

HAMLET EN OXFORD: LAS ENCRUCIJADAS LIBERALES DE ISAIAH BERLIN

1. EN VÍSPERAS DE UN ANIVERSARIO

Hace diez años fallecía Isaiah Berlin. Su muerte tuvo lugar un 5 de noviembre, en Oxford, la ciudad universitaria que abrazó y estimuló su creación académica durante décadas. Desde entonces el mundo se ha hecho más complejo en contacto con los acontecimientos vividos desde 1997. Los riesgos y las incertidumbres que pesan sobre nuestro futuro se han agrandado y multiplicado; sobre todo desde que la sombra del 11-S estremeció los cimientos de Occidente y desbarató la atmósfera de optimismo surgida de la derrota del totalitarismo soviético.

Isaiah Berlin planteó una indagación liberal sobre la estructura moral de las sociedades abiertas. Lo hizo consciente de que los consensos generados en las democracias son el producto de diferenciales en tensión. De hecho, pensó una y otra vez sobre los riesgos y las ventajas del pluralismo, trazando un protocolo de mínimos acerca de los conflictos valorativos que genera su desarrollo. Lo sorprendente de este esfuerzo reside en que lo abordó a partir de una experiencia intensa y directa del siglo XX. Dan

José María Lassalle es Profesor de Sistemas Políticos Comparados. Universidad San Pablo-CEU, Madrid.

buena cuenta de ello su biografía y sus obras, así como las diversas trayectorias que marcan el curso de su vocación intelectual.

Artífice de una escritura que posee la frescura y la espontaneidad de la gran literatura, su forma de reflexionar, sus inquietudes y la plasticidad de sus análisis descubren un pensador de estilo transparente, que propicia la sugerencia y que tiende puentes entre opuestos irreconciliables. En este sentido, supo frecuentar con habilidad lo fronterizo y extrajo del contacto con lo ajeno la sabiduría discreta de quien se percata de la validez relativa de sus convicciones.

Berlin sostenía que su espíritu intelectual se parecía bastante al de Turgueniev, autor al que admiraba desde que leyó *En vísperas* y tuvo la sensación de que en sus obras se reconocía a sí mismo. En él encontró a la persona que tiene capacidad para entrar respetuosamente en las creencias, los sentimientos y las actitudes de los demás. Alguien que valoró lo ajeno, incluso en medio de la zozobra y agonía de lo propio, pero que supo que entender al otro no significa tener que aprobar su conducta ni sus ideas.

Isaiah Berlin fue un liberal que amó la libertad con la modestia de quien se cuida de no incurrir en el exceso. Para él la libertad no era un concepto, un dogma de fe o una bandera. La libertad fue siempre una mirada interrogativa. Una mirada capaz de dilatar el angular de la inteligencia con el fin de desbaratar la ortodoxia de quienes dicen poseer conocimientos infalibles. Por eso defendía la diversidad y la superioridad moral del pluralismo. Porque asumió que la heterodoxia y la empatía constituyen un método idóneo para desentrañar las claves sobre las que descansa la verdad y los fundamentos de una convivencia pacífica y civilizada.

Diez años después de su muerte se le echa de menos. Pocos como él fueron capaces de mostrar –en un siglo tan oscuro como fue el siglo XX– “cómo debe ser la vida del espíritu: escéptica, irónica, desapasionada y libre”¹.

¹ M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. Su vida*, Taurus, Madrid, 1999, p. 404.

2. EL ANTÍPODA DEL HOMBRE SUPERFLUO

El 12 de noviembre de 1970 Berlin pronunciaba una conferencia en *The Sheldonian Theatre* de Oxford. La sala estaba repleta y se palpaba en el ambiente la resaca de los conflictos estudiantiles vividos dos años antes. Berlin había elegido cuidadosamente el tema. En aquel mismo auditorio Ivan Turgueniev había sido investido en 1879 *doctor honoris causa* por Oxford. James Bryce dijo durante la *laudatio* que el novelista era un esclarecido paladín de la libertad: un intelectual comprometido con su tiempo que había influido en las reformas que Rusia experimentó con el zar Alejandro II. Casi un siglo después, Isaiah Berlin reflexionaba sobre las tensiones generacionales y políticas que padecía Occidente a finales de los 60 con una conferencia que tituló *Padres e hijos. Turgueniev y la situación liberal*.

Eligió al escritor ruso para hablar indirectamente de sí mismo y de las ideas en las que creía, pues Turgueniev “encarnaba la aptitud negativa del liberal, su capacidad para actuar y comprometerse, no obstante la empatía que le permitía ver el otro lado de la moneda”². Para Berlin, en la fisonomía moral de Turgueniev estaban los rasgos del Hamlet de Shakespeare. Al menos tal y como lo había estudiado el propio novelista ruso al contraponer su figura a la del Quijote. Lo había hecho en 1860, cuando retrató en Hamlet la indecisión de aquellos que no pueden actuar inmediatamente porque están expuestos a las contradicciones y tensiones que genera “el pluralismo de los valores y el relativismo de la verdad”. Hamlet representaba al intelectual que piensa y duda antes de la acción. El hombre trágico que sabe que pierde algo cuando actúa. Por eso, Turgueniev contrapuso frente a él la figura del Quijote, identificando en éste los rasgos del fanático que actúa sin dilación al impulsarle la “fe dogmática e irreflexiva” de la ortodoxia³.

Precisamente esta distinción que había manejado Turgueniev en el siglo XIX era lo que explicaba el rechazo que mostraban los jóvenes de 1970

² *Ibíd.*, p. 103.

³ A. Walicki, “Berlin and the Russian Intelligentsia”, en G. Crowder y H. Hardy (eds.), *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, Prometheus Books, N. York, 2007, p. 58.

hacia el liberalismo. Lo demostraba la actitud del auditorio que Berlin tenía delante. Hamlet mostraba la disposición psicológica típica de los liberales. Seducidos por el apasionamiento irreflexivo del 68 parisino, los jóvenes ingleses que escuchaban a Berlin no querían dudas sino dogmas. Les pasaba lo que a los jóvenes rusos que habían rechazado las novelas de Turgueniev: que soñaban con ser quijotes y cambiar el mundo.

La juventud no podía ser liberal y sintonizar con aquellos *hombres superfluos* que, como había visto Pushkin, pensaban demasiado y actuaban tan poco. Su *Eugenio Oneguín* fue el prototipo que luego el propio Turgueniev había elevado a canon literario cuando escribió su famoso *Diario de un hombre superfluo*. Sin embargo, Turgueniev –y con él los intelectuales liberales– no podían ser descritos de ese modo. En sus novelas no se rehuía la acción. Lo que hacían era desvelar la complejidad que alimenta el proceso de decidir. Turgueniev no era un *hombre superfluo* sino un liberal que “a diferencia de sus grandes contemporáneos Tolstoi y Dostoievski, no era un predicador ni deseaba lanzar truenos”. Como a todo liberal racionalista le “interesaba comprender, penetrar en otras opiniones, otros ideales, otros temperamentos, tanto los que le simpatizaban como los que le dejaban desconcertado o le repelían”⁴. Esto ralentizaba la decisión pero no la impedía. De hecho, la duda que produce comprender no engendra pasividad, sino la tensión de la que nacen finalmente las reformas que lleva a cabo el liberalismo.

