningún tipo de control. Si voy conduciendo un automóvil y tengo la intención de girar hacia la derecha y lo

---

<sup>320</sup> Frankfurt (2006a) en Frankfurt (2006): 21.

<sup>321</sup> Mele (2006): 84.

<sup>322</sup> Para una defensa del PPA, véase Ginet (2006): 75-90. Un análisis sobre la relación entre la opción y las posibilidades alternativas en Brown (2006): 265-288. Respecto a la necesidad de las posibilidades alternativas para la responsabilidad moral, véase Glatz (2008): 255-272.

hago, y más tarde, al desear doblar a la izquierda, ajusto la dirección del automóvil hacia tal sentido, es posible afirmar que controlo el vehículo, y también que tengo un cierto tipo de control sobre los movimientos del mismo. En la medida en que realmente guío el coche de una determinada manera, ejerciendo control sobre el curso de la actividad, puedo decir que tengo el control de orientación. Además, si tengo el poder para guiar el coche de una manera diferente, eligiendo entre cursos alternativos de acción, voy a decir que tengo control regulativo sobre el automóvil. De ahí que solo podemos tener una base sólida de control en cuanto el control que se exija para la responsabilidad sea el control de orientación, que incluso es posible mantenerlo si falta el control regulativo, es decir, aunque el agente no haya podido hacer otra cosa al no existir cursos alternativos de acción disponibles.

Supongamos que una persona conduce un automóvil que, producto de un desperfecto, no puede sino circular en la dirección en que está orientado desde un comienzo. Si el conductor pretende ir solo en dicha dirección, parecerá que controla el movimiento del automóvil, en el sentido de controlar la orientación circulando por la derecha. Tiene, por lo tanto, control de orientación del automóvil. Pero dado que no puede ir en una dirección distinta a la que realmente va, se torna evidente que carece del control regulativo del automóvil. Puede controlar el automóvil, pero no tiene control sobre el vehículo (o los movimientos del mismo). En general, asumimos que la orientación y el control regulativo de control van de la mano. Sin embargo, este tipo de casos al estilo Frankfurt muestran la forma en que se pueden, al menos en principio, separar: una persona puede tener control de orientación sin tener control regulativo. Es decir, uno puede tener un cierto tipo de control sin tener el tipo de control que implica a las posibilidades alternativas. Es cierto que la responsabilidad moral está asociada al control, pero no tiene por qué ser el tipo de control que implican las posibilidades alternativas.<sup>323</sup> La responsabilidad por nuestras acciones se asocia a un tipo de control, pero no a los dos.

Con la publicación en 1962 de “Libertad y resentimiento” la discusión sobre el compatibilismo tomaría un vuelco radical, distanciándose de los argumentos defendidos por los compatibilistas clásicos. La interpretación compatibilista de Strawson ha sido paradigmáticamente sugerida por Michael McKenna. En su lectura, Strawson habría proporcionado tres argumentos para el compatibilismo. El argumento de la imposibilidad



psicológica, el argumento de la racionalidad práctica y, finalmente, la influencia sustancial que el artículo tuvo en el giro de la discusión hacia las actitudes reactivas.<sup>324</sup> Dichas tesis se explicarán de modo indiferenciado en la siguiente sección, pero sus objetivos, correlativamente son demostrar que (i) es psicológicamente imposible dejar de experimentar ciertas reacciones que le vienen dadas al ser humano con el hecho de su naturaleza; (ii) que frente a una eventual elección entre la verdad teórica del determinismo, y la forma de vida que pragmáticamente experimentamos a diario, en que las nociones de responsabilidad y moralidad son pilares elementales, la racionalidad de dicha elección se traduciría en términos de ganancias y pérdidas para la vida humana; y (iii) las actitudes reactivas de participación constituyen un conjunto de actitudes emotivas que son parte esencial del ámbito normativo, tal y como lo conocemos.

#### 4.4.2 “Equipamiento mental” y el rechazo al determinismo

Un aspecto con el cual me interesa comenzar el análisis de “Libertad y resentimiento”, es establecer el origen del reto strawsoniano de reafirmar la pertinencia de nuestro sistema de actitudes y sentimientos humanos naturales, frente a lo injustificado, inapropiado e irracional que parecen ser, según lo sugerido por la posición escéptica en general, y por Thomas Nagel en particular.<sup>325</sup> Strawson evidenció en “La moralidad y la percepción” que el argumento inspirador del suyo se encontraba en el artículo “La fortuna moral” del nacido en Belgrado.<sup>326</sup> El planteamiento se expresa en sus párrafos finales;

Una vez que consideramos un aspecto de lo que hacemos o de lo que alguien más hace como algo que sucede, perdemos nuestra seguridad en la idea que se trata de algo que ha sido hecho y que podemos juzgar al agente y no solo al suceso.<sup>327</sup>

Antes de poner a prueba la postura esgrimida por Nagel, es necesario identificar al rival teórico de la tesis de la fortuna en el ámbito normativo. Una justificación recurrente al momento de efectuar la valoración moral descansa en la denominada condición de control. Intuitivamente

---

<sup>323</sup> Fisher (2006): 40.

<sup>324</sup> McKenna (2004) en Zalta (2003).

<sup>325</sup> Anteriormente se indicó la conexión del naturalismo reduccionista con la comprensión objetiva de nuestras prácticas morales. Véase Strawson (2003a) en Strawson (2003): 91-93.

<sup>326</sup> Strawson (2003a) en Strawson (2003): 80.

<sup>327</sup> Nagel (2000a) en Nagel (2000): 76.

atribuimos responsabilidad a los demás por sus acciones en la medida que aquellos hayan tenido un efectivo control sobre estos. Esta condición de control implica que el sentido del reproche moral y la sanción legal tienen lugar solo en circunstancias en que la evaluación de los actos depende exclusivamente de factores internos al propio agente.

Sin embargo, la verdad de la fortuna moral ha puesto en jaque a dicha intuición. Nagel ha identificado los casos de fortuna moral, como aquellos en que “un aspecto significativo de lo que alguien hace depende de factores que escapan a su control, pero seguimos considerándolo a este respecto como objeto de juicio moral.”<sup>328</sup> La intuición conceptual básica en el juzgamiento moral de las acciones radica en que solo es pertinente someter a evaluación acciones, que sean correlativas a elementos internos y predicables exclusivamente del agente. Pero la paradoja pragmática de la moralidad sugiere que en el juicio moral estándar existen componentes que son ajenos al agente, y cuya externalidad no implica su supresión del juzgamiento. En efecto, la presencia de tales circunstancias influye directamente en la intensidad del juicio moral.

Examínenos un ejemplo de suerte moral. Si una persona conduce su vehículo en estado de ebriedad, su acción no solo da lugar a desaprobación moral sino que también verifica la hipótesis necesaria para la atribución de un delito que se encuentra tipificado en nuestra legislación. Ahora bien, si mientras conduce en tales condiciones se cruza con una anciana que confiadamente transita ejerciendo su derecho preferente de paso, siendo violentamente arrollada por el conductor, tanto la intensidad del reproche moral como el delito, y su correspondiente sanción penal, aumentarán. No solo sería responsable de conducir en estado de ebriedad, sino además de cuasidelito de homicidio. Lo interesante radica en que el incremento de su responsabilidad es correlativo a una circunstancia que escapa al control del agente. La presencia de la anciana no constituía un elemento que podía la persona controlar, y de ahí que se podría hablar de la mala fortuna moral que ha tenido el conductor.<sup>329</sup>

La relevancia de esta postura no descansa en casos marginales o de carácter excepcional dentro de la gama de acciones susceptibles de evaluación moral, pues su aplicación sistemática

---

<sup>328</sup> Nagel (2000a) en Nagel (2000): 57.

permite concluir que nada o casi nada de las acciones por las cuales atribuimos responsabilidad dependen exclusivamente del agente. Aquí se despliega lo que está en juego en la postura de Nagel y que provocó la intervención de Strawson. Esta visión naturalista o científicista de lo humano concibe a las personas como objetos y a sus acciones como sucesos, que se diluyen en las sucesiones causales de acontecimientos del mundo físico. De ahí que la moralidad aparezca como injustificada o propia de un sinsentido tal que no amerita formular su legitimidad en un fundamento distinto. El escepticismo acerca de la condición de control como una justificación válida para el juzgamiento de nuestras acciones, se extrapola respecto a la validez de la responsabilidad moral misma.<sup>330</sup>

De ahí que el debate acerca de la justificación de la responsabilidad moral ha decantado en reafirmar la insuficiencia de sus principios básicos, sosteniendo ya sea la imposibilidad de la responsabilidad moral o la ilegitimidad de la misma, o bien evaluando su vigencia en situaciones caracterizadas por la preponderancia de leyes naturales o fenómenos que no están bajo control del ser humano. Con ello la discusión regresa a su dimensión metafísica, sujetando el juzgamiento de las acciones de un agente a su efectiva libertad.<sup>331</sup>

Si la aplicación consistente de los distintos fundamentos que se han esgrimidos para la responsabilidad, PAA y condición de control, resulta insatisfactoria para explicar la evaluación moral, el siguiente paso sería establecer la importancia de ella para la vida moral tal y como la conocemos y, por ende, clarificando qué se pierde con la imposibilidad del juzgamiento y evaluación moral. Pues extrapolar de la insuficiencia teórica de sus principios justificativos la ininteligibilidad o vacío del concepto mismo de responsabilidad moral, concluyendo así que las prácticas morales de reprobación y aprobación carecen de sentido, implica excluir elementos que están de suyo al margen del arbitrio de una explicación teórica. Ello se materializará bien elaborando un fundamento distinto de la responsabilidad moral, o bien reorientando la discusión

---

<sup>329</sup> Sobre la fortuna moral es necesario tener presente el seminal estudio de Bernard Williams en Williams (1993b): 35-58. Para una evaluación crítica de las posturas de Nagel y Williams, véase Rosell (2006): 143-165.

<sup>330</sup> Una acabada sistematización de la postura escéptica respecto a la responsabilidad moral en Moya (2006). Otros planteamientos pueden encontrarse en Galen Strawson (1994): 5-24 y Smilansky (2001): 71-95.

<sup>331</sup> Este regreso resulta problemático considerando la diversidad de tipos de libertad asociados a la responsabilidad moral. Para la identificación de estas nociones véase Fisher (2008): 203-228.

hacia parámetros exclusivamente éticos. Este segundo trabajo fue realizado principalmente por P. F. Strawson.

De acuerdo a una distinción hecha por Strawson es posible diferenciar entre las distintas formas de tratar a una persona. La adopción de una determinada reacción frente a las acciones de los demás dependerá del tipo de sentimiento que estos expresen mediante sus actos. Un margen importante de este esquema se sigue del fuerte interés que sentimos frente a las intenciones y buena o mala voluntad de los otros hacia nosotros, manifestadas en sus acciones. Reaccionamos con gratitud ante la buena voluntad de los otros seres humanos, y con resentimiento ante la mala voluntad o indiferencia de los demás.<sup>332</sup>

Emociones como el resentimiento, la culpa o la indignación, que Strawson denomina como actitudes reactivas, constituyen la clave para la comprensión de la responsabilidad moral y sus condiciones.<sup>333</sup> Existe una estrecha conexión entre las actitudes reactivas y una particular forma de evaluación, o cuasi evaluación, consistente en la celebración de una persona frente a una expectativa o demanda. Para celebrar a alguien por una expectativa, ella debe ser susceptible a las reacciones reactivas en sus relaciones con otra persona.<sup>334</sup> Celebrar a alguien por una expectativa es ser susceptible de una determinada gama de emociones si las expectativas son violadas o creer que sería apropiado para uno sentir esas emociones si las expectativas fueren defraudadas.

Mientras las actitudes reactivas son reacciones humanas naturales ante la buena o mala voluntad, o ante la indiferencia de los demás, conforme se manifiesta en sus actitudes y reacciones sujetas a nuestra participación en continuos procesos de transacción moral, las actitudes objetivas son aquellas que consideran al sujeto al margen de las actitudes reactivas y de la comunidad moral en general. Invitan a ver al agente ofensor con una luz diferente de aquella

---

<sup>332</sup> En esto sigo a Strawson, véase Strawson (1995a) en Strawson (1995): 48. En otra oportunidad, el autor incluyó dentro de la gama de actitudes frente a las cuales reaccionamos con resentimiento a la ausencia de voluntad. Así, Strawson (1995a) en Strawson (1995): 43. En estricto rigor, ante la ausencia de voluntad o indiferencia moral no procede reaccionar con resentimiento, pues estas actitudes expresan una distancia que se ajusta más bien a las actitudes objetivas.

