

Sobre Isaiah Berlin

Juan Bosco
Díaz-Urmeneta Muñoz

Sobre Isaiah Berlin

Edición de
Pablo Badillo O'Farrell

Catálogo Editorial Universidad de Sevilla
Colección: Filosofía
Núm.: 20

Catálogo Diputación de Sevilla
Servicio de Archivo y Publicaciones
Otras publicaciones

COMITÉ EDITORIAL DE

LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA:

Araceli López Serena

(Directora)

Elena Leal Abad

(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez

Rafael Fernández Chacón

María Gracia García Martín

María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado

Manuel Padilla Cruz

Marta Palenque

María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda

Marina Ramos Serrano

José-Leonardo Ruiz Sánchez

Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Diputación de Sevilla y de la Editorial Universidad de Sevilla.

© Diputación de Sevilla. Área de Cultura y Ciudadanía.

Servicio de Archivo y Publicaciones 2025

Avda. Menéndez Pelayo, 32 - 41071 Sevilla.

Web: <https://wearchivo.dipusevilla.es/>

© Editorial Universidad de Sevilla, 2025

c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.

Tfnos.: 954 487 447; 954 487 451

Correo electrónico: info-eus@us.es

Web: <https://editorial.us.es>

© Herederos de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz, 2025

© Pablo Badillo O'Farrell (editor), 2025

Impreso en papel ecológico

Impreso en España – Printed in Spain

Editorial Universidad de Sevilla ISBN: 978-84-472-2673-3

Diputación de Sevilla ISBN: 978-84-7798-543-3

Depósito Legal: SE 1156-2025

Diseño de cubierta: Manuel Ortiz Domínguez

Maquetación: Dosgraphic s.l.

Impresión: Masquelibros

ÍNDICE

Presentación	9
Individualidad romántica y pluralismo	11
Liberalismo y nacionalismo: las razones de Isaiah Berlin	37
Isaiah Berlin y la pluralidad de fines	59
Isaiah Berlin y Joseph Brodsky, contra la corriente	83
Voces mezcladas. Una reflexión sobre tradición y modernidad	103
Isaiah Berlin, la Ilustración y el fenómeno romántico	135
Del saber y de la libertad. El argumento de Isaiah Berlin contra el determinismo (I)	155
Del saber y de la libertad. El argumento de Isaiah Berlin contra el determinismo (II)	171
Los límites de la Ilustración: una aproximación al concepto de experiencia en Isaiah Berlin	191
Cuatro desasosiegos y un epílogo (Reflexiones sobre la interculturalidad a partir del pensamiento de Isaiah Berlin)	223
Procedencia de los textos	253

Presentación

Desde mitad de los pasados años 80, cuando defiende su tesina de licenciatura en Filosofía en la Universidad de Sevilla, hasta 1992, en que sostiene su tesis doctoral en esta misma universidad, comienza el estudio y continuo trato intelectual de Juan Bosco Díaz-Urmeneta con Isaiah Berlin, al que dedicó ambos trabajos académicos de los que posteriormente el segundo dio como fruto, concretamente en 1994, el libro *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, que vio la luz en estas mismas prensas universitarias.

Fueron pasando los años y Díaz-Urmeneta, entre sus dedicaciones docentes e investigadoras en el campo de la estética y la teoría de las artes, gastó la mayor parte de sus energías en gran cantidad de cursos dentro de este campo teórico, así como en la crítica artística —como se ha recogido en el primero de esta serie de volúmenes dedicados a su obra— y en publicaciones en el campo de los conceptos y teorías estéticas —que se recogerán en el que seguirá a este—. A pesar de las discordancias teóricas existentes, la figura de Berlin siempre le resultó de sumo interés, ya que encontró en él al historiador de las ideas que, como culminación del estudio de estas, fue a dar en teórico político encuadrable, como figura señera, dentro del liberalismo contemporáneo.

Cuando se habla de Berlin en relación a esta orientación teórica, hay que enfatizar el hecho de que el pensamiento de este autor no puede ni debe en modo alguno confundirse con el neoliberalismo hoy rampante, sino que hay que situarlo dentro de la corriente, como Díaz-Urmeneta la calificaba, del liberalismo del bueno.

En los aspectos del pensamiento berliniano que fueron de mayor interés para Díaz-Urmeneta hay que destacar especialmente aquellos que se centraron de manera fundamental en el estudio del desarrollo teórico de la Ilustración, en sus diversas facetas y manifestaciones, así como en aquellos movimientos teóricos que a lo largo del tiempo se convirtieron en antagonistas de ella, o bien que criticaron determinados planteamientos esenciales de la misma. Me refiero a las corrientes

contra-ilustradas y, especialmente, al romanticismo, a los que Berlin dedicó numerosos estudios, incluso algún libro póstumo de extraordinario interés.

De esta manera, en el presente volumen se han recogido la práctica totalidad de sus trabajos sobre el pensador e historiador británico, desde comienzo de los años 90 del pasado siglo hasta 2011, fecha de su última aportación a este asunto recogida en el presente volumen.

Se han incluido capítulos de libros, artículos de revista y el estudio introductorio a la traducción del libro de Berlin *El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Se han obviado artículos muy menores publicados en revistas culturales mensuales que, a mi entender, poco podían aportar al corpus teórico berliniano de Díaz-Urmeneta, así como alguna necrológica de Berlin publicada en prensa diaria.

Creo que con este volumen se presta un buen servicio a la comunidad estu-
diosa del pensamiento del autor inglés –aunque también se sentía ruso y judío–, ya que se pone en sus manos en un volumen la práctica totalidad de artículos y capítulos de libros de Díaz-Urmeneta diseminados a lo largo de treinta años en muy diversos medios publicísticos, muchos de ellos de difícil o imposible acceso.

Individualidad romántica y pluralismo

I

Para el pensamiento liberal el romanticismo es un vecino molesto y necesario. Es fácil recordar autores liberales que con demasiada facilidad le niegan el saludo. Berlin, al contrario, acepta tal vecindad. Quizá por ello su pensamiento tiene mucho que decir en cuestiones tan vidriosas para nuestra cotidianeidad racional como es el nacionalismo. Un núcleo importante de esta posición de Berlin es su reflexión sobre Tolstoi y los pensadores rusos que forman la generación del segundo tercio del siglo XIX. Núcleo en el que se anudan otros temas importantes en este autor.

En ella no faltan raíces biográficas: para Berlin —hijo de una familia burguesa que saludó la revolución de febrero y que se exilió tras la de octubre—, pese a ser letón, la historia rusa es la suya. Y también lo es la lengua: Berlin no sólo habla el ruso con una vivacidad que sorprendió a Brodsky, sino que mantiene con esa lengua una proximidad y sensibilidad que no se escapa al profano lector de algunas de sus críticas. Por ejemplo, aquélla en la que dice que Turgenev «seems to feel and perceive more vividly and authentically when he is in Russia, or thinks in Russian, than through the spectacles of French or German, almost perfectly as he knew these languages»¹. No es extraño, por tanto, que, como Nabokov, que en sus años de Cambridge se esforzó en profundizar en lo único que pudo traerse de Rusia, su lengua, Berlin, también al margen de las exigencias académicas —seguramente más intensas que las del novelista—, buceara, en su caso, en el pensamiento ruso. Él mismo ha hablado de su interés por Tolstoi y, sobre todo, de la influencia que ejercieron sobre él la vida y obra de Belinsky, Herzen y Turgenev².

1/ BERLIN, 1983g, p. 32.

2/ BERLIN, 1990b, p. 4. Para las referencias de Nabokov, ver NABOKOV, 1986.

El núcleo fundamental de estos escritos está fechado en los años que van de 1947 a 1955. Es un dato de interés: son los años en los que Berlin concreta su dedicación a la historia de las ideas, después de decidir, tras una conversación con H. N. Sheffer³ mantenida hacia el fin de la guerra, abandonar la práctica de la filosofía al estilo de los medios académicos anglosajones de la época. Es importante señalar también que los ensayos, que concretan su personal visión del liberalismo («Historical Inevitability», «Two Concepts of Liberty» y «Montesquieu»), corresponden al final de este período o son posteriores a él; mientras que el ciclo dedicado a los estudios de Vico y Herder, que pueden considerarse como una teorización de aquella visión a partir de elementos filosóficos e históricos, se inicia en 1960; el estudio sobre Maquiavelo, decidido establecimiento de las razones del pluralismo, es de 1971. Me parece, pues, que los trabajos sobre los pensadores rusos señalan un punto en la formación del pensamiento de Berlin que ilumina sus conceptos y formulaciones características y fija referencias decisivas en su obra.

II

Hay en estos ensayos, primero, una preocupación filosófica: la relación entre unidad de la experiencia y pluralismo. Se advierte que la unidad de la experiencia —tomada no como mera autoafirmación, sino de modo que pueda ser procesable racionalmente y, por consiguiente, con un rango de lenguaje público— es un nivel irrenunciable para trazar con rigor y reconocer con profundidad el «mundo» y la identidad de los individuos modernos. Pero a la vez se establece que la unidad de la experiencia, así tomada, no puede romper la diferencia entre visiones individuales ni puede abonar las raíces disciplinarias de la racionalidad occidental⁴.