Berlin afirmaba que Turgueniev había comprendido a los jóvenes iconoclastas que, como el Bazarov de *Padres e hijos*, querían la aniquilación total de su mundo guiados por la certidumbre de que “de ella brotaría un mundo nuevo y más justo”. Al hacerlo, rechazó “sus métodos, consideró ingenuos y grotescos sus objetivos, mas no levantó su mano contra ellos, porque ello habría dado ayuda y aliento a los generales y a los burócratas. No ofreció ninguna salida clara: sólo gradualismo y educación, sólo la razón”. En realidad, con estas palabras Berlin estaba describiendo al intelectual liberal. A quienes como Turgueniev y tantos otros creyeron que la

⁴ I. Berlin, *Pensadores rusos*, FCE, México D. F., 1992, p. 483.

misión del pensador no es dar soluciones sino “tan sólo describir una situación tan verazmente” que finalmente el lector no pueda eludir el problema⁵. Eso es lo que precisamente hizo Berlin a lo largo de su compleja vida: reflexionar sobre el conflicto de valores que se da inevitablemente dentro de una estructura de libertad. La conexión que veremos más adelante entre el pluralismo y el liberalismo nace de aquí. Al menos del liberalismo agónico que, según John Gray, identifica al pensamiento de Isaiah Berlin y que constituye el modelo operativo que vertebró su reflexión acerca de la libertad y sus instituciones⁶. Como señala el propio autor al concluir su reflexión sobre *Padres e hijos*: “Las dudas que Turgueniev planteó aún no se disipan”⁷. Siguen actuando como el substrato del inconveniente que acompaña al intelectual y al político que alimenta su acción con las ideas liberales: constatar que nunca podrá alcanzarse un consenso social estable sin que todos pierdan algo al materializarlo.

3. BIOGRAFÍA DE UN PRIMER AMOR

Hay en la biografía de Isaiah Berlin un encuentro decisivo que vivió durante la inmediata postguerra⁸. Gracias a él pudo experimentar el desgarramiento de una identidad puesta a prueba al confrontar inesperadamente su persona y sus vivencias con las de la poeta Ana Ajmátova, una de las voces prerrevolucionarias más importantes de Rusia y a la que conoció casualmente durante una breve estancia en Leningrado.

Cuando Berlin llegó a la URSS en septiembre de 1945 era un profesor de 36 años con una sólida reputación académica. Durante la guerra había estado destinado en Washington. Allí había desempeñado labores de información en la embajada británica. Terminada la guerra fue enviado a Moscú con el fin de sondear el estado de la disidencia al estalinismo. Para

⁵ *Ibid.*..., p. 552.

⁶ J. Gray, *Isaiah Berlin*, Alfons el Magnànim-IVEI, Valencia, 1996, p. 74.

⁷ I. Berlin, *Pensadores rusos*, cit., p. 552.

⁸ G. Dalos, *The Guest From the Future: Anna Akhmatova and Isaiah Berlin*, Murray, London, 1998, pp. 25-27.

Berlin este nuevo destino fue una vuelta a casa. Había nacido en Riga, el 6 de junio de 1909. Al estallar la Primera Guerra Mundial su familia se trasladó a la antigua San Petersburgo. En esta ciudad vivió hasta que su padre logró en 1921 que la familia abandonara Rusia. Desde entonces no había vuelto a su país de nacimiento. Habían transcurrido veinticinco años y su mentalidad estaba marcada por la tradición hasidi de su familia, la influencia liberal y anglófila de su padre y, sobre todo, por los años de estudio y formación vividos en Inglaterra.

Historiador de las Ideas en Oxford desde 1932, Berlin era el primer judío que había accedido a la condición de “fellow” en el elitista colegio de *All Souls*. Amigo de Maurice Bowra y de poetas como Stephen Spender y Wystan Auden, sus años de estudio habían hecho de él un intelectual heterodoxo y brillante que mostraba un interés desmedido por las opiniones que diferían de las suyas. De hecho formaba parte de un círculo de profesores oxonienses que agrupaba a “comunistas, homosexuales y anticonformistas que defendían el placer, la convicción y la sinceridad frente a los pesados y quisquillosos mandarines de los colegios de Oxford”⁹. Formado en Ciencias e Historia Moderna, su mentalidad académica se había articulado alrededor de una metodología empírica que recelaba abiertamente del positivismo y del determinismo. De hecho, Berlin no creía en los argumentos abstractos que estaban desprovistos de conexiones psicológicas o históricas, tal y como demostró con su trabajo sobre Marx y su pensamiento¹⁰.

Con tan singular bagaje a sus espaldas e imbuido por los anhelos y temores de un exiliado, Berlin volvió a Rusia en 1945, encontrándose un país que exhibía por todas partes las huellas del totalitarismo. Aquí, fue decisiva la relación que mantuvo con Ana Ajmátova, una de las opositoras más renombradas de la época. Enfrentada al comunismo desde hacía años, había sufrido la ejecución de su marido en 1921 y el confinamiento de su hijo en

⁹ M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. Su vida, cit.*, p. 76.

¹⁰ E. Bocardo, “Indeterminismo: La historia evitable en Sir Isaiah Berlin”, en P. Badillo y E. Bocardo (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 194-255.

Siberia. Para Berlin esta relación fue “el acontecimiento más importante de su vida” porque a partir de él “concibió un odio hacia la tiranía soviética que iba a informar prácticamente todo lo que escribió en defensa del liberalismo occidental y las libertades políticas a partir de entonces”¹¹. De hecho, esto fue lo más determinante de una relación que, por otra parte, Berlin vivió con un apasionamiento adolescente que recuerda la historia que Turgueniev relató en *El primer amor*. Pero más allá de la historia en sí, lo importante del encuentro con Ajmátova fue el memorando que escribió con el título *A Note on Literatura and the Arts in the RSFSR in the Closing Months of 1945*. Como señala Ignatieff: el texto era “una historia de la cultura rusa en la primera mitad del siglo XX, una crónica de la malhadada generación de Ajmátova... En cada una de sus páginas se advierte la huella de lo que Ajmátova –y también Chukovsky y Pasternak– le dijeron sobre sus experiencias en los años de persecución”¹².

Para Berlin, la URSS que había conocido durante aquellos meses era una tiranía que proscribía la creación y toda manifestación de libertad espiritual o personal. Ningún resquicio de crítica o disidencia era posible. La lógica totalitaria imponía una violencia homogeneizadora que estaba al servicio de una estructura social planificada donde los rasgos individuales no tenían cabida. Por su parte, el determinismo ideológico del marxismo había fijado una cosmovisión monista que unificaba la existencia del conjunto de la sociedad. Bajo ella operaba una visión antropológicamente materialista que despreciaba todo aquello que no estuviera al servicio de la revolución. En realidad, la URSS era un formidable Leviatán que edificaba su poder sobre la base del sufrimiento que infligía a un pueblo al que se unificaba a la fuerza, o si se prefiere, a golpes de violencia, mentira y manipulación utópica.

Hasta aquí nada nuevo. Isaiah Berlin ya lo sabía después de haber estudiado durante seis años el pensamiento marxista¹³. Sin embargo, su es-

¹¹ M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. Su vida*, cit., pág. 230.

¹² *Ibid.*, p. 222.

