

Elogio del romanticismo: Isaiah Berlin

di Francesco Saverio Trincia

Il romanticismo, che costituisce nel pensiero di Isaiah Berlin il riferimento storico dalle valenze assiologiche elevate a modello di quella che solo impropriamente si potrebbe definire una filosofia politica, e che meglio degli altri suoi temi (il liberalismo, il pluralismo e il pensiero russo dell'Ottocento, cui ha fatto riferimento Henry Hardy nell'introdurre la parziale traduzione italiana dell'epistolario¹) ne definisce l'antropologia politica, o la visione politica e l'interpretazione della storia moderna che discendono dall'opzione per una certa antropologia e per una certa configurazione culturale, merita appunto di essere *elogiato*, e non semplicemente descritto e magari accademicamente apprezzato. Per quanto sia comunque, e indipendentemente dai suoi limiti eventuali, scientificamente rilevante, lo scopo di uno studio dedicato a Berlin non è quello di definire, altrettanto neutralmente, la fisionomia complessiva del grande pensatore russo-inglese. Cadere nell'equivoco su questo snodo assolutamente primario significa né più né meno che *sottrarsi alla presa* di Berlin, fuoriuscire dalla modalità specifica con cui Berlin stesso ha letto la storia delle idee moderne e delle "figure storiche" della modernità da Belinskij a Roosevelt passando per Vico e Marx.²

Non può in alcun modo essere presa come una svalutazione della rilevanza del pensiero berliniano il ricordare anche in questa sede, sulla soglia del suo "elogio del romanticismo", l'esergo posto da Henry Hardy alla già citata antologia epistolare. Il modo in cui Berlin si definisce, e la centralità che in tale modo gioca l'"interesse" anche micrologico per le vicende umane, non ne identifica soltanto le doti di scrittore di epistole, ma l'intera personalità. «Ho», scrive nel corso di una conversazione con Michael Ignatieff, «una tendenza naturale al pettegolezzo, a descrivere le cose e ad annotarle, a interessarmi degli esseri umani e dei loro caratteri, e dei rapporti incrociati tra gli esseri umani: una tendenza del tutto indipendente dalle mie occupazioni intellettuali». Accanto all'interesse per le relazioni intrecciate tra gli esseri umani, ossia per la forma che assumono gli incontri e gli scontri tra le persone e le loro culture mediate dalle loro idee o ideologie, ossia niente di meno che per il nucleo generativo del tessuto culturale e sociale in certo momento storico, e al

¹ Cfr. I. Berlin, *A gonfie vele. Lettere 1928-1946*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano 2008, p. 19.

² Ivi, p. 22.

gusto della descrizione e dell'annotazione, che precede l'elaborazione intellettuale e in certo senso la condiziona, è rilevante un terzo elemento. Si tratta dell'operazione con cui Berlin isola e circoscrive il ruolo dell'intelletto indagante, in quanto la fa precedere dall'interesse partecipante, dal vitale, quotidiano agire e creare o concreate realizzante idee e sapere nel rapporto con gli altri, contemporanei o figure storiche. Nella rilevanza assegnata al suo nobile "pettegolesso", emerge la consapevolezza ironica della primarietà di uno strato antropologico non ancora risolta in sapere. In tutti i sensi dell'espressione, la filosofia politica e il suo accademico argomentare non sono il *primum* per Berlin, perché sono anticipati da una sorta di "con-essere" interessato.

Farne le lodi significa in primo luogo esplicitare la genialità con la quale il romanticismo europeo, prevalentemente tedesco e comunque postilluministico e non francese, se non proprio esplicitamente antifrancese e antilluministico in quanto essenzialmente antirazionalistico, letteralmente *vive* nell'analisi di un pensatore del tutto alieno dalle sistemazioni teoriche o delle fredde ricostruzioni storiografiche di questo o quel pensatore del passato o contemporaneo (si pensi per fare un esempio del primo caso, allo stile del tutto peculiare del libro su Marx, e, per fare un esempio del secondo caso, si pensi invece alla netta presa distanza da John Rawls nell'intervista-fiume rilasciata a Steven Lukes e pubblicata su "Itinerari"). Lodare l'approccio berliniano al romanticismo significa dunque, anzitutto, entrare nello spirito, nello stile mentale di un pensatore che realizza il massimo di chiarezza concettuale e mostra al massimo grado di chiarezza il motivo delle proprie scelte di storia delle idee e della cultura, nell'atto stesso di conferire alla sua scrittura il più esplicito atteggiamento di positiva partecipazione all'oggetto storico e teorico che viene ricostruito: in certo senso mostrando il romanticismo come l'ambito stesso della propria appartenenza, l'oggetto della propria più convinta identificazione, allo scopo di *dirsi romantico*, di *essere come* i romantici, di riattivare lo spirito romantico apertamente e con il vigore di colui che crede con Fichte alla prevalenza dell'agire e del creare sull'oggettivo sistemare, dell'io rispetto al non-io, all'io che si fa creatore o ricreatore di valori, non loro semplice scopritore.