Una segunda preocupación se vincula a la historia de las ideas: la relación entre el establecimiento y la circulación de ideas (o tal vez, «ideología») —que a fin de cuentas era el patrimonio de esta generación de pensadores rusos— y el cambio social.

Ambos motivos de la reflexión tienen como trasfondo común las posibilidades de la crítica y lenguaje artísticos, tal como entendieron éste los románticos. Y desde ahí se detecta además un nuevo elemento con futuro en los trabajos de Berlin: la influencia de formas del discurso estético en la formación de las identidades nacionales.

3/ BERLIN, 1983a, Introducción. AYER, 1982, p. 250.

4/ BERLIN, 1984b, p. 154 [225].

Este trabajo se centra, aunque no de forma exclusiva, en aquella relación entre unidad de teoría y práctica y pluralismo y, por tanto, en las virtualidades de ciertos discursos estéticos para esclarecerla. Es un punto de interés para entender la peculiaridad de Berlin: la asimilación frecuente de su pluralismo al de Weber⁵ ignora la importancia de sus estudios sobre el romanticismo para esclarecer, más allá del formalismo, las claves de la individualidad. Y un punto de interés general, porque sugiere aspectos sobre la discusión en torno a cuánto de vinculante y cuánto de disciplinario puede haber, sobre los individuos, en una racionalidad compartida y sobre el debate que enfrenta a teorizadores de la acción en términos de peculiaridades históricas y culturales y aquéllos otros que eligen términos de acción racional.

Berlin tiene una vívida noción de los caminos por los que la razón occidental puede, sustantivándose, hacerse esclavizadora. Pero, al mismo tiempo, sabe que una reducción de la subjetividad en aras de una racionalidad limitada a lo formal o a lo descriptivo tiene consecuencias igualmente funestas. «There is no formula which guarantees a succesfull escape from either the Scylla of populating the world with imaginary powers and dominions, or the Carybdis everything to the verifiable behaviour of identifiable men and women in precisely denotable places and times. One can do no more than point to the existence of these perils; one must navigate between them as best one can»⁶. El planteamiento puede complicarse un poco más recordando el rechazo de Berlin tanto a los intentos de reducir la racionalidad al puro cálculo, como a investirla o hipostatizarla en términos de sistema. Con ello toca uno de esos problemas que han pesado a lo largo del siglo XX desde que Weber —si hemos de creer el testimonio de Marianne Weber— en respuesta de los intentos de Lukacs por recomponer la experiencia fragmentada y secular, escribió el Excurso en su «Sociología de la Religión». Berlin constata por una parte la insuficiencia de una experiencia dividida, de un saber dominado por el método que ignora su propia capacidad de inteligibilidad, de un entendimiento de la acción que aísla ésta de su contexto vital. Por otra, rechaza el rigor de cualquier monismo y de cualquier ontologización de un grupo de categorías. De lo primero no se deriva sino el cálculo y la frialdad; de lo segundo la transferencia de la identidad individual a un mito al que se somete aquélla. Lo que descubre en Belinsky, Herzen y Turgenev es una senda que conduce, por un lado, a una noción de la individualidad creativa, racional, con fuerte contenido ético y capaz, además, de vincularse a su medio cultural e histórico, y, por otro, a convicciones pluralistas.

5/ MACINTYRE, 1986, *passim*.

6/ BERLIN, 1984a, p. 54, note [119 s., nota 8].

III

La formación de estos pensadores y escritores rusos está dominada por la peculiar recepción rusa del romanticismo alemán y del idealismo. Ésta se propicia, irónicamente, por Nicolás I que, tras la revuelta decembrista, restringió la influencia tradicional de la cultura francesa, ahora peligrosa, en beneficio de la alemana. Pero su establecimiento lo relaciona Berlín con la capacidad del romanticismo y del idealismo para organizar la identidad nacional que precisaba la Rusia de la época. Ésta, desde su primitivismo y sin que mediara revolución triunfante ni reformas liberales estables, había intervenido en Europa, en las guerras napoleónicas, de modo decisivo. Alcanzó así, hacia afuera, un estatuto de gran potencia y, hacia adentro, la conciencia de la necesidad de una nueva relación interestamental menos rígida y arcaica. Se abre entonces paso la idea de una identidad rusa como nación no contaminada por los antagonismos de la sociedad moderna y con potencial para resolverlos de antemano desde su propia cultura tradicional. Es una idea reaccionaria, que germina en el antiliberalismo de Nicolás I, se desarrolla en el entusiasta conservadurismo eslavófilo, aunque también aliente las esperanzas de Herzen en la comunidad campesina como célula de un socialismo populista. La influencia específica del romanticismo e idealismo en los autores del segundo cuarto de siglo es, primero, la propuesta de un modelo y una identidad para la actividad intelectual.

Ésta carece de un lugar propio en la Rusia de la época. Entre el peso de la autocracia restaurada tras los estériles conatos de reforma de Alejandro I y la enorme población sujeta a la servidumbre, no hay ni una burocracia ilustrada, ni —menos aún— un capitalismo incipiente; ni siquiera existe un clero culto, ejercitado, como el occidental, en las experiencias históricas del Renacimiento y la Reforma⁷. No hay sino «una pequeña clase educada, influida por las ideas occidentales»⁸, «una pequeña clase culta, casi toda de lengua francesa, consciente de la enorme brecha entre el modo en que se vivía o podía vivirse la vida en occidente... y el modo en el que la vivían las masas rusas»⁹. Es típica la desintegración de estos hombres y mujeres: si procedían de la nobleza, o se los excluía de los estrechos circuitos de distribución del poder por sus ideas o ellos mismos, por sus convicciones y sensibilidad, terminaban por autoexcluirse; si, como Belinsky, pertenecían a la escueta capa profesional rural, aun una formación universitaria no les depararía mucho más que un oficio subordinado en la estricta jerarquía reinante.

7/ A este respecto es de interés la lectura de BERLIN, 1953.

8/ BERLIN, 1979e, p. 245.

9/ *Ibidem*, p. 235.

Estos «hombres superfluos» que pueblan la sociedad y la literatura rusa del XIX reciben del romanticismo alemán y del idealismo la identidad que les niega la sociedad en la que viven. Su actividad artística o científica se vincula con una esfera autónoma —llámese ésta espíritu, historia cultural— en la que el intelectual es depositario de una misión exclusiva, totalizadora y desinteresada. «La idea del artista como vaso sagrado... con un alma única y una posición única —dice Berlin, sin que le abandone un regusto de ironía—... se origina en la idea alemana de misión»¹⁰. Además, en su opinión, tal idea se recibe en Rusia como una religión secular que, al mismo tiempo, suple el descrédito de la fe ortodoxa¹¹; cubre el vacío, entre las clases cultas, de la carencia de una tradición humanista de educación secular¹², y protege tanto contra la desmoralización producida por una sociedad que los margina y se resiste a sus esfuerzos, como —a través del nuevo lenguaje casi místico que desarrolla en principio— contra la amenaza bastante más inmediata de la represión contra las ideas.

Pero esos intelectuales marginados aprenden algo más de la influencia romántica e idealista: un entendimiento de su situación en la sociedad a partir de la relación entre su actividad y el medio social en el que viven. Aquellos *révoltés* contra la autocracia, el conformismo y la incultura no cuentan con la venerable confianza ilustrada en la convertibilidad final entre razón y razón positiva; si en algo pueden confiar es en la armonía de las interrelaciones de las diversas actividades del espíritu humano. Esto tiene poco que ver con la inmediata verdad de los ilustrados, exige una comprensión mediada de la realidad. Mediación que no está sólo articulada por la identidad final, sino, según una idea más cercana a Herder que a Hegel, por «la conciencia de las afinidades y los contrastes no analizables... las conexiones y diferencias fundamentales pero impalpables que atraviesan toda clasificación racional»¹³. De este modo la identidad del intelectual no se consume en la esfera del espíritu más que a través de una comprensión de su medio cultural, de las relaciones entre la sociedad y la ciencia y el arte, de las relaciones entre los individuos y las formas históricas en las que ha nacido, en las sociales en las que vive, en las lingüísticas en las que comprende y es comprendido. Su confianza en la racionalidad, su fe de neoconvertos en la civilización europea está, por tanto, vinculada a la dureza de las condiciones en Rusia y al compromiso con esa cultura, lengua y pueblo.

10/ *Ibidem*, p. 255.

11/ *Ibidem*, p. 276.

12/ *Ibidem*, p. 246.

13/ *Ibidem*, p. 273.

