

ISAIAH BERLIN, UN PLURALISMO ANTI-TOTALITARIO*

ALBERTO SUCASAS
Universidade da Coruña (UDC)

RESUMEN: Como historiador de las ideas, Isaiah Berlin (1909-1997) ha elaborado una genealogía de la modernidad que explica el desarrollo de las políticas totalitarias. Frente a la tradición monista de la filosofía (existe solo una respuesta válida a los problemas morales y políticos), la modernidad inaugura un pluralismo, cuya expresión mayor es el Romanticismo. Berlin analiza la significación del movimiento romántico, en especial el alemán, y su responsabilidad en el surgimiento del fascismo y el estalinismo. Pero también explora los antecedentes de la mente romántica, privilegiando tres pensadores: Maquiavelo, Vico y Herder. De ahí resulta una historia en tres fases: antes del Romanticismo – Romanticismo – mundo contemporáneo. La conclusión es que vivimos bajo una doble herencia (Ilustración y Romanticismo); la única política decente, que evite la recaída en el totalitarismo, es un liberalismo de vocación pluralista que concilie libertad y justicia social.

PALABRAS CLAVE: Isaiah Berlin; liberalismo; monismo vs. pluralismo; Romanticismo; totalitarismo; historicismo; libertad; Ilustración; Maquiavelo; Vico; Herder; nazismo; estalinismo; nacionalismo.

Isaiah Berlin, an anti-totalitarian pluralism

ABSTRACT: As a historian of ideas, Isaiah Berlin (1909-1997) has developed a genealogy of modernity that explains the development of totalitarian policies. Opposite to monist tradition of philosophy (there is only a valid answer to moral and political problems), modernity inaugurates a pluralism whose main expression is Romanticism. Berlin analyses the Romantic movement signification, especially german, and its responsibility in the emergence of fascism and stalinism. But he also explores the antecedents of romantic mind privileging three thinkers: Machiavelli, Vico and Herder. And so a three phase history comes out: before Romanticism – Romanticism – contemporary world. The conclusion is that we live under a double legacy (Enlightenment and Romanticism); the only decent policy to avoid a relapse in totalitarianism is a liberalism with a pluralistic vocation that conciliates liberty and social justice.

KEY WORDS: Isaiah Berlin; Liberalism; Monism vs. Pluralism; Romanticism; Totalitarianism; Historicism; Liberty; Enlightenment; Machiavelli; Vico; Herder; Nazism; Stalinism; Nationalism.

INTRODUCCIÓN

La trayectoria biográfica de Isaiah Berlin (1909-1997) atraviesa casi íntegramente la pasada centuria. Si sus años juveniles fueron testigos del turbulento período de entreguerras, en cuyo transcurso la democracia hubo de sufrir, institucional e ideológicamente, los embates de un autoritarismo en auge, su madurez, en tiempos de posguerra¹, se solidarizó con el proyecto, que bien

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Constelaciones del autoritarismo: memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en perspectiva filosófica e interdisciplinar» (PID2019-104617GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

¹ En realidad, ya antes; en la década de los 30, Berlin era un entusiasta partidario del *New Deal* rooseveltiano: «La propaganda más insistente de aquellos días declaraba que el humanitarismo, el liberalismo y las fuerzas democráticas estaban agotados, y que ahora solo quedaba decidir entre dos extremos sombríos: el comunismo o el fascismo, el rojo o el negro.

cabe calificar de *social-demócrata* (en un sentido amplio, compartido por «socialistas», «conservadores», «liberales» y «democristianos»), de lograr una síntesis entre libertad política y justicia social. Ese compromiso, única respuesta posible a la barbarie (en parte derrotada, tras el fin del Tercer Reich; en parte superviviente, en la URSS y sus países satélite)², vertebró el trabajo intelectual de Isaiah Berlin.

Antes de abordar sus logros doctrinales, plasmados en una ambiciosa reconstrucción de las ideas políticas en la modernidad, no estará de más esbozar el perfil intelectual que inspira esas formulaciones teóricas. Destacamos cuatro rasgos.

En primer lugar, un intenso *pathos* anti-totalitario. Constituye el trasfondo de todo el discurso berliniano, si bien su presencia textual es limitada, aunque manifiesta en la hostilidad hacia la tiranía soviética y, en menor grado, al nacionalsocialismo³. No hay en Berlin una extensa teorización de los totalitarismos,

Para aquellos que no se dejaban llevar por este parloteo, la única luz que quedaba en la oscuridad era el gobierno de Roosevelt y el *New Deal* en los Estados Unidos» (BERLIN, I., *Impresiones personales*, trad. de J. J. Utrilla y A. Coria Méndez. México D. F.: F. C. E., 1984, pp. 82-83).

² El consenso *social-demócrata*, cuya expresión paradigmática fue el *Estado del bienestar* (redistribución de la riqueza que, evitando el capitalismo de Estado, domestica al capital), tuvo tal amplitud que, con los matices de rigor, apenas hubo excepciones en la praxis política de Occidente. En el terreno ideológico, tan solo se le opusieron nostálgicos del autoritarismo (Carl Schmitt) o intelectuales orgánicos del *socialismo real* (Lukács en el grueso de su trayectoria). Una tercera categoría, de contornos más difusos, la representan los partidarios de la *Teoría crítica*, fustigadora por igual de la opresión soviética y del autodenominado *mundo libre*.

³ Debe tomarse en consideración que el grueso de la producción escrita corresponde a la época de posguerra, cuando el hitlerismo era un fenómeno del pasado. Pero eso en modo alguno le resta importancia en quien, como judío, bien pudo haber sido víctima del exterminio nazi, que sí sufrieron muchos de sus familiares: cf. JAHANBEGLOO, R., *Conversaciones con Isaiah Berlin*, trad. de M. Cohen. Barcelona: Arcadia, 2009, p. 53. El liberalismo de Berlin, también su adhesión al sionismo, fueron respuesta al espanto de la Shoah: «Pensé que una de las cosas que demostraba el holocausto era que Marx y Hegel habían sido falsos profetas; eso y la irremediable imposibilidad de la asimilación. No había nadie más profundamente asimilado que los judíos de Alemania» (*ibid.*, p. 54). Una prueba indirecta del papel determinante de la memoria, más velada que expresa, del exterminio judío viene dada por la frecuencia con que Berlin recurre a la expresión «solución final» no para nombrar el genocidio nazi sino la pretensión, milenaria en la tradición europea, de encontrar una respuesta definitiva a las cuestiones filosófico-prácticas: cf. BERLIN, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. de H. Rodríguez Toro. México D. F.: F. C. E., 2009, pp. 146 y 229; *id.*, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, trad. de J. M. Álvarez Flórez. Barcelona: Península, 2002, pp. 55 y 57; *id.*, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. de P. Cifuentes. Madrid: Taurus, 1998, pp. 124-125; *id.*, «Un punto de inflexión en el pensamiento político», en BADILLO O'FARRELL, P. y BOCARDO CRESPO, E., *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos, 1999, pp. 88 y 90. Incluso establece un nexo causal entre «solución final» y «holocausto» referido a aquellos momentos históricos en que la fe en la primera se hizo responsable «del holocausto de los individuos en los altares de los grandes ideales» (BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia y N. Rodríguez Salmones. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 238). El Mal moderno habría instaurado en la vida pública un modelo sacrificial (sus víctimas, poblaciones millonarias; sus dioses, abstracciones ideológicas) administrado por un sacerdocio (estadistas) y asesorado por teólogos (filósofos de la historia).

pero su categórico rechazo subyace a cada uno de los párrafos. De ahí la alegría ante el desmoronamiento del sistema soviético:

Cuando hombres y mujeres encarcelados durante largo tiempo por regímenes brutales y opresivos consiguen por fin liberarse, zafarse de sus cadenas y, tras muchos años, atisban el amanecer de una auténtica libertad, ¿cómo puede alguien con un mínimo de humanidad no sentirse profundamente conmovido?⁴.

Esa vena antisoviética, trasunto del espanto ante una ideología donde «la sociedad se convierte en un correccional, en un cruce entre un reformatorio y un internado»⁵, nos acerca a un segundo ingrediente de la personalidad berliniana: la duradera impronta, a pesar del temprano exilio y la nacionalización británica, de la cultura rusa, tanto decimonónica, con el abigarrado panorama de múltiples populismos, como contemporánea, marcada por cruciales encuentros con líricos disidentes como Boris Pasternak o Anna Ajmátova. Historiador de las ideas, Berlin se ha ocupado ampliamente de la evolución de la *intelligentsia* rusa durante el siglo XIX, como testimonia la amplia recopilación *Pensadores rusos*, que acoge tanto dictámenes condenatorios (Bakunin) como devotas identificaciones (ante todo Herzen, acaso la personalidad intelectual más admirada por Berlin). Asimismo, juicios ambivalentes: el célebre ensayo *El erizo y la zorra*, cuyo título introduce una taxonomía dual entre espíritus pluralistas (zorras) y monistas (erizos), ve en Tolstói una zorra que anheló ser erizo. Esa indagación historiográfica no puede ocultar un propósito más íntimo: analizando su prehistoria intelectual, la mirada berliniana explora los orígenes ideológicos de la Rusia bolchevique, explosiva mezcla de lealtad y traición al ideario populista. Confirma, en todo caso, una convicción medular de nuestro historiador, el papel determinante de los debates de ideas en la realidad política: «las ideas se tomaban más en serio y desempeñaban un papel más importante y más peculiar en la historia rusa que en cualquier otro lugar»⁶.