Nell'aderire al romanticismo come forma di vita tra altre, scelta tuttavia da Berlin e quindi elogiata come la migliore perché capace di fare vivere in sé l'opzione per quel «pluralismo» che non è «relativismo», Berlin stesso dà quindi corpo ad una opzione metodologica di fondo, quella che trova espressione nel primo dei saggi de *Il legno storto dell'umanità* dove si comprende bene che la differenza e il conflitto tra valori spesso incompatibili tra loro e quindi bisognosi di un aggiustamento reciproco ma mai tale che uno di essi possa richiedere e pretendere l'annullamento di un altro, non cancella affatto ma esalta il loro essere *valori* diversi, né sminuisce la possibilità che una comprensione reciproca tra i valori e i loro portatori sia realizzabile. Nel Berlin romantico vive questa convinzione essenziale: romanticismo è la parola che dice – ben al di là della correttezza storiografica che ne circoscrive il significato 'oggettivo' -, che la scelta di un valore o di un sistema di valori, o di un modo della valorizzazione del valori (qui quello romantico), non ha nulla a che vedere con il capriccio soggettivistico che fa preferire di bere un caffè piuttosto che uno champagne. E' vero invece che nella scelta di un valore, e nella

consapevolezza del grado di tragicità che tale scelta comunque comporta, è in gioco il nesso che stringe l'umanità a se stessa nel nome di valori distinti e perfino incompatibili, ma non per questo non comunicabili e non condivisibili, e anzi radicalmente comunicabili e unificanti ma non coercitivamente omologanti, proprio in quanto riconosciuti come valori. I valori dunque, agli occhi di Berlin conducono l'umanità al riconoscimento reciproco degli individui e dei gruppi che la compongono, proprio perché, e nella misura in cui, individui e gruppi si distinguono in base alla scelta di valori. Scegliere, anche attraversando il deserto della tragedia spalancato dall'eventuale opzione radicale tra incompatibili, è l'unico modo per evitare il relativismo da un lato e il nichilismo tragico e senza salvezza di una situazione del tutto priva di alternative. Si danno alternative, perché tra di esse domina comunque un comune denominatore di riconoscimento reciproco. "Pluralismo" e democrazia pluralistica, implicano esattamente questo. «Le democrazie possono essere intolleranti. La democrazia non è *ipso facto* pluralistica. Io credo in una democrazia specificamente pluralistica, che richieda consultazione e compromesso, che riconosce la richieste – i diritti – di gruppi e individui, a cui, eccetto che in situazioni di crisi estrema, non è permesso di respingere le decisioni democratiche».³

A questa democrazia del compromesso e della permeabilità tra valori diversi, più che solo tollerante fa da presupposto quella sorta di 'supervalore' del pluralismo che secondo Berlin consiste nella convinzione che vi sono molti fini differenti che gli esseri umani possono ricercare, e rimanere ciononostante pienamente razionali, pienamente uomini, «capaci di reciproca comprensione e simpatia, e di darsi luce l'un l'altro»⁴, per quanto siano l'uno dall'altro lontani. Dunque, molti fini, diversi gusti vitali e diverse forme dell'esistenza, ma anche – e senza che alcun richiamo alla solidarietà, al cristiano dovere di amarsi si renda necessario – comune razionalità dell'intendersi, comune umanità razionale dell'essere uomini. In un linguaggio molto diretto, Berlin esibisce la *fattualità etica*, per quanto ossimorica possa suonare questa espressione che non implica una qualche *doverosità etica*. Tale fattualità vale pure in presenza della durezza talvolta tragica della scelta, della possibilità e della storica realtà del reciproco compenetrarsi di 'mondi di idee' diversi, e in questo stesso atto mostra il tratto essenziale del suo metodo di pensiero, quello che in gran parte coincide con lo scegliere di farsi e di essere romantici. Il romanticismo non evoca l'intervento della doverosità che mette ordine nella vita e quindi non suppone che una qualche soggettività etica o giuridica sia chiamata a creare l'ordine politico, neanche quell'ordine che trae dalla instaurazione della giustizia la propria giustificazione. Un nesso molto stretto lega questa immagine del romanticismo con l'immagine della libera molteplicità dei fini vitali che *sono*, non *devono* essere resi compatibili e lo sono perché questo e non un altro è il rapporto tra valori. E' *questo* quel che accade nella storia, *così* è configurata la nostra struttura antropologica. Se non avessimo qualcosa in comune con le figure storiche più lontane da noi, come i dialoghi di Platone o le novelle medievali giapponesi, ogni civiltà sarebbe chiusa nella sua cerchia impenetrabile e