En estas breves claves de la formación de la *Intelligentsia* Rusa, no faltan en Berlin ni la ironía, ni ese gusto por señalar el azar en la historia. Subraya la limitada coherencia política y capacidad de intervención de esta generación, en comparación no sólo con sus coetáneos europeos, sino con la misma generación rusa de los 60; es una generación «soft»¹⁴ cuya cohesión se debe tanto a su aislamiento como a su rechazo de la dura sociedad en la que vive: es la clase de grupo «que tiende a cristalizar siempre que hay una minoría intelectual (en Bloomsbury o en cualquier otra parte) que se considera separada del mundo en que vive por sus ideales y trata de promover ciertas normas intelectuales o morales al menos dentro de sí misma»¹⁵. Pese a ello, el alcance de su obra es claro.

IV

Para entenderlo empezaremos por analizar tres características que Berlin atribuye a estos autores, de las que la primera es la *búsqueda de la verdad como valor vital*.

En ella hay claras *dosis de ingenuidad*. En la Rusia de la época falta la mínima articulación institucional moderna de distribución del saber. La comunicación con occidente es difícil, la recepción de sus ideas aleatoria, la discusión de éstas está al margen de las instituciones, controladas por la autocracia. Tampoco hay una tradición profesional cultural, la que iluminaba el «métier» de Mozart o Haydn, y la que, desde el fin de las guerras de religión y la madurez de la comunidad ilustrada, sembraba dosis de buen sentido en las discusiones ideológicas europeas. No es raro por tanto que el entusiasmo por las nuevas ideas roce la iluminación religiosa y el fanatismo. Berlin cita las palabras de Herzen: «nunca nos querellamos con la dialéctica, sólo con la verdad»¹⁶; con las que Herzen subraya el rigor lógico férreo con que tales pensadores procesan cuanto de modo tan elemental recibían.

Si este afán por la verdad no se convierte en fanatismo residual ni se queda en mística grupal es porque desde el principio se mueve en el seno de *referencias vitales y se obliga a ellas*. Se busca la verdad en la transparencia moral de las relaciones con uno mismo, en la pregunta sobre lo que la sociedad y cultura propias son y pueden llegar a ser, en la coherencia de la obra de arte, dando por supuesto que la imaginación creadora no puede separarse ni de la personalidad moral, ni del medio cultural y social en el que se ejercita. Además, tal referencia vital rechaza el

14/ BERLIN, 1983c, p. 283.

15/ BERLIN, 1979e, p. 263.

16/ *Ibidem*, p. 249.

apoyo de la generalidad *a priori*, el consuelo de la «mala infinitud» y la esperanza en una totalidad abstracta. El problema de la verdad en tal contexto se concreta en un incansable ejercicio de la capacidad de juicio, que trata de unir, en la acción y en la obra, todas aquellas dimensiones.

Cuando Belinsky establece que la crítica literaria ha de partir de la comprensión de los supuestos y puntos de vista sobre los que se construye la obra, pero no puede terminar sino juzgando la densidad y verdad de tales supuestos, porque toda obra encarna ideas y éstas «were above all true or false... and not merely interesting, or delightful or even intellectually important»¹⁷, no carga de moral o política la crítica de arte. Intenta comprender la obra a partir de sí misma y del medio en el que se produce y quiere llegar a una determinación de la misma en el mundo en el que se la recibe, con una posición *intransigente* hacia los problemas que se detectan en éste y para los que quiere encontrar respuesta.

Berlin correlaciona la actitud sobre la verdad con esta insobornabilidad vital, pero también destaca el alcance crítico específico de esta recepción de las ideas ajenas que se hace desde la propia cultura y desde los problemas concretos que el receptor quiere resolver¹⁸. Es importante detenerse en este aspecto de la radicalidad de estos autores.

Tanto los pensadores de esta generación como Tolstoi trabajan sobre la distinción entre esencia y apariencia tal como la acuñó el idealismo alemán¹⁹. Berlin, pese a su posición crítica ante el positivismo, desconfía de tal distinción, en la que ve una fuente de ontologización del pensamiento que lleve a una propuesta «última» sobre la realidad²⁰. Su posición es análoga a la de Popper: análoga porque, a diferencia de éste, piensa que a través de la apariencia, a partir de cuanto se nos da de una civilización, una cultura o una formación histórica, es posible indagar en la especificidad de las redes en las que ellas, y los individuos que en ellas viven, organizan su identidad y sus significados vitales; y que es posible hacer esto mediante una comprensión que no pida prestadas categorías a la ciencia (*op. cit.*, nota 5 a la p. 113 en comparación con la 7 a la p. 114 [en la edición inglesa, nota a la p. 47 y nota a la p. 49]). Me parece que esta forma de resolver aquella distinción crítica la advierte Berlin en aquellos pensadores rusos o bien a su través la construye. Los miembros de aquella generación «soft», cuando buscan el sentido de la acción y lo hacen a través de las «nuevas ideas», no conectan

17/ BERLIN, 1947, p. 24.

18/ BERLIN, 1983d, pp. 233 ss.

19/ BERLIN, 1947, p. 24.

20/ BERLIN, 1984a, p. 48 [113 s.] y BERLIN, 1973b, pp. 128-135. Es quizá éste uno de los pasajes más revisados por el autor a lo largo de las tres ediciones del libro.

aquél ni éstas con un universo previamente establecido, o con un sentido de la historia. Belinsky recibe la obra como un producto y expresión humanos, con sentido en sí mismo, del mismo modo que Herzen establece que el significado de una canción se agota cuando se apagan sus últimos ecos²¹. Pero ello no implica que la obra —o la canción— pueda subsumirse, como dato, en una generalidad conceptual, ni relegarse a un ámbito emocional misterioso. La verdad con la que porfía Belinsky no es apariencia, *es esa misma obra* y la crítica es un ejercicio de comprenderla en su especificidad, «an act of painful self-adjustment to unfamiliar ideas, of attempting to inhabit a world created by another imagination»²². Aquella distinción, pues, se resuelve en la indagación reflexiva de lo diferente de la obra —o de la acción—; a lo que sigue, como veíamos, otra posición del juicio, la del propio crítico que recibe la obra y establece tal juicio desde la complejidad de su propio mundo. Ambos ejercicios del juicio no están jerarquizados: interactúan. Y juntos depositan una empiria reflexiva que enriquece el escueto entorno de estos pensadores.

Aquella búsqueda de verdad añade a su intransigencia la crítica y la empiria reflexiva, surgidas en el mismo hueco que liberan el rechazo de la apariencia y el de la generalidad. Ambas alientan la construcción narrativa de las grandes batallas de Tolstoi, en las que, a juicio de Berlin, el vacío que dejan el discurso del cálculo —que resulta inservible— y el del papel de los grandes hombres —que llega a ser gratuito— se llena con constelaciones de gestos individuales tan expresivos como desordenados. Y abonan la pasión por la diferencia de Turgenev, que hace que este sensitivo liberal sea seducido por la verdad del nihilista Bazarov o no renuncie a los grises ambientes de la pequeña nobleza rural, que dan a sus novelas un tinte de decadencia que sembraba en Tolstoi una desazón similar, dice Berlin, a la que despertaba en Lukács el mundo de Proust.

Una segunda característica de estos pensadores, casi contenida en cuanto se acaba de decir, es *su inspiración moral*. Es el correlato de aquella intransigencia por la seriedad vital de su pesquisa. Su indagación se centra en el significado de la acción, en la pregunta sobre los fines de la vida y en el sentido de las relaciones entre individuos y sociedad.

La intensidad e inminencia con las que se buscan tales respuestas hacen que éstas no se satisfagan con propuestas formales o atribuciones antropológicas. Para ellos la respuesta al «qué debo hacer» es ante todo solución al problema de la personalidad moral en un orden general y social; y son conscientes de vivir en un medio degradante, el ruso, cuyo arcaísmo y crueldad convierte en inmoral

21/ HERZEN, 1979, p. 35.

22/ BERLIN, 1955, p. 447.

la misma inhibición en combatir su persistencia²³, mientras que advierten en el propio medio europeo la conversión en modos de vida de actitudes acomodaticias o filisteas.

Por esa misma inminencia, las grandes soluciones de corte idealista habrían de tener poco éxito: «Para Herzen, uno de los más grandes pecados... es transferir la responsabilidad moral de sus propios hombros a los de algún impredecible orden futuro»²⁴. Del mismo modo que el problema de la personalidad moral ha de resolverse en los problemas detectados en cada momento, el problema de los fines de la vida no permite aplazamientos. «Un fin que es infinitamente remoto no es un fin, sino, en todo caso, una trampa»²⁵.

Esta resolución moral —junto a aquella forma de crítica comprensiva y empiria reflexiva— marca una de las más profundas corrientes de influencia de la *Intelligentsia* rusa. La carta de Belinsky contra el irenismo de Gogol respecto a la autocracia se convertirá en texto de cabecera para una multitud de «individuos superfluos» que encuentran en ella identidad propia más allá de su aislamiento y su anonimato.