¹³ A. Ryan, “Introducción”, en I. Berlin, *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 16.

tancia en Moscú y Leningrado, y particularmente su contacto con Ajmátova, le descubrieron plásticamente la indecencia totalitaria en la que incurría el comunismo cuando era llevado a la práctica. De hecho, Ajmátova le ofreció el testimonio de quienes padecían un régimen que no admitía discrepancias ni disidencias a la Verdad oficializada mediante el terror y la propaganda. Sin embargo, gracias a la experiencia personal de primera mano que vivió al otro lado del Telón de Acero, Isaiah Berlin extrajo una conclusión que al cabo de los años llegaría a demostrar toda su certeza con el derribo del Muro de Berlín: que la batalla que la sociedad rusa daba todos los días resistiendo al comunismo impedía que éste fuese inevitable. ¿Acaso no había visto a mucha gente que seguía haciendo el esfuerzo de vivir de pie, manteniendo esa orgullosa verticalidad que, según su amigo el poeta Auden, identificaba la esencia de la dignidad humana? Quizá por eso, Ana Ajmátova escribió refiriéndose a su encuentro con Isaiah Berlin que: “No será un amante esposo para mí/ pero lo que nosotros, él y yo, logramos/ inquietará al Siglo Veinte”¹⁴.

La tarde del 3 de enero de 1946 la pareja se vio por última vez. Él había llegado de Moscú camino de Helsinki. Su misión en Rusia había terminado tras la elaboración del memorando que había entregado a la embajada británica en Moscú. Volvía al mundo libre y dejaba atrás a la mujer que había sido su primer amor. Se volvieron a ver veinte años después, pero la relación que mantuvieron fue uno de esos sucesos inesperados que generan consecuencias que perduran toda la vida. En Ajmátova tuvo repercusiones poéticas; en Berlin intelectuales. A partir de ese momento la lucha contra el totalitarismo fue uno de los objetivos del pensamiento berliniano y, con ella, el estudio de los fundamentos y de la proyección de la libertad en la historia¹⁵. Sobre todo porque si algo había aprendido de aquella relación era “que la historia podía verse obligada a ceder ante el puro tesón de la conciencia humana”¹⁶.

¹⁴ M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. Su vida*, cit., p. 228.

¹⁵ R. P. Hanley, “Berlin and History”, en G. Crowder y H. Hardy (eds), *The one and the many. Re-reading Berlin*, cit., pp. 159-180.

¹⁶ M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. Su vida*, cit., p. 230.

4. PADRES E HIJOS DE LA ILUSTRACIÓN

Traslademos ahora la imaginación a la Rusia de mediados del siglo XIX. Es una noche cualquiera de junio. La acción se desarrolla durante la cena, en la casa rural de una familia de la nobleza. Un joven universitario y un hombre de mediana edad discuten sobre los beneficios que reporta el mantenimiento de la civilización. El primero quiere destruirla para empezar de cero y edificar una sociedad perfecta, liberada de injusticias. El segundo se opone a ello. Teme a la revolución. Es un liberal que cree en el progreso y que espera que las reformas impulsadas por el gobierno hagan finalmente posible un cierto ideal de justicia. La conversación se encrespa por momentos. Los reproches y las impertinencias se suceden. Al final el joven expresa violentamente su desprecio más absoluto hacia todo, empezando por la civilización y terminando por quienes la defienden. La respuesta de su interlocutor no se deja esperar: “Antes los jóvenes se aplicaban al estudio, no querían sumirse en la ignorancia, por lo que, aunque contra su voluntad, trabajaban. Pero ahora no tienen más que decir: ‘¡Todo en el mundo es absurdo!’ y asunto concluido. Los jóvenes están en sus glorias. Y efectivamente, antes no pasaban de bobos; pero ahora de pronto se han vuelto nihilistas”¹⁷.

En esta escena tomada de *Padres e hijos* de Turgueniev se explicita el choque de dos generaciones crecidas al abrigo intelectual de la modernidad ilustrada: un conflicto desgarrador que ha marcado la historia de Occidente durante los dos últimos siglos. ¿Por qué? Según Isaiah Berlin, porque la Ilustración se edificó sobre presupuestos tan apasionadamente monistas que concluyeron en una apoteosis de la que nacieron sus hijos díscolos: esas furias totalitarias que atormentaron el devenir del siglo XX. De hecho, sin la Ilustración no hubiera sido posible la figura intelectual de Marx, su hijo legítimo. Pero sin la Ilustración tampoco se hubiera podido engendrar ese reverso reactivo que fue el romanticismo y que condujo a los nacionalismos y al fascismo, por cierto, los hijos ilegítimos del pensamiento ilustrado.

¹⁷ I. Turgueniev, *Padres e hijos*, Planeta, Barcelona, 1997, p. 57.

El problema de los ilustrados fue que transformaron su vocación pedagógica en un discurso político. Que es lo que sucedió con Kant cuando propuso imperativamente su *Sapere aude!* Elevó a prescripción los *Pensamientos para la educación* de Locke y el *Emilio* de Rousseau. Precisamente esta pretensión pedagógica ilustrada propició el conflicto y la violencia generacional que sacudió la historia de la humanidad en los siglos XIX y XX. Por un lado llevó a los utópicos revolucionarios a considerar insuficiente el discurso político de la Ilustración y, por otro, arrojó a los románticos en los brazos de la negación radical de los valores ilustrados, buscando incluso en el irracionalismo un imaginario alternativo que justificaba el regreso a la Arcadia. Pero para analizar por qué la Ilustración se erigió en un paradigma pedagógico que liberó la violencia edípica que sus hijos proyectaron contra él, hay que desentrañar antes las claves de la crítica que Isaiah Berlin hace del monismo racionalista. Para Berlin el monismo es básicamente una falacia. Consiste en la creencia de que hay una sola respuesta para cada cuestión fáctica o axiológica. Serían falacias las teorías que, además de defender la existencia de valores objetivos, universales, verdaderos e inalterables, creen en la posibilidad de sistematizarlos en un todo ordenado y coherente que es capaz de gobernar la vida de los hombres individual o colectivamente¹⁸. En la práctica más que una forma de pensamiento el monismo sería una disposición vital. La misma que está detrás de la figura del Quijote que describió Turgueniev y que Berlin reformularía a través de su conocida reflexión sobre el zorro y el erizo. De hecho, el prototipo existencial del monismo sería para Berlin la personalidad de Tolstoi, que a sus ojos sería el ideal de esos “erizos” que son víctimas de la pasión existencial de querer comprender todas las cosas bajo el prisma de un todo unitario¹⁹.

Fue en *La decadencia de las ideas utópicas en Occidente* donde Berlin estudió los supuestos que sustentan al monismo²⁰. El primero de ellos es la convicción de que para cada pregunta hay una sola respuesta correcta, de lo que se desprende la aspiración de alcanzar un saber completo. El se-

¹⁸ E. García Guitián, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, CEPC, Madrid, 2001, pp. 27-30.

¹⁹ I. Berlin, *Pensadores rusos*, cit., p. 118.

²⁰ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, Madrid, 1992, pp. 42-43.

gundo es la creencia de que se puede elaborar un método capaz de descubrir esas respuestas, admitiendo de antemano que la realidad es inteligible si se da con la fórmula pertinente para desvelar cuáles son sus claves. El tercer supuesto es sistémico. Afirma que todas las respuestas que se den sobre la realidad o sobre lo que los hombres deben hacer dentro de ella son compatibles entre sí ya que constituyen un todo coherente que destierra cualquier posibilidad de conflicto entre ellas.