Señalemos, en tercer término, el sesgo *personalista* del trabajo historiográfico, donde no prevalece el binomio sujeto-objeto (el estudioso enfrentado a

⁴ BERLIN, I., *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*, trad. de G. Deza Guil. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2009, p. 263. El visceral anti-comunismo de Berlin tiene remotas raíces biográficas. Con solo 12 años, poco después del exilio familiar en Inglaterra, publicó en una revista infantil un relato, «El fin justifica los medios», que evoca un episodio de violencia del que fue testigo durante la Revolución de Febrero de 1917. Cf. BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, trad. de Á. Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 115-121.

⁵ BERLIN, I., *El poder de las ideas. Ensayos escogidos*, trad. de R. Ramos Fontecoba y A. Limeres. Barcelona: Página Indómita, 2017, p. 397. Que la sustancia de lo humano sea materia maleable, degradable en inhumanidad, en manos de un poder absoluto es convicción nuclear de las políticas totalitarias; en ese diagnóstico Berlin se acerca a la divisa arendtiana del «Todo es posible»: «Las vidas humanas son radicalmente alterables, los seres humanos pueden ser reeducados, condicionados o puestos patas arriba —esta es la principal lección de los tiempos violentos que vivimos—» (BERLIN, I., *El sentido de la realidad*, o. c., p. 43).

⁶ BERLIN, I., *El poder de las ideas*, o. c., p. 149.

un reino impersonal de ideas abstractas) sino un nexo *dialogico*. Adopta dos formas. Por un lado, entabla conversaciones entre pensadores del pasado, a menudo bajo el signo de la confrontación (Bakunin/Herzen; Marx/Hess; Herzl/Weizmann), aunque también puedan prevalecer las afinidades (Vico y Herder), por sorprendentes que resulten (entre de Maistre y Tolstói, por ejemplo). Por otro lado, el diálogo incorpora al propio estudioso como interlocutor, que establece con los autores estudiados un vínculo intersubjetivo; diríase que, tras la objetividad de la escritura, siempre alienta la singularidad de un sujeto, como si hubiese de ser posible captar bajo la impersonalidad de la letra el timbre inconfundible de una voz⁷. Sin que se imponga una tonalidad idílica en el diálogo: Berlin reconoce complacerse en aquellas figuras que, por oponerse a sus convicciones, estimulan el *agon* intelectual⁸. Podría haber hecho suyo el lema de Montaigne: *No odio las fantasías contrarias a las mías*.

Last but not least, un talante empirista y escéptico. Si el vocablo *pluralismo* define esta aventura intelectual, promoviendo como valores solidarios disenso y tolerancia, obliga a desterrar la pretensión, inherente a la labor científica, de hallar verdades definitivas. Una orientación empirista, respetuosa con la inabarcable complejidad de lo real y lo inefable de las existencias singulares, debe gobernar la actividad filosófica, irreductible a cualquiera de los dos modelos epistemológicos hegemónicos, el experimental y el formal: frente a ambos, la filosofía representa el territorio de la incertidumbre, de la interrogación no resuelta, de la perplejidad cultivada; ni siquiera le es ajena una intención rebelde o subversiva⁹. Y no se trata de una mera cuestión epistémica; encierra, muy al contrario, graves consecuencias políticas. En buena medida, Berlin, en tanto que teórico de la política, transfiere a ese ámbito un designio nominalista: a la vista de la historia acontecida, ser «liberal» consistiría en aplicar una *navaja de Ockham* a la filosofía política moderna, sometida a una cura de humildad y adelgazamiento. Pues, como supo ver Hamann, el delirio de la teoría precede a la perpetración de la barbarie:

Los sistemas son meras prisiones del espíritu, y no solo conducen a la distorsión en la esfera del conocimiento sino a la erección de monstruosas máquinas burocráticas, construidas de acuerdo con reglas que ignoran la

⁷ Emotiva evocación de Pasternak y Ajmátova: «Cuando veo sus nombres impresos, o les oigo mencionar, recuerdo vivamente las expresiones de sus rostros, sus gestos y sus palabras. Cuando leo sus escritos, aún hoy día puedo oír el sonido de sus voces» (BERLIN, I., *Impresiones personales*, o. c., p. 378).

⁸ Cf. JAHANBEGLOO, R., o. c., pp. 120 y 125; BERLIN, I., *Lo singular y lo plural. Conversaciones con Steven Lukes*, trad. de R. Ramos Fontecoba y A. González Castro. Barcelona: Página Indómita, 2018, pp. 130 y 132. Así describe su biógrafo la experiencia berliniana de la autoría: «Pensar, para él, era siempre un diálogo bien con un amigo o con un libro. La cuartilla en blanco le suscitaba temor; una página de Vico encendía una chispa tras otra de meditación» (IGNATIEFF, M., *Isaiah Berlin. Su vida*, trad. de E. Rodríguez Halffter. Madrid: Taurus, 1999, p. 329).

⁹ Cf. JAHANBEGLOO, R., o. c., p. 203; BERLIN, I., *El sentido de la realidad*, o. c., pp. 101, 114-115 y 119; *id.*, *El poder de las ideas*, o. c., pp. 45-46 y 57; *id.*, *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, trad. de F. González Aramburo. Madrid: F.C.E., 1992, pp. 240-244.

infinita variedad del mundo vivo, la vida interior desordenada y asimétrica de los hombres, aplastándola en la conformidad por el bien de algunas quimeras ideológicas sin relación con esa unión de carne y espíritu que constituye el mundo real¹⁰.

Isaiah Berlin: *una zorra a la caza de erizos*. Tomada *cum grano salis*, la fórmula podría resumir el sentido de su obra. Basta introducir en la coctelera conceptual los cuatro ingredientes antedichos (compromiso anti-totalitario; impronta de la cultura rusa; historiografía dialógica; espíritu escéptico y empirista) para que resulte la práctica de una historia de las ideas acentuadamente atenta a la realidad histórico-política. Ofrece un vasto ejercicio de retrospectión histórico-cultural en cuyo escenario se debaten héroes y villanos: quienes supieron denunciar los gérmenes de barbarie y quienes contribuyeron, aun sin ser conscientes de ello¹¹, a su consumación. La ofuscación ideológica estaría en el origen de la proliferación de inhumanidad en el mundo contemporáneo. La tarea consiste en detectar aquella para combatir esta.

Cabe formular su resultado como una *genealogía de la modernidad política*, respecto a la cual Antigüedad y Medioevo actúan como elemento de contraste. Tal es el hilo conductor de una producción abundante pero ensayísticamente dispersa. Erraría quien la considerase mera reconstrucción del pasado. A decir verdad, es el convulso siglo XX el verdadero objeto de atención, si bien el discurso explícito más que encarar su tematización directa se dedica al rastreo de sus raíces. En ese sentido, la elucidación del pasado abriga, como propósito principal, incidir sobre lo contemporáneo. Metodología indirecta: la interpretación retrospectiva traza, en el fondo, una *ontología del presente*.

1. LA AXIOMÁTICA DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

Más de dos milenios de historia occidental habrían estado dominados, en el ámbito filosófico-práctico, por una axiomática *monista*. Tres serían sus principios fundamentales. El primero de ellos mantiene que, siendo la verdad una y el error múltiple, cualquier problema debe tener una única solución, definitiva, intemporalmente válida. Segundo axioma, dominado por un optimismo

¹⁰ BERLIN, I., *Contra la corriente*, o. c., p. 69. «Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica. Sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias» (BERLIN, I., *Contra la corriente*, o. c., p. 104).

¹¹ «Las ideas, a veces, desarrollan vidas y poderes propios y, como el monstruo de Frankenstein, actúan de maneras totalmente inesperadas por sus artífices y, puede ocurrir, en contra de su voluntad, y a veces se vuelven sobre ellos para destruirlos» (BERLIN, I., *El sentido de la realidad*, o. c., p. 336). Anticipemos dos ejemplos: un adalid de la libertad como Rousseau acaba aniquilándola en la *volonté générale*; más trágica resulta la metamorfosis fichteano del ideal kantiano de autonomía de la voluntad en exaltado nacionalismo, previa transmutación de la subjetividad individual en Super-Yo colectivo.

gnoseológico: tal solución ha de resultar accesible si se cuenta con el método adecuado. Por último, la convicción de que las soluciones correctas necesariamente han de resultar recíprocamente compatibles¹². Se reconoce ahí la hegemonía de lo que histórico-filosóficamente conocemos como *intelectualismo moral* de cuño socrático. Habría gobernado ética y política europeas a lo largo de las edades antigua y media, perviviendo en el espíritu de la Ilustración; en realidad, solo la revolución romántica lo habría puesto en entredicho.

Bajo esa fe tuvo cabida, por supuesto, una considerable diversidad de teorías. Los pensadores discreparon acerca del método apto para descubrir la verdad: escritura sagrada; saber científico-natural; profecía inspirada; sentido común... También en cuanto a la datación del momento en que la verdad única se consumaría en una humanidad perfecta: la mentalidad premoderna, nostálgica, fantaseó una Edad de Oro; los modernos, esperanzados, situaron la plenitud en el porvenir. Pero, en cualquier caso, los tres axiomas gozaron hasta hace dos siglos de indiscutida autoridad; solo la modernidad tardía, de la que el romanticismo fue tiempo inaugural, habría de asistir a la tensa coexistencia entre cosmovisiones rivales, ilustrada y romántica. Tal sería nuestra situación histórica.

Abogado incondicional de la libertad de elección, Berlin destaca que esa axiomática monista aboca, inevitablemente, al *determinismo*. Si solo existe un modo de vida bueno y justo, se vuelve insensata la pretensión de optar entre varios posibles¹³. Cualquiera que no sea el correcto resulta, por definición, falso.