Permítaseme destacar la relación entre aquel modo inminente o inaplazable de determinar los «fines de la vida» y un importante tema del pensamiento de Berlin: no es posible, piensa, discriminar los fines de acuerdo a un principio de racionalidad formal. Cuando se dice que «la autoridad de la razón y de los deberes que ésta impone a los hombres se identifica con la libertad individual, sobre la base de que los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos ‘verdaderos’ de la ‘auténtica’ naturaleza ‘libre’ del hombre, tengo que confesar que nunca he entendido qué significa la palabra ‘razón’ en este contexto»²⁶. La determinación de los fines de la vida es una cuestión del individuo, del ejercicio de su opción entre valores. Entre las consecuentes diferencias es posible discutir, pero no puede suprimirse un ámbito de exclusiva competencia individual que esté libre para aquel ejercicio de la opción. La personalidad moral sin tal ejercicio es una abstracción.

Aquel trabajo de determinación de la diferencia y la crítica y esta forma de concebir los fines apuntan ya la tercera característica que advierte Berlin en los autores rusos, la unidad de la experiencia individual: «el hombre es sólo uno y no puede dividírsele»... «haga lo que haga, lo hará con toda su personalidad»²⁷.

23/ BERLIN, 1979f, p. XXIII.

24/ BERLIN, 1979e, p. 370.

25/ HERZEN, 1979, p. 37.

26/ BERLIN, 1984b, p. 153, note [224, nota 21]; subrayados de BERLIN.

27/ BERLIN, 1979e, p. 254.

La centralidad de la unidad de la experiencia es uno de los más claros componentes románticos de esta generación, y en cuanto atribuyen tal unidad al individuo, es esta nota uno de los más poderosos atractivos que ejercen sobre Berlin. Éste considera que el verdadero respeto a la individualidad ha de vér-selas con los contenidos: es en este terreno donde puede advertirse la originalidad y la independencia que permiten no sólo vivir a la luz de «creencias y principios personales no dictados», sino que éstos se inscriban en soluciones serias a problemas de necesidades emocionales auténticas²⁸. Si el respeto a la individualidad no pisa esta arena, se arriesga a permanecer en la abstracción, y ésta siempre puede ser absorbida por un horizonte conceptual fuerte, como veíamos en el caso del racionalismo. El individuo es posibilidad de diferencia, pero, sin la tematización concreta de la segunda, aquella posibilidad puede desvanecerse.

Los románticos teorizaron la unidad del individuo sobre modelos de armonía de las partes con el todo. Cada una de las partes reflejaba el conjunto. Lo nuevo es que la consistencia de tal armonía no se apoya en la perfección de las esferas celestiales, en el hombre o la sociedad ideal, sino en la densidad autónoma de la melodía romántica, en la fuerza de sus contrastes, en su desarrollo en el tiempo²⁹. En esta síntesis original, espontánea y autosubsistente, el individuo no se circunscribe a su materialidad, sino que se vuelca hacia el medio. Hacia el medio cultural, social e histórico en el que se forma y al que ilumina y también hacia el medio que el mismo establece con su obra, sus fines y su acción.

Este es el punto en el que Berlin presenta su requisitoria al romanticismo. Primero, en la extrapolación del genio, de «aquel artista... cuyos materiales son los hombres, del destructor de las viejas sociedades y creador de las nuevas sin que importe a qué costo humano»³⁰. En segundo lugar, señala la proyección de la armonía reflexiva de la personalidad romántica a la realidad, mediante una formación ontológica en la que aquellos vínculos reflexivos se establecen como necesarios y sobre el modelo de la obra de arte se construye un sistema tan estricto como el que los racionalistas de dos siglos antes elaboraron proyectando a la realidad la necesidad lógica o matemática³¹. En tercer lugar, advierte en los románticos la proclividad a atribuir al acontecer fines que se tienen por universales desde el punto de vista moral, atribución que a veces pasa por la creencia en una comunidad moral universal y otras por una restauración del

28/ BERLIN, 1983e, p. 13.

29/ La comparación es de BERLIN, y puede encontrarse desarrollada en BERLIN, 1990a.

30/ BERLIN, 1983e, p. 13.

31/ BERLIN, 1979e, pp. 278s.

ens verissimum bajo la forma de la confianza en la confluencia de fines moralmente reconocidos³².

Con ello entramos en lo que desde el principio he determinado como cuestión central de este trabajo: por qué estos pensadores consiguen evitar esos riesgos.

V

Una primera respuesta se encuentra en Herzen. Para éste la unidad de la experiencia es algo de lo que no tiene sentido hablar sino a partir y por mediación de los individuos.

Esta posición arranca de una convicción: aquellas preguntas sobre la verdad, la personalidad moral y los fines no encuentran respuesta —ni pueden encontrarla— en los grandes sistemas filosóficos, ni en las generalidades del saber, ni en los proyectos generales morales o políticos.

Tal convicción surge de su análisis del fracaso de las revoluciones europeas del 48. Descubre en él un divorcio entre los principios y conceptos de los revolucionarios románticos y los intereses y fines concretos de los grupos que intervienen en la revolución: las teorías se construyen al margen de las necesidades y los programas sin atender a situaciones auténticas³³. Herzen saca la consecuencia de lo espurio de tales concepciones generales, en un sentido que recuerda a la mitología lukacsiana del concepto; porque aquellas generalidades establecen objetos que se mueven sobre una escasa base empírica, teniendo, sin embargo, la fuerza suficiente para rechazar cuanto de particular pudiera impugnarlos. En consecuencia no sólo carece tal teorización política de una base empírica, sino que aquellos objetos y generalidades resultan inasequibles a la crítica reflexiva y terminan por imponerse como dogmas sagrados, hasta el punto de poder decirse, en palabras de Berlin, «that a new form of human sacrifice had arisen in his time —of living human beings on the altars of abstractions— nation, church, party, class, progress, the forces of history: these have all been invoked in his day and in ours: if these demand the slaughters of living human beings, they must be satisfied»³⁴.

Herzen considera que estas grandes ideas son objetivaciones ilusorias y fugaces de la conciencia de una época, por la que se establece como fin del acontecer lo que no es sino una consecuencia de las acciones humanas³⁵. Por consiguiente, intenta liberar éstas de aquellos conceptos a fin de determinar su sentido de modo

32/ BERLIN, 1973b, pp. 15 y 17.

33/ BERLIN, 1979a, p. 186.

34/ BERLIN, 1990b, p. 16.

35/ HERZEN, 1979, p. 36.

empírico. A juicio de Berlin, esta indagación abandona los principios idealistas a través de los que Herzen, en sus últimos años en Rusia, había desarrollado la relación entre especulación y empiria en la ciencia³⁶ y se esfuerza en una descripción de las opiniones, ambiciones y deseos de los grupos sociales, bajo el presupuesto negativo de la imposibilidad de explicar la conducta humana subsumiéndola bajo una abstracción y la idea positiva de que la acción se ilumina a través de sus fines, sin que éstos puedan organizarse en una generalidad o deducirse de ella. Se trata, pues, de determinar el sentido de la acción a través de los fines, de modo que esta empiria reflexiva permita discriminar cuándo los conceptos sociológicos se refieren a la acción y cuándo se utilizan de modo hipostatizado (en términos favoritos de Berlin, establecer la «distinción crucial entre palabras que son acerca de palabras y palabras que son acerca de personas o cosas del mundo real»)³⁷.

Al conceptualizar así los fines, no hay en Herzen un entendimiento naturalista de la acción. El tiempo de la naturaleza es diferente del humano, aquélla no se las entiende con el futuro, sino con el instante, y por tanto nada tiene que ver con fines³⁸. Los fines han de entenderse no como datos, sino en el seno de una propuesta de sentido, que se concreta en el despliegue de las diversas esferas en las que se articula la acción. La libertad, por ejemplo, no es un acontecimiento natural (si algo puede ser tenido como natural es la inclinación a la sumisión); libertad, educación, civilización son más bien resultado de un lento proceso —discontinuo y a veces tornadizo— en el que determinados fines se establecen por algunos hombres y, al reconocerse por otros, terminan por fijarse como claves de la acción. Tal proceso tiene que ver con los individuos, con la textura de las sociedades en las que viven, con las relaciones interactivas en las que se mueven³⁹. No es resultado de la dinámica de la idea o de la historia. La comprensión de los fines supone la historia, pero no como totalidad de sentido, sino como ámbito en el que estos establecimientos tienen lugar y desde el que los comprendemos.

Aquella empiria habrá de establecerse a través, por tanto, de una consideración reflexiva de la conducta, sus fines y el medio en el que una y otros se establecen, sin concesión al determinismo y con atención a las instancias individuales y a la peculiar textura interactiva que puedan llegar a establecer.

Pero con ello sólo se contesta la mitad del problema. Queda saber cómo es que se establecen los fines, si éstos no responden a un desarrollo de las ideas, de la historia, ni de la naturaleza. La respuesta de Herzen es: «men create their own

36/ HERZEN, 1968; la opinión de BERLIN está en 1979e, pp. 362-363.

37/ BERLIN, 1979e, p. 390 y 1984a, p. 42 [107].

38/ HERZEN, 1979, p. 37; 1968, pp. 26 s.

39/ HERZEN, 1979, pp. 123-142.

morality ... animated by that *egoism* without which there is no vitality and no creative activity, the individual is *responsible for his own choices*»⁴⁰.