Para Berlin todos los monismos comparten estos supuestos. Los monistas creen que los conflictos engendrados en la historia nacen de la incapacidad humana para desarrollar un sistema racional acorde plenamente con el modelo antes descrito²¹. Fiel a esta propensión utópica, el monismo ha creído siempre posible la construcción de una sociedad perfecta. La causa hay que localizarla en el carácter prescriptivo que desde la filosofía griega ha inspirado la idea de conocimiento manejada por el pensamiento occidental. De hecho, todas las formulaciones monistas han subordinado el conocimiento al establecimiento de unos valores prescriptivos sobre cómo debe vivir la humanidad y por qué ha de hacerlo así y no de otro modo. De hecho, este patrón unificado se “sitúa en el corazón mismo del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista. Ésta es la roca sobre la que han sido fundadas las vidas y las creencias occidentales”²².

Pero fue durante la Ilustración cuando los supuestos que acabamos de ver se exacerbaban al convertirse en un auténtico programa político. La suposición racionalista de que existía una naturaleza humana de carácter invariable y universal fue la palanca que activó el proceso. Concretamente al elevar el *cogito* cartesiano a la condición de esencia humana. A partir de esta percepción, que pronto fue tenida como una verdad incontrovertible, los ilustrados interpretaron el mundo mediante leyes científicas que permitían no sólo dominar la realidad sino mejorarla y transformarla a su antojo. Gracias a este asidero la tradición monista intensificó su vigencia hasta

²¹ J. Díaz-Urmeneta, *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1994, pp. 138-140.

²² I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, cit., p. 131.

creer que era posible proyectar los métodos de las ciencias naturales a los asuntos humanos, incluyendo la organización de la sociedad y la política²³. Es cierto que la mayoría de los ilustrados hicieron compatible ese escenario monista con la defensa de la libertad. Sin embargo, la propensión científica y geométrica que contenía el discurso de la Ilustración abonó el terreno para que el paradigma se transformara en una *libido sciendi*, tal y como Horkheimer y Adorno plantearon al estudiar la violencia dialéctica de la que era portador el pensamiento ilustrado. De hecho, fue esto básicamente lo que llevó, según Cassirer, a que la acción humana guiada por la pedagogía ilustrada dejara de ser vista como una posesión innata para adquirir el status de una conquista que “no puede comprenderse más que en su ejercicio y en su acción”²⁴. Para el patrón ilustrado que encarnó el liberalismo la acción y la conquista eran individuales, tal y como Adam Smith y los fisiócratas se encargaron de demostrar a lo largo del siglo XVIII siguiendo la estela de Locke y su teoría de la propiedad. De hecho, para los liberales el progreso colectivo nacía de la acción individual y de los beneficios que se desprendían de la famosa “mano invisible”. Sin embargo, para los ilustrados que desde Helvétius hicieron de la razón un instrumento planificador de la convivencia, la conclusión era otra. La espontaneidad no existía. El azar no podía dar beneficios porque los hombres se gobernaban por la necesidad, surgiendo así un linaje que traicionó la libertad y comunicó a la Ilustración con el siglo XIX²⁵, concretamente con Saint-Simon y Marx.

Con el pensamiento marxista el monismo ilustrado se transmutó y exacerbó en sus planteamientos científicos ya que la racionalidad pasó a identificarse “con las leyes de la necesidad”. Para Marx, la “verdadera libertad sería inalcanzable mientras la sociedad no se tornase racional, esto es, mientras no superase las contradicciones que dan lugar a ilusiones que distorsionan la comprensión” del mundo y de su estructura, que a sus ojos estaba

²³ I. Berlin, *The Age of the Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, Oxford University Press, 1979, p. 15.

²⁴ E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México D. F., 1993, p. 28.

²⁵ I. Berlin, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, FCE, México D. F., 2004, pp. 31-75 y 140-169.

regida fundamentalmente por la necesidad económica²⁶. Basado inconscientemente en esa estructura de necesidad, el mundo que había surgido de las conquistas políticas de la Ilustración estaba atrapado bajo la forma del capitalismo. Éste era “un vasto instrumento engendrado por exigencias materiales inteligibles, un progresivo mejoramiento y ensanchamiento de la vida” que generaba sus “propias creencias religiosas, morales, intelectuales, sus propios valores y formas de vida”²⁷. Si se quería dar al traste con el insuficiente mejoramiento capitalista y materializar la sociedad perfecta que la Ilustración no había podido alcanzar, la vía más idónea que se abría era aprovechar las contradicciones y conflictos del capitalismo utilizando la revolución. La libertad, la igualdad y la fraternidad ilustradas no eran más que infantería, caballería y artillería burguesas. El empleo de la violencia contra ellas era legítimo ya que la revolución consistía en una forma superior de racionalidad. Gracias al monismo de Marx, los comunistas hallaron así una base metafísica que justificaba racionalmente el uso de la violencia contra el orden capitalista nacido de la Ilustración burguesa²⁸.

Siguiendo el análisis de Berlin sobre Marx, a partir de éste el hijo no sólo pudo desafiar al padre sino también matarlo. No es de extrañar que Turgueniev retratase a los jóvenes revolucionarios como una generación nihilista dispuesta a destruir la civilización burguesa mediante el empleo de la fuerza. Había que edificar una sociedad perfecta y para conseguirlo había que derribar y desescombrar. ¿Qué hay víctimas, sufrimiento o dolor? No importa. Como dice el protagonista de *Padres e hijos* de Turgueniev: “con una estructura justa de la sociedad, será todo punto indiferente que el hombre sea estúpido o inteligente, bueno o malo”²⁹. De este modo, la pedagogía monista de la Ilustración terminó siendo cuestionada de raíz por sus propios hijos y volviéndose contra sus progenitores y mentores. El fin justificaba los medios, pues, ¿acaso el materialismo histórico no había dado carta de naturaleza científica al parricidio?

²⁶ I. Berlin, *Karl Marx.*, cit. p. 158.

²⁷ *Ibíd.*, p. 141.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 159.

²⁹ I. Turgueniev, *Padres e hijos*, cit., p. 88.

5. LAS AGUAS PRIMAVERALES DEL ROMANTICISMO

Tan rebelde y subversivo como el pensamiento marxista, el romanticismo dirigió también su lógica emancipadora contra la pedagogía de la Ilustración. Pero si Marx era un hijo legítimo de ella, el romanticismo no. Por lo pronto era un movimiento que se apartaba de la tradición monista, que combatía conscientemente las ideas de verdad y validez acuñadas por la Ilustración. El romanticismo, como se encargó de estudiar Berlin, era una criatura ilegítima, nacida de saber lo que no quería: la uniforme atmósfera de racionalidad que habían divinizado los ilustrados al elevar las ciencias empíricas a los altares del conocimiento. Precisamente esta insatisfacción fue el hilo conductor que movilizó a los románticos como un torrente contra el orden intelectual y moral de su tiempo.

De forma semejante a aquellas *Aguas primaverales* que sirvieron de metáfora literaria a Turgueniev para hablar del amor prohibido que le unió a Paulina Viardot, el romanticismo entretejió un triángulo emocional que lo vinculó a la Ilustración, a escépticos de ella como Hume, Montesquieu o Rousseau y, sobre todo, a esa Contra-Ilustración que supo dónde estaban las fracturas del edificio ilustrado. En tan confuso maridaje se desarrolló el movimiento romántico. Actuó sobre las debilidades estructurales de los ilustrados, debilidades que previamente habían identificado autores como Vico, Hamman o Herder. De ahí que pueda afirmarse que los románticos fueron los hijos ilegítimos de una Ilustración que propició su alumbramiento como una contraimagen destructiva de sí misma, iniciando así el asalto a la razón que Lukács estudió al conectar el irracionalismo de Schelling con Hitler, tesis que hizo suya Berlin cuando dijo que el “fascismo también fue heredero del romanticismo”³⁰.