¹² Cf. BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., pp. 43-45, 72-73 y 340-341; *id.*, *El sentido de la realidad*, o. c., pp. 250-253; *id.*, *Las raíces del romanticismo*, trad. de S. Marí. Madrid: Taurus, 2000, pp. 43-44. Las formulaciones de esa trinidad de principios abundan, pues, en el corpus berliniano; pero, más allá de su enunciación expresa, esa triple «fe occidental esencial» (*id.*, *El sentido de la realidad*, o. c., p. 256) gravita sobre todo su discurso: el modo en que se entiende la quiebra moderna exige mantener siempre presente la tradición impugnada. Para una versión diferente de la triple axiomática (refunde los tres principios anteriores en solo dos y añade un tercero, la creencia en una naturaleza humana estable), cf. *id.*, «Un punto de inflexión en el pensamiento político», art. cit., pp. 86-90.

¹³ Lo negativo (el mal, la injusticia, el desorden...) representa, para la mentalidad monista, el escándalo, a extirpar, de la sinrazón, de la obcecación en la falsedad. En cambio, Berlin asume que, reivindicando la libertad, se reconoce lo falible de toda decisión: siempre es posible *querer* el Mal, o perpetrarlo sin intención. Índole *trágica* de la libertad que ya reconoció el cristianismo como argumento teodiceico: la conciliación entre una divinidad omnipotente e infinitamente buena, por una parte, y la presencia mundana del Mal, por otra, se resuelve apelando a la superioridad axiológica de una voluntad libre, aunque falible, sobre una volición sometida a estricta causación. Secularizado, el argumento acentúa su alcance trágico, pues ya no cabe atenuar lo abisal de la libertad (pecaminosidad del hombre *caído*) con el recurso a la *gracia* divina. Comoquiera que sea, se evidencia la falacia determinista: si el triunfo del Bien exige la intervención de una autoridad que lo imponga a sujetos recalci-trantes, implícitamente se reconoce que la voluntad de estos no está intrínsecamente sometida al impulso benévolo; que no hay, en definitiva, un automatismo antropológico del Bien. El monismo milenarista no solo yerra al construir un sistema axiológico cerrado; incurre en un *non sequitur* adicional cuando pretende deducir de aquel un universo determinista. Incoherencia del monismo determinista: su negación de la libertad la presupone.

Poco importa si ese determinismo adquiere coloración *naturalista*¹⁴ u opta por una orientación *historicista*; en ambos casos la libertad, el *liberum arbitrium*, brilla por su ausencia. Natural o histórica, la ley, inexorable, es incompatible con la espontaneidad, impredecible, de una voluntad libre. Por lo demás, el binomio naturalismo/historicismo es asimétrico; en realidad, el segundo propone abordar la realidad humana de un modo análogo a como el científico de la naturaleza explica el universo material, reduciendo en última instancia los interrogantes axiológicos a cuestiones fácticas. Sujeto a una férrea legalidad, el proceso histórico deviene, tácitamente, naturaleza, por paradójica que suene la tesis de que el historicismo *naturaliza* lo humano¹⁵.

Dilema resultante: o bien se erradica la libertad, vana apariencia de una conciencia ilusoria, o bien se renuncia al determinismo. Este es, de suyo, incompatible con el modo en que los humanos, también los partidarios del determinismo, nos entendemos como agentes con capacidad de elección; si fuese coherente consigo mismo, pero ninguno lo es, el determinista tendría que depurar su léxico, renunciando a lo más elemental del vocabulario moral (libertad; bien y mal; deliberación; responsabilidad; mérito y culpa; arrepentimiento...); en realidad, a toda semántica axiológica¹⁶. *Tertium non datur*.

Consciente de que nuestra finitud nos somete a múltiples condicionamientos, tanto naturales como culturales, el teórico de la libertad no por ello deja de afirmar, como innegociable, un margen de iniciativa autónoma sin el cual se desmorona la dignidad de lo humano: «Tengo que establecer una sociedad en la que tiene que haber unas fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar»¹⁷. *Estamos sujetos* a múltiples órdenes causales, que inciden sobre

¹⁴ Así, en la filosofía dieciochesca: «Los hombres eran objetos de la naturaleza como los árboles o las piedras; su interacción se podía estudiar de la misma manera que la de los átomos o las plantas» (BERLIN, I., *El poder de las ideas*, o. c., p. 116).

¹⁵ «Marx denuncia el orden existente apelando no ya a los ideales, sino a la historia; lo denuncia no como injusto o desdichado, o engendrado por la maldad o locura humana, sino como efecto de leyes de desarrollo social según las cuales resulta inevitable que en cierto estadio de la historia una clase, al perseguir sus intereses con variables grados de racionalidad, disponga de la otra y la explote» (BERLIN, I., *Karl Marx*, trad. de R. Bixio, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pp. 18-19). Esa sería la incoherencia en que incurren los movimientos emancipatorios de estricta observancia historicista: persiguen en su praxis aquello, la libertad humana, que su teoría volatiliza. Lukács lo ejemplifica al proponer una «libertad servil», sumisa a la necesidad de clase: «La libertad no puede tomarse como valor en sí (del mismo modo que tampoco puede entenderse como valor en sí la socialización). *La libertad tiene que servir al dominio del proletariado, y no a la inversa*» (LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán. Barcelona: Orbis, 1985, p. 200).

¹⁶ Cf. BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., pp. 15-17, 22, 25, 138 y 163. HERZEN, «Si arrancáis su altruismo a un hombre, tendréis un feroz orangután; pero si destruíis su egoísmo, haréis un mono amaestrado» (*id.*, *Pensadores rusos*, trad. de J. J. Utrilla. México D. F.: F. C. E., 1985, p. 376).

¹⁷ BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 235. La evidencia de nuestra *facticidad*, recurriendo al vocabulario sartriano, es compatible con la realidad del hombre como *proyecto*: «No creo en absoluto en una teoría sociológica de la historia. Existen, por supuesto,

nuestra conducta, pero *somos sujetos* dotados de una facultad, finita, de auto-determinación.

El determinismo omite lo segundo; en cuanto a Berlin, asume ambas cosas. Su diagnóstico establece que el error de los deterministas es consecuencia de su fe *monista*. Así pues, ha de abrazarse el *pluralismo*.

2. PLURALISMO: UNA LIBERTAD TRÁGICA

En sus inicios filosóficos, Isaiah Berlin no se ocupó de filosofía política (con la excepción de su primer libro, la biografía *Karl Marx*, de 1939), sino de epistemología; más en concreto, de filosofía del lenguaje, desde una orientación afín al segundo Wittgenstein. Impugnó la pretensión, falaz, de reducir el lenguaje a una única clase de enunciados (las proposiciones *básicas* o *atómicas*), a los que deberían resultar traducibles, de acuerdo con el dogma verificacionista, cualesquiera otros. En ese postulado se abría paso un *monismo* filosófico-lingüístico al que nuestro pensador contrapuso lo que bien puede calificarse de teoría *liberal* (o sea, pluralista) del lenguaje. Su evolución ulterior habría consistido, a decir verdad, en transferir la actitud subyacente a esa epistemología del lenguaje al plano filosófico-político¹⁸.

La defensa berliniana de la libertad reclamó una purga léxica, desde la sospecha de que en buena parte de las teorías políticas «libertad» no significa sino sumisión a la necesidad y, por ende, disolución de la individualidad. Una propuesta dual —libertad *negativa* vs. libertad *positiva*—, a la que debe nuestro autor buena parte de su prestigio, permite esclarecer la esquivia, por confusa, índole de la noción en la tradición filosófico-política. Si bien se reconoce que los excesos son posibles en ambas acepciones (Berlin, a lo largo de toda su obra, repudia la indignante injusticia que produce una política del *laissez-faire*, absolutización de la libertad negativa), insiste en que los más perniciosos se han producido entre los apologetas de la libertad positiva. Esta hace referencia a «quién manda» mientras que la libertad negativa remite a «en qué ámbito mando yo»¹⁹. En el primer caso está en juego la atribución de la autoridad política; en el segundo, el margen de discrecionalidad con que cuenta el individuo. La tendencia hegemónica ha provocado un sutil deslizamiento del sentido negativo al positivo, hasta el sacrificio de aquel a este; a ello contribuyeron dos maniobras especulativas: por un lado, la escisión de la subjetividad en dos

fuerzas impersonales que nos moldean. ¿Quién soy yo para negarlo? Ahora bien, en los momentos críticos el individuo puede marcar una gran diferencia» (BERLIN, I., *Lo singular y lo plural*, o. c., p. 197).

¹⁸ Algo análogo habría tenido lugar en Einstein: «La misma independencia que le hizo rechazar los conceptos aceptados del espacio-tiempo físico y plantear audazmente la hipótesis de las ondas gravitacionales y los *quanta* de luz contra la resistencia de físicos y filósofos, también le liberó en lo moral y lo político» (BERLIN, I., *Impresiones personales*, o. c., p. 285).

¹⁹ Cf. BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., pp. 44-45.

dimensiones jerarquizadas (un «yo inferior», o empírico, sometido al «yo superior», racional o nouménico); a continuación, la promoción del segundo a instancia supra-personal (Razón cósmica, *Weltgeist*, Nación o Estado). El resultado: la supresión de la voluntad libre del individuo; o sea, autoritarismo o tiranía. Hacia ello se encaminaron, en su mayor parte, las teorizaciones políticas en suelo europeo. De Maistre lo formuló de manera brutal: «Creéis que no queréis esta ley, pero nosotros os aseguramos que sí la queréis. Si os atrevéis a rechazarla, os fusilaremos para castigaros por no querer lo que queréis»²⁰.