<sup>333</sup> Respecto al carácter moral de las emociones, véase Wollheim (2006): 243 y ss. Sobre la relación entre las emociones morales y el lenguaje cotidiano, véase Kimbrough (2007): 92-107.

<sup>334</sup> Wallace (1994): 19.

con la que normalmente lo veríamos y, por ende, suspenden nuestras actitudes reactivas habituales e implican la adopción de medidas preventivas, tratamientos o medidas de táctica social. A partir de ciertas hipótesis en que tienen lugar expresiones lingüísticas como “no pude evitarlo”, “fui empujado” o “no sabía”, Strawson sugiere que en dichos supuestos las actitudes reactivas resultan inapropiadas, pues no puede concebirse que el agente sea plenamente responsable. El agente bien ignoraba el daño que provocó con su comportamiento, bien ocurrió contra su voluntad.<sup>335</sup> Así, por ejemplo, si mientras viajo en el metro, por una brusca detención del conductor un pasajero accidentalmente me empuja o me pisa, no procede que lo reproche en términos morales ni que reaccione con resentimiento hacia su persona. Solo procede que él ofrezca las excusas pertinentes y que yo las acepte.<sup>336</sup> De la participación en las transacciones recíprocas del mundo social y moral se siguen las actitudes reactivas; de la distancia o no participación en las relaciones intersubjetivas tal como las conocemos, se siguen las actitudes objetivas.

La suspensión de actitudes reactivas solo tiene lugar en circunstancias excepcionales, como ocurre cuando el agente es psicológicamente anormal, como lo es un loco, o moralmente inmaduro, como lo es un niño. En aquellas situaciones se modifican nuestras actitudes reactivas y la consecuente adopción de una actitud objetiva implica necesariamente ver al agente como un objeto de táctica social, considerándolo como un ser humano diferente que no es miembro de la comunidad moral. Ver a las personas y sus acciones de una forma objetiva es verlas científicamente, como objetos y acontecimientos que ocurren causalmente en la naturaleza y que se mantienen al margen de nuestra gratitud o resentimiento.<sup>337</sup>

---

<sup>335</sup> En relación con la voluntariedad e intención en las acciones, véase Anscombe (1991).

<sup>336</sup> Queda pendiente determinar por qué se ofrecieron las excusas pertinentes, en dicho supuesto, dado que no hubo responsabilidad del agente en ocasionar el daño. Para Strawson puede sugerirse una explicación de índole cultural, ya que bajo el contexto británico, no se requiere una justificación ulterior para el ofrecimiento de excusas y su correlativa aceptación. La práctica de las excusas se encuentra arraigada profundamente en dicha forma de vida, y su ejecución no apela necesariamente a justificar la realización de la acción de la cual deriva la excusa. Debo este punto al Dr. Profesor Andres Bobenrieth Miserda.

<sup>337</sup> En este sentido, J. L. Mackie sugirió separar los tres problemas que generalmente se plantean juntos, a saber; (i) distinguir entre acciones intencionales y voluntarias; (ii) dirimir cómo se asigna la responsabilidad moral; y (iii) determinar cuáles son las circunstancias en que las recompensas y castigos resultan apropiados. Véase Mackie (2000): 232-257.

Si de la verdad del determinismo se sigue que las únicas actitudes humanas que se encontrarían justificadas de verificar son las objetivas, entonces, la tesis del determinismo es incomprensible, pues supone privar a los seres humanos de su sociabilidad, lenguaje cotidiano y emociones, de las cuales no se puede disponer ni excluir. Sencillamente porque vienen dados por el hecho de la sociedad y forman parte esencial de nuestra vida moral. Clarificando que la justificación de la responsabilidad moral está en nuestras actitudes reactivas se comprende que el juzgamiento y evaluación moral no son algo que se pueda descartar o criticar comprender que no está en nuestras manos elegirla ni disponer de ella.<sup>338</sup> El sentido racional en que la práctica de condenar moralmente a una persona puede calificarse de tal consiste en dar cuenta que la relevancia de la discusión se sitúa siempre a nivel pragmático en el compromiso natural con la forma de vida que conocemos y conforme a la cual efectuamos nuestros juicios morales.

El déficit de esta explicación, se piensa, es que no provee de argumentos para no creer en la verdad de la intuición determinista y en su consecuente imposibilidad de la responsabilidad moral. Si bien no es posible negar la posibilidad de imaginar reflexivamente el determinismo, carece de sentido realizarlo ya que el problema del libre albedrío obedece a criterios pragmáticos, cuya adjudicación de racionalidad responde a la importancia que cobren sus consecuencias en nuestra vida práctica, no obstante ellas no sean coherentes con la veracidad de las creencias que forman parte de aquellas. Strawson ha clarificado que la elección entre una racionalidad epistémica que privilegie la verdad de nuestras creencias y una racionalidad pragmatista cuyo compromiso descansa en las prácticas cotidianas que efectuamos se resuelve en favor de la segunda, pues “podríamos elegir sólo racionalmente a la luz de una estimación de las ganancias y pérdidas para la vida humana”.<sup>339</sup>

La solución ante esta disyuntiva parece estar en señalar que más allá de la sofisticaciones metafísicas del debate lo que está en juego son las actitudes reactivas, propias de nuestras

---

<sup>338</sup> Para Maureen Sie, la legitimidad de las prácticas de responsabilidad no está en peligro por la imposibilidad de dirimir la polémica entre el libre albedrío y el determinismo, pues no es el caso que la responsabilidad se estructure en función de una posición metafísica en particular, sino que nuestras prácticas de responsabilidad se rigen por condiciones propias de la competencia que se definen a partir de nuestras relaciones interpersonales. Véase, Sie (2005): 78.

<sup>339</sup> Strawson (1995a) en Strawson (1995): 52. Esta preeminencia de la racionalidad pragmatista por sobre una epistémica en el libre albedrío fue criticada por A. J. Ayer en Ayer (1980): 1-13. La réplica de

relaciones intersubjetivas, que conforman parte esencial de nuestra vida moral tal y como la conocemos, y de las cuales solo marginalmente tenemos la capacidad de modificar o eliminar.<sup>340</sup> El carácter escéptico u optimista de esta alternativa, en tanto propugna no poner en duda nuestras creencias más básicas, deja al descubierto un problema similar al planteado por Nagel. Considerando la importancia de nuestros juicios, actitudes y prácticas morales, no es suficiente con solo descartar la posibilidad práctica de la tesis determinista si ella priva a los seres humanos de las cualidades que los constituyen como tales, ya que precisamente esas características sirven como insumos para configurar un fundamento distinto que justifique la evaluación moral de nuestros actos.

Reordenemos al contenido del artículo. Strawson se propone analizar “esa complicada red de actitudes y sentimientos que forman una parte esencial de la vida moral, tal y como la entendemos, y que se oponen completamente a la actitud de la objetividad”.<sup>341</sup> El análisis del lenguaje permite descubrir los elementos que componen nuestro sistema conceptual y, además, las posiciones que aquellos ocupan en dicha estructura conceptual. Sin embargo, los conceptos y palabras no solo sirven para describir y clasificar objetos, propiedades y acciones, sino que ellos, en tanto parte de nuestro equipamiento conceptual, están fuertemente ligados a los sentimientos que esos objetos y acciones provocan en nosotros. De ahí que cuando una persona emite un enunciado como el siguiente: “¡Qué aburrida la clase del ayudante de Filosofía Moral!”, no solo se constata la presencia de un sujeto particular al cual se hace referencia, sino que tal expresión se encuentra teñida del sentimiento de desagrado que la presencia de dicho sujeto le produce al emisor.

Si esto fuere así, el análisis del lenguaje también es la estrategia más satisfactoria para adentrarse en la composición y estructura de nuestro “*equipamiento mental*”.<sup>342</sup> Dicha noción, a

---

Strawson se encuentra formula en Strawson (1980) en Van Straaten (1980): 260-264. Para defensas respecto a la propuesta de Strawson, véase Hernández (2005): 3-24; Wallace (2006): 123-133.

<sup>340</sup> Una evaluación crítica de la necesidad de la justificación interna del sistema en Nagel (1996): 180-182.

<sup>341</sup> Strawson (1995a) en Strawson (1995): 64.

<sup>342</sup> A diferencia del término “esquema conceptual” y los diferentes sinónimos con que se hace referencia a nuestros conceptos más básicos, “equipamiento mental” no es originario de la obra de Strawson. Tal denominación fue introducida por Juan José Acero en su traducción al castellano de *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, identificándolo con el marco de actitudes y sentimientos con que reaccionamos moralmente ante los actos de los demás. Pese a la amplia recepción que este término ha tenido en la literatura hispana, ella es profundamente desafortunado pues hace parecer que Strawson

diferencia del equipamiento conceptual, no es propio de Strawson, y hace referencia al marco de actitudes y sentimientos con que reaccionamos ante los actos de los demás, formando parte esencial de la vida moral y que se nos da con el hecho de la sociedad humana. Dichas propiedades tienen una relevancia significativa en la explicación del problema del libre albedrío, que hemos adelantado con anterioridad. De acuerdo a lo planteado, no es posible elegir ni cambiar este complejo emotivo y toda la crítica que se le efectúa es interna al marco de sentimientos en que nos situamos.

La estructura conceptual y “la estructura mental” se hallan profundamente entrelazadas. Nuestros conceptos se encuentran teñidos de las emociones que los objetos nos provocan y no responden tanto a la dimensión fonética del lenguaje como manifiestan nuestra implicación con un sistema bifronte, que según Strawson se seguiría, por un lado, de nuestra condición de ser humano, es decir, el aparato conceptual y, por otro, de vivir cotidianamente en una sociedad bajo contextos de participación social, esto es, los sentimientos y actitudes propias de las relaciones interpersonales. De ahí que exista un fuerte vínculo entre la actitud objetiva hacia el mundo natural y social, y el complejo de actitudes emotivas que adoptamos ante los efectos que tienen las cosas y las acciones de los demás en nosotros.

A partir de estas consideraciones y la constatación de nuestro compromiso natural con esta red, de acuerdo a su lectura del naturalismo no reduccionista, Strawson se introduce en el problema del determinismo. Según se ha mencionado, frente a este problema filosófico, existen una serie de posiciones. En su relectura del esquema, Strawson se refiere a los compatibilistas como “optimistas”, denotando a quienes creen que nuestros conceptos y prácticas relacionadas con la responsabilidad moral no pierden su razón de ser si la tesis del determinismo fuese verdadera. Se refiere a los incompatibilistas como “pesimistas”, esto es, quienes piensan que la verdad de la tesis del determinismo desacredita y elimina el sentido de las nociones y actitudes morales. Además, dentro de los pesimistas, se encontrarían los “escépticos”, para quienes los conceptos de obligación y responsabilidad moral son confusos en sí mismos y carecen de toda justificación son independencia de la verdad o falsedad del determinismo. Y, finalmente, existen

---

estaba haciendo una especie de psicología filosófica respecto a fenómenos mentales del individuo, en circunstancias que Strawson no utiliza un nivel de descripción individual, sino que su descripción supera lo individual, situándose en un ámbito lingüístico y por tanto público.



aquellos que no saben cuál es la tesis del determinismo. Lugar donde precisamente donde se sitúa el mismo Strawson, y que adelanta la paradoja que la solución al problema sea formulada por quien afirma no saber en qué consiste el mismo.

De ahí que basta con sostener una formulación básica del determinismo para concluir su incompreensión. Si se entiende como reinado de la causación universal, se extrae la imposibilidad de la responsabilidad moral por nuestras acciones y, asimismo, lo injustificado de nuestros sentimientos y emociones morales. Pareciera ser que una mayor elaboración en la noción de determinismo deviene irrelevante, porque en su versión más simple la tesis determinista asume el fin de nuestro esquema de emociones y reacciones, que constituyen el escenario participativo y moral al cual estamos acostumbrados. Al enfrentar esta posibilidad teórica con el esquema de Strawson, resulte incomprensible que todos nuestros actos estuvieren previamente determinados. Según se indicó que ambos esquemas, conceptual y de sentimientos y actitudes, se encuentran recíprocamente relacionados en nuestro desarrollo humano y social, y que además estamos implicados de una forma natural en esa red, es decir, el análisis de Strawson sobre el problema de si la verdad del determinismo implica que el concepto de responsabilidad moral sea vacío y las prácticas de la condena y la aprobación moral no tengan razón de ser, siendo meras fantasías o mentiras humanas, sugiere una adopción de una imagen naturalista de lo humano y, consecuentemente, la negación del complejo emotivo que es propio de la participación social. Aceptar esta visión implica negar la dimensión emotivo-social de nuestras prácticas y desprenderse de propiedades que vienen dadas, y no responden necesariamente a nuestras preferencias.