En *Las raíces del romanticismo* Berlin nos ofrece una definición del mismo que no deja dudas al respecto. Dice que fue una rebelión contra los presu-

³⁰ I. Berlin, *Las raíces de la Ilustración*, Taurus, Madrid, 2000, p. 191. Sobre este asunto debe destacarse la pormenorizada reflexión que plantea D. López, “Isaiah Berlin: Ideas sobre el Romanticismo”, en J. Lassalle, *Isaiah Berlin. Una reflexión liberal sobre el ‘otro’*, FAES, Madrid, 2002, pp. 133-162.

puestos del monismo ilustrado y una reivindicación del pluralismo³¹. Sus grandes aportaciones fueron la creencia de que el hombre no podía descubrir ninguna estructura axiológica inalterable y la convicción de que los valores eran un producto de la conciencia del individuo, de manera que cada persona se gobernaba a sí misma según fines particulares. Las consecuencias de ello fueron inmediatas. Si cada hombre defendía internamente sus creencias por ser suyas, entonces desaparecía un patrón superior que determinase objetivamente si actuaba de manera correcta. Por tanto, para los románticos “las formas de vida de un soldado profesional o de un espía, de un monje budista, de un cortesano o de un jugador que vive de su ingenio, no son formas inferiores, ni superiores, del comportamiento humano que las del investigador científico, el profesor entregado o el cuidador de una leprosería. Contrariamente a lo que dice Aristóteles, no hay procedimiento racional que permita establecer una jerarquía”³². Para Berlin esta fuerza disolvente del romanticismo tuvo un efecto decisivo en la historia del pensamiento occidental. Puso freno a los excesos de la Ilustración, aunque al precio de abrir las esclusas de un voluntarismo y un subjetivismo irracionales que terminó conduciendo a los excesos del nacionalismo y, con el tiempo, a la demencia del fascismo.

Desprovistos de controles racionales y de disposición para la empatía, los nacionalistas decimonónicos transformaron las ideas de Herder en un estado de inflamación permanente de la conciencia comunitaria. Exageraron tanto las propias virtudes y despreciaron las ajenas que terminaron desembocando en una patología que hizo de la comunidad un todo holístico y mesiánico que subsumió a las personas bajo el férreo manto de las emociones colectivas³³. Con todo, la apoteosis de este proceso tuvo lugar más tarde, durante el periodo de entreguerras: cuando la colisión de las ideologías nacionalistas acaecida en la Primera Guerra Mundial hizo que algunas de ellas experimentasen una torsión psicológica debido al resentimiento generado por la derrota o por la frustración de las expectativas nacionales puestas en la guerra. Entonces, el nacionalismo se transformó en

³¹ I. Berlin, *Las raíces de la Ilustración*, cit., pp. 19-41.

³² J. Gray, *Isaiah Berlin*, cit., p. 73.

³³ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, cit., pp. 223-242.

demencia. Direccionó la estructura reaccionaria que De Maistre había introducido en la historia de las ideas después de la revolución francesa. Proclamó que los hombres tenían que someterse naturalmente a la voluntad superior de un caudillo-profeta que encarnaba al conjunto de la nación y materializaba su destino. Y lo que es peor: inyectó en el cuerpo herido de la sociedad un vitalismo irracionalista tan brutal que terminó arrastrando aquélla hacia una dinámica totalitaria que hizo que se desgarrase víctima de fuerzas demasiado violentas para ser controladas³⁴.

En cualquier caso, y más allá de estas consecuencias, lo cierto es que el romanticismo hizo posible que por primera vez en más de dos milenios surgiese en Occidente un pensamiento que había quebrado de raíz la legitimidad incontrovertible del monismo racionalista. Este es el dato más relevante que Berlin extrae de todo ello, sobre todo porque le permite trazar una conexión epistemológica entre el romanticismo y el liberalismo. No en balde lo que se desprende del conflicto al que aboca el pluralismo valorativo es la necesidad de establecer un marco de compromisos que eviten el caos y la violencia. Si la moral es moldeada por la voluntad humana y los fines no se descubren sino que se crean, entonces, el hombre vive instalado en el filo permanente de la tragedia ya que tiene que estar decidiendo dentro de dilemas irresolubles en los que cualquier elección implica una pérdida. De este modo, la lectura que Berlin hizo del romanticismo desbrozó el terreno a sus ideas liberales. Le mostró que la libertad, la tolerancia y el respeto hacia los otros son el único horizonte posible³⁵.

La tarea de elaborar una reflexión que plasmara la disposición intelectual del liberalismo fue abordada por Isaiah Berlin tras las experiencias de los años 30 y 40, y cuando su biografía le permitió comprender que, tras el fracaso de los *padres e hijos* de la Ilustración, tan sólo quedaba reivindicar el pluralismo como el único *suelo virgen* en el que, a pesar de todas sus enormes dificultades e imperfecciones, podía seguir fructificando la libertad de cada uno y la del conjunto de la sociedad.

³⁴ *Ibid.*, p. 166.

³⁵ E. García Guitián, "El pluralismo liberal de Isaiah Berlin", en P. Badillo y E. Bocardó, *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, cit., pp. 293-308.

6. PLURALISMO Y CONFLICTO. EL SUELO VIRGEN DE LAS LIBERTADES

Reproduzcamos ahora un fragmento de realidad. Estamos en diciembre de 1988, en Inglaterra. Ramin Jahanbegloo e Isaiah Berlin mantienen una serie de entrevistas acerca del pensamiento de este último. El diálogo discurre ágil y directo. Se nota que hay complicidad y empatía entre ambos. Hoy hablan de política. El entrevistador pregunta a Berlin sobre si sus ideas filosóficas ofrecen una guía política practicable. El profesor da un respingo, se incorpora y dice clavando la mirada en su interlocutor:

- *“Me es imposible concebir un mundo en donde puedan reconciliarse ciertos valores. Creo, en otras palabras, que algunos de los valores últimos según los cuales viven los hombres no pueden conciliarse ni combinarse, no ya por razones políticas, sino en principio, conceptualmente”.*

Entreviendo las dudas que sus palabras provocan, Berlin sigue hablando mientras se palpa su chaqueta y desvía un momento la atención, como si tratara de inspirarse mirando al otro lado de la ventana:

- *“Elegir puede ser muy doloroso. Si usted elige A, le desespera perder B. Entre los valores finales últimos, fines en sí mismos, no hay manera de evitar la elección. Por torturante que sean, las elecciones son inevitables en cualquier mundo que pueda concebirse. Los valores incompatibles lo seguirán siendo en todos los mundos. Lo único que podemos hacer es procurar que las elecciones no sean demasiado dolorosas; lo cual significa que necesitamos un sistema que permita perseguir diversos valores, de modo que, en lo posible, no surjan situaciones que obliguen a los hombres a hacer cosas contrarias a sus convicciones morales más hondas”.*

Afuera oscurece y empieza a llover. Berlin continúa hablando de corrido, sin hacer pausas. Quienes lo conocieron afirman que esto era frecuente ya que podía pronunciar “epistemológico” como si la palabra tuviese una sola sílaba. Ha intuido la pregunta sin que Jahanbegloo se la haya formulado. Sabe que éste le interrogará sobre si existe un sistema que permita perseguir a la vez varios valores en conflicto... Berlin se anticipa y responde sin dudarle:

- *“En una sociedad liberal de tipo pluralista no se pueden eludir los compromisos; hay que lograrlos; negociando es posible evitar lo peor. Tanto de esto por tanto de aquello. ¿Cuánta igualdad por cuánta libertad? ¿Cuánta justicia por cuánta compasión? ¿Cuánta benevolencia por cuánta verdad...?”*³⁶.