No obstante, si sobre el defensor de la libertad positiva recae la sospecha de complicidad con la autocracia, ¿no incurrirá el partidario de la negativa, celoso guardián de una individualidad libre, en el tan denostado *relativismo*? ¿Cabe un *pluralismo* que, sorteada la Escila autoritaria, no recaiga en la Caribdis relativista? Berlin así lo cree, por más que sea consciente de que la búsqueda de un estatuto de cierta objetividad para los valores que a la vez evite el monismo absolutista es terreno minado para el teórico. Su rechazo del relativismo no está exento de tensiones conceptuales de difícil resolución, incluso de titubeos:

Las categorías morales —y las categorías de los valores en general— no son tan firmes e inextirpables como las que corresponden, por ejemplo, a la percepción del mundo material, pero tampoco son tan relativas o tan fluidas como tienden a suponer demasiado fácilmente algunos escritores en su reacción contra el dogmatismo de los objetivistas clásicos. Un mínimo de fondo moral común, de categorías y conceptos relacionados entre sí, es intrínseco a la comunicación humana²¹.

Para asegurar la demarcación entre relativismo y pluralismo, se mantiene que este, en su antimonismo, rechaza tanto la existencia de una jerarquía sistémica en la esfera valorativa (lo que convertiría la elección entre valores alternativos en una suerte de cálculo axiológico, automatizado; o sea, en una no-elección) cuanto el postulado de que los diferentes valores siempre han de ser compatibles entre sí (lo que excluiría toda posibilidad de conflicto entre ellos), pero no concede al relativismo, en el fondo nihilismo axiológico, la incommensurabilidad de las diferencias culturales, convertidas en mónadas herméticas, autistas, sin posibilidad alguna de instaurar vínculos recíprocos; ni siquiera la de comprender, sin suscribirlas, las opciones valorativas o ideales de la cultura ajena. Otro tanto cabría decir de la adopción individual de aquellos valores que definen un proyecto existencial. El compromiso pluralista invoca el potencial entendimiento entre culturas diversas (del que la práctica de la traducción es expresión ejemplar) como prueba de que, pese a sus innegables diferencias, los diversos universos culturales cuentan con un fondo compartido.

²⁰ BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 243. Coda berliniana: «No se ha expuesto jamás, sin duda, fórmula más clara de lo que se ha denominado correctamente “democracia totalitaria”» (*ibid.*).

²¹ BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., 34. Algunos pasajes significativos: *id.*, *El poder de las ideas*, o. c., pp. 57-58; *id.*, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., pp. 54-55 y 174-175; *id.*, *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., pp. 50-53, 149-152 y 165.

Por más que Berlin sea muy cauto a la hora de caracterizar esa humanidad común, no renuncia a postularla. Consciente de lo intrincado de la apuesta, se mueve, con cierta indefinición, entre el reconocimiento del carácter empírico e histórico de los valores, y su universalidad transcultural, en un territorio ónticamente difuso donde se cruzarían la empiria de la diversidad (abordada por el trabajo historiográfico y la antropología cultural) y un ámbito (quasi-) trascendental de universalidad homogénea (objeto de lo que tradicionalmente sería una axiología pura o una antropología filosófica). En todo caso, atribuye a los valores un estatuto óntico de cierta *objetividad*²², por más que, reconociendo que su número ha de ser limitado, no ofrezca un repertorio clausurado de los mismos. Tampoco procede a una hipóstasis, de signo platonizante, de los valores: no constituyen un mundo aparte, autosuficiente, pero son consustanciales a la *humana conditio*.

Mutatis mutandis, lo antedicho puede transferirse de la axiología a la teoría del conocimiento. El papel allí desempeñado por los valores corresponde aquí a las *categorías*. No son objeto de una elucidación detallada, pero sí se declara su condición meta-empírica: lo dado en la experiencia presupone «el entramado conceptual permanente, en términos del cual, no acerca del cual, pueden surgir desacuerdos empíricos comunes»²³. Diríase que nos hallamos ante un *a priori* ciego, pero que hace posible el mutuo entendimiento; ceguera del hombre ordinario y semi-ceguera del propio teórico del conocimiento. Una suerte de kantismo sin tabla categorial ni despliegue de lo trascendental.

Valores y categorías parecen apuntar al doble requerimiento de un iusnaturalismo renovado y de una identificación del *a priori* cognitivo; a cierto retorno, pues, a la antropología fundamental, apta para reformular la noción de una *naturaleza humana* universal²⁴. Pero, al tiempo, el compromiso empirista impone la contención ante una tesis especulativamente arriesgada y vulnerable a la deriva monista. Como si hubiesen de coexistir, en tensión irresuelta, la tentación de la *philosophia perennis* y lo irreductible de un *pathos* anti-dogmático. *Mal du*

²² «Esa es la razón por la que el pluralismo no es relativismo: los múltiples valores son objetivos, parte de la esencia de la humanidad, y no creaciones arbitrarias de los caprichos subjetivos de los hombres» (BERLIN, I., *El poder de las ideas*, o. c., p. 58).

²³ BERLIN, I., *Conceptos y categorías*, o. c., 268. Cf. *id.*, *El erizo y la zorra*, trad. de C. Aguilar y prólogo de M. Vargas Llosa. Barcelona: Muchnik Editores, 1998, pp. 119-120; *id.*, *Conceptos y categorías*, o. c., pp. 226 y 268-269; *id.*, *El sentido de la realidad*, o. c., p. 47.

²⁴ «Se trata de una especie de retorno a la idea antigua del derecho natural pero, para algunos de nosotros, con un ropaje empírico, no ya necesariamente basado en fundamentos teológicos o metafísicos» (BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 331). Oscilando entre anhelo e inhibición, finalmente parece imponerse cierto primado de la razón práctica, acuciada por la barbarie del siglo: «Los fundamentos morales (y también políticos por tanto) comunes de nuestra conducta, lejos de quedar socavados por las guerras y por la degradación de la personalidad humana que hemos presenciado en nuestra época, han aflorado como algo más amplia y profundamente asentado de lo que parecía durante los primeros cuarenta años de este siglo» (*ibid.*, p. 332).

siècle: somos a la vez legatarios de las promesas ilustradas y de su disolución romántica. Isaiah Berlin no fue una excepción.

Una de las tesis más reiteradas, antagónica respecto al tercer principio monista, afirma la incompatibilidad, en el momento de la elección, entre los diversos valores. No siempre ocurre así, por supuesto, pero constituye un momento recurrente de la vida moral. Es estructuralmente dilemática. *O esto o lo otro*:

La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no solo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada) sino conceptualmente ininteligible; no sé qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable²⁵.

Optar por un valor en detrimento de otro no anula la intrínseca dignidad de este, por lo que la decisión resultante de la deliberación ineludiblemente contiene un elemento de renuncia y, por ende, de pérdida. No podemos, ni a nivel individual ni colectivo, dejar de elegir, pero nuestra finitud hace que, sea cual sea el resultado, la adhesión a lo mejor resulte incompatible con el logro de lo óptimo. De ahí que, en Berlin, perfeccionismo o utopismo se presenten como quimeras... peligrosas quimeras. Ni siquiera el valor máximo en su propuesta, la libertad, ha de ser absolutizado. Una y otra vez, el filósofo insiste en la ardua búsqueda de equilibrio entre libertad e igualdad, pero también entre libertad individual y reconocimiento comunitario²⁶. Cada uno de esos valores responde a una necesidad humana irrenunciable, pero, de absolutizarse uno de ellos, el otro ha de ser sacrificado. Lo razonable, pues, será una elección en la que valores en disputa logren coexistir relativizados. Pero, ¿según qué dosificación? En ausencia de casuística omnisciente, el ejercicio de la decisión supone riesgo e incertidumbre, hasta el punto de incorporar una cuota ineludible de *decisionismo*²⁷.

El elenco de dilemas en modo alguno se limita al conflicto entre libertad e igualdad/reconocimiento; es mucho más extenso: justicia y misericordia;

²⁵ BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 55. «[L]os fines humanos chocan entre sí, porque no se puede tener todo al mismo tiempo. (...) La necesidad de elegir y de sacrificar unos valores últimos a otros resulta ser una característica permanente de la condición humana» (BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 53).

²⁶ Liberalismo de izquierda: «La libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas. No es necesario subrayar hoy día —creo yo— la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones» (BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 47). Sobre la antinomia entre ansia individual de libertad y demanda de reconocimiento comunitario, cf. *ibid.*, pp. 226-230.

²⁷ «En la idea de Berlin de la elección radical frente a conflictos entre inconmensurables existe un elemento decisionista, voluntarista o existencialista que lo distingue de todas, o prácticamente de todas, las formas del racionalismo liberal» (Gray, J., *Isaiah Berlin*, trad. de G. Muñoz. Valencia: Alfons el Magnànim, 1996, p. 96). Lo corrobora el testimonio del propio filósofo: «En cierto sentido, soy un existencialista —es decir, me comprometo o considero que estoy de hecho comprometido con constelaciones de determinados valores. Así es como vivo. Puede que otros vivan de otra manera, pero soy lo que soy» (BERLIN, I., *Lo singular y lo plural*, o. c., p. 153).

conocimiento y felicidad; autodefensa y valores civilizados; autorrealización y lealtad familiar; espontaneidad y orden; belleza y verdad...²⁸ Al «penoso privilegio de decidir»²⁹ únicamente cabría oponer la seguridad, ilusoria, que prometen los autoritarismos.