Con ello se dice más que la importancia de los fines a la hora de precisar el sentido de la acción y se sostiene algo más radical que la no creencia en horizontes conceptuales generales. Se está diciendo, a juicio de Berlin, que «no hay ni puede haber principio ni valor más alto que los fines de los individuos... únicos autores de todos los principios y todos los valores»⁴¹.

Por consiguiente, la única forma seria de responder a los problemas planteados es el recurso a la capacidad de opción. Esto tiene un primer corolario: carece de sentido hablar de unidad de la experiencia fuera del ámbito individual. Negativamente se sigue, además, que nada hay que permita pensar en la existencia de un término final que conecte y coordine los fines, porque si esto se planteara —y se plantea de hecho en las propuestas políticas del XIX, en la doctrina de la soberanía, por ejemplo— se seguiría que la libertad de opción podría sacrificarse a tal proyecto, lo que contradiría la proposición final del párrafo anterior.

En este nivel práctico, por tanto, la dignidad humana se vincula a la posibilidad de ejercicio de la capacidad de opción y la posibilidad de respuesta a las grandes preguntas —respuesta que será tan fatigosa y compleja como lo son aquéllas— se mantendrá abierta si así se mantiene, sin interferencias, la posibilidad de elegir los propios fines.

Berlin califica esta propuesta de Herzen como «a doctrine ... where it forms a bridge between empiricists endowed with moral imagination and existentialists who have something intelligible to say»⁴². De esta forma establece aviso de mareantes para aventurarse en el peligroso estrecho descrito en el epígrafe II: una dirección teórica reflexiva, una dirección práctica casi libertaria cuyo punto de confluencia es el individuo, referido en cada una de esas direcciones a su entorno, como única esfera en la que la propuesta y expresión «unidad de la experiencia» puede tener sentido.

VI

Para Berlin la noción formal del individuo es insuficiente. Tampoco el mundo individual puede explicarse en función del impulso ciego de algún «*principium individuationis*». Si la importancia de este mundo individualizado es la peculiar unidad de teoría y práctica que acabamos de ver, cabía esperar que este mismo

40/ BERLIN, 1979f, p. XVII; subrayados míos.

41/ BERLIN, 1979a, p. 226.

42/ BERLIN, 1979f, p. XVII.

ámbito podía desarrollarse de modo general y no sólo desde un relativo hermetismo del individuo. Esto es lo que hace en su trabajo sobre Tolstoi.

En su ensayo «El Erizo y el Zorro», Berlin desarrolla la noción de unidad de la experiencia en contraste con las esperanzas puestas en un saber general y completo. Construye el ensayo oponiendo la pasión que advierte en Tolstoi por la verdad, su ambición por lograr un saber completo⁴³ al flagrante sentido de la individualidad que puebla sus novelas.

Piensa Berlin que Tolstoi resolvió la frustración de aquella ambición optando por el quietismo —heredado de Schopenhauer— que a la vez reconocía el necesitarismo del acontecer y nuestra imposibilidad de conocerlo y por la convicción de la primacía del conocimiento de las almas sencillas. Berlin no toma demasiado en serio estas soluciones desde las que el santo laico de Iasnaia Polyana lanza una doble requisitoria a la inautenticidad de la sociedad moderna, *bourgeoise*, y prefiere oponer la pasión y ambición por saber del ilustrado Tolstoi a la clara complicación con la que el Tolstoi narrador diseña la responsabilidad personal, la libertad individual, la espontaneidad de la acción y la singularidad de las situaciones de sus personajes.

Lo que une y separa esas dos dimensiones en las que Tolstoi se debate es la comprensión de la necesidad de someterse. Pero tal sometimiento no lo es a la fatalidad de los vínculos causales que determinan nuestra vida, permaneciendo —como los ángeles agustinianos de G. Greene— inasequibles al conocimiento, sino a lo que Berlin llama «las relaciones permanentes de las cosas y... la tesis universal de la vida humana»⁴⁴. Esto es lo que parecen aceptar los Rostov y los Bezhukov en su tranquila y algo mediocre cotidianeidad final de «Guerra y Paz», y lo que se revela a Bolkonsky al caer en las pendientes de Borodino. Y puede expresarse diciendo que es la consciencia de la oposición entre, de un lado, el saber poseído en el nivel de conciencia y la capacidad de planificación y de discernimiento de lo idéntico que nos confiere y, de otro lado, aquella red general en la que vivimos, desde la que conocemos, en la que algo surge como relevante, y desde la que esperamos que se nos comprenda a nosotros y a nuestras relevancias. Como Tirteo, nuestro conocimiento no puede separarse de ese trasfondo; como en la teología negativa —y, tal vez, en la metafísica adorniana— nuestro conocimiento no puede apoderarse de él para esclarecerlo ni pensar en poseerlo. Para Tolstoi, el error de Napoleón —y del jacobinismo, y de los expertos y educadores ilustrados— fue ignorar aquella primera verdad; para Berlin, el pecado de Tolstoi fue no aceptar la segunda.

43/ BERLIN, 1979d, pp. 442 y 476.

44/ BERLIN, 1981, pp. 130-131 y 138.

Para explicar esta comprensión del trasfondo de la experiencia, Berlin recurre al concepto de profundidad. Esto es: bajo la capacidad de determinación del conocimiento consciente, puede señalarse cómo éste se organiza —sobre todo en la ciencia— en dominios diferentes, se configura estableciendo objetos, relevancias, criterios de validez mediante principios formales que hacen que todos estos productos sean compartibles de modo universal⁴⁵; pero tanto aquellas determinaciones como esta organización reposan en un «orden que contiene y determina la estructura de la experiencia»⁴⁶. Este orden no puede ya ser una organización categorial, pero tampoco puede concebirse como una abstracta competencia cognoscitiva, porque está cruzado de relaciones y de relaciones que no se agotan en lo cognoscitivo. Es más bien el lugar en el que se depositan las relaciones básicas del cognoscente consigo mismo —con todas las dimensiones emocionales, prácticas, sensibles, que componen al ser humano— con el mundo y con los demás hombres y en el que, desde tales relaciones, algo llega a ser sujeto y algo objeto: la comprensión de ese orden es la «comprensión de lo que pueden la voluntad y la razón humanas y de lo que no pueden»⁴⁷. No se lo puede concretar categorialmente, ni mediante un concepto abstracto, porque es más bien el lugar en donde se dispone qué puede abstraerse y cómo, qué ha de suprimirse para acceder a una identidad⁴⁸, el lugar en el que más que seguir el surco de la categoría, se llega a establecer una de ellas⁴⁹, se abduce una estructura de lenguaje, bien proponiendo una nueva categorización o un nuevo cruce entre las que existen⁵⁰. Es el lugar en que la autocomprensión y comprensión de los demás se sabe mediada no sólo por el siempre igual de la racionalidad abstracta, sino por la diferencia que late en las tramas de los lenguajes históricos, en las relaciones características de épocas y de culturas⁵¹.

Creo que este incierto territorio fue señalado por Kant en las antinomias; la tradición neokantiana trató de desplegarlo a partir de las posibilidades formales de la reflexión y Weber, a mi juicio, siendo consciente de su existencia, trató de focalizar ciertas partes mediante la determinación tipológica y la distinción de las formas de acción racional. Lo característico de Berlin es ampliar ese marco básico de la experiencia a toda relación imaginable en la compleja interacción entre los

45/ BERLIN, 1984a, p. 89 [157].

46/ BERLIN, 1981, p. 131.

47/ *Ibid.*

48/ BERLIN, 1983h, pp. 136-142.

49/ BERLIN, 1983b, p. 222.

50/ BERLIN, 1983h, pp. 144 s.

51/ BERLIN, 1983f, pp. 227 s. Final del epígrafe III.

hombres y su mundo, sin considerar ninguna privilegiada, y estudiar más tarde las formas en las que distintas formas de consciencia y acción seleccionan ciertas dimensiones y las articulan, desde su complejidad, en una unidad que se ilumina en su interior por la finalidad intrínseca que la anima. Este punto de vista, que a veces califica de aristotélico, le permite considerar condensaciones de experiencia muy distintas y otorgar a cada una sus razones: desde las del nacionalismo, hasta las que laten bajo la biografía de Marx.

Pero volviendo al análisis de Tolstoi, lo que en cualquier caso Berlin deja claro es que, al formar dicho marco parte de nosotros mismos, es inobjetable, no puede ser constituido como objeto⁵². Desde aquí se ilumina la posición atribuida a Herzen: no es posible encontrar en lo general —que es ya un producto objetivo— una respuesta a un problema radical —que se mueve en el cruce de significaciones y supresiones, de pertinencias positivas y abandonadas en ese trasfondo—. Pero sobre todo se separa la unidad de la experiencia de toda posibilidad de determinación general, porque no podemos des-lindar, de-finir, de-terminar aquel marco general, ni suprimirlo.