Como acabamos de ver, Berlin tenía muy claro que dentro de una sociedad pluralista el conflicto de valores era inevitable. Lejos de abrumarle este hecho, lo que hizo fue estimular su disposición liberal. Por lo pronto le permitió atribuir al hombre un papel decisivo en la formación del mundo histórico³⁷, algo que había podido apreciar de primera mano a lo largo de su vida. La historia estaba abierta y los hombres eran libres para elegir sus propias metas. El pluralismo y el conflicto no obstaculizaban la convivencia pacífica. En realidad, la suma de ambos era el suelo más fértil a la hora de propiciar el desarrollo de las libertades. Desprovistas de la seguridad que ofrecían los modelos axiológicos del pasado, las sociedades abiertas tenían el reto de aprender a vivir pacíficamente dentro de un territorio movido y cambiante: “un territorio abierto en el que, aún confluyendo posturas enfrentadas, se busca alcanzar un marco idóneo para la acción plena, y lo más libre posible, de todos los individuos”³⁸.

Sin embargo, no todos los hombres se desenvuelven con la misma habilidad en una sociedad pluralista ya que el éxito transaccional que la hace viable requiere de gentes capaces de empatizar y tratar respetuosamente al adversario. De ahí que la figura hamletiana adquiera toda su virtualidad en este contexto. Hamlet representa para Berlin al hombre reflexivo que es capaz de moverse en el filo de un equilibrio que trata de impedir lo peor: que la civilización sucumba víctima de los conflictos a los que abocan esos Quijotes que no están dispuestos a renunciar a los dogmas que defienden.

³⁶ R. Jahanbegloo, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1993, pp. 188-189.

³⁷ N. Bobbio, “Il liberalismo de I. Berlin”, en *Revista Storica Italiana*, 1980, vol. 92, pp. 612-620.

³⁸ P. Badillo, “Pluralismo, libertad, decencia. Consideraciones entorno a la filosofía política de Isaiah Berlin”, en P. Badillo y E. Bocardo (eds.), *Isaiah Berlin: La mirada despierta de la historia*, cit., pp. 192-193.

En la novela *Suelo virgen*, Turgueniev asume esta visión. Resuelve el conflicto que generaba una situación en la que colisionaban varios personajes al hacer que el protagonista proyecte su mirada empática y decida anteponer su deber a la felicidad. Lo hace tras descubrir que sólo puede alcanzar la felicidad si dañaba abruptamente la de otros. De ahí que Berlin no dude en reivindicar el papel del “liberal bien intencionado, vacilante, meditabundo, testigo de la compleja verdad” y que el propio Turgueniev basó en sí mismo. A través de él, identificó la imagen de esos hombres que “cuando la batalla alcanza todo su fragor, suelen taparse los oídos ante el terrible estruendo”, pero no para eludir el conflicto sino para asumir los retos que la inmensa mayoría es incapaz de afrontar: “promover armisticios” y “evitar el caos”³⁹.

Berlin llegó a estas reflexiones tras desarrollar una visión antropológica con la que trató de dar coherencia a su liberalismo. De acuerdo con ella, el hombre es un ser creativo que se gobierna a sí mismo mediante la elección de sus propios fines y valores. Éste, que es un rasgo que comparten todos los hombres, sin embargo, se desenvuelve a partir de un condicionante cultural que delimita la percepción que cada uno de ellos tiene de las cosas. Influidos por Herder y Vico, Berlin creía que los hombres tenían la necesidad de pertenecer a una comunidad concreta ya que les proporcionaba una cultura dentro de la que desarrollaban sus particulares horizontes valorativos⁴⁰. Para estos autores la cultura era un producto dinámico que creaba y seleccionaba sus metas. Con todo, este proceso selectivo no impedía que algunos de esos valores culturales se mantuvieran en el tiempo, pues, de lo contrario ¿cómo se podía explicar que los hombres del siglo XXI pudieran seguir entendiendo las metas que se relatan en la *La Iliada* o *La Odisea*?

Precisamente esta nota de continuidad descubierta por Vico es lo que le permitió a Berlin afirmar que existe a lo largo de la historia un “sentido por el cual sé qué es ser pobre, luchar una causa, pertenecer a una nación,

³⁹ I. Berlin, *Pensadores rusos*, cit., p. 550.

⁴⁰ I. Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 99-104.

unirse a, o abandonar una iglesia o un partido, experimentar nostalgia, terror, la omnipresencia de un dios, comprender un gesto, una obra de arte, una broma, el carácter de un hombre, que uno se transforma o se miente a sí mismo. ¿Cómo conoce uno estas cosas? En primer lugar, sin duda, por experiencia personal; en segundo lugar porque la experiencia de otros es suficientemente tejida dentro de la propia como para ser sentida directa y constantemente como parte de una comunicación íntima; y en tercer lugar por el trabajo (algunas veces como esfuerzo constante) de la imaginación⁴¹. Gracias a este sentido perceptivo en el que confluía la experiencia y la imaginación personal, Berlin pudo enriquecer su antropología individualista con una dimensión cultural que lejos de dañar la libertad del hombre, en realidad lo que hacía era reforzarla en la práctica, pues, como apunta al estudiar el pensamiento de Alexander Herzen: una sociedad sólo puede sobrevivir si confiere a sus miembros un ámbito moral lo suficientemente amplio y abierto como para que puedan tener autonomía de pensamiento y acción⁴².

Es dentro de esta autonomía individual que alimenta el pluralismo de Berlin donde encaja su idea de racionalidad⁴³. De acuerdo con ella, ser racional consistiría en tener capacidad para adoptar decisiones conforme a una serie de principios que pueden argumentarse de manera lógica y coherente. Su idea de racionalidad tendría, por tanto, un carácter básicamente operativo: actuaría como el soporte de una congruencia expositiva que permitiría poner en común lo que somos y comprender lo que son los otros, descubriendo así metas y valores comunes que identificarían una cierta noción de humanidad⁴⁴. Siguiendo una metodología que en ocasiones parece iusnaturalista –aunque carecería de divinidad motriz y ley natural–, Berlin indujo una serie de razonamientos morales a partir de algunas acciones humanas concretas. En *La unidad europea y sus vicisitudes* analizó

⁴¹ I. Berlin, *Contra la corriente. Ensayo sobre la historia de las ideas*, FCE, México D. F., 1986, p. 184.

⁴² J. B. Díaz-Urbaneta, *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, cit., p. 255.

⁴³ G. Crowder, "Value Pluralism and Liberalism", en G. Crowder y H. Hardy, *The One and the Many. Reading Berlin*, cit., pp. 225-230.