Tal visión antropológica tiene relevantes consecuencias epistémicas. Mientras que el determinismo, en su modalidad historicista, degrada los sujetos humanos a meros comparsas o figurantes de un devenir presidido por la necesidad (la historia es espectáculo operístico, pero a sus protagonistas no les cabe participación alguna en la autoría del libreto), el pluralismo berliniano inspira una narrativa histórica alternativa. En esa medida, su reflexión se inscribe en la larga tradición filosófica que, presidida por Dilthey y retrotraída por Berlin a la figura seminal de Giambattista Vico, reivindica la autonomía metódica del estudio del hombre —*Geisteswissenschaften*, en terminología diltheyana— respecto al proceder científico-natural —*Naturwissenschaften*—. Dicho de otro modo, el desafío consiste en sustraer la historia a las garras del determinismo, abierta o encubiertamente *naturalista*. Lo que supone reivindicar cuatro elementos ajenos a la mirada del científico de la naturaleza: protagonismo del valor frente a la mera facticidad del acontecer observable; inclusión en el hecho histórico de la libertad que no por condicionada por múltiples factores deja de ser una variable a respetar historiográficamente; atención al papel de la individualidad en la evolución comunitaria; exigencia de un momento interpretativo, genuinamente hermenéutico, que no cabe reducir a mera constatación de hechos. Con tanta resolución aboga Berlin por la idiosincrasia de una comprensión histórica no contaminada por el canon naturalista que no duda en introducir inesperadas afinidades entre el trabajo historiográfico, la narrativa literaria y la acción política que, ajena a rígidos esquemas ideológicos, obtiene sus éxitos guiada por un *sentido de la realidad*, más artesanal que ingenieril, que la respeta en su singularidad y complejidad³⁰. En esas tres áreas, racionalidad deductiva y método experimental son insuficientes; reclaman el apoyo de la imaginación y la empatía³¹. Incluso cabría añadir otro personaje, el filósofo escéptico, para completar el cuarteto de hombres prudentes que, dotados de *phronesis*

²⁸ Cf. BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 54; *id.*, *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 327.

²⁹ BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 230. El humanismo berliniano hace de ese estigma corazón de la dignidad: «Sin embargo, la gloria y la dignidad del hombre se basan en el hecho de que es él el que elige, y no eligen por él» (*id.*, *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 327).

³⁰ «Este don parece ser absolutamente incompatible con la fe en la supremacía de algún modelo idealizado, que, en el caso de las ideologías fanáticas, ocupa el lugar de la genuina capacidad para responder a las impresiones» (BERLIN, I., *El poder de las ideas*, o. c., p. 254). Garibaldi o Trotsky le eran ajenos, mientras que guiaba la acción de estadistas como Cavour o Roosevelt; cf. *ibid.*, pp. 323-326.

³¹ Cf. BERLIN, I., *El sentido de la realidad*, o. c., pp. 46-47, 56, 69 y 323-328; *id.*, *El poder de las ideas*, o. c., pp. 251-254; *id.*, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 158; *id.*, *Conceptos y categorías*, o. c., pp. 198, 212, 224-227, 234 y 259; *id.*, *Contra la corriente*, o. c., p. 181.

aristotélica, penetran intuitivamente en el tejido de lo real, lejos de someterlo al lecho de Procusto de teorizaciones dogmáticas.

Sin embargo, el novelesco, pese a sus verosímiles analogías con el trabajo historiográfico, no es el género literario que mejor refleja el proyecto berliniano. Ese privilegio corresponde a la *tragedia*. No ofrece su corpus una teorización de esta, aunque no estén ausentes referencias significativas³², pero la inspiración trágica alienta toda su concepción de lo humano. Bien cabe caracterizarla como una *antropología trágica*, diametralmente opuesta a la negación de la tragedia inherente al monismo dogmático³³. De hecho, resulta fácil reconocer en la teorización filosófico-política al menos cuatro rasgos nucleares que, asimismo, identifican al personaje trágico y su angustiosa situación: el apremio de una decisión en condiciones de incertidumbre; lo insoluble del conflicto desencadenado por la colisión entre valores inconciliables; las consecuencias indeseadas, incluso contrarias a la intención primitiva, que acechan a cualquier curso de acción (así, la apoteosis del Terror desencadenado por la acción revolucionaria nos devuelve a la *hamartia*); el papel del azar, *tyche* o *fortuna*, cuya imprevisibilidad mina desde dentro toda planificación racional.

¿Espíritu trágico de una historia de las ideas motivada por la consternación ante la consumación contemporánea de la barbarie? Sin duda, aunque lo atenúe el *bon sens* de un liberalismo escéptico. Abrazar un fatalismo irrestricto nos devolvería al infierno del determinismo. Berlin, descreído de cielos utópicos, se propone eludir la reiteración de escenarios infernales; todo su trabajo reflexivo se orienta, teleológicamente, a hacer más habitable el purgatorio en que consiste el mundo humano.

3. MAQUIAVELO, VICO Y HERDER

Cuanto precede se movió en una esfera conceptual, de abstracta impersonalidad. No es ese el proceder berliniano: sus aportaciones nacen del diálogo con cultivadores modernos de la teoría política. Por eficacia expositiva, las secciones anteriores respondieron a un designio propedéutico, pero, una vez

³² Hay párrafos que, de paso, reflexionan sobre la esencia de lo trágico o su pertinencia para dar cuenta de la vida humana: cf. BERLIN, I., *Lo singular y lo plural*, o. c., p. 167; *id.*, *Las raíces del romanticismo*, o. c., p. 31; *id.*, *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 312. Otros aluden a figuras paradigmáticas de la tragedia ática, como Antígona (cf. *id.*, *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 54) o un Edipo asimilado a Tolstói, «el más trágico de los grandes escritores» (*id.*, *El erizo y la zorra*, o. c., p. 137).

³³ Esa presuposición anti-trágica explica la abrupta cesura del genio romántico respecto a una tradición milenaria. A la dramaturgia de Schiller correspondería haber reactivado la sensibilidad hacia lo irresoluble del drama humano: «Se da aquí un choque, tal vez inevitable, de clases de valores incompatibles. Nuestros antepasados han asumido que era posible reconciliar las cosas buenas. Pero ya no creemos en esto» (BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, o. c., p. 32). El Karl Moor de *Los bandidos* supondría la irrisión de la fe tradicional en que conflicto, fracaso y error pueden evitarse mediante el recurso a la Razón.

satisfecho este, se impone adentrarse en el *dramatis personae* (más bien *tragoe-diae personae*) de la modernidad política, en sus desarrollos especulativos y en sus efectos históricos.

Cabría hablar de tres etapas. Siendo la central el romanticismo, quiebra de una tradición bimilenaria, la precede una tríada de precursores (Maquiavelo, Vico y Herder) y la prolonga la crisis, atravesada por la perpetración de lo inhumano, de la tardomodernidad.

La lectura de Maquiavelo provocó en Isaiah Berlin una honda conmoción³⁴, que le distanció de las interpretaciones vigentes: el pensador florentino habría abogado por un inmoralismo que, secularizándola, posibilitó la autonomía moderna de la esfera política. Berlin propugna una hermenéutica distinta; el dilema de Maquiavelo no se planteó entre moralidad y política, sino entre dos moralidades, cristiana y cívica: «Uno puede salvar su alma o puede uno mantener o servir a un Estado grande y glorioso, pero no siempre hacer ambas cosas a la vez»³⁵. Descubrimiento precoz que conmovió los cimientos de la *philosophia perennis*: nada asegura la compatibilidad entre valores supremos y, por ende, la elección entre ellos no puede invocar ningún criterio infalible.

Sin pretenderlo, aun propugnando lo contrario, Maquiavelo sentaría las bases del pluralismo y la tolerancia. Fructificarán, tiempo después, en suelo italiano y alemán.

En primer término, un pensador extemporáneo o intempestivo que en pleno Siglo de las Luces osó poner en entredicho, creando una *Scienza Nuova*, la mentalidad ilustrada. Para Berlin, Giambattista Vico constituye un hito de la conciencia moderna: refundó el estudio del hombre al no centrarlo en una incierta naturaleza humana sino en el examen de su evolución en el tiempo. Con ese giro epistémico, fundó el historicismo moderno y liberó a la historiografía de la tutela científico-natural. Frente al monótono panorama de una concepción donde la *humanitas* es sustancia intemporal, respecto a la cual el acontecer histórico pertenece a las categorías de accidente, Vico inaugura una nueva visión: qué sea el hombre no es una verdad eterna, sino su propio hacerse en el curso del tiempo. De su diversidad surge una antropología genética y pluralista gobernada por el *verum ipsum factum*: solo cabe conocer el producto del propio obrar, por lo que no nos es dado acceder al secreto de la naturaleza, monopolizado por su Creador divino, pero sí a la historia acontecida, fruto del quehacer de los pueblos. Tal será el propósito de la *Nueva Ciencia*: el hombre es entidad indefinible, solo aprehensible en forma narrativa.

Destaquemos tres consecuencias de esa refundación de los *studia humanitatis*. En primer lugar, diversidad y dinamismo ponen en solfa los prejuicios etnocéntricos:

³⁴ Cf. BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., pp. 46-47.

³⁵ BERLIN, I., *Contra la corriente*, o. c., p. 116. «Uno está obligado a elegir, y al escoger una forma de vida se renuncia a la otra. Este es el punto central» (*ibid.*, p. 135).

El lenguaje de los llamados primitivos no es una interpretación imperfecta de lo que posteriores generaciones expresarán con más precisión, sino que encierra su visión propia y singular del mundo que puede ser alcanzada pero no totalmente traducida dentro del lenguaje de otra cultura. Una cultura no es una versión menos perfecta de otra; el invierno no es una primavera rudimentaria; el verano no es un otoño subdesarrollado³⁶.