El determinismo es una manifestación del cientificismo en asuntos morales que, paradójicamente, pone en jaque nuestra vida moral tal como la conocemos, pues seguiría la visión de la ciencia según la cual todo se encontraría previamente determinado. El cientificismo, inspirado en las doctrinas de Newton que lograron explicar la naturaleza a partir de un conjunto de leyes generales que garantizan la predicción de fenómenos naturales, intentó aplicar dichas leyes a la vida humana, eliminando con ello la idea de libertad y responsabilidad moral. Pues

solo si el ser humano tuvo efectivamente libertad y control sobre su acto procede culparlo o alabarlo moralmente por el mismo. De lo contrario, estas nociones se vuelven superfluas.<sup>343</sup>

Pese a que Strawson reconoce no saber cuál es la tesis del determinismo, rechaza sus consecuencias. Luego, si estuviésemos sometidos al reinado universal de la causación, y, por ende, todos nuestros comportamientos estuvieran determinados, de ello no se sigue que la única actitud que tendría sentido adoptar fuera una actitud objetiva. Tenemos un compromiso con los sentimientos y actitudes morales y carecemos de discrecionalidad para modificar o salirnos de este sistema. De lo contrario, no podría concebirse que hubiese más relaciones interpersonales, tal como las entendemos cotidianamente.

Por ello, en realidad, no hay conflicto entre determinismo y libertad; son distintas formas de hablar acerca del mundo. No hay razón para concederle primacía a una manera en desmedro de la otra. Para el determinismo, las nociones de culpa, responsabilidad, deber, premio o castigo no tienen sentido pues nuestras conductas estarían determinadas por sucesos de los cuales careceríamos de control, y lo que precisamente éstas suponen es nuestra libertad, que sean expresadas en el marco de acciones voluntarias, que exista la posibilidad de decidir y tener bajo nuestro control las acciones que ejecutamos. En este sentido, Berlin afirma las consecuencias morales de la verdad de la tesis del determinismo: “En un sistema determinado causalmente desaparecen las ideas de libertad y responsabilidad moral -en el sentido corriente que tienen estas palabras-, o por lo menos, no tienen ninguna aplicación, y habría que volver a considerar la idea de acción.”<sup>344</sup>

Pero la estrategia determinista se enfrenta inevitablemente a la realidad, en el sentido de ser insuficiente su compromiso con la verdad teórica para comprometernos a adoptar una forma de vida, la de vivir determinados, que sea *prima facie* conmensurable con la vida que efectivamente vivimos, en que creencia sobre la libertad y legitimidad de la moralidad nos proporcionan la justificación racional de nuestras acciones y juicios normativos. La relevancia del cuestionamiento sobre el libre albedrío, pareciera no encontrarse en la veracidad de la afirmación si estamos o no determinados, sino en comprender que la consecuencia pragmática que se sigue

---

<sup>343</sup> Un examen de la relación entre el libre albedrío y la neurobiología en Searle (2005): 25-88.

<sup>344</sup> Berlin (1974a) en Berlin (1974): 33-34.

de tal problema, da cuenta del fin de una imagen de lo humano que es condición necesaria de nuestra constitución, como agentes morales situados en contextos de participación moral. La renuncia a esta forma de vida es la renuncia a la única forma de vida que conocemos y experimentamos en forma cotidiana, y de ahí que no parezca deseable abandonarla por una premisa teórica que no ofrece nada a cambio de su aceptación.

#### 4.4.3 Participación, emociones y un fundamento pragmático de la responsabilidad moral

El esquema según el cual nuestras reacciones ante las acciones de los demás decantan en actitudes reactivas y objetivas, es correlativo a una distinción que atiende a la posición en que se encuentra el agente moral en las comunidades de interacción moral. Según lo señalé, las actitudes reactivas son propias de la participación en relaciones interpersonales ordinarias y nuestro compromiso con ellas es demasiado abarcador para mantenernos al margen de las mismas salvo en situaciones excepcionales. Las actitudes objetivas, por su parte, denotan la ausencia o distancia del agente moral de procesos de interacción intersubjetiva. Frente a un sujeto psicológicamente anormal o moralmente inmaduro, adoptamos estas últimas reacciones pues ellos no califican como partícipes de la comunidad moral ni por consiguiente se estiman como responsables de sus actos. Las actitudes reactivas son reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, pero ellas suponen que ambas partes se encuentren recíprocamente implicadas en transacciones morales. La falta de participación de una de las partes deviene en que dicho agente no tiene por qué ajustarse a los estándares que son propios de estos contextos de interacción moral, ya que su comportamiento carece, en estricto rigor, de un sentido propiamente moral. Las actitudes implican un complejo de demandas y expectativas dirigidas entre los agentes morales responsables, y suponen su sensibilidad moral para entender cabalmente las expectativas de los demás y lograr su satisfacción en términos morales.

R. Jay Wallace ha clasificado las relaciones interpersonales en dos clases: externas e internas.<sup>345</sup> Las externas o impersonales se encuentran asociadas a relaciones con personas que presentan ciertas limitaciones visibles o no. Una persona que agrede a otra para llamar su atención, ya que un ladrón le apunta con un arma para asaltarle y quien adolece de un agudo déficit psiquiátrico forman parte de este tipo de relaciones. Ellas se destacan por la distancia

entre el agente agresor y la víctima, que impide que el segundo experimente resentimiento frente al primero, pues dada la limitación de este último se entiende que no se han generado expectativas de comportamiento entre ambos. Es una relación similar a la sostenida entre un psiquiatra y su paciente. Por su parte, de las relaciones de orden interno o personales se sigue una visión comprometida con el estatus de persona responsable del agente que causó daño. No se observa al agente en forma distante, sino que existe una cierta reciprocidad en la mutua comprensión y satisfacción de las propias expectativas morales, y de ahí que un eventual déficit de dicha observancia da lugar a sentimientos reactivos que expresan el rechazo a la mala voluntad del agente manifestada en su acción dañosa.

Según lo hemos señalado, las actitudes reactivas se encuentran asociadas exclusivamente al compromiso o participación en relaciones interpersonales, y precisamente el contraste con las actitudes no reactivas coincide con el contraste entre la participación en relaciones con las personas y la postura objetiva característicamente adoptada por científicos o terapeutas hacia sus objetos y pacientes. Es en base a esta distinción que Strawson defendió la idea naturalística según la cual las actitudes reactivas son prácticamente inevitables para nosotros.<sup>346</sup>

Si las actitudes reactivas forman parte esencial de nuestra vida moral y vienen dadas por el hecho de la sociedad, toda crítica o modificación se efectúa de forma interna, pues no es posible marginarse o permanecer fuera de este sistema emocional. Dichas actitudes, que son propias de relaciones interpersonales internas, han constituido un fuerte argumento a favor de la libertad y consecuente legitimidad de la atribución de responsabilidad moral. Cierto es que Strawson no fue lo suficientemente explícito para señalar en qué consiste ser moralmente responsable, pues su posición se caracteriza más bien por explicar qué es atribuir responsabilidad, y a partir de la interpretación de su postura se entiende que una persona es moralmente responsable si hacia ella es posible experimentar actitudes reactivas. Cuando están presentes circunstancias especiales,

---

<sup>345</sup> Wallace (1993): 25-33.

<sup>346</sup> Ante las críticas formuladas por Jonathan Bennett, afirmando que este contraste no lograba adecuadamente oponer las actitudes reactivas a las objetivas, Strawson reconoció que no existe una definición estricta de las actitudes reactivas, pero que dado que las tomamos como un hecho natural tampoco necesitaríamos tal definición. Véase Bennett (1980) en Van Straaten (1980): 34-36 y la réplica de Strawson se encuentra en Strawson (1980a) en Van Straaten (1980): 265-266. Para una interpretación del naturalismo humeano y su relación con las actitudes reactivas, véase Russell (1995). Una temprana crítica escéptica respecto a la posición de Strawson en Galen Strawson (1993): 67-100.

suspendemos las actitudes reactivas y nos abstenemos de juzgar a la persona como responsable de sus acciones. Presumiblemente, ser responsable es ser un candidato apto para las actitudes reactivas. O, en otros términos, ser moralmente responsable es encajar o participar en las prácticas sociales que rigen la experimentación de actitudes reactivas. En resumen, es adquirir una competencia social.<sup>347</sup> El tipo de competencia que trata la responsabilidad moral se relaciona con criterios pragmáticos acerca de la inclusión de un sujeto en el contexto social en que participa, actuando de conformidad con sus normas, principios y expectativas.<sup>348</sup>

La sensibilidad a las razones morales es característica de los agentes moralmente responsables, pues tal como lo indicó Frankfurt, la diferencia entre un adulto y un niño o un *wanton* no recae en sus deseos de primer orden o deseos de hacer cosas, sino en los deseos de segundo orden, es decir, deseos sobre deseos de primer orden, formulados mediante actitudes de carácter reflexivas y evaluativas. No basta con deseos de hacer cosas y que esos deseos muevan nuestro accionar, sino que se requiere la presencia de deseos de que ciertos deseos nos conduzcan efectivamente a actuar.<sup>349</sup>

El vínculo entre las actitudes reactivas y las expectativas morales pareciera demarcar el camino para refinar nuestro entendimiento sobre la responsabilidad moral. Se podría decir que una persona es moralmente responsable cuando es capaz de cumplir con las exigencias de la moral; es decir, para ella resulta apropiado que los demás esperen el cumplimiento de sus demandas, y para quien la alabanza y culpa, así como el castigo o recompensa podrían ser oportunos.<sup>350</sup>

Frente a las actitudes reactivas, Susan Wolf ha denunciado el carácter frío, triste y sombrío de la perspectiva escéptica que favorece la primacía de las actitudes objetivas. Observar al mundo en forma objetiva deviene en la imagen de un “mundo trágico de aislamiento humano”.<sup>351</sup> Si bien esta acusación puede revestir aspectos de obviedad, no queda claro en qué exactamente

---

<sup>347</sup> Sneddon (2005): 241.

<sup>348</sup> Una posición que enfrenta la relación entre determinismo y responsabilidad individual, desde nuestra comprensión común de la responsabilidad, también puede encontrarse en Vargas (2004): 218-241.

<sup>349</sup> Frankfurt (2006b): 28-36.

<sup>350</sup> Widerker y Mckenna (2006): 1.

<sup>351</sup> Wolf (1981): 400.

consiste el carácter de aislamiento que lleva consigo la adopción de una actitud objetiva. Autores como Tamler Sommers han reivindicado la adopción de estas actitudes, explorando incluso la posibilidad de su adopción en forma permanente.<sup>352</sup> Después de todo, se afirma, cuando se adoptan tales actitudes no se está separando a estos agentes del resto de la humanidad, sino que por el contrario las actitudes objetivas se estiman válidas para todos y todo, incluidos quienes las adoptan. Solo se afirma que nadie en la especie humana, o cualquier otra especie, merece culpa o elogios por su carácter y comportamiento y que, por lo tanto, cualquier actitud o creencia en un modo distinto es irracional. La adopción de una actitud objetiva hacia los demás seres humanos significa verlas únicamente como cosas naturales; pero un ser humano constituye todavía la más emocionante, impredecible, adorable y odiosa cosa natural en el mundo. Las personas no procuran encontrar personas útiles o divertidas como amigos, como lo sería comprar un mueble o adquirir una mascota, sino que los elegimos como amigos humanos. Nada de lo involucrado en una actitud objetiva nos impide reconocer, apreciar o estimar a las ricas y maravillosas cualidades de otra persona. Esta postura también ha puesto en tela de juicio el carácter ineludible de las actitudes emocionales reactivas.<sup>353</sup>

Ahora bien, la posición escéptica que hemos advertido anteriormente, resulta un candidato ineficaz para el rol que cumplen las actitudes reactivas morales, y personales en general, como condición de nuestra humanidad. La inclinación general a estas actitudes y reacciones se encuentra estrechamente vinculada a la participación en relaciones sociales y personales que se desarrollan a lo largo de nuestras vidas, y cuyo compromiso con ellas está tan enraizado en nuestra naturaleza como en nuestra existencia como seres sociales.<sup>354</sup> El carácter ineludible de estas actitudes se matiza al reconocer ciertas situaciones en que tomamos distancia de este marco de actitudes y reacciones, y vemos a un sujeto en forma objetiva o como un objeto natural cuyo comportamiento podemos comprender, predecir y quizás controlar, como lo hacemos con gran parte del mundo natural. Dichas circunstancias no solo atienden a situaciones excepcionales en que debido a la anormalidad del caso, como cuando se trata de alguien completamente loco,

---

<sup>352</sup> Sommers (2007): 321-342. Una propuesta distinta fue desarrollada por Derk Pereboom, quien reclamó que el incompatibilismo duro no requiere adoptar una actitud objetiva. Al respecto, véase Pereboom (2001): 199-200.