⁴⁴ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, cit., p. 55.

la conmoción moral que sufrió Europa por culpa de los totalitarismos del siglo XX, deduciendo de ella la existencia de una escala axiológica cuya trasgresión sería inaceptable para cualquiera que se gobierne bajo las claves de racionalidad que antes se mencionaron⁴⁵. Como señala en *La persecución del ideal*: “no debemos exagerar la incompatibilidad de valores. Hay un gran espacio de amplio acuerdo entre los miembros de sociedades distintas a lo largo de grandes periodos de tiempo acerca de lo cierto y lo falso, el bien y el mal. Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos hoy querrían defender la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; o que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa o rusa”⁴⁶.

Leo Strauss creía que estábamos ante un universalismo de mínimos que trataba de conciliar un relativismo valorativo y un horizonte axiológico parecido al monismo ilustrado que el propio Berlin había refutado siguiendo las pautas del romanticismo⁴⁷. Aquí, hay que recordar que Berlin reiteró que era “fundamentalmente un racionalista liberal”⁴⁸: alguien que, como Turgueniev, trató de mantener el equilibrio vital que proporciona desempeñar la posición incierta y oscilante de los que huyen de las etiquetas que son tan del gusto de los dogmáticos para defender, eso sí, el universalismo de una racionalidad centrada que nunca ocultó “su horror a los reaccionarios” y “su miedo a los bárbaros radicales”⁴⁹. Esta prevención cautelara frente a los excesos totalitarios –viniesen de donde viniesen– fue lo que hizo que el universalismo que defendía Berlin se tradujera en un conjunto de bienes morales identificados con los derechos humanos y que serían protegidos por una serie de instituciones *decentes* que, además de no humillar a las personas, estarían orientadas a garantizar la existencia de un es-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷ L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, University of Chicago Press, 1989, p. 17.

⁴⁸ R. Jahanbegloo, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, cit., p. 97.

⁴⁹ I. Berlin, *Pensadores rusos*, cit., p. 550.

pacio público en el que pudieran coexistir pacíficamente valores dispares⁵⁰. Y aunque esta fórmula institucional la dedujo de criterios empíricos e históricos, con todo, nunca fue inmutable. Se nota aquí –como en otras partes del análisis más relativista de Berlin– la influencia de Karl Popper y el recelo que mostró siempre hacia cualquier historicismo que diera por inevitable algunas conquistas del progreso. No en balde, como indica E. García Guitián, para Berlin nada bueno o malo “es estático ni absoluto, y no se descartan posibles evoluciones insospechadas de los humanos”⁵¹.

La dinámica que el pluralismo impondría no admitiría dudas: fuerza constantemente a elegir entre fines que son cambiantes. En determinados momentos habría que elegir entre la igualdad y la libertad. Otras veces entre la justicia y la compasión. La historia humana carecería para Berlin de un guión y siempre estaría abierta, de manera que sus propios actores tendrían a menudo que improvisar la parte que les corresponde. Esto hace que Berlin se deslice por el filo de un agonismo que trataría de reconciliar, como en John Stuart Mill, “los legados del empirismo inglés y del utilitarismo clásico, por una parte, y las influencias del Romanticismo y, hasta cierto punto, del idealismo alemán, por otra”⁵². La importancia del pensamiento berliniano radicaría en haber alcanzado una síntesis entre el pluralismo y el liberalismo, pero una síntesis que no estaría desnuda de incertidumbres ya que se basaría en la necesidad epistemológica de explorar adecuadamente la complejidad de los valores en pugna si se quiere alcanzar la decisión que mejor contribuya a salvaguardar la autonomía moral de las personas. De este modo, la propensión al conflicto no podría entenderse como una disfunción ya que sería una característica intrínseca a la estructura de la propia sociedad. El desenlace, en cualquier caso, siempre sería el mismo para el liberalismo de Berlin: alcanzar acuerdos que eviten lo peor cuando se gestionan los conflictos valorativos que provoca cotidianamente el pluralismo, y hacerlo además sin que se dañe la estructura institucional que salvaguarda la decencia que posibilita la tolerancia y la paz cívica. En este sentido, no habría muchas diferencias con el diseño

⁵⁰ A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 1.

⁵¹ E. García Guitián, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, cit., p. 25.

⁵² J. Gray, *Isaiah Berlin*, cit., p. 200.

del horizonte liberal de Rawls ya que en el fondo el impulso político de Berlin buscaría también una base sobre la que se pudieran discutir públicamente los problemas fundamentales y poder así adoptar decisiones razonables en torno a los aspectos que definirían la justicia básica.

7. EN LA ESPERA HAMLETIANA DE UN JUICIO POLÍTICO

Berlin creía que la tarea de adoptar las decisiones menos dolorosas que resolvieran los conflictos sociales no podía quedar en manos de Quijotes que emulasen la actitud del erizo berliniano. Para él, los escenarios de conflicto agudo requerían elecciones basadas en *juicios políticos*. Éstos debían manejar una base de análisis tan amplia que permitiesen comprender los argumentos del adversario. Sobre todo porque cualquier negociación en el seno de una sociedad plural exige altas dosis de empatía y respeto al otro, así como una *percepción imaginativa* que haga posible el desdoblamiento emotivo de los interlocutores⁵³. De ahí que este esfuerzo tuviera que residir en políticos que comprendiesen que la libertad nunca opera unidireccionalmente, sino que es poliédrica al proyectarse de acuerdo con una estructura binaria que Berlin no dudó en identificar como *libertad positiva* y *libertad negativa*. Convertidas en el soporte programático de las sociedades abiertas, la combinación de ambas trataría de desactivar las tensiones sociales y las fracturas que generan, por un lado, las exigencias igualitarias de participación democrática con la defensa, por otro, de un ámbito de no interferencia personal⁵⁴. De este modo se podría localizar un emplazamiento moralmente centrado que permitiera el ejercicio de lo que Berlin define como esa capacidad de síntesis que ordena los datos de la realidad de acuerdo con un patrón único que hace posible entender una situación política particular.

El *juicio político* sería, por tanto, una “capacidad para integrar una enorme amalgama de datos constantemente cambiantes, multicolores, evanescentes” que estarían “solapándose perpetuamente” al ser “demasiado

⁵³ I. Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, cit., pp. 171-173.

⁵⁴ I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1988, Madrid, Taurus, pp. 224-225.

numerosos, demasiado fugaces, demasiado entremezclados como para ser aprehendidos, individualizados y etiquetados como tantas mariposas individuales”. El objetivo de este juicio no sería otro que integrar, esto es, ver los datos “como síntomas de posibilidades pasadas y futuras, verlos pragmáticamente”. Captar una situación así sería, lisa y llanamente: “ver, acceder a una especie de contacto directo, casi sensorial, con los datos relevantes”⁵⁵. Como es lógico una capacidad de esta naturaleza no estaría en manos de cualquiera. Por lo pronto requiere una sensibilidad excepcional cuyo ejemplo político más admirable, a los ojos de Berlin, lo encarnaría la figura de Franklin Delano Roosevelt.