En segundo lugar, la redefinición, de signo extraordinariamente expansivo, del mapa de los saberes sobre el hombre. Vico fue cartógrafo temprano de las ciencias sociales en su sentido contemporáneo (etnología; lingüística comparada; mitología; filología; psicología social...), pues le cupo el honor de fundar la idea de *cultura* como clave ontológica de lo humano. Pero no se limitó a ampliar su territorio, sino que también introdujo una revolución epistemológica: los instrumentos de la ciencia tradicional son insuficientes en ese ámbito, pues no solo se trata de verificar lo inmediatamente observable, sino de *comprenderlo* desde dentro (cómo sintieron, pensaron y actuaron los hombres del pasado) mediante el recurso a la *fantasia*. Y esa comprensión empática es, en realidad, auto-comprensión o *autognosis*, que anticipa en más de un siglo el *Verstehen* diltheyano:

Vico dio inicio a este cisma [entre ciencia natural y saberes humanísticos]; a partir de él las sendas se apartaron. Lo específico y único contra lo repetitivo y lo universal, lo concreto contra lo abstracto, el movimiento perpetuo contra el reposo, lo interno contra lo externo, la calidad contra la cantidad, los principios unidos por la cultura contra los principios intemporales, la lucha mental y la autotransformación como una condición permanente del hombre contra la posibilidad (y la deseabilidad) de la paz, el orden, la armonía final y la satisfacción de todos los deseos humanos racionales³⁷.

En tercer y último lugar, los abundantes presagios del espíritu romántico. El protorromanticismo de Vico otorgó nueva dignidad a lenguaje e imaginación. Si respecto al primero, desechando el ideal racionalista de una *lingua universalis*, celebra la pluralidad, irreductible aunque accesible mediante la traducción, de idiomas, en relación a la segunda se abre paso el reconocimiento de su papel indispensable en la autocomprensión de lo humano: para Vico, la mitología abandona su estatus secundario, mero estímulo de la creación artística, y se convierte en vía de acceso privilegiada a la comprensión de lo humano. Lo postergado por los *philosophes* adquiere extrema dignidad: función de la metáfora en el lenguaje y del simbolismo en la vida del espíritu.

Vico fallece, ignorado por sus contemporáneos, en 1744, año del nacimiento de Herder. Ese azar cronológico sugiere la idea de un *relevo*. Así lo cree Berlin,

³⁶ BERLIN, I., *Contra la corriente*, o. c., p. 182.

³⁷ BERLIN, I., *Contra la corriente*, o. c., p. 184. «Es la misma facultad imaginativa que me permite concebir los sentimientos, pensamientos y actos de los seres humanos de mi época, pero alejados de mí en el espacio, o con diferentes hábitos, lenguas o mentalidades, la que también me permite, en última instancia, comprender culturas remotas» (*id.*, *Vico y Herder*, trad. de C. González del Tejo. Madrid: Cátedra, 2000, p. 65).

para quien ambos filósofos constituyen una suerte de *tándem del pluralismo*. Con su teoría de la diversidad cultural, histórica y geográfica, Herder prolonga, profundizándolos, los desarrollos viquianos: entender la realidad humana no puede consistir en subsumirla en la generalidad de un sistema, menos aún enjaularla en una definición con vocación de eternidad. El panorama que la historia nos suministra es mucho más diverso, pues acoge una pluralidad de culturas, cada una de las cuales representa un *Volkgeist* sustentador de la comunidad que lo encarna. Si bien los historiadores de la cultura cifran en ello el nacimiento del nacionalismo, Berlin insiste en el talante más bien culturalista que estatalista del genio herderiano; su afirmación del espíritu comunitario es ajena a toda hostilidad o afán imperialista. Más bien consiste en una celebración de la diversidad.

Tres serían las principales aportaciones de Herder: populismo, expresionismo y pluralismo.

El *populismo* dignifica el deseo de pertenencia a un grupo o colectivo. Ahí, en la diferencia cultural, reside el núcleo de la identidad, personal o grupal; promueve un legítimo sentimiento de orgullo por formar parte de un *nosotros* definido por un modo específico de vivir y convivir (ideas; costumbres; lengua; instituciones; arte...). No existe *el* hombre, sino franceses, judíos o alemanes. Doble alejamiento del *cogito* solitario: ni solipsismo de la conciencia, ni universalidad de la naturaleza humana. Al igual que Vico, Herder destaca el decisivo papel que en ello desempeña la lengua, el idioma de cada pueblo. Pero, insistamos, nada hay de nacionalismo agresivo o exaltación de la guerra; más bien, un elogio, hostil al cosmopolitismo de la Ilustración francesa, de la diversidad:

De hecho, tiene aquí sus verdaderos comienzos la toma de conciencia de que cualquier doctrina que abogue por el sacrificio de los individuos ante el altar de las vastas abstracciones —la especie humana, la sociedad, la civilización, el progreso (pensadores posteriores llegaron incluso a incluir la raza, el Estado, la clase social o una elite escogida)— lleva implícitas esas crueles y siniestras ideas³⁸.

En cuanto al *expresionismo* (acaso fuese preferible hablar de «expresivismo», evitando la confusión con categorías histórico-artísticas), remite a una visión antropológica de signo unificador u holista, inspirada por Hamann: frente a la nítida diferenciación entre las diferentes facultades —cognitivas, emotivas y volitivas—, la realidad de lo humano se presenta como un todo unitario en cuyo interior se interpenetran recíprocamente. Pero esa unidad no solo consiste en interioridad o inmanencia de la vida espiritual; a esta le es esencial su exteriorización o extroversión, su *expresión*. Indisociable de cualquier existencia humana, la dimensión expresiva alcanza en el arte su cabal realidad: «Para Herder, el arte es la expresión de la plenitud de los hombres dentro de

³⁸ BERLIN, I., *Vico y Herder*, o. c., pp. 211-212. Para Berlin, los genuinos herederos del *Volkgeist* herderiano no serían los nacionalistas alemanes sino los populistas rusos.

una sociedad»³⁹. A resultas de lo cual arte y estética adquieren, presagiando su absolutización romántica, un protagonismo de primer orden.

El tercer elemento, pero no en orden de importancia, es el *pluralismo*. Supone la impugnación —más radical aún, si cabe, que la de Vico— de toda forma de esencialismo o universalismo antropológicos: si para la tradición monista la plena intelección de lo humano culminaba en una imagen estática, Herder sugeriría que únicamente un vasto álbum o, mejor, un filme en que se suceden, a manera de secuencias, múltiples civilizaciones puede proporcionarla. Al enciclopedismo, homogeneizador, de los franceses opone una lógica de la heterogeneidad:

Cada individualidad colectiva es única, y tiene sus propias metas y modelos, que serán inevitablemente reemplazados por otras metas y valores —éticos, sociales y estéticos. Cada uno de estos sistemas es válido desde un punto de vista objetivo en su propia época (...) Esto constituye, tal vez, el golpe más certero y deliberado contra la filosofía clásica occidental, para la que es fundamental la posibilidad, al menos en principio, de hallar soluciones universales y eternas para los problemas de los valores⁴⁰.

Abordada con considerable simpatía, la cosmovisión herderiana no pudo dejar de suscitar suspicacias en un pluralista liberal. No tanto hacia el discurso mismo de Herder, sino hacia la exaltación de sus tesis, que transforma el populismo en nacionalismo agresivo, a cargo de epígonos románticos. Pero tal es el frecuente destino de la paternidad en la historia de las ideas: ninguna está a salvo de cambiar de signo en manos de sus legatarios. La bastardía no deja de ser un vínculo genealógico.

4. LA REVOLUCIÓN ROMÁNTICA

Excluyamos de antemano un enfoque unilateral del romanticismo: Berlin enfatiza sus efectos perversos, pero no omite sus notables hallazgos. No se trataría tanto de la ambivalencia de un historiador dubitativo cuanto de la toma de conciencia de un doble legado, el del mundo contemporáneo. Querámoslo o no, para bien y para mal, *somos* ilustrados y románticos⁴¹.

³⁹ BERLIN, I., *Vico y Herder*, o. c., p. 253.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 267.

⁴¹ Cf. Jahanbegloo, R., o. c., p. 232; BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, o. c., pp. 186-187; *id.*, *El sentido de la realidad*, o. c., pp. 256 y 277-279. Blanco de la crítica, Ilustración y Romanticismo son también objeto de elogio. Ilustración: «El poder intelectual, la honestidad, la lucidez, el coraje y el desinteresado amor a la verdad de los más dotados de los pensadores del siglo XVIII todavía no han encontrado parangón. Esa época ha sido uno de los mejores y más esperanzadores episodios de la vida de la humanidad» (*id.*, *El poder de las ideas*, o. c., p. 119). Contrapunto pro-romántico: «El romanticismo alimenta, entonces, el liberalismo, la tolerancia, la decencia y la apreciación de las imperfecciones de la vida; además de un cierto grado de autocomprensión racional consolidado» (*id.*, *Las raíces del romanticismo*, o. c., p. 193). Universalismo y cosmopolitismo ilustrados legitimaron la fe en una humanidad común, pero no sin ahogar el pluralismo en una visión abstractamente racionalista;

Comoquiera que sea, el romanticismo representa el momento axial de la conciencia moderna, el tiempo-eje desde cuyo centro define Berlin un *antes* prerromántico (de Maquiavelo a Herder pasando por Vico; a ellos cabría añadir ilustrados disidentes como Rousseau, Montesquieu o Diderot) y un *después* posromántico (segunda mitad del siglo XIX e integridad del XX). Con la salvedad de que el tratamiento de las dos primeras fases de la secuencia trimembre y el inicio de la tercera (segunda mitad del siglo XIX) se inscriben en la historia de las ideas, mientras que la etapa final, el Novecientos, que a fin de cuentas constituye la preocupación máxima del filósofo, remite, ante todo, a la historia acontecida de una centuria sellada por la atrocidad totalitaria. Sin tenerla presente no se entiende un solo párrafo de Berlin, por más que el discurso la mantenga en un régimen predominantemente alusivo; sin tematización extensa, a la sordina. Como si practicase una escritura metonímica: interesado ante todo en los efectos, se concentra en la elucidación de sus causas.