Pero esto no quiere decir que la unidad de la experiencia se reduzca a una exaltación del sujeto, desde su inventividad, o desde la consagración subjetiva de la integración armónica de las legalidades que en el mismo confluyen, o desde la autodefinición. Si este marco general de la experiencia no se deja objetivar, nuestra relación con él —análoga a la del sujeto y el objeto, o a la que une y separa a lo mismo con lo otro— no se borra y Berlin la compara a un «principio de realidad»⁵³. Por otra parte, este trasfondo, este marco de la experiencia, no es algo que pueda ignorarse, por su relativa inefabilidad, ni tampoco —como creo podría decir el racionalismo crítico— algo que o bien deba dejarse a su pura presencia vital o racionalizarse por la vía de la precisión de su carácter problemático y subsiguiente determinación lógica⁵⁴.

Berlin considera que es posible saber de ese marco de la experiencia mediante una «sabiduría». Ésta consiste en captar lo que para nosotros es inalterable de tal medio: «qué encaja con qué, y qué cosas nunca podrán ser juntadas... cómo vive el hombre y con qué fin, qué hace y qué sufre, y cómo y por qué actúa y debe actuar como actúa y no de otro modo»; es un saber que no ofrece información nueva pero que permite «ser consciente del juego recíproco entre lo imponderable y lo

52/ BERLIN, 1981, p. 132.

53/ *Ibidem*, p. 133.

54/ POPPER, 1982, pp. 147-179, sobre todo el epígrafe 6 y la nota 14. Ver también su intervención en el Simposio de Burgos tras la ponencia del Profesor Rojo, en Varios, 1970, pp. 109 s.

ponderable»⁵⁵. Esta sabiduría es lo que hace que entre civilizaciones alejadas en el tiempo, y entre ámbitos vitales y culturales distantes, pueda haber inteligibilidad mutua y discusión. No porque se comparta la legalidad de la forma conceptual, sino porque puede someterse a la capacidad de juicio la forma, sin duda diferente, en la que se propone la determinación de lo objetivo⁵⁶.

Sobre esa base que a veces recuerda al par maquiaveliano prudencia-fortuna y que es tan crítica de una reducción del conocimiento a lo determinado como de los excesos románticos, es sobre lo que puede levantarse la reflexión sobre lo social, lo político, lo moral, porque en ellos la proporción «de vida ‘sumergida’, no observable... es demasiado grande», y no es que, situados aquí, obtengamos una empiria en tanto no se genere ésta al modo formal, sino que en aquellos ámbitos del conocimiento es fundamental contar con una cautela capaz de tener en cuenta la valoración ajena y una audacia que no nos paralice a la hora de juzgar, es decir, contar con una actitud consciente de pisar el suelo en el que se originan los términos «racional» e «irracional» y por tanto tenga la prudencia y la osadía para establecerlos en lugar de refugiarse debajo de ellos como coartada.

Tal y como acaba de caracterizarse, este trasfondo de la experiencia no puede agotarse por medio de un sistema de conocimiento general y completo. Si alguna mediación es posible es la individual. Estas comprensiones individuales no indican cada una un saber excluyente, sino que pueden comunicarse, entenderse y criticarse. Pero desde aquí no es posible dar el salto a un sistema general, porque la unidad de teoría y práctica no se libra de ser parcial y fragmentaria —porque crece sobre lo suprimido—, en cierto sentido arbitraria —porque lo que establecemos no puede justificarse más allá de donde el término justificación tiene sentido— y contingente, esto es, incapaz de subir por encima de ciertos límites de tiempo y localización. Sin embargo, esta incapacidad de subir a la generalización no las priva de razón cuando señalan una nueva relevancia, categoría o conceptualización que pueden traer a la luz, a lo largo de diversos ámbitos del saber, lo que hasta entonces resultó insignificante.

Este alcance decisivo pero limitado de la unidad de la experiencia es lo que de ninguna manera aceptó Tolstoi. Se valió de su aguda visión de los mundos individuales para negar cuantas propuestas de saber general tuviera por establecidas, y en lugar de analizar ese cierto abismo que advertía se vale de aquella visión de lo individual para «destruir su propia paz y la de sus lectores»⁵⁷. Por ello Berlin prefiere al santo laico de sus últimos años, aquel Tolstoi que intenta una y otra vez

55/ BERLIN, 1981, pp. 134 s.

56/ BERLIN, 1984a, pp. 97-99 [165-168].

57/ BERLIN, 1979d, p. 441 y 1981, p. 143.

zafarse de la contradicción entre profundidad e individualidad sin lograrlo, lo que para Berlin es sin duda un afortunado hito en la historia de las ideas.

VII

Hasta ahora hemos vinculado doblemente la unidad de la experiencia a la individualidad. Un paso más es la reflexión de Berlin sobre la obra de Turgenev.

Berlin tiene a Turgenev como un firme, aunque sereno, convencido de las virtudes del positivismo decimonónico, el liberalismo y la civilización europea. La fe de Herzen en la comuna campesina, su populismo socialista, la mística tolstoiana del campesino ruso le parecen fantasías no exentas de un riesgo mesiánico. Su fatalismo —que Berlin relaciona sin demasiada intensidad con Schopenhauer— se acerca a esa visión secular de la naturaleza, hija de un positivismo libre de las ilusiones ilustradas y de una sensibilidad que ya no reconoce a aquélla como a «guía y protectora» sino como a la «dama de ojos fríos» que alterna belleza con crueldad.

Este maestro del distanciamiento se consideraba, sin embargo, profundamente comprometido con los problemas rusos⁵⁸; pero su solución política va por el camino del gradualismo, de la educación sistemática, de la formación progresiva de élites cultas y reflexivas.

Sorprende, por tanto, que este hombre sea el creador de la identidad literaria del revolucionario de la generación de los 60, que acuñe y ponga en circulación el término nihilista y que todo ello se haga en un personaje literario de tal fuerza y sinceridad que rompa las connotaciones ideológicas. Bazarov, el personaje central de «Padres e Hijos», no sólo concreta aquella identidad, sino que lo hace desconcertando e indignando a una izquierda que no quiere reconocer sus defectos y a una derecha que preferiría ignorar sus virtudes.

Esto fue posible porque en Turgenev la sensibilidad ante la diferencia se convierte en temple vital: no cede a las exigencias de lo igual, ni puede ignorar las exigencias de lo otro.

Esto es verdad en política. Sus convicciones liberales no le impiden distinguir la verdad del nuevo revolucionario ni ignorar la razón que le asiste. Y ello pese a que el resuelto pragmatismo de los Bazarov, su fe cientista, su confianza en la tecnología social y su menosprecio del arte son otras tantas dolorosas negativas a las creencias de Turgenev. Esto es para Berlin un distintivo de la actitud liberal que opta por cuanto se opone al conservadurismo, aunque ello le exija revisar sus

58/ Así lo señala BERLIN en 1983g, p. 23; 1979e, p. 255 y 1979b, p. 535.

convicciones. «La figura del liberal bien intencionado, vacilante, meditabundo, testigo de la compleja verdad, que como tipo literario creó Turgenev virtualmente a su imagen propia, se ha vuelto hoy universal», escribe Berlin en 1972⁵⁹.

Pero es sobre todo verdad de su visión de las cosas y de su creación literaria. La narración de Turgenev parece surgir de un cierto distanciamiento del objeto, una casi displicencia en la que no falta la ironía; su desarrollo se hace a través de una acumulación de facetas de la individualidad y la situación, de modo que ninguna de ellas llega a borrar las anteriores. No hay endiosamiento del personaje: la brillantez cruel de Bazarov en sus discusiones con los viejos Kirsanov y en su instrucción al joven Arkadi no desaparece con su ingenua rudeza ante Odintsova; tampoco hay un reduccionismo fácil: el mundo de Bazarov no carece de sensibilidad, aunque ésta sea tan dura como los perros rojizos de sus delirios. Esta acumulación de diferencias condena al lector que espere un desenlace claro a tener que ponerlo por sí mismo. Pero la sistemática suspensión del juicio de Turgenev no obedece sólo a una sublimación de la duda, traducida a virtuosismo de un último matiz que desconcierta al lector rompiéndole el más reciente juicio que ha aventurado. Hay un empeño porque los personajes claves se iluminen en su diferencia: Bazarov es una parte de la Rusia de la época, tal vez errada y carente de futuro, ni siquiera es claro si su muerte es heroísmo, fracaso o autodestrucción, pero ilumina la verdad y la fantasía de los demás personajes obligándolos a mirar su realidad.