<sup>353</sup> De ahí que Bruce Waller haya sugerido que no existe una conexión necesaria entre la moralidad y la responsabilidad moral. Véase Waller (2004): 427-447. Un análisis germinal sobre la pertinencia de esta relación en Nowell-Smith (1942): 45-61.

<sup>354</sup> Strawson (2003): 81.

resulta natural asumir una actitud objetiva, sino también a instancias en que deliberadamente recurrimos en forma instrumental a estas actitudes como formas de defensa, educación o curiosidad intelectual. Pero su adopción necesariamente es temporal, ya que mantener durante mucho tiempo esta posición implicaría abandonar de toda implicancia en las relaciones personales y todo compromiso social plenamente participativo y ello es un precio que pareciera no estamos dispuestos a pagar.

Al identificar nuestras actitudes reactivas de participación moral como aquello que está en juego en el problema del libre albedrío y sustentar en las mismas el juzgamiento de nuestros actos, es posible formular un fundamento que legitimase nuestros premios y castigos, sosteniendo que en la medida en que el ser humano se encuentre situado en contextos de participación en comunidades morales, la responsabilidad moral se encontraría plenamente justificada o bien, al estilo Strawson, afirmar que dado nuestro compromiso con una forma de vida social en que la responsabilidad moral, el lenguaje cotidiano y nuestro complejo emocional, es decir todo aquello de que nos privaría la verdad determinista y falsedad conceptual de la moralidad, son partes constitutivas del ser humano, no tendría sentido privarnos o ponerlas en duda.<sup>355</sup>

## **4.5 LA DIVERSIDAD COMO IMAGEN CONSTITUYENTE DE LO HUMANO**

### **4.5.1 La escena humana y su diversidad valorativa**

Berlin comprendió al pluralismo en contraposición con el monismo y, en el contexto normativo, como la expresión de la sensibilidad pluralista y el reconocimiento de un conjunto de valores inconmensurables entre sí, pero cuya diversidad expresaba filosóficamente a lo humano. La ausencia de un criterio racional de adjudicación entre valores e ideales morales no es un

---

<sup>355</sup> Para un intento de conciliar las propuestas de Frankfurt y Strawson, véase McKenna (2005): 163-180. Gran parte de los ensayos señalados en esta sección, junto a otros que se han originado respecto a la influencia de “Libertad y resentimiento”, se encuentran compilados en McKenna y Russell (2008).

defecto de nuestra moralidad, más bien enriquece el escenario ético y hace justicia con la intuición según la cual “[...] el valor es tan absoluto como la diversidad legítima”.<sup>356</sup>

Insertar a Strawson en la defensa de la posición pluralista en ética no solo supone evidenciar su rechazo al determinismo, como expresión del monismo, en que producto de la vigencia de la causación solo tendría sentido adoptar una determinada práctica o forma de vida. Además, implica conciliar el reconocimiento del autor de la diversidad de actitudes y prácticas normativas y afirmar lo intrínsecamente valioso que es dicha variedad en el contexto participativo moral, para una imagen representativa de la humanidad, en los asuntos valorativos.

Es ciertamente en su ensayo “Moralidad social e ideal individual” donde se plasma con mayor nitidez el pluralismo ético strawsoniano. Siguiendo a Strawson,

los hombres se forjan para sí mismos imágenes de formas de vida ideal. Esas imágenes son diversas y pueden oponerse unas a otras de un modo acusado; y en diferentes momentos una y la misma persona puede quedar cautivada por imágenes diferentes y radicalmente opuestas entre sí.<sup>357</sup>

El ámbito normativo está estructurado en torno a una diversidad de imágenes o cuadros ideales de la vida humana, algunas claramente contrapuestas e incompatibles entre sí. Sin embargo, esa diversidad es valiosa; ya que sin ella se empobrecería la escena humana. La multiplicidad de imágenes contrapuestas es un elemento esencial en las imágenes de lo humano. Excluir la tensión entre distintas modalidades de formas de vida conlleva a renunciar a una dimensión identificadora de lo humano y, desde este punto de vista, solo obtendríamos una versión menoscabada del contexto ético en particular, y del género humano en general.

Strawson busca conciliar los planos de la ética y la moral, el primero correspondería a los ideales personales de vida y el segundo, en tanto, a las normas que hacen posible la existencia de sociedades y grupos humanos. Para la realización de esos ideales personales es necesaria la existencia de agrupaciones sociales que decanta en una concepción mínima de moralidad, en

---

<sup>356</sup> Orellana Benado (1996): 61.

<sup>357</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 69.



virtud de la cual las normas morales dan cuenta de principios socialmente sancionados que configuran las comunidades en que los individuos buscan materializar sus ideales de vida.

Los seres humanos no pueden existir ni buscar sus fines sino en una forma de sociedad y, a su vez, sin la existencia de reglas, es decir, sin un sistema de demandas socialmente sancionadas dirigidas a sus miembros, no puede existir forma alguna de sociedad. Según Strawson, “todo aquel a quien se le hace alguna forma de demanda socialmente sancionada se interesa por la existencia algún sistema de demandas socialmente sancionadas.”<sup>358</sup> Existe un interés común en la concepción mínima de la moralidad, pero aquel no es suficiente para dar cuenta de la perspectiva común de responder a cuál es el interés del individuo por la moralidad, ya que la sociedad sancionadora puede ser simplemente un subgrupo de la sociedad, el subgrupo que detenta el poder y, en consecuencia, la pertenencia a dicha comunidad no garantiza que también seamos parte de su comunidad sancionadora, ni que el interés por la existencia de algún sistema de demandas socialmente sancionadas garantice un interés por el sistema de demandas socialmente sancionadas en que nos hayamos situados y que precisamente resguarda nuestros intereses.

Solo en la medida que se cumpla al menos una de estas condiciones cabe hablar del cumplimiento de una demanda socialmente sancionada como el cumplimiento de una obligación moral. De lo contrario, cuando sea totalmente ajeno a la parte sancionadora de la sociedad o mis intereses no sean protegidos por el sistema de demandas socialmente sancionadas de aquella, al cumplir con una demanda dirigida hacia mi, solo tiene sentido afirmar que estoy cumpliendo con lo que estaba obligado a hacer pero de modo alguno con lo que estaba moralmente obligado a hacer.

Es menester que todos los miembros de la sociedad tengan algún tipo de interés no solo por la existencia de un sistema de demandas socialmente sancionadas sino por el sistema de demandas real que se da en aquella sociedad. Esto se garantiza en tanto el sistema de demandas socialmente sancionado consagre demandas cuyo interés no solo pertenezca a quienes albergan el poder sino también a quienes carecen de éste. Es decir, que el sistema recoja demandas formuladas a los siervos en interés de los señores y, asimismo, demandas dirigidas a los señores

en interés de los siervos. Una vez que existe un reconocimiento recíproco de derechos y deberes estamos en condiciones de hablar propiamente de obligaciones morales. De acuerdo a Strawson:

Es una tautología, si bien no una fácil de reconocer, que quien esté sujeto a demandas morales tiene algún interés en la moralidad. Pues la demanda que se le haga a un individuo ha de considerarse demanda moral solo si pertenece a un sistema de demandas que incluya demandas que se le hacen a otros en interés del primero.<sup>359</sup>

Cuando las personas sujetas a esas reglas socialmente sancionadas las respetan no solo porque se les fuerza a ello o porque estratégicamente les conviene hacerlo, sino porque les interesa respetarlas, se produce el tránsito de esas reglas al estadio donde se constituyen en reglas morales.

De ello no se sigue que la mera pertenencia a una comunidad moral implique que uno sancione el sistema de demandas, reconociendo como obligaciones ciertos derechos que otros reclaman. En efecto, frente a una eventual objeción según la cual el planteamiento sería contradictorio si el agente moral fuese un egoísta extremo que solo atiende al sistema de demandas sociales en la medida que pueda procurarse de alguna ventaja. Strawson, no concede tal contradicción, ya que ese tipo de egoísmo es raro en nuestra naturaleza humana y, de lo contrario, no tendría sentido sostener un sistema de demandas morales.

De lo anterior se sigue que nuestra moralidad se sustenta, en última instancia, en hechos de la naturaleza humana sobre comportamientos solidarios y sobre los sentimientos y las actitudes reactivas. En la estructura del pluralismo valorativo, la diversidad de formas del bien se forjaba en base a una condición humana común que lograba asociar las diferentes expresiones valorativas que se expresaban conflictivamente en los contextos sociales, en torno a un nivel de generalidad de lo humano, en que dichas divergencias de hacían tenues, cuando no imperceptibles. En este sentido, Strawson concede la tesis humeana según la cual las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón. Sabemos por Hume que la moral tiene influencia sobre las acciones y sentimientos y ella no puede derivarse de la razón, porque la razón por sí sola no puede tener tal influencia. Al respecto, el escocés prescribe: “La moral

---

<sup>358</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 79.

provoca la pasión y produce o impide las acciones. La razón por sí misma es totalmente impotente en este punto. Por consiguiente, las reglas de la moral no son conclusiones de nuestra razón”.<sup>360</sup>

Pero si no son intuiciones o prescripciones racionales, ¿qué son los enunciados morales en Strawson? Difícil es evaluar la pertinencia de calificar normativamente la posición de Strawson, si ya he señalado que es marginal su trabajo en asuntos éticos, pero pueden realizarse ciertas observaciones. En primer lugar, al sugerir el compromiso de Strawson con una aproximación pluralista de los problemas morales, que es coherente con su naturalismo humanista, se advierte que el análisis de su pensamiento debe efectuarse en el marco de las posiciones éticas pluralistas y no conforme a teorías normativamente densas. Susan Wolf ha indicado que la posición pluralista en ética admite dos niveles u órdenes. El primer nivel se encuentra asociados a elecciones entre valores o bienes en conflicto, así como al criterio de corrección moral y el segundo nivel se identifica con el conjunto de códigos morales o sistemas morales. En este último escalón, los sistemas morales son todos inconmensurablemente valiosos y, por tanto, vivir en uno de ellos, de conformidad con sus principios, es inequívocamente bueno, siendo compatible estimar que otra persona pueda también vivir en otro sistema normativo valioso, aceptando los principios que entran en conflicto con el primer sistema.<sup>361</sup>

Bajo este esquema, pareciera que la posición de Strawson es muda respecto al primer nivel del pluralismo, pero no así en relación con el segundo orden del término. Se mantiene silente respecto a formular un criterio de adjudicación racional entre ideales de vida que reconoce controversiales, así como tampoco proporciona un estándar normativo que permita determinar la corrección e incorrección de una determinada acción o práctica. Una tesis moralmente acabada supone contar de un test de reprochabilidad, funcionando a nivel de corrección normativa y suministrando razones para imputar consecuencias indeseables, a quien no satisface dicho criterio. Esta preocupación se puede extrapolar a otros sistemas normativos pluralistas, que no proporcionan índices de reproche frente a la transgresión de los postulados que formulan, lo cual socava su intento por constituir efectivamente al pluralismo como una ética, al menos

---

<sup>359</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 81.

<sup>360</sup> Hume (2000): 18.

<sup>361</sup> Wolf (2002): 797.

considerada de primer nivel.<sup>362</sup> Pero es coherente con el segundo orden del pluralismo, ya que precisamente se preocupa de la existencia de sistemas morales, en el marco del ámbito lingüístico, que admiten una diversidad de ideales de vida y concepciones del bien, y sustentándolo en una moralidad mínima, que apela a la naturaleza humana compartida por las diversas identidades en que se expresa.<sup>363</sup>

En segundo lugar, si se admite que con las precauciones antes sugeridas, la posición de Strawson podría igualmente constituir una postura ética, el problema sería determinar a cuál se ajustaría su configuración. H. M. Hare presentó una taxonomía de las teorías ética, dividiéndolas en teorías descriptivistas y no-descriptivistas. El descriptivismo, como el naturalismo y el intuicionismo, derivaban en el relativismo, pese a que aquello no formaba parte del proyecto de sus defensores, y el no-descriptivismo, tales como el emotivismo y el no-descriptivismo racionalista no terminaron cayendo en la tesis relativista. El emotivismo sostiene que cuando se realiza un enunciado moral, el agente expresa una actitud suya hacia el acto o la persona referido.<sup>364</sup> Expresar una actitud es distinto de su enunciación según la cual se tiene dicha actitud. La tesis emotivista utilizó en un primer estadio la noción de sentimiento, y en un segundo momento el término actitud. Cuando se realiza un enunciado moral, se expresa una actitud, al enunciar que “Es incorrecto comer carne de cerdo”, se expresaría una actitud hacia el comer dicha carne.