Los títulos de los capítulos centrales de *Las raíces del romanticismo* dibujan el itinerario berliniano: «II. Primer ataque a la Ilustración» (43-71: Hamann)⁴² – «III. Los verdaderos padres del romanticismo» (73-97: Herder y, sin pretenderlo, Kant) – «IV. Los románticos moderados» (99-127: Lessing, Schiller y Fichte) – «V. El romanticismo desenfrenado» (129-157: Schlegel, Schelling, Tieck y Hoffmann).

Reconstruir en detalle los prolijos análisis de Berlin excedería con mucho los límites de este trabajo, por lo que proponemos privilegiar el núcleo conceptual que los inspira. Estudioso de las ideas políticas, Berlin en modo alguno olvida que el romanticismo fue, ante todo, una nueva sensibilidad artística, pero, sin abandonar el terreno de la estética, se propone explicitar sus consecuencias en la teoría y la praxis políticas. Echando mano del léxico benjaminiano, bien podría decirse que el espíritu romántico operó una *estetización de la política* que mucho tuvo que ver en la génesis del totalitarismo.

El nuevo paradigma echó por tierra la categoría de *mimesis*, según la cual la obra de arte no debía ser sino reproducción o copia de un modelo exterior,

el antídoto romántico, si bien consolidó el pluralismo, sembró los gérmenes de la barbarie contemporánea. Tampoco el historiador de las ideas está a salvo de dilemas *trágicos*. En el *agon* axiológico reina una ansiedad edípica: «El terreno medio es una posición enormemente expuesta, peligrosa e ingrata» (*id.*, *Pensadores rusos, o. c.*, p. 541).

⁴² Cronológicamente, Hamann (1730-1788) es coetáneo de Herder (1744-1803) y, en esa medida, podríamos haberle sumado al trío prerromántico. Sin embargo, su perfil espiritual, desmesurado, hace de él mucho más que un predecesor del romanticismo: fue romántico *avant la lettre*. Berlin le atribuye la paternidad del irracionalismo moderno en su monografía *El mago del Norte*. Aunque aquí la releguemos a una nota a pie de página, la figura de Hamann juega un importante papel en la visión berliniana. Dejemos constancia, telegráficamente, de su extravagante espíritu: combinando *belief* humeana y fideísmo pietista, abogó por un pensamiento fragmentario, fanáticamente anti-sistemático y transmitido en una escritura a menudo críptica, que concibe hombre y naturaleza desde la experiencia de un Dios artista, que no ingeniero. Entre sus temas principales se cuentan la índole simbólica del lenguaje, la relevancia de la vida emocional o el carácter creador de una actividad artística guiada por la imaginación. A resultados de todo ello, las premisas del espíritu ilustrado se han hecho añicos.

identificado con la facticidad de la naturaleza o concebido, platónicamente, como Ideal suprasensible. Desechada su vocación mimética, la obra deviene *creación* de algo que no cabe encontrar en la experiencia ordinaria; con lo cual, el valor de novedad es entronizado por la estética romántica. Pero toda acción creativa remite a un artífice, por lo que el arte se concibe como producción del *genio*, no sujeto a canon o normativa algunos. En tercer lugar, se atribuye al arte una vocación de infinitud, de expresión del Infinito. Pero, ¿cómo pueden signos finitos —plásticos, musicales o literarios; eso poco importa— materializar la infinitud? Esa tensión o paradoja consagra el *simbolismo*, por igual responsable de un *pathos* exaltado (acceso a lo Infinito) y de una acentuada melancolía (inaccesibilidad en última instancia de esa infinitud).

¿Cómo identificar en esa tríada (creación – genio – símbolo) los orígenes del totalitarismo? Recurriendo a sutiles mediaciones, Berlin explora la metamorfosis de principios estéticos contra-ilustrados en ideología y práctica de la barbarie. Dos serían las raíces principales del *efecto totalitario*.

La primera remite a la primacía de la subjetividad, que se enseñorea, absolutizada, de toda realidad, incluida la propia naturaleza, como ocurre en la *Naturphilosophie* de Schelling. Paradójicamente, la ética kantiana, fiel al espíritu ilustrado, evolucionó en Fichte hacia la teorización de un Yo suprapersonal, fruto de dos operaciones: por un lado, la subordinación del yo, individuo empírico, a un Yo superior, de naturaleza colectiva; por otro, la divinización o absolutización de este último como verdadero protagonista del acontecer histórico. Con ello se abrió camino un «antropomorfismo político» que convierte Nación, Estado o Historia en «agentes suprasensibles»⁴³. Nuevas hipóstasis, como la Clase o la Raza, se preparaban para irrumpir como hiper-sujeto político.

En segundo término, el romanticismo tiende a colonizar, desde una estética hegemónica, todo el ámbito de la experiencia: de disciplina sectorial limitada a un ámbito específico, la reflexión sobre el arte deviene omnipresente metafísica o teología, que se expande también al ámbito filosófico-práctico. Berlin destaca dos consecuencias. Por un lado, los valores dejan de constituir un reino autónomo para ser producto de la subjetividad del genio: no vienen *dados*, sino que son *creados*, a consecuencia de lo cual el imperativo supremo no consiste en someter la voluntad a una norma externa, sino en la fidelidad a uno mismo⁴⁴.

⁴³ Cf. BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 366. La ciudad ilustrada, racionalmente diseñada, se llena de fantasmagorías: «Todas estas maneras de hablar han poblado la atmósfera de entidades sobrenaturales que tienen un gran poder: espíritus neoplatónicos y gnósticos, ángeles y demonios que juegan con nosotros como quieren o que, en todo caso, nos piden cosas que, según se nos dice, nosotros ignoramos peligrosamente» (*id.*, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 179).

⁴⁴ En esa medida, la propuesta de Berlin converge con la de una modernidad centrada en el ideal de *autenticidad* (no sumisión a una Verdad o Bien suministrados por fuentes externas, sino fidelidad a uno mismo, a fuentes internas) que Charles Taylor desarrolló en *Fuentes del yo* y textos afines. Así podría formularse la exigencia: «El ideal se presenta como un imperativo categórico: sirve a la luz interna que hay dentro de ti porque arde dentro de ti, solo por eso» (BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 306).

La normatividad de la acción cede terreno al querer, arbitrario o anómico, de un yo absolutizado. Pero, asimismo, si la producción artística consiste en dar forma a un material de suyo informe, cabe extrapolar al ámbito colectivo esa pauta: la sociedad, la pluralidad de seres humanos, deviene materia prima sobre la que el hombre superior, figura del destino, moldea la obra de arte total de la Sociedad, la Nación o el Estado. El liderazgo carismático de los fascismos estaba latente en la apoteosis romántica del *genio*: la imagen hagiográfica de Napoleón preludió la proliferación contemporánea de *Duces*, *Führers* y *Caudillos*. Pocos supieron anticiparlo⁴⁵.

De esa visión política *more aesthetico demonstrata* forma parte esencial el primado de la *violencia*. De nuevo será Fichte quien le otorgue legitimación filosófica: si el yo es, sobremanera, voluntad activa, lo real que se le enfrenta —el no-yo u ob-jeto (*Gegen-stand* en alemán)— aparece como entidad a manipular, receptora pasiva de la fuerza o poder subjetivos. Desde de Maistre (su trinidad pulsional incluía, junto al *conatus essendi*, el deseo de autoinmolación y una *libido dominandi* que, divinizada, se encarna en la siniestra figura del verdugo) y Hegel hasta Marx y Sorel, la violencia se convertirá en partera de la historia. Le compete resolver, mediante una victoria sangrienta, cualquier conflicto. Gradualmente, hasta su glorificación totalitaria, teoría y praxis de la historia abrazan una ontología de la violencia⁴⁶. *Vae victis!* El diagnóstico de Berlin es tan implacable como el de Lukács en *La destrucción de la razón*: el romanticismo, protofascista, abonó el terreno para la consumación de la barbarie en la pasada centuria; un oculto hilo conductor nos lleva del irracionalismo de Hamann al de Hitler. Un visionario como de Maistre —yerran, nos advierte Berlin, quienes ven en él tan solo al furibundo reaccionario, nostálgico de pasadas teologías políticas; en realidad, fue un profeta, aunque sus pronósticos tardasen un siglo en verificarse— anticipa, con ropaje violento y sacralizante, de sagrada violencia, el humo y la ceniza de lo inmundo concentracionario: «La sociedad no es una asociación de beneficio mutuo, es una *maison correctionnelle*, casi una institución penal»⁴⁷.

⁴⁵ Sobresale la excepción del poeta judeoalemán Heinrich Heine, quien pronosticó, en advertencia a los franceses, una bárbara invasión germana protagonizada por «kantianos con hacha y espada» y «fichteanos armados»: cf. BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c. pp. 388-389; *id.*, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, trad. de M^a A. Neira Bigorra. México D. F.: F. C. E., 2004, pp. 101-102. Sombrría profecía de Heine: «En Alemania se representará un drama en contraste con el cual la Revolución francesa parecerá un apacible idilio» (*ibid.*, p. 102). Amargo epílogo del propio Berlin: «Esta profecía estaba destinada a realizarse» (*ibid.*).

⁴⁶ Su receta es brutal: no es posible elaborar una tortilla sin romper huevos. La imagen es reiterada por nuestro autor: cf. BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 59; *id.*, *El poder de las ideas*, o. c., p. 62; *id.*, *El sentido de la realidad*, o. c., p. 237. Con el añadido de que la rotura de huevos ha sido colosal, pero los aspirantes a comensales, sacrificados, jamás saborearon la tortilla.

⁴⁷ BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 239.