De hecho su *New Deal* fue descrito por Berlin como una apuesta ambiciosa por la libertad en “una época de debilidad y creciente desesperación en el mundo democrático”. Lo hizo en unas circunstancias difíciles, cuando el conflicto de valores que experimenta la sociedad norteamericana se situaba en un punto crítico. Sobre todo después de que el “individualismo desenfrenado de los años veinte hubiese conducido al derrumbe económico y a la miseria”. En este sentido, el *juicio político* de Roosevelt fue capaz de trazar un programa que encontró un punto de equilibrio entre la acción positiva y negativa de la libertad. Lo afrontó, además, sin deslizarse por el abismo de la demagogia y los dogmatismos de su tiempo: ya fuera el socialismo o el fascismo. La sabiduría política del liberalismo de Roosevelt fue proporcionar una “gran válvula de escape para el rencor y la indignación” de una sociedad estructuralmente igualitaria que anhelaba de forma colectiva e individual la felicidad. Con su iniciativa orilló “la revolución y construyó un régimen que proporcionaba mayor igualdad económica y justicia social –ideales que eran la mejor parte de la tradición de la vida norteamericana– sin alterar la base de libertad y de la democracia de su país”⁵⁶. De ahí que la grandeza política del *New Deal* recayese básicamente en haber desactivado el conflicto de valores por el que atravesaba una sociedad pluralista que estaba en medio de una crisis moral y económica, tan grave que ponía en cuestión sus propios fundamentos constitucionales.

⁵⁵ I. Berlin, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 86-87.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 83-84.

En su discurso presidencial, Roosevelt ya adelantó la esencia de su programa al desechar expresamente cualquier tentación determinista. Al recordar que sólo “había que tener miedo al miedo mismo” puso en marcha el motor de una esperanza individual que atribuía a cada hombre la necesidad de tener que elegir qué quería hacer en unas circunstancias tan difíciles. Alejado del político quijotesco que se gobierna por principios únicos y por una visión fanática que lo hace “preso de su propio sueño brillante y coherente”, Roosevelt ejercía como un político modesto y reflexivo: alguien que poseía una delicada capilaridad que le permitió analizar los distintos contornos y los cambiantes sucesos y sentimientos que alimentaban la compleja sociedad norteamericana. Fue un hombre que conservaba “los modales, el estilo de vida, la textura emocional y la gracia del antiguo orden de educación aristocrática” aunque con la libertad suficiente como para adoptar “las ideas y aspiraciones de la nueva clase, socialmente en rebeldía” y no “por conveniencia sino por genuina convicción moral”⁵⁷.

Para Berlin, en Roosevelt estaría plasmado el triunfo de la moderación hamletiana que había sido tan apetecido por Turgueniev y los liberales rusos. Los Estados Unidos fueron capaces de alcanzar bajo su presidencia el compromiso que superó el conflicto en el que fracasó la sociedad rusa. No son comparables las situaciones ni tampoco el grado de pluralismo que experimentaban ambos países. Sin embargo, la situación liberal y la disposición psicológica que identifica a nuestros protagonistas no difiere tanto, es prácticamente la misma. Ya vimos al comienzo del trabajo cómo Berlin utilizó la figura de Turgueniev para reflexionar en el Oxford de 1970 sobre las tensiones políticas que vivía Inglaterra en aquellos años. Desde entonces el mundo ha dado giros insospechados y no cabe duda de que la radiografía emocional que ofrecía Europa cuando Berlin dictó su conferencia no se parece mucho a la actual. Con todo, nadie discutirá tampoco que el cambio de milenio ha puesto sobre la mesa del debate político conflictos morales tan agudos y graves como los que se vivieron a finales de los años 60.

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 87-90.

Hay quienes piensan que la constatación de estos conflictos exige reinventar un esquema monista que se adapte a las exigencias heroicas del siglo XXI. Otros, por el contrario, defienden que hay que renunciar a toda consideración valorativa previa y asumir que un diálogo sin límites es el único medio para hallar valores morales susceptibles de ser compartidos sin coerción ni opresión. Al margen de unos y otros, la mirada del liberal berliniano tendría que ser capaz de ampliar el angular de la reflexión y de la empatía para ofrecer un compromiso viable que pudiera restaurar la confianza en el progreso que se perdió con el cambio de milenio, aunque, eso sí, sin olvidar como “demuestra abundantemente la historia” que “no podemos ni debemos tolerar lo inhumano”⁵⁸.

Llegados a este punto, ¿cuál sería por tanto la estrategia con la que afrontar estos desafíos? Lo primero sería adoptar la sabiduría escéptica y relativista que mostraba Berlin y admitir que una sociedad liberal justa podrá ofrecer más espacio para la convivencia de valores distintos que otras, pero nunca sin evitar conflictos ni pérdidas. Un segundo paso vendría después. Se trataría de desplegar esa empatía imaginativa que identifica al liberal berliniano para comprender los puntos de vista del adversario. No siendo éstos insalvables, la búsqueda de compromisos sería ineludible y supondría una negociación en la que la argumentación racional exigiría de las partes la responsabilidad recíproca de encontrar una salida que asumiera que los acuerdos más duraderos son aquéllos en los que la generosidad recíproca es mayor. Con todo, si la situación fuese finalmente irreconciliable no habría más remedio que esperar y anteponer a cualquier otra consideración el valor de proteger y salvaguardar las instituciones que hacen decente nuestra convivencia.

¿Momento para Quijotes o para Hamlets? Pregunta en apariencia irresoluble, como los conflictos frente a los que más tarde o más temprano habrá que movilizar los recursos que tienen a su disposición la inteligencia serena en el seno de las sociedades abiertas. A la espera del juicio político que pueda dar una respuesta como la que ofreció Roosevelt, la

⁵⁸ R. Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, Arcadia, Barcelona, 2007, p. 55.

situación que atraviesan los liberales en el siglo XXI reflejaría la encrucijada de aquellos a “quienes causa idéntica repulsión moral los duros rostros que ven a su derecha y la histeria y la insensata violencia y demagogia que tienen a su izquierda”⁵⁹. De este modo, el “doloroso conflicto, que llegó a ser situación permanente de los liberales rusos durante medio siglo, hoy se ha vuelto universal”. Eso, al menos, es lo que decía Berlin ante el auditorio del *Sheldonian Theatre* de Oxford en 1970. Con estas palabras reavivaba las dudas que Turgueniev había planteado en sus novelas y recordaba que seguían sin disiparse, pues, el “dilema de los hombres sensibles, honrados e intelectualmente responsables en una época de aguda polarización de opiniones se ha vuelto, desde su tiempo, punzante”. Con todo, Berlin no renunciaba a la esperanza. Convertido en un trasunto del propio Hamlet, no dudó en concluir que la historia seguía abierta ya que de un modo u otro “el futuro deberá cuidarse de sí mismo”⁶⁰.

⁵⁹ I. Berlin, *Pensadores rusos*, cit., p. 549.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 547 y 549.

LA ILUSTRACIÓN liberal

Revista española y americana

Otoño de 2007

NÚMERO

33



...

CARLOS ALBERTO MONTANER: El síndrome del pesimismo post-totalitario
y la recuperación de la esperanza

CARLOS BALL: Por qué no progresa América Latina

CARLOS SEMPRÚN MAURA: El oro y el moro de Moscú

CRISTINA LOSADA: Terrorismo y medios de comunicación (I):
El oxígeno de la publicidad

ÓSCAR ELÍA MAÑÚ: Terrorismo y democracia: choque de voluntades

LUIS DEL PINO: ¿Dónde está el maldito agujero?

DANIEL RODRÍGUEZ HERRERA y FRANCISCO CAPELLA:
Dos documentales sobre el calentamiento global

JOSÉ CARLOS RODRÍGUEZ: Estonia, de la opresión a la libertad y el compromiso

...

RETRATOS: Tony Blair • William F. Buckley Jr.

RESEÑAS • EL LIBRO PÉSIMO • EL RINCÓN DE LOS SERVIDES

...

Y acceda a los contenidos
de todos los números anteriores
en nuestra página web

www.lailustracionliberal.com

lailustracion@libertaddigital.com