El problema de la intuición emotivista radica en que su preocupación es formular un criterio de corrección moral, según las actitudes o sentimientos de aprobación o reprobación, que expresen nuestras acciones. De acuerdo a esto, elementos de un ética emotivista se encontrarían en “Libertad y resentimiento”. Después de todo, Strawson señaló que en este ensayo y en “Moralidad social e ideal individual” analizó *lo que* le interesaba afirmar en los asuntos valorativos. Si bien construida de manera preliminar, la dimensión normativa de Strawson

---

<sup>362</sup> Esto sucede en Orellana Benado (1996). En cambio, en Orellana Benado (2004): 13-22. se realiza una reformulación del problema, esgrimiendo un posible criterio normativo asociado al encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Una acción es correcta o deseable si tiende hacia dicho el encuentro y, en cambio, es incorrecta o indeseable, si no tiende hacia el encuentro, o bien conlleva a distanciarnos de dicho encuentro. Esta lectura supone realizar una discusión ulterior relativa a determinar qué se entiende por encuentro respetuoso en la diversidad legítima.

<sup>363</sup> Sobre los problemas que ocasiona la disparidad entre la fragmentación del valor y la unicidad de la decisión práctica, véase Nagel (2000b) en Nagel (2000): 216-238.

descansaría en la importancia que cotidianamente le otorgamos a los actos de los demás, según se expresan actitudes de buena voluntad o afecto, o bien desprecio o indiferencia.<sup>365</sup> Si por intentar ayudarme, una persona pisa involuntariamente mi mano, no sentiré resentimiento frente a ella, pero si ella pisa mi mano, deliberadamente, buscando provocarme dolor, experimentaré el resentimiento que no sentía en el primer supuesto. El dolor en ambos casos es el mismo, pero la actitud de buena o mala, que se expresa en la acción, es sustancialmente distinta. Desde este punto de vista, la posición de Strawson sería conciliable con un emotivismo, ya que la vigencia de los sentimientos morales reclama el rechazo a la tesis determinista, pues el entramado de actitudes y sentimientos es condición necesaria de nuestra existencia. Leer a Strawson en estos términos permite ajustar su interpretación al contexto general de la obra, y adoptar una consecuencia deseable para el *oxoniense* al defender una teoría emotivista, esto es, distanciarse del relativismo moral.<sup>366</sup>

Regresemos al planteamiento de la diversidad valorativa de Strawson. Entender a las normas morales como demandas socialmente sancionadas que se formulan a un sujeto en virtud de su pertenencia a una sociedad en cuestión, o en atención a un puesto particular que ocupe, o relación en particular que mantenga con otros miembros de esa sociedad, ayuda a entender el uso cotidiano de ciertos conceptos, pero que a veces son negados en filosofía moral. Hablar de ética médica, la ética del abogado, el código de honor militar y la moralidad de la clase trabajadora y diferentes segmentaciones del problema normativo en general, da cuenta que la moralidad se puede entender en función de agrupaciones sociales, rechazando la imagen absoluta y unívoca del ideal monista.

El tránsito de una concepción mínima de la moralidad hacia un entendimiento más cotidiano de ella, esto es, como una moralidad social, puede implicar un incentivo para sostener ciertas exageraciones, tales como asimilar el reconocimiento que realizan los miembros de la sociedad a las normas morales como opciones o decisiones discrecionales de aquellos sobre los principios morales. De ahí la crítica a la filosofía moral en su vertiente formalista y la doctrina kantiana, según la cual el sujeto es un autolegisador moral que deduce los deberes morales de un principio

---

<sup>364</sup> Hare (1999): 177.

<sup>365</sup> Strawson (1995a) en Strawson (1995): 42-43.

<sup>366</sup> Un panorama general de la reflexión ética en la filosofía analítica en Nino (2004):131-152.

universal. Ya hemos dicho que Strawson en el ámbito normativo, como en otras oportunidades, se encuentra más cerca de Hume que del filósofo de Königsberg. La moralidad requiere algo universal: la aceptación de la exigencia de reciprocidad.<sup>367</sup> Luego, una forma de equilibrar demandas recíprocas entre un individuo y un conjunto de ellos, radica en una regla o principio general que se aplique a todos por igual, sin embargo,

no se sigue de esto que *todas* las exigencias morales tengan, ni que se considere por parte de quienes las hacen que tienen, el carácter de aplicaciones de principios universales válidos para todos los hombres. No hay ninguna razón por la que un sistema de demandas morales característico de una comunidad deba, o incluso pueda, encontrarse con otra distinta.<sup>368</sup>

Para el *Waynflete Professor* existiría una multiplicidad de códigos morales; de comunidades de las que puede decirse que pertenecemos y de sistemas de demanda moral que forman parte de aquellas; “la limitada elección que llevamos a cabo de las comunidades morales a las que pertenecemos<sup>369</sup>” y el ideal pragmatista que gobierna la persecución de los ideales propios en las comunidades que integramos. Somos parte de una natural diversidad de ideales de vida. Nuevamente, Strawson concilia la relación entre los intereses personales y los de la moralidad general. Puede existir una diversidad de relaciones entre ambos planos, mas sostener solo una relación opuesta, sería arbitrariamente restrictivo.

Su carácter pluralista es evidente; el propio Strawson lo reafirma:

la más firme adhesión a una imagen puede coexistir con el mayor deseo de que otras imágenes, incompatibles con ella, tengan igualmente sus más firmes partidarios. A quien tenga tal deseo le resultará intolerable - como me resulta a mí- cualquier doctrina que propugne que el patrón de vida ideal haya de ser el mismo para todos.<sup>370</sup>

Sin embargo, esta diversidad se encuentra equilibrada por la existencia de ciertos intereses humanos que en virtud de su importancia y generalidad deben ser universalmente reconocidos en

---

<sup>367</sup> Según Hare, la tesis de la universalizabilidad es una doctrina lógica y no una doctrina moral sustantiva. Al respecto, véase Hare (1999): 27.

<sup>368</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 83.

<sup>369</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 85.

toda comunidad. La demanda de socorro a otro ser humano, la obligación de abstenerse de infringir daño físico y el interés por no ser engañados constituyen intereses necesarios en cualquier comunidad, pues éstos representan “tipos de comportamiento moral que se les demanda a los hombres en tanto que hombres, porque se les demanda *para* y *por* los hombres en tanto que hombres.”<sup>371</sup> Pese a la existencia de sistemas morales diversos y de una pluralidad de demandas que integran dichos sistemas,

sigue siendo verdad que el reconocimiento de ciertas virtudes y obligaciones generales será un rasgo lógico o humanamente necesario de casi cualquier sistema moral concebible: todos ellos incluirán la virtud abstracta de justicia, alguna forma de obligación de ayuda mutua y, en alguna forma o grado, la virtud de la honestidad.<sup>372</sup>

La necesidad de reconocer universalmente estos principios conlleva una limitación en la idea de una libertad absoluta en la elección de tales principios por parte de los agentes morales. En términos políticos, según se desprende de su pensamiento, Strawson fue partidario de una sociedad liberal, esto es, donde más cómodo se sentiría quien fuese afín con la existencia de esta pluralidad de ideales de vida, y que en muchas ocasiones son contrapuestos entre sí.<sup>373</sup> Se ha indicado que el liberalismo es sensible al hecho del pluralismo y en dicho contexto puede verificarse “una sociedad en la que haya diversos entornos morales, pero en la cual ningún ideal trate de acaparar, y de determinar el carácter de, la moralidad común”.<sup>374</sup> En dicha sociedad, los individuos no exigirán que se les brinde las condiciones para configurar la verdad acerca de la vida, pues ellos no creerán que exista la verdad de la vida; como tampoco la necesaria armonía de los fines. Esta sociedad hace posible la diversidad ética y sus miembros simplemente la disfrutarán, como un reflejo de lo valioso que él comprendió el escenario heterogéneo de lo humano.

De modo tardío, en su ensayo “La moralidad y la percepción” recogido en *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Strawson articuló un paralelo entre los puntos de vista

---

<sup>370</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 71.

<sup>371</sup> Véase, Strawson (1995b) en Strawson (1995): 84.

<sup>372</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 84.

<sup>373</sup> Para una aplicación del marco teórico analizado en la sección anterior, asociando las actitudes reactivas y la responsabilidad a los asuntos públicos de las políticas liberales, véase Scheffler (1992): 299-323.

<sup>374</sup> Strawson (1995b) en Strawson (1995): 91.

perceptivos cambiantes que son tomados como criterios y puntos de vista morales cambiantes tomados como criterios. De aquel, surgen diferencias y semejanzas. Pues si bien no estamos dispuestos a cambiar de un criterio moral a otro distinto, podemos comprender que existan puntos de vista morales distintos al nuestro. Una persona cultivada posee la capacidad de comprender esos puntos de vista alternativos; imaginando cómo sería, o cómo es, afirmar dicho punto de vista moral. Siguiendo a Strawson, estaríamos en una posición aventajada para asumir esta diversidad, ya que, “esto es tanto más fácil para nosotros cuanto que estamos dispuestos a aceptar un cierto grado de pluralismo moral, cierta diversidad de miras morales.”<sup>375</sup>

Esta facilidad vendría dada por razones de índole histórico-culturales, ya que, de un lado, por nuestras idiosincrasias poseemos diversas moralidades, no obstante un criterio predomine por sobre otro distinto y, de otro lado, es indudable cómo la magnitud de los cambios históricos se dejan sentir en nuestros criterios, así en la actualidad consideramos como moralmente abominable la institución de la esclavitud, no obstante en el Reino Unido del siglo XVII existió una cifra significativa de esclavos, e incluso legitimándose tal práctica. De manera que Strawson utiliza el término pluralismo en un sentido similar al propuesto por M. E. Orellana Benado, es decir, afirmando la existencia de una diversidad de formas de vida, que en Strawson corresponderían a los diferentes ideales éticos, y encontrándose fundamentados en una naturaleza humana común. Dicha condición humana compartida condenaría, en ambas versiones, prácticas que la transgreden, tal como sucede con la esclavitud.

De esta diversidad de puntos de vista morales no se sigue la inexistencia de algo universal en ellos, pues poseen ciertas características formuladas abstractamente que “-como la generosidad, la justicia y la honestidad-, son generalmente reconocidas como moralmente admirables (como virtudes) y, sus opuestos, como moralmente deplorables.”<sup>376</sup> En efecto, Strawson en “Moralidad social e ideal individual” señalaba que lo que se les demanda universalmente a los miembros de una comunidad es una idea abstracta de justicia, es decir, que los individuos no pueden persistir en una exigencia particular y negar la recíproca

---

<sup>375</sup> Strawson (2003a) en Strawson (2003): 99.

<sup>376</sup> Strawson (2003a) en Strawson (2003): 99.



reclamación.<sup>377</sup> Existiría una disposición general a aprobar moralmente aquellas conductas que son consecuencia de actuar conforme a nuestras propias conciencias.<sup>378</sup>

Si esto fuere según se ha señalado, resulta complejo conciliar el paralelo con la percepción, en tanto no estamos dispuestos a conceder la misma validez a todos los criterios de evaluación moral de lo bueno, ni a sostener que la verdad moral es relativa al criterio moral, como sí lo estaríamos respecto a conceder igual validez a las distintas formas de ver superficie materiales, ya sea mediante un microscopio o con nuestra forma de visión normal y sobre afirmar que las propiedades como el color o la textura son relativas a la elección del medio perceptivo visual. El naturalismo no reduccionista solo nos insta a reconocer lo valioso de la diversidad de entidades a las cuales cotidianamente hacemos referencia en nuestras prácticas lingüísticas y a celebrar lo naturalmente humano, es decir, el pluralismo de imágenes que formulan la escena humana.

De acuerdo a lo expuesto en el presente capítulo, P. F. Strawson también fue un defensor de la diversidad humana en la tradición analítica de la filosofía. Su valoración por la diversidad se expresa en sentidos lingüísticos, metafísicos, epistemológicos y normativos. Detrás de cada manera de hablar acerca de lo filosófico se manifiesta su actitud de legitimidad hacia el pluralismo y su pretensión de conciliar las distintas modalidades de expresión. Su apuesta por la diversidad lo llevó a rechazar los postulados del cientificismo, afirmando que dicha posición teórica no logra dar cuenta de lo valioso que son muestras diferentes formas de referirnos filosóficamente al mundo.