Lo que se advierte entonces es la posibilidad de interacción entre formaciones de la experiencia plurales y contrapuestas sin que junto a ellas se disponga una instancia que facilite un juicio definitivo o un terreno desde el que todas hayan de coincidir. Esto se hace posible en la obra de Turgenev, negativamente, porque no cree que ningún universo conceptual —y tal vez ninguna convicción— sea inmune a la fuerza de una individualidad o incluso de un interés o un deseo verdaderamente vital; y, positivamente, porque su imaginación y sensibilidad le convierten en un maestro de la *Einfühlung*, la comprensión imaginativa herderiana cuyo ejercicio desconcierta a los racionalistas, empezando por el propio Kant. Este tipo de ejercicio, sin embargo, y aquel resultado pluralista es lo que interesa a Berlin. Porque la construcción de la diferencia a partir de la comprensión no es en Turgenev un trabajo de indagación psicológica, ni una identificación sentimental, o al menos no es eso exclusiva ni principalmente; y tampoco requiere una visión intuitiva de lo otro, ni un dispositivo ontológico entre lo uno y lo múltiple. Es un trabajo que se hace posible a partir de la posición libre de aquellos elementos que

59/ BERLIN, 1979b, p. 550.

antes veíamos en el marco general de la experiencia —tal como lo hace el lenguaje artístico—, de modo que las diversas configuraciones individuales se comuniquen —no que entiendan o asientan, sino que no dejen de hablar o, en el caso del final de «Padres e Hijos», de recordar— sin que ninguna se apodere de las otras; establecen así entre todos algo que puede reconocerse aun a niveles empíricos, sin que su nexo de unión —pese a la diversidad de los elementos— esté fuera de ellos. Todo ello no sólo se establece en el equilibrio formal de la obra de arte, sino se ofrece al reconocimiento de los que la reciben y se prolonga en éstos. Un reconocimiento nada unánime, sino tan contradictorio que redujo a Turgenev a un destierro más doloroso que el alejamiento físico, pero reconocimiento profundo porque puso a todos en la tesitura de descubrir que la identidad era un lento trabajo de reconocer lo diferente.

VIII

Esta relación entre la unidad de la experiencia, el individualismo y el pluralismo se establece a partir de una forma de entender la propia realidad personal, profesional, social y cultural a través de un modo específico de comprender la crítica de arte.

Es lo decisivo de la obra de Belinsky, «Bessarione Furioso», el crítico romántico ruso que fijó la obra y la significación de Pushkin en la cultura rusa, que estimuló una identidad de los «individuos superfluos» en la Rusia de su tiempo mediante su dura denuncia del conformismo de Gogol y se convirtió en el mentor de la generación que estudia Berlin y de sus consecuencias que a través del populismo ruso llegan al radicalismo bolchevique.

La influencia de Belinsky parte de su modo de entender el arte y la crítica. Es un romántico que no quiere reposar en aquellas formas de unión entre arte y vida en las que ésta se abstrae de su medio social o de los aspectos de la existencia individual que él, desde su afán por la verdad y su inspiración moral, considera irrenunciables. Tampoco acepta la guía que, para la unidad de arte y vida, ofrezca la arquitectónica de sistemas. Busca la unidad que surge del interior de la obra de arte, convierte a ésta en autosustentadora a partir y a través de una inspiración propia, y le exige un alcance que toque a la acción individual y al medio de tal acción.

En su crítica, dice Berlin, no hay un análisis estilizado de la relación arte-vida. Y es que se prefiere que la articulación de la relación sea la que surja del mismo interior de la obra, de su conexión con el autor, e incluso de la misma recepción de la obra. Ésta aparece como un suceso total que enzarza al individuo, al medio histórico y cultural, e incluso crea su propio medio. No pretende, pues, Belinsky

una crítica moralizadora, utilitaria, o pedagógico-social⁶⁰. Lo característico es que a la vez que amplía el alcance de la crítica —a fin de cuentas era tal vez la única forma de hablar pública, personal y críticamente, en una sociedad tan reprimida y jerarquizada como la de Nicolás I, de cuanto ellos eran y pretendían—, rechaza la posibilidad de su articulación por un solo nivel valorativo —cualquiera que fuera éste, un tal criterio (estético, moral, filosófico o político) resultaría extrínseco para su concepto de crítica—, y subraya la importancia de la obra como una totalidad.

Belinsky buscaba en el arte lo que otros coetáneos esperaron de la metafísica y la religión: una forma de «colmar la brecha dejada por otras formas... de experiencia»⁶¹. Una preocupación típicamente romántica. La pureza de Belinsky convierte tal búsqueda en lo que Berlin llama un «humanismo radical»⁶². No quiere esteticismos: es una reconciliación con la realidad lo suficientemente sublimada como para ser falsa; tampoco sistemáticas filosóficas que, de antemano, fijan los papeles entre el sujeto y el objeto y dictan ritmos de actuación. Todo lo espera de la densidad objetiva y transparencia subjetiva de las creaciones de los hombres.

La experiencia que busca no puede venir de fuera, sino de la obra misma de los hombres. Por ello, si en el arte hay verdad, ésta es más que correspondencia: ha de ser profundidad —opuesto a banalidad y a simplismo—, y autenticidad. Si hay valor, éste desborda el formalismo o la referencia material: remite al propósito de la obra y al impulso del que brota; al tipo de mundo que suscita, a la densidad de sus relaciones de valor y a la relación de éstas con la verdad. Es decir, la experiencia que suscita la obra establece relaciones entre nuevos sujetos y nuevos objetos: es autosubsistente; pero, dada su autoría humana, ha de ser espontánea, directa. Y tal experiencia ha de ser medio de comprensión y autocomprensión, y vinculada al medio histórico, aunque para iluminarlo y conformarlo.

Hay una importante implicación en el hecho de buscar esta nueva experiencia en la esfera del arte: en ésta, verdad, valor y densidad de la experiencia no son excluyentes; la obra no es una función veritativa; lo que se establece en ella marca, más que una exclusión, una diferencia; el riesgo del juicio crítico es el de no comprender tal diferencia, tal novedad; en cualquier caso, rara vez la agota. La obra como totalidad, pues, en su verdad o en su consistencia, se parece más a los mundos individuales, que en su interacción más que excluirse se interpelan e impugnan; más que interpretar un medio, lo crean, más que imponer una identidad, la ofrecen y, más que obligar a una solución, hacen consciente de nuevos

60/ Ver la insistencia de BERLIN al respecto en 1979e, pp. 259, 307, 309 y 1979b, p. 488.

61/ BERLIN, 1979e, p. 308.

62/ BERLIN, 1955, p. 447.

problemas. Esto es lo que Belinsky descubre en Pushkin⁶³. Con ello se refuerza aquel humanismo al conectar unidad de la experiencia con experiencia individual, totalidad con pluralidad.

En este medio es donde ha de verse la radicalidad del arte. Para Belinsky no hay «una clara región de la experiencia llamada arte en la que aquéllos, que en otros momentos de su vida andaban comprometidos con la mentira o con apaños morales, pudieran, sin embargo, porque una cosa es la vida y otra el arte, crear obras que estuvieran por encima del juicio ético»⁶⁴. Pero tal integración se sitúa en la relación creador-individuo, obra, medio-recepción. Si es el arte una experiencia humana radical, Belinsky busca o supone en el autor un «centro de gravedad moral» desde el que desplegar la autenticidad de la obra; desde ahí busca en la obra misma si su verdad es autoconsistente o si, digamos, se construye con palabras prestadas o tan particulares que apenas puede conectar los complejos de verdad y bien. Ahí la exigencia moral de integración se desliza ya a las relaciones de la obra con el medio. Con el que ella misma crea: con la profundidad y densidad de los significados e identidades que establece⁶⁵, si son o no capaces de fijar la nueva experiencia, de ofrecerla a quien la recibe, removiendo su falsa paz. Y también con el medio en el que la obra se establece, al que no puede permanecer totalmente ajena porque ello cuestionaría su pertinencia en la esfera de la experiencia buscada.

De todo ello se desprende que el arte es una forma decisiva de comunicación interindividual, específica —aunque no exclusiva— de cada época y cultura. La obra de arte no es un estilo, una habilidad, etc., sino «la expresión de vida de la asociación específica de seres humanos en las diferentes etapas de desarrollo material y espiritual... vida en la que uno viene a encontrarse con individuos... motivos, actividades, que intentan ser algo, comunicar alguna cosa, y... luchar y sufrir por conseguirlo»⁶⁶. El arte así se convierte en «patria»: «un credo según el cual sólo la literatura estaba libre de las traiciones de la vida rusa cotidiana; sólo ella ofrecía esperanzas de justicia, libertad y verdad»⁶⁷. Pero lo que singulariza tal ámbito no se transfiere a un lenguaje privilegiado, ni jerarquiza significados: lo que hace es multiplicar las condiciones de habla; condiciones que surgen de una

63/ BERLIN, 1979e, p. 105. Es interesante ver cómo desarrolla BERLIN la importancia cultural de la obra de PUSHKIN en un contexto diferente en BERLIN, 1971.

64/ BERLIN, 1955, p. 447.

65/ BERLIN habla de «autenticidad... pertinencia al tema, su profundidad, su verdad» en 1979e, p. 301; comparar con la verdad-valor de las relevancias históricas en 1983a, pp. 93 ss. [161 ss.].

66/ BERLIN, 1955, p. 447.

67/ BERLIN, 1979e, p. 302.

actitud siempre a integrar, no que se dé por unificada desde una esfera considerada *a priori* como determinante; que más que decir qué ha de decirse, señala la capacidad, el riesgo y la necesidad de hablar.