El panorama ideológico de la modernidad posromántica quedaría incompleto si no añadiésemos dos programas a los que Berlin otorga, en particular al segundo, notable relevancia. En primer término, la mentalidad *tecnocrática*, empeñada en sustituir, en fórmula saintsimoniana, el «gobierno de los hombres» por la «administración de las cosas», si bien su exaltación de la *razón instrumental*, que reduce la acción de gobierno a la elección de medios sin deliberación sobre los fines, omite reconocer que esa metamorfosis de la política depende de una previa cosificación de lo humano⁴⁸. No obstante, es mucho mayor la atención que Berlin ha prestado al *nacionalismo*, la gran creación del romanticismo político y «la más poderosa y quizás la más destructiva fuerza de nuestro tiempo»⁴⁹. Su inmensa potencia se ve acrecentada cuando a su sustancia ideológica intrínseca añade, en siniestra aleación, racismo o fanatismo religioso. A nuestro entender, lo más valioso de la analítica berliniana no reside tanto en su descripción del fenómeno, que en términos generales reitera el enfoque convencional (exasperación de la pasión identitaria y del binomio schmittiano amigo/enemigo), sino en dos reflexiones singulares. Por un lado, la insistencia, al borde de la obsesión, en que, contra la miopía o ceguera de las principales teorizaciones, el nacionalismo ha jugado un papel determinante en la vida política de los últimos ciento cincuenta años; sin afrontarlo con seriedad, nada entenderíamos de nuestra situación. Por otro, la mirada genética que lo inscribe en la revolución cultural del romanticismo, por lo que una cabal elucidación de la naturaleza del nacionalismo obliga a remontar, más acá de Herder, a la filosofía de la cultura de Vico.

5. TENSIONES IRRESUELTAS

Se da en todo esfuerzo teórico una pulsión de autocomplacencia en sus resultados, como si la inquietud de los interrogantes iniciales hubiese de desembocar en la tranquilidad, autosatisfecha, de un cuerpo de conclusiones. Ni Berlin ni nadie puede ser del todo ajeno a esa forma discursiva de narcisismo. Pero sí ha de reconocerse que él, más que la mayoría, supo oponerle una resistencia a la vez intelectual y moral. Por ello no parece inadecuado, como remate, nombrar unos cuantos dilemas, o aporías, que ha dejado abiertos. Como historiador de las ideas, meditó sobre disyuntivas, pero también se vio atrapado en ellas.

Para empezar, la extrema dificultad de conciliar el postulado de una *naturaleza humana* y la masiva evidencia, puesta de manifiesto por los resultados

⁴⁸ Dos de los ensayos de *La traición de la libertad* se ocupan del tecnocratismo en figuras como Helvétius (31-48) y Saint-Simon (140-169). No faltan alusiones a su discípulo georgiano: para Stalin, intelectuales y artistas habrían de ser «ingenieros de almas humanas»; cf. BERLIN, I., *La mentalidad soviética*, o. c., p. 224; id., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, o. c., p. 94.

⁴⁹ BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., p. 430.

de las ciencias humanas, de su diversidad irreductible en el espacio y en el tiempo. ¿Cómo un pluralista convencido puede alentar, por problemático que sea su estatuto epistémico, una antropología fundamental, apta para enunciar la universalidad de lo humano?

Otro tanto ocurre con la cuestión del estatuto ontológico de los valores. Berlin, reconociendo su génesis histórica y la diversidad resultante, no renuncia a atribuirles cierta «objetividad». Como si Simmel y Platón, o Scheler, se pusiesen de acuerdo⁵⁰.

Tercera tensión o aporía: la naturaleza jánica de la modernidad tardía, escindida entre dos fidelidades, a la Ilustración y al Romanticismo. No es poco que quien la teoriza se reconozca atravesado por ella: quien esté libre de pecado... Cuando menos se impone afirmar que, admitiendo la ambivalencia del doble legado, Berlin puede no haber hallado el modo de armonizarlos (fracaso como alquimista) pero sí nos ofrece un diagnóstico de lo que somos, pues constata nuestra condición, histórico-cultural, de centauros (logro del historiador de las ideas... y ontólogo del presente).

Ni siquiera el ideal o valor máximo para Berlin se sustrae a esta endiablada aporética. Tan es así que no creemos traicionarle al ver en su defensa de la libertad un «absoluto relativizado». Expliquémonos. Por un lado, hay que reconocer el régimen dual al que se ve sometida: la libertad (negativa) constituye, a la par, un valor entre otros, aunque ostente dignidad del *primus inter pares*, y una suerte de *meta-valor*, pues le corresponde determinar el peso axiológico que haya de concederse a los restantes. Para acabar de complicar las cosas, ese valor, en la medida en que inevitablemente colisiona con otros, plantea una (meta-)alternativa: o bien optar por uno de los valores en conflicto (el igualitarista absoluto se dispone a sacrificar la libertad en el altar de la igualdad; el liberal absoluto a realizar la inmólación contraria) —no es esa, aunque en algún pasaje pudiese parecerlo, la actitud de Isaiah Berlin—, o bien buscar un difícil equilibrio, siempre precario y revisable, que, sin anularlo, atenúe el antagonismo, a sabiendas de que «ningún valor en juego puede ser plenamente satisfecho»⁵¹. Acaso sea esa la enseñanza última, filosófico-políticamente actua-

⁵⁰ Comprensible reproche: «Esto es platonismo disfrazado de pluralismo» (Parekh, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, trad. de V. Bordoy. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 86). Con todo, aparte de la dificultad a la hora de distribuir los roles de cuerpo y disfraz, la denuncia de una mixtura ilegítima de etiquetas histórico-filosóficas incompatibles no resuelve, menos aún disuelve, una tensión real. Podría decirse que la formulación berliniana, bajo apariencia de solución, sigue enunciando un problema.

⁵¹ BERLIN, I., *Lo singular y lo plural*, o. c., p. 171. El partidario de Roosevelt y del «pacto socialdemócrata» de posguerra bien pudo considerarse un liberal de izquierda: «La igualdad puede exigir que se limite la libertad de los que quieren dominar; la libertad (y sin una cierta cuantía de ella no hay elección y por tanto ninguna posibilidad de mantenerse humano tal como entendemos la palabra) puede tener que reducirse para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad» (*id.*, *El fuste torcido de la humanidad*, o. c., pp. 53-54).

lizada, del espíritu trágico, evitar la *hybris* y preservar la *phronesis* o prudencia, virtud máxima de nuestra *miserable condición* (Montaigne), de su fuste torcido:

¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos (...) Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas⁵².

Tal puede ser nuestra deuda mayor con Isaiah Berlin. Nos habrá inculcado que hay dos maneras de abordar las preguntas teóricas y los desafíos prácticos que la vida nos plantea. Para algunos, se trata de encontrar respuestas y soluciones definitivas; otros, en cambio, asumen, con resignada serenidad, vivir en una en última instancia inapelable incertidumbre, sin caer en la desidia o la renuncia, pero aceptando la fragilidad de sus tentativas de respuestas y soluciones (para ellos, nada más aterrador que la propuesta de una *solución final*). Los primeros dicen estar dispuestos a morir por sus ideas, pero muy probablemente también lo estén a matar por ellas. La aversión a la pulsión cainita acompaña, en cambio, a un reformismo escéptico.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, I. (2009). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. de H. Rodríguez Toro. México D. F.: F. C. E.
- Berlin, I. (1992). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, trad. de F. González Aramburo. Madrid: F. C. E.
- Berlin, I. (1996). *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia y N. Rodríguez Salmones. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, trad. de Á. Rivero. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (1998). *El erizo y la zorra*, trad. de C. Aguilar y prólogo de M. Vargas Llosa. Barcelona: Muchnik Editores.
- Berlin, I. (2002). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, trad. de J. M. Álvarez Flórez. Barcelona: Península.
- Berlin, I. (2017). *El poder de las ideas. Ensayos escogidos*, trad. de R. Ramos Fontecoba y A. Limeres. Barcelona: Página Indómita.
- Berlin, I. (1998). *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. de P. Cifuentes. Madrid: Taurus.
- Berlin, I. (1984). *Impresiones personales*, trad. de J. J. Utrilla y A. Coria Méndez. México D. F.: F. C. E.
- Berlin, I. (1973). *Karl Marx*, trad. de R. Bixio. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (2009). *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*, trad. de G. Deza Guil. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Berlin, I. (2004). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, trad. de M^a A. Neira Bigorra. México D. F.: F. C. E.

⁵² *Ibid.*, p. 60.

- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*, trad. de S. Marí. Madrid: Taurus.
- Berlin, I. (2018). *Lo singular y lo plural. Conversaciones con Steven Lukes*, trad. de R. Ramos Fontecoba y A. González Castro. Barcelona: Página Indómita.
- Berlin, I. (1985). *Pensadores rusos*, trad. de J. J. Utrilla. México D. F.: F. C. E..
- Berlin, I. (1999). «Un punto de inflexión en el pensamiento político», en P. Badillo O'Farrell y E. Bocardo Crespo: *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Berlin, I. (2000). *Vico y Herder*, trad. de C. González del Tejo. Madrid: Cátedra.
- Gray, J. (1996). *Isaiah Berlin*, trad. de G. Muñoz. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Ignatieff, M.: *Isaiah Berlin. Su vida*, trad. de E. Rodríguez Halffter, Taurus, Madrid, 1999.
- Jahanbegloo, R. (2009). *Conversaciones con Isaiah Berlin*, trad. de M. Cohen. Barcelona: Arcadia.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán. Barcelona: Orbis.
- Parekh, B. (2005).: *Pensadores políticos contemporáneos*, trad. de V. Bordoy. Madrid: Alianza Editorial.

Universidade da Coruña (UDC)
alberto.sucasas@udc.es

ALBERTO SUCASAS

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2024]