---

<sup>377</sup> Véase, Strawson (1995b) en Strawson (1995): 83.

<sup>378</sup> Acerca de las virtudes morales, véase MacIntyre (2004): en especial, 74-86; 226-313.

## CAPÍTULO V

### CONCLUSIONES

A continuación se esgrimirán ciertas conclusiones que se extraen de los contenidos desarrollados en el transcurso de los capítulos de la presente Memoria de Prueba.

1. La noción de pluralismo goza de gran relevancia en distintos áreas del conocimiento y, en particular, en las discusiones sobre los asuntos públicos. No existe una única forma estándar de comprender al pluralismo. Este admite diversos entendimientos en distintos ámbitos temáticos, tales como la metafísica, epistemología, historia o ética y, por ende, resulta más valioso determinar en qué sentido determinados pensamientos pueden asociarse al pluralismo, antes que intentar reformular un nuevo concepto para concluir la discusión.

2. Distinguir en forma categórica el pluralismo metafísico o sistemático del ético no basta para dar cuenta satisfactoriamente de los antecedentes del pluralismo, pues a menudo, por ejemplo, el pluralismo ético de un autor no puede desvincularse de su pluralismo en un sentido metafísico. El pluralismo se entiende de diversas formas y el lugar común de todas ellas pareciese constituir su rechazo al monismo, junto al reconocimiento y valoración de la diversidad.

3. Para ciertos propósitos, la formulación del pluralismo articulada por M. E. Orellana Benado proporciona un punto de partida robusto sobre el pluralismo; a saber, por un lado, una distinción metafísica, la existencia de una diversidad de identidades fundamentadas en una forma de hablar de humano que tiende a la universalidad, como nuestra naturaleza humana común y, por otro, la distinción ética entre vivir como valores y tratar como valores, que apunta a una diversidad de individuos situados en determinadas formas de vivir.

4. Isaiah Berlin talvez sea el autor más representativo del pluralismo. Su obra es fiel expresión de un pluralismo que se expresa en diversos sentidos. Su pluralismo ético decanta en un reconocimiento y valoración por la existencia de una diversidad de sistemas valorativos que

podemos adoptar. Dicha adopción deriva, en última instancia, del valor normativo que le asignemos a nuestra naturaleza humana, pues Berlin sustenta esta diversidad de sistemas morales en una naturaleza humana común pero no inmutable como lo suponía el racionalismo. Lo peculiar de estos valores, además de su multiplicidad, es la ausencia de un criterio de adjudicación racional entre ellos. La inconmensurabilidad es un elemento constitutivo de los conflictos entre valores o concepciones de lo bueno.

5. En un sentido histórico, su posición pluralista se refleja en su fuerte rechazo a las posiciones deterministas, propias del monismo. Los sucesos históricos no solo constituyen consecuencias irresistibles de fenómenos físicos o leyes de la naturaleza, también la voluntad humana juega un rol de suma relevancia en la configuración del devenir histórico. Berlin concibe al hecho histórico como el resultado de una pluralidad de componentes, tales como las leyes físicas, la voluntad humana y el azar, que constituye una visión más optimista sobre la evolución humana que la defendida por el determinismo. Se reconoce la coexistencia de una diversidad de interpretaciones sobre un mismo acontecimiento histórico y la procedencia de la evaluación y el juzgamiento por parte de los historiadores, la corrección moral que ellos desempeñen permite evitar consecuencias trágicas para el porvenir.

6. La obra de P. F. Strawson, junto con constituir un rechazo al científicismo asociado al Círculo de Viena, manifiesta su profundo aprecio por la diversidad humana. Desde su posición cotidianista rechazó la tesis científicista según la cual el lenguaje humano era reducible a un conjunto de estructuras lógicas como una teoría científica, defendiendo una visión del lenguaje asociada a un conjunto de familias de usos que hacemos de él en nuestras prácticas lingüísticas cotidianas. El lenguaje cotidiano contiene elementos y usos que enriquecen las distintas formas de vida y carece de una lógica formal interna.

7. Su pluralismo se expresa en el ámbito de la metafísica, en tanto Strawson reconoce la existencia de una diversidad de individuos que conforman la realidad. Dado que los términos de la realidad son los cuerpos materiales y las personas, se podría estimar que su posición compromete un dualismo, pero de igual modo niega la tesis central del monismo, ya que no existe un único elemento a partir del cual explicar la realidad. El surgimiento de la metafísica descriptiva posibilitó que la reflexión metafísica volviese a constituir un legítimo objeto de

estudio en Oxford, y además reivindicó la importancia de la metafísica revisionaria en el esclarecimiento de nuestra estructura conceptual, evidenciando con ello la tolerancia de Strawson por las distintas versiones de la metafísica. Todas ellas tienen un valor en la especulación sobre cómo pensamos la realidad.

8. En el contexto ético, rechaza la expresión paradigmática del cientifismo y el monismo en asuntos normativos: el determinismo. La verdad teórica de su tesis no permite extrapolar que nuestras prácticas cotidianas de participación, en las cuales expresamos nuestros sentimientos de aprobación o reprobación moral, carecen de justificación. Nuestro compromiso con el marco de actitudes y sentimientos morales con los cuales reaccionamos ante las acciones de los demás, nos viene dado con el hecho de la sociedad, y de ahí que no podemos escapar. Si lo pudiéramos hacer, no sería racional dicha elección, pues solo una decisión pragmática permite obtener ganancias y mantener la forma de vida que conocemos, y no abandonarla por otra forma de vida distinta, que la mera verdad teórica del determinismo no es capaz de ofrecer.

9. Acepta la existencia de una multiplicidad de puntos de vista morales y de formas de vida, valora esta realidad considerándola como una parte constituyente de lo humano. Nuestra moralidad y, desde luego, nuestra diversidad encuentran su fundamento en una naturaleza humana común a todos los seres humanos que nos compromete a la participación en relaciones interpersonales. La pluralidad de ideales de vida y concepciones del bien enriquecen la escena humana y se sustentan en la existencia de una concepción mínima de moralidad, tributaria de la condición humana común a partir de la cual se formulan los distintos valores y demandas normativas.

10. Los entendimientos del pluralismo que formularon Isaiah Berlin y P. F. Strawson en sus obras son coincidentes con lo articulado por M. E. Orellana Benado, en tanto estas intuiciones comparten la existencia de una diversidad de identidades y valores morales, cuyo fundamento común lo constituye la naturaleza que compartimos los seres humanos. El diagnóstico compartido es la desconfianza en la primacía epistémica del naturalismo reduccionista, y la profunda sensibilidad por las distintas formas en que se manifiesta filosóficamente la diversidad de lo humano.

11. Berlin y Strawson rechazaron los postulados cientificistas del Círculo de Viena que predominaron hasta el tercer tercio del siglo XX, manifestando una profunda valoración por la diversidad de la escena humana. La concepción cotidianista y la concepción de la filosofía con historia se instituyen como reacciones frente a la uniformidad y homogeneidad que el cientificismo proclamaba como la garantía de la concordia y bienestar en la evolución humana, según lo estableció el postulado monista de la Ilustración. El monismo y la ciencia comparten el diagnóstico que el pluralismo combate: la explicación unitaria y unívoca acerca de lo humano.

12. Ambas posiciones reflejan una actitud compartida por los autores que defienden al pluralismo. Evalúan como legítimas a las distintas modalidades en que filosóficamente se expresa lo humano. Dicho talante de los defensores del pluralismo que celebra la existencia de nuestras distintas formas de hablar acerca del mundo, permite afrontar de modo consistente a la diversidad que nos rodea, formando una imagen constituyente de lo humano.

13. Las posturas pluralistas de Isaiah Berlin y P. F. Strawson no parecieren decantar de razones internas de sus sistemas filosóficos. En Berlin no existe una razón de coherencia de su pensamiento a partir del cual se derive su pluralismo, su posición es pluralista en los diversos sentidos en que se formuló su obra. De igual modo, el pluralismo de Strawson no responde a una coherencia sistemática de su pensamiento, más bien, cuando reflexiona sea sobre filosofía teórica o filosofía práctica lo hace en términos pluralistas. La premisa común es la valoración por la diversidad humana y su conclusión teórica es asumir las distintas expresiones de la intuición pluralista, rechazando las correlativas versiones monistas que la niega.

## BIBLIOGRAFÍA

- BADILLO O'Farell, Pablo y BOCARDO Crespo, Enrique, (eds.), *Isaiah Berlin: La mirada despierta de la historia*, Madrid: Tecnos, 1999.
- ACERO, Juan José, BUSTOS, Eduardo y QUEZADA, Daniel, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra, 1989.
- ACERO, Juan José (1995), "Strawson, el análisis filosófico y nuestro equipamiento mental". En: Introducción a STRAWSON, P. F., *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 9-34.
- ANDRADE Moreno, Marcos, *Isaiah Berlin. Historia, filosofía y diversidad valorativa*. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2009.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intención*, Barcelona: Paidós, 1991.
- ASTORGA Sepúlveda, Cristóbal. *La celda de la virtud. Antecedentes del pluralismo valorativo en Maquiavelo*. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2010.
- AYER, A. J. (1980), "Free-will and Rationality". En: VAN STRAATEN, Zak, (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P.F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 1-13.
- \_\_\_\_\_, *et al.*, *La revolución en filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- \_\_\_\_\_, (1958a), "El Círculo de Viena". En: AYER, A. J., *et al.*, *La revolución en filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1958, pp. 87-106.
- \_\_\_\_\_, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona: Paidós, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Alianza, 1989.
- \_\_\_\_\_, (1989a), "Tres modos de derramar tinta". En su: *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Alianza, 1989, pp. 249-261.
- \_\_\_\_\_, (1989b), "Un alegato en pro de las excusas". En su: *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Alianza, 1989, pp. 169-180.

- BADIOLA, Susana, “Análisis y metafísica. El proyecto filosófico de Peter F. Strawson en la filosofía contemporánea”. Tesis doctoral dirigida por Jacobo Muñoz, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid (2003a).
- \_\_\_\_\_, (2003b), “El naturalismo filosófico de P. F. Strawson: inevitabilidad natural y aceptabilidad metafísica”. En: Introducción a STRAWSON, P. F., *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003, pp. 9-36.
- \_\_\_\_\_, “La naturalización de la estrategia trascendental desde la metafísica descriptiva strawsoniana”. Logos. Anales del Seminario de Metafísica. 37, 2004, pp. 317-336.
- BAILLIE, James, *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, 2003.
- BENNETT, Jonathan, “Accountability”. En: VAN STRAATEN, Zak, (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P. F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 14-47.
- \_\_\_\_\_, “Strawson and Kant”. The Philosophical Review. 77 (3), 1968, pp. 340-349.
- BERLIN, Isaiah, *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- \_\_\_\_\_, (1983a), “El objeto de la filosofía”. En su: *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 27-42.
- \_\_\_\_\_, (1983b), “Verificación”. En su: *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 43-71.
- \_\_\_\_\_, (1983c), “El concepto de historia científica”. En su: *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 179-236.
- \_\_\_\_\_, *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- \_\_\_\_\_, (1986a), “La Contra-Ilustración”. En su: *Contra la corriente Ensayos sobre la historia de las ideas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 59-84.
- \_\_\_\_\_, (1986b), “La originalidad de Maquiavelo”. En su: *Contra la corriente Ensayos sobre la historia de las ideas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 85-143.
- \_\_\_\_\_, (1986c), “Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán”. En su: *Contra la corriente Ensayos sobre la historia de las ideas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 223-260.
- \_\_\_\_\_, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1993.
- \_\_\_\_\_, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península, 2002.