Hasta aquí las características básicas de la crítica de arte de Belinsky como las presenta Berlin. Podrían por sí mismas conectarse a cuanto se lleva dicho para finalizar el tema que nos ocupa. Pero en el análisis de Belinsky hay un concepto que lo unifica y que es de particular importancia para Berlin. Lo que éste llama «las ideas». Creo que es preferible hacerlo a partir de tal noción. «Ideas» son, para Berlin, verdades, convicciones y creencias que están conectadas a emociones, vinculadas a actitudes y gestos, encarnadas en correlatos simbólicos, y llegan, por ello, a ser «el complejo central de las relaciones de un hombre consigo mismo y con el mundo exterior»⁶⁸.

Podríamos llamarlas «condensaciones históricas de la autorreflexión», y me parecen muy cercanas a las formas de mediación por las que los individuos llegan a comprenderse a sí mismos y a los demás, desde el medio en el que viven —del que no cabe separar tales formas— al que pueden, además, desde ellas comprender y modificar. No son formas vacías: incorporan racionalidad y son moldeables por ésta; tampoco son principios racionales sustanciales pero abstractos: están ligados a la historia, a la cultura y a la biografía. No son una mera competencia de uso de la racionalidad: se vinculan a la acción, incorporan elementos prácticos, emocionales y sensibles. Por consiguiente, parecen favorecer las identidades concretas que veíamos en el epígrafe VI, al hablar de Herzen. Además, la conexión individual que permiten no es sólo algo privado o inefable, se puede hablar de ella y tal vez *con* ella se hable. En realidad, supondrían la concreción histórica e individual de aquel trasfondo de la experiencia al que me refería hablando de Tolstoi. Tales concreciones señalan la diferencia de lo individual, pero desplegándola desde un oscuro suelo común que permite comprender la palabra diferente. En tercer lugar, esta diferencia no equivale a una tolerancia vacía, a un *tout comprendre, tout pardonner*: como dice Berlin, puede hablarse de ideas «profundas o huecas, falsas o verdaderas», pero también de ideas «cerradas o abiertas, ciegas o dotadas de poder de visión»⁶⁹. En otras palabras, permiten una interacción, en la que cada individuo puede ver la verdad del otro y su verdad a la luz del otro, tal como intuíamos en la obra de Turgenev.

Finalmente, el que esta mediación tenga como correlato —social e individual— el lenguaje permite pensar la unidad de la experiencia como un lento y arriesgado ejercicio que se mueve fuera de fines e ideas preconcebidas y sin autolimitarse a

68/ *Ibidem*, p. 298.

69/ *Ibid.*

una sola esfera de sentido. Un ejercicio de sincronía tensa —dada la interacción con los individuos y con un medio complejo, y la carencia de un único y fuerte criterio *a priori* de selección de lo relevante— y de diacronía arriesgada porque, como debió apostar Belinsky por la importancia futura de Pushkin, habrá de hacerlo esta configuración por su futuro y el de los que la rodean, sin poder contar más que consigo y sus interacciones. Estas mismas dificultades, sin embargo, son lo que permite pensar un medio no regido sólo por el interés, la fuerza o las diversas formas de tutela, de la verdad o del poder, sino por la posibilidad de hablar y de mantener la palabra. Berlin, desde luego, suprimiría de este terreno cualquier instancia que *a priori* garantizara el acuerdo.

IX

Queda por tanto ahí esbozada esta original forma de entender de modo pregnante la individualidad con un evidente correlato del pluralismo. Mi versión, para aquellos que busquen una identificación histórica de la *Intelligentsia* Rusa, me temo, les parecerá escorada. En realidad, no era ése el fin de este trabajo. Sin embargo, por completar la lectura de Berlin —lo que sí entra en el propósito— quiero subrayar la importancia de aquella *Intelligentsia* como elemento del cambio social. Berlin habla de la importancia de las ideas en el cambio social. No quiero entrar aquí en la famosa discusión a la que dio pie el análisis weberiano de la ética protestante. Sólo insistir en que, pese a su aislamiento, pese a su escaso bagaje en medios de intervención social y a su alejamiento de los centros establecidos de distribución del poder, la *Intelligentsia* rusa propició un terreno para el establecimiento de identidades modernas. Entre sus elementos hay buenas dosis de radicalismo y jacobinismo, cuya herencia de luces y sombras conocemos bien. Pero también hay elementos liberales y libertarios junto a otros que marcan la importancia de lo diferencial de culturas e individuos y, en la generación que hemos analizado, una desconfianza importante de la eficacia del Estado. Tal vez no sean estos elementos del todo baladíes hoy. Especialmente cuando de ellos resulta que la expresión de la complejidad es más importante que el establecimiento de lo igual.

Bibliografía

- AYER, A. J. (1982): *Parte de mi vida*, traducción de Álvaro Delgado Gal, Alianza Editorial, Madrid.
- BERLIN, I. (1947): «The Man who Became a Myth», *Listener*, 38, pp. 23-25.
- (1953): «Thinkers or Philosophers?», Reseña de N.O. Lossky, «History of Russian Philosophy», *Times Literary Supplement*, n.º 27/3, pp. 197-198.
- (1955): «The Furious Vissarion», *New Statesman and Nation*, 50, pp. 447-448.
- (1971): «Tchaikowsky and Eugene Onegin», Glyndeboume Festival Programme Book, pp. 58-63.
- (1973a): «Fathers and Children» (carta), *Times Literary Supplement*, n.º del 12 de enero, p. 40.
- (1973b): *Karl Marx*, traducción de la edición 3ª de *Karl Marx, His Life and Environments*, Oxford University Press, Oxford, 1969, por Roberto Bixio, Alianza Editorial, Madrid.
- (1979): *Pensadores Rusos*, traducción de *Russian Thinkers*, Hogarth Press, New York, 1978, por Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México.
- Se citan individualizadamente los estudios contenidos en este primer tomo de los *Selected Writings*, de acuerdo al siguiente orden:
- (1979a): «Herzen y Bakunin y la Libertad Individual».
- (1979b): «Padres e Hijos».
- (1979c): «Rusia y 1848».
- (1979d): «Tolstoi y la Ilustración».
- (1979e): «Una Década Notable».
- (1979f): «Introduction to Alexander Herzen, *From the Other Shore & The Russian People and Socialism*», Oxford University Press, Oxford, 1979 (1979, f).
- (1980): *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Chatto & Windus, London.
- (1981): *El Erizo y la Zorra*, Ensayo sobre la visión Histórica de Tolstoi. Traducción de Mario Muchnik. Muchnik, Barcelona.
- (1983a): *Conceptos y Categorías*, traducción de *Concepts and Categories*, tomo II de los *Selected Writings*, Hogarth Press, London, 1978, por Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1983b): «El Concepto de Historia Científica», en *Conceptos y Categorías*, traducción de *Concepts and Categories*, tomo II de los *Selected Writings*, Hogarth Press, London, 1978, por Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1983c): «Herzen y sus Memorias», en *Contra la Corriente*, traducción de *Against the Current*, tomo III de los *Selected Writings*, Hogarth Press, London, 1979, por H. Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México.

- (1983d): «Hume y las Fuentes del Irracionalismo Alemán», en *Contra la Corriente*, traducción de *Against the Current*, tomo III de los *Selected Writings*, Hogarth Press, London, 1979, por H. Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (1983e): «Introducción a H. G. Schenk, *El Espíritu de los Románticos Europeos*», traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (1983f): «Montesquieu», en *Contra la Corriente*, traducción de *Against the Current*, tomo III de los *Selected Writings*, Hogarth Press, London, 1979, por H. Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (1983g): «The Gentle Genius», reseña de A. V. Knowles, ed. «Turgenev Letter's», *New York Review of Books*, 1983, oct., pp. 23-33.
 - (1983h): «Traducción Lógica», en *Conceptos y Categorías*, traducción de *Concepts and Categories*, tomo II de los *Selected Writings*, Hogarth Press, London, 1978, por Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (1984a): «Historical Inevitability», en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford. [Hay traducción española de A. Bayón, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, que se citan entre corchetes].
 - (1984b): «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford. [Hay traducción española de A. Bayón, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, que se citan entre corchetes].
 - (1990a): «The Decline of Utopian Ideas in the West», en *The Crooked Timber of Humanity*, John Murray, London.
 - (1990b): «The Pursuit of Ideal», en *The Crooked Timber of Humanity*, John Murray, London.
- HERZEN, A. (1968): *Cartas sobre el Estudio de la Naturaleza*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid.
- (1979): *From the Other Shore & The Russian People and Socialism*, traducción de Richard Wollheim. Oxford University Press, Oxford, 1979.
- MACINTYRE, A. (1987): *Tras la Virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona.
- NABOKOV, W. (1986): *Habla Memoria, Una Autobiografía Revisitada*, traducción de Enrique Murillo, Anagrama, Barcelona.
- POPPER, K. R. (1982): *Conocimiento Objetivo*, traducción de Carlos Solís Santos, Tecnos, Madrid.
- VV.AA. (1970): *Ensayos sobre Filosofía de la Ciencia en torno a la obra de Karl R. Popper. Simposio de Burgos*, Tecnos, Madrid.