- \_\_\_\_\_, (2002a), “La persecución del ideal”. En su: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona: Península, 2002, pp. 37-65.
- \_\_\_\_\_, (2002b), “La decadencia de las ideas utópicas de Occidente”. En su: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona: Península, 2002, pp. 67-107.
- \_\_\_\_\_, (2002c), “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”. En su: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona: Península, 2002, pp. 139-169.
- \_\_\_\_\_, *El mago del norte*, Madrid: Tecnos, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, Madrid: Taurus, 1998.
- \_\_\_\_\_, (1998a), “El sentido de la realidad”. En su: *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, Madrid: Taurus, 1998, pp. 25-76.
- \_\_\_\_\_, *Impresiones personales*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_\_\_, (1992a), “J. L. Austin y los comienzos de la filosofía de Oxford”. En su: *Impresiones personales*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 206-230.
- \_\_\_\_\_, *Las raíces del romanticismo*, Madrid: Taurus, 2000.
- \_\_\_\_\_, (2000a), “En busca de una definición”. En su: *Las raíces del romanticismo*, Madrid: Taurus, 2000, pp. 19-41.
- \_\_\_\_\_, (2000b), “Primer ataque a la Ilustración”. En su: *Las raíces del romanticismo*, Madrid: Taurus, 2000, pp. 43-71.
- \_\_\_\_\_, (2000c), “Efectos perdurables del romanticismo”. En su: *Las raíces del romanticismo*, Madrid: Taurus, 2000, pp. 159-194.
- \_\_\_\_\_, *La traición de la libertad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- \_\_\_\_\_, (1974a), “La inevitabilidad histórica”. En su: *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1974, pp. 61-131.
- \_\_\_\_\_, (1974b), “Dos conceptos de libertad”. En su: *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1974, pp. 133-182.
- \_\_\_\_\_, *Pensadores rusos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_\_\_, (1992a), “El erizo y el zorro”. En su: *Pensadores rusos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 69-173.



- \_\_\_\_\_, (1992b), “Herzen y Bakunin, y la libertad individual”. En su: *Pensadores rusos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 174-228.
- \_\_\_\_\_, (1992c), “Tolstoi y la Ilustración”. En su: *Pensadores rusos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 440-479.
- \_\_\_\_\_, “Una introducción a la filosofía”. En: MAGGE, Bryan, (ed.) *Los hombres detrás de las ideas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 17-46.
- \_\_\_\_\_, *Vico y Herder*, Madrid: Cátedra, 2000.
- \_\_\_\_\_, (2000a), “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En su: *Vico y Herder*, Madrid: Cátedra, 2000, pp. 35-142.
- \_\_\_\_\_, (2000b), “La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes”. En su: *Vico y Herder*, Madrid: Cátedra, 2000, pp. 143-190.
- \_\_\_\_\_, (2000c), “Herder y la Ilustración”. En su: *Vico y Herder*, Madrid: Cátedra, 2000, pp. 191-271.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *The Age of Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers*, New York: American Library, 1956.
- BOBENRIETH Miserda, Andrés, *Inconsistencias ¿por qué no? Un estudio filosófico sobre la lógica paraconsistente*, Bogotá: Colcultura, 1996.
- BROWN, Clifford, *Leibniz and Strawson: A New Essay in Descriptive Metaphysics*, München: Philosophia, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Peter Strawson*, Montreal; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2006.
- BROWN, Vivienne, “Choice, moral responsibility and alternative possibilities”. Ethical Theory and Moral Practice. 9 (3), 2006, pp. 265-288.
- BYRNE, Patrick H., “Connective Analysis: Aristotle and Strawson”. British Journal for the History of Philosophy. 9 (3), 2001, pp. 405-423.
- CAORSI, Carlos E., (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo: Universidad de la República, 1992.
- CARR, E. H., *¿Qué es la Historia?*, Barcelona: Ariel, 1984.
- CHURCH, Alonzo, “Review of Language, Truth and Logic”. Journal of Symbolic Logic. 14, 1949, pp. 52-53.
- CÍRCULO DE VIENA, “La Concepción Científica del Mundo: El Círculo de Viena”. Revista de Ciencias Sociales. (31), 1987.

- COHEN, G. A., "Libertad y dinero". Estudios Públicos. (80), Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2000, pp. 51-76.
- CROWDER, George, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge: Polity, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Pluralism and Liberalism". Political Studies. 42, 1994, pp. 293-305.
- D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid: Cátedra, 2000.
- DAVIDSON, Donald, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 47, 1974, pp. 5-20.
- DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Madrid: Mestas, 2001.
- DÍAZ-URMENETA, Juan, *Individuo y racionalidad moderna: una lectura de Isaiah Berlin*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1994.
- DUMMETT, Michael, "Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be". En su: Truth and Other Enigmas, Londres: Duckworth, 1978, pp. 437-458.
- \_\_\_\_\_, *Origins of Analytic Philosophy*, Londres: Duckworth, 1993.
- DWORKIN, Ronald, LILLA, Mark, SILVERS, Robert B., (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York: New York Review Books, 2001.
- FERRATER Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 1998.
- FISHER, John Martin, *et al.*, *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell, 2007.
- FISHER, John Martin, *My Way: Essays on Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Responsibility and the Kinds of Freedom". The Journal of Ethics. 12, 2008, pp. 203-228.
- FRANKFURT, Harry, *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- \_\_\_\_\_, (2006a), "Posibilidades alternativas y responsabilidad moral". En su: La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 11-23.
- \_\_\_\_\_, (2006b), "La libertad de la voluntad y el concepto de persona". En su: La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 25-45.
- FREGE, Gottlob, "Sobre sentido y referencia". En su: Estudios sobre semántica, Buenos Aires: Orbis, 1985, pp. 51-86.

- GARCÍA Guitián, Elena, “El pluralismo liberal de I. Berlin”. En: BADILLO O`Farrell, Pablo y BOCARDO Crespo, Enrique, (eds.), *Isaiah Berlin: La mirada despierta de la historia*, Madrid: Tecnos, 1999, pp. 293-308.
- GEACH, P. T., “Mr. Strawson on Symbolic and Traditional Logic”. Mind.72 (285), 1963, pp. 125-128.
- GINET, Carl, “In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Argument Convincing”. En: WIDERKER, David y MCKENNA, Michael, (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of the Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 75-90.
- GLATZ, Richard M., “The (near) necessity of alternative possibilities for moral responsibility”. Philosophical Studies. 139 (2), 2008, pp. 255-272.
- GLOCK, Hans-Johann, (ed.), *Strawson and Kant*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1997.
- GRAY, John, “After the New Liberalism”. Social Research. 61 (3), 1994, pp. 719-735.
- \_\_\_\_\_, *Isaiah Berlin*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona: Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”. Estudios Públicos. (80), Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2000, pp. 77-93.
- GRICE, H. P. y STRAWSON, P. F., “In defense of a dogma”. The Philosophical Review. 65, 1956, pp. 141-158.
- HAACK, Susan, “Between the scylla of scientism and the charybdis of apriorism”. En: HAHN, L. E., (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers*, XXVI, La Salle, Illinois: Open Court, 1998, pp. 49-63.
- \_\_\_\_\_, “Descriptive and Revisionary Metaphysics”, en Philosophical Studies. 35, 1979, pp. 361-371.
- \_\_\_\_\_, *Lógica divergente*, Madrid: Paraninfo, 1980.
- HACKER, P. M. S., *Wittgenstein’s Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996.
- HAHN, L. E., (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers*, XXVI, La Salle, Illinois: Open Court, 1998.

- HALE, Bob y WRIGTH, Crispin, (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell, 1997.
- HANLEY, Ryan, "Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry". *American Political Science Review*. 98 (2), 2004, pp. 327-339.
- HARE R. M., *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona: Ariel, 1999.
- HERNÁNDEZ, Javier, "Una versión pragmatista del concepto de responsabilidad moral". *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. 35 (5), 2003, pp. 3-24.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- HOCHBERG, Herbert, *Introducing Analytic Philosophy: Its Sense and its Nonsense 1879-2002*, Frankfurt, London: Ontos Verlag, 2003.
- \_\_\_\_\_, "Strawson, Russell, and The King of France". *Philosophy of Science*. 37 (3), 1970, pp. 363-384.
- HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Mestas, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Acerca de la moral, Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- IGNATIEFF, Michael, *Isaiah Berlin: Su vida*, Madrid: Taurus, 1999.
- ISHIGURO, Hidé, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- JAHANBEGLOO, Ramin, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid: Anaya & Muchnik, 1993.
- JAMES, William, *Pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- KANE, Robert, *A Contemporary Introduction To Free Will*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza, 2002.
- \_\_\_\_\_, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en ERHARD, J. B. et al. *¿Qué la Ilustración?*, Madrid: Tecnos, 1988, pp. 9-17.
- KATEB, George, "Notes on Pluralism". *Social Research*. 61 (3), 1994, pp. 511-537.
- KENNY, Michael, "Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory". *Political Studies*. 48, 2000, pp. 1026-1039.
- KEKES, John, *The Morality of Pluralism*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

- KILMISTER, C. W., *Russell*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- KIMBROUGH, Scott, "Philosophy of Emotion and Ordinary Language". Florida Philosophical Review. VII (1), 2007, pp. 92-107.
- LACKEY, Douglas, "What Are The Modern Classics? The Baruch Poll of Great Philosophy in the Twentieth Century". The Philosophical Forum. XXX (4), 1999, pp. 329-346.
- LYCAN, William G., *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Londres and New York: Routledge, 2000.
- LEIBNIZ, G. W., *Escritos filosóficos*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.
- LOCKE, John, "Carta sobre la tolerancia". Estudios Públicos. (28), Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 1987, pp. 1-41.
- LUKES, Steven, "The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin". Social Research. 61 (3), 1994, pp. 687-717.
- MACCALLUM, Gerald, "Berlin on the Compatibility of Values, Ideals, and "Ends"". Ethics. 77 (2), 1967a, pp. 139-145.
- \_\_\_\_\_, "Negative and Positive Freedom". The Philosophical Review. 76, 1967b, pp. 312-334.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2004.
- MACKIE, J. L., *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- MAÑALICH, Juan Pablo, "La pena como retribución". Estudios Públicos. (108), Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2007, pp. 117-205.
- MAQUIAVELO, Niccolò, *El Príncipe*, Madrid: Cátedra, 2003.
- MATTHEWS, H. E., "Strawson on Transcendental Idealism". The Philosophical Quarterly. 19 (76), 1969, pp. 204-220.
- MCKENNA, Michael S. y RUSSELL, Paul, (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment"*, Aldershot: Ashgate, 2008.
- MCKENNA, Michael S. (2004) "Compatibilism". En: ZALTA, Edward N., (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003. Disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>. [Última visita: 6 de diciembre de 2010]
- MCKENNA, Michael, "Where Strawson and Frankfurt Meet". Midwest Studies. 29, 2005, pp. 163-180.
- MELE, Alfred R., *Free Will and Luck*, New York: Oxford University Press, 2006.

- MILKOV, Nikolay, *A Hundred Years of English Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 2003.
- MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1988.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Barcelona: Crítica, 2002.
- MONTAIGNE, Michel de, “Sobre los caníbales”. En su: *Ensayos*, Buenos Aires: Orbis, 1984, pp. 150-161.
- MORO Simpson, Tomás (comp.), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- MOYA, Carlos J., “La evolución de la filosofía analítica”. En: MUGUERZA, Javier y CERREZO, Pedro, (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona: Crítica, 2004, pp. 11-26.
- \_\_\_\_\_, *Moral Responsibility. The ways of scepticism*. New York: Routledge, 2006.
- MUÑOZ Sánchez, María Teresa, “El concepto de persona. Una relectura de la propuesta de P. F. Strawson”. Revista de Filosofía. 32 (2), 2007, pp. 73-87.
- NAGEL, Thomas, *Ensayos sobre la vida humana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- \_\_\_\_\_, (2000a), “La fortuna moral”. En su: *Ensayos sobre la vida humana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 54-76.
- \_\_\_\_\_, (2000b), “La fragmentación del valor”. En su: *Ensayos sobre la vida humana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 216-245.
- \_\_\_\_\_, *Una visión de ningún lugar*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- NIDDITCH, Peter, “A Defense of Ayer’s Verifiability Principle Against Church’s Criticism”. Mind. 70 (277), 1961, pp. 88-89.
- NINO, Carlos, “Ética analítica en la actualidad”. En: CAMPS, Victoria, GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando, (eds.), *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 2, Madrid: Trotta, 2004, pp. 131-152.
- NOWELL-SMITH, P., “Freewill and Moral Responsibility”. Mind. 57, (225), 1948, pp. 45-61.
- OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México D.F.: Paidós, 1999.
- ORELLANA Benado, M. E., “El analítico renegado: Berlin o la filosofía con historia”. Estudios Públicos. (80), Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2000, pp. 95-118.
- \_\_\_\_\_, “El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible”. Anuario de Filosofía Jurídica y Social. (15), 1997, pp. 341-355.

- \_\_\_\_\_, (1999), “Identidad, filosofía y tradiciones”. En: SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1999, xviii-xxi.
- \_\_\_\_\_, “Los molinos de Leibniz: monismos, dualismos y el problema Mente-Cuerpo”. En: GYARMATI, Gabriel y VELÁSQUEZ, Oscar (comps.), *Mente y Cuerpo: aspectos psicológicos y filosóficos*, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1994, pp.105-128.
- \_\_\_\_\_, “P. F. Strawson (1919-2006). La rebelión de *sir* Peter: ciencia y cotidianidad en la tradición analítica”. Isegoría. (34), 2006, pp. 325-330.
- \_\_\_\_\_, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 1996.
- \_\_\_\_\_, “Pluralismo y la ética del bien poder”. Persona y sociedad. XVIII (2), Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2004, pp. 13-22.
- \_\_\_\_\_, (2010a), “Negociación moral”. En: ORELLANA Benado, M. E. (comp.) *Causas Perdidas. Ensayos de filosofía jurídica, política y moral*, Santiago de Chile: Catalonia, 2010.
- \_\_\_\_\_, (2010b), “Tradiciones y concepciones”. En: NUDLER, Oscar, (ed.), *Filosofía de la filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 31, Madrid: Trotta, 2010, pp. 49-78.
- PEARS, David, (1998), “Strawson on freedom and resentment”, en HAHN, L. E., (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson. The Library of Living Philosophers*, XXVI, La Salle, Illinois: Open Court, 1998, pp. 245-258.
- PEÑA González, Carlos, “El pluralismo de Isaiah Berlin”. Anuario de Filosofía Jurídica y Social. (15), 1997, pp. 373-382.
- PEREBOOM, Derk, *Living Without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PEREIRA Fredes, Esteban, “Strawson y la embestida contra el cientificismo”. Anuario de Filosofía Jurídica y Social. (25), 2007, pp. 343-359.
- PETTIT, Philip, *Una teoría de la libertad*, Buenos Aires: Losada, 2006.
- PINO EMHART, Alberto. *Borrachos, libertinos y sodomitas. La tolerancia de John Locke como antecedente del pluralismo valorativo*. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2009.
- PLATÓN, *Diálogos; Critón; Fedón; El Banquete; Parménides*, Madrid: EDAF, 1984.

- POPPER, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós Surcos, 2006.
- PUTNAM, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida tradicionales”.  
En su: *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 191-214.
- QUINE, W. V. O., “Dos dogmas del empirismo”. En su: *Desde un punto de vista lógico*,  
 Barcelona: Paidós, 2002, pp. 61-91.
- RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Liberalismo Político*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Sobre las libertades*, Barcelona: Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la Justicia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- RECK, Andrew, “An Historical Sketch of Pluralism”. The Monist. 73, 1990, pp. 367-387.
- REINHARDT, L. R., “La concepción de Wittgenstein y Strawson sobre la mente del hombre”.  
En: WINCH, Peter y colaboradores, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires: Eudeba, 1971, pp. 133-146.
- RENGIFO, Mauricio, “El escepticismo de la asimetría y la teoría de la referencia de Strawson”.  
Ideas y Valores. (122), 2003, pp. 3-29.
- RESCHER, Nicholas, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- RIFFO Elgueta, Ernesto. *Explicando el Derecho. Prácticas, instituciones y pluralismo*. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2010.
- RORTY, Richard, *El giro lingüístico*, Barcelona: Paidós, 1990.
- ROSELL, Sergi, “Nagel y Williams acerca de la suerte moral”. Revista de Filosofía. 31 (1), 2006, pp. 143-165.
- ROSSI, Alejandro, *Lenguaje y significado*, México D.F.: Siglo XXI, 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- RUSSELL, Bertrand, *Análisis filosófico*, Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, (1973a), “Sobre el denotar”. En: MORO Simpson, Tomás (comp.), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, pp. 29-48.



- \_\_\_\_\_, (1973b), "Sobre la teoría de Strawson acerca del referir". En: MORO Simpson, Tomás (comp.), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, pp. 87-93.
- RUSSELL, Paul, *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- SALMERÓN, Fernando, "Intuición y análisis. Los orígenes de la filosofía analítica a partir de Moore y Wittgenstein". En: CAMPS, Victoria, GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando, (eds.), *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 2, Madrid: Trotta, 2004, pp. 153-176.
- SANFÉLIX Vidarte, Vicente (1997), "P. F. Strawson, un metafísico tolerante". En: Introducción a STRAWSON, P. F., *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 11-39.
- SCHAFFER, Jonathan (2007). "Monism". En: ZALTA, Edward N., (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003. Disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/monism/>. [Última visita: 6 de diciembre de 2010]
- SCHEFFLER, Samuel, "Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics". *Philosophy and Public Affairs*. 21 (4), 1992, pp. 299-323.
- SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1999.
- SEARLE, John R., *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, Barcelona: Paidós, 2005.
- SEN, P. K. y VERMA, R. K., (eds.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1994.
- SIE, Maureen, "Ordinary Wrongdoing and Responsibility Worth Wanting". *European Journal of Analytic Philosophy*. 1 (2), 2005, pp. 67-82.
- SIPERMAN, Arnoldo, *Una apuesta por la libertad. Isaiah Berlin y el pensamiento trágico*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- SKINNER, Quentin, "La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas". En su: et al. (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 227-259.
- \_\_\_\_\_, "Un tercer concepto de libertad". *Estudios Públicos*. (92), Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2003, pp. 77-110.

- SLUGA, Hans, "What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy". Inquiry. 41, 1998, pp. 99-121.
- SMILANSKY, Saul, "Free Will: From Nature to Illusion". Proceedings of the Aristotelian Society. 101, 2001, pp. 71-95.
- SOMMERS, Tamler (2007). "The Objective Attitude". The Philosophical Quarterly. 57 (28), 2007, pp. 321-342.
- SNEDDON, Andrew, "Moral responsibility: The difference of Strawson, and the difference it should make". Ethical Theory and Moral Practice. 8, 2005, pp. 239-264.
- STOCKER, Michael, *Plural and Conflicting Values*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- STRAWSON, Galen, "The Impossibility of Moral Responsibility". Philosophical Studies. 75, 1994, pp. 5-24.
- \_\_\_\_\_, "On Freedom and Resentment". En: MARTIN FISHER, John y RAVIZZA, Mark, (eds.), *Perspectives on moral responsibility*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993, pp. 67-100.
- STRAWSON, P. F., *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1997.
- \_\_\_\_\_, (1997a), "La filosofía analítica: dos analogías". En su: *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 43-60.
- \_\_\_\_\_, (1997b), "¿Reducción o conexión? Conceptos básicos". En su: *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 61-72.
- \_\_\_\_\_, (1997c), "Moore y Quine". En su: *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 73-97.
- \_\_\_\_\_, "Análisis y metafísica descriptiva". En: MUGUERZA, Javier, (ed.), *La Concepción Analítica de la Filosofía*, II, Madrid: Alianza, 1974, pp. 597-644.
- \_\_\_\_\_, "Bennett on Kant's Analytic". The Philosophical Review. 77 (3), 1968, pp. 332-339.
- \_\_\_\_\_, "Carnap's Views on Constructed Systems v. Natural Languages in Analytical Philosophy". En: SCHILPP, P. A., (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap, The Library of Living Philosophers*, XXVI, La Salle, Illinois: Open Court, 1963, pp. 503-518.
- \_\_\_\_\_, (1998a), "Intellectual Autobiography". En: HAHN, L. E., (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers*, XXVI, La Salle, Illinois: Open Court, 1998, pp. 3-21.

- \_\_\_\_\_, (1998b), “Reply to Susan Haack”. En: HAHN, L. E., (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers*, XXVI, La Salle, Illinois: Open Court, 1998, pp. 64-67.
- \_\_\_\_\_, (1998c), “Reply to Joseph S. Wu”. En: HAHN, L. E., (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers*, XXVI, La Salle, Illinois: Open Court, 1998, pp. 224-225.
- \_\_\_\_\_, “Construcción y análisis”. En: AYER, A. J., *et al.*, *La revolución en filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1958, pp. 117-133.
- \_\_\_\_\_, *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid: Tecnos, 1983.
- \_\_\_\_\_, (1983a), “Sobre el referir”. En su: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid: Tecnos, 1983, pp. 11-39.
- \_\_\_\_\_, (1983b), “Términos singulares y predicación”. En su: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid: Tecnos, 1983, pp. 67-89.
- \_\_\_\_\_, (1983c), “Gramática y filosofía”. En su: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid: Tecnos, 1983, pp. 152-170.
- \_\_\_\_\_, *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, (1997a), “Universals”. En su: *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 52-63.
- \_\_\_\_\_, *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.
- \_\_\_\_\_, (2003a), “La moralidad y la percepción”. En su: *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003, pp. 79-103.
- \_\_\_\_\_, (2003b), “Lo mental y lo físico”. En su: *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003, pp. 105-126.
- \_\_\_\_\_, *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a una teoría lógica*, Buenos Aires: Nova, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_, (1995a), “Libertad y resentimiento”. En su: *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 37-67.
- \_\_\_\_\_, (1995b), “Moralidad social e ideal individual”. En su: *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 69-92.

- \_\_\_\_\_, “Ma Philosophie: son développement, son thème central et sa nature général”. Revue de Théologie et de Philosophie. 120 (4), 1988, pp. 437-452.
- \_\_\_\_\_, “My Philosophy”. En: SEN, P. K. y VERMA, R. K., (eds.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1994, pp. 1-18.
- \_\_\_\_\_, (1980), “Reply to Ayer and Bennett”. En: VAN STRAATEN, Zak, (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P.F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 260-266.
- \_\_\_\_\_, “Singular Terms, Ontology and Identity”. Mind. 65 (260), 1956, pp. 433-454.
- \_\_\_\_\_, *Subject and Predicate in Logic and in Grammar*, Frome and London: Methuen, 1974.
- \_\_\_\_\_, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1973.
- \_\_\_\_\_, “Two Conceptions of Philosophy”. En: BARRETT, R. B. y GIBSON, R., (eds.), *Perspectives on Quine*, Cambridge: Blackwell, 1990.
- STROLL, Avrum, *La filosofía analítica del siglo XX*, Madrid: Siglo XXI, 2002.
- TAIT, William W., (ed.), *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein: Essays in Honor of Leonard Linsky*, La Salle, Illinois: Open Court, 1997.
- TAYLOR, Charles, “¿Cuál es el problema de libertad negativa?”. En su: *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 257-281.
- TAYLOR, Kenneth, *Truth and Meaning: An Introduction to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell, 1998.
- TOULMIN, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona: Península, 2001.
- TUGENDHAT, Ernst, *Introducción a la filosofía analítica*, Barcelona: Gedisa, 2003.
- VAN STRAATEN, Zak, (ed.), *Philosophical Subjects: Essays presented to P.F. Strawson*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- VARGAS, Manuel, “Responsibility and the Aims of Theory: Strawson and Revisionism”. Pacific Philosophical Quarterly. 85, 2004, pp. 218-241.
- VERGARA Letelier, Francisco. *La rosa en la cruz del presente*. Memoria para obtener el grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2010.
- VON HIRSCH, Andrew, *Censurar y Castigar*, Madrid: Trotta, 1998.

- VON RANKE, Leopold, *Pueblos y estados en la historia moderna*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- WALLACE, R. Jay, *Normativity and the Will. Selected Papers on Moral Psychology and Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Responsibility and the moral sentiments*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- WALLER, Bruce N., "Virtue Unrewarded: Morality Without Moral Responsibility". *Philosophia*. 31 (4), 2004, pp. 427-447.
- WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid: Alianza.
- WATSON, Walter, "Systematic pluralism and the foundationalist controversy". *Reason Papers*. 16, 1991, pp. 181-203.
- \_\_\_\_\_, "Types of Pluralism". *The Monist*. 73, 1990, pp. 350-366.
- WEINSTOCK, Daniel M., "Moral pluralism". *En: Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Versión 1.0, London and New York: Routledge, 1998 (CD-ROM).
- WILLIAMS, Bernard, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Introducción". *En: BERLIN, Isaiah, Conceptos y categorías Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- \_\_\_\_\_, (1993a), "Conflictos de valores". *En su: La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 97-110.
- \_\_\_\_\_, (1993b), "La fortuna moral". *En su: La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 35-58.
- \_\_\_\_\_, "Strawson on Individuals". *En su: Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 101-126.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2003.
- WOLF, Susan, "The Importance of Free Will". *Mind*. 90 (359), 1981, pp. 386-405.
- \_\_\_\_\_, "Two Levels of Pluralism". *Ethics*. 102, 1992, pp. 785-798.
- WOLLHEIM, Richard, *Sobre las emociones*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2006.
- WU, Joseph S., "P.F. Strawson's criticism of formal logic". *En: HAHN, L. E., (ed.), The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers, XXVI*, La Salle, Illinois: Open Court, 1998, pp. 217-223.

YOUNG, Robert, "Las implicaciones del determinismo". En: SINGER, Peter, (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza, 1995, pp. 711-723.