³ R. Jahanbegloo, *Conversations with I. Berlin. Recollections of an historian of ideas*, Orion House, London 1993, p. 144.

⁴ I. Berlin, *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, ed. by H. Hardy, John Murray, London 1990, p. 11.

noi non potremmo capirle, secondo le tesi di Spengler. «La comunicazione reciproca tra le culture nel tempo e nello spazio è possibile solo perché ciò che rende gli uomini umani è comune a loro e agisce come un ponte tra di essi». Un ponte, dunque, c'è, non *deve* esserci, come mezzo di collegamento di valori e culture. Ma un ponte è insostituibile, perché valori e culture differiscono.

«Ma i nostri valori sono i nostri, i loro sono i loro. Siamo liberi di criticare i valori di altre culture, di condannarli, ma non possiamo pretendere di non capirli affatto, o di considerarli puramente soggettivi, come i prodotti di creature in differenti circostanze, con gusti diversi dai nostri, che non ci parlano affatto»⁵. Anche questa convinzione è in sé «romanticismo», perché l'esistenza di un «mondo di valori obiettivi» è indiscutibile, e lo è come evento vitale, come sorgivo raccogliersi della forme di vita intorno a poli culturali che sono ciascuno, come è ogni singola cosa, «quel che è», coglibile e descrivibile per quel che è, originariamente sottratta alla domanda sul suo perché. E' ben nota la convinzione di Berlin, per molti aspetti un vero truismo, secondo cui «ogni cosa è quella che è». Ora si comprende bene quel che sottostà ad una tesi che per molti aspetti appare ovvia, e si tratta di nuovo di un tratto romantico, se non addirittura della premessa attiva sul fondo di tutto, metafisica si direbbe, se la parola non fosse quanto di più estraneo al linguaggio berliniano. Ogni cosa è quella che è, come ogni valore obiettivo è quel che è, ed è tale appunto perché è obiettivo come una cosa. L'assolutezza della cosa, come del valore, questa specie di 'supercosa', sta nella circostanza che i valori sono fini perseguiti per sé stessi, fini rispetto a cui si dà una serie di mezzi. Ma la differenza non comporta interminabile indifferenza (tra le cose come tra i valori). «Le forme di vita differiscono. Molti sono i fini e i principi morali. Ma non sono infinitamente molti: devono restare entro l'orizzonte umano. Se non lo fanno, allora restano fuori della sfera umana».⁶ L'esistenza di un *mondo* di valori, fini, forme di vita tra loro diversi implica di per sé che tra di essi possa darsi comprensione, sebbene la loro diversità autorizzi la certezza del loro reciproco conflitto, che può prodursi anzitutto nell'anima di ogni singolo uomo. Questo punto capitale consente a Berlin di affermare quel che più è rilevante: il conflitto non contrappone valori veri e valori falsi. Non è sulla nota della contrapposizione vero-falso che si gioca il contrasto insanabile tra le ragioni della giustizia e quelle altrettanto forti della pietà ("mercy"), per fare l'esempio cui Berlin ricorre allo scopo di indicare che sono due positività assiologiche, due beni, quelli che si contrappongono.

La vita spirituale degli esseri umani procede lungo le vie della propria molteplice creatività, dalla ricca intenzionalità. E se noi isoliamo nella scena che stiamo allestendo l'esistenza del male, o dei mali, che pure ci sono, quel che ci resta è una situazione alquanto paradossale in cui, in assenza di mali, il conflitto tra beni assiologicamente pari e parimenti voluti e valutati perché espressioni di esigenze assolute e non reciprocamente sostituibili, diventa il supremo 'bene di sfondo', poiché funge da base di una scelta cui non possiamo rinunciare. Il male, pur non nominato da Berlin, coincide allora con la nozione di un "tutto perfetto", di una "soluzione ultima": il male è l'illusione che si possa, infine, non

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

scegliere perché tutto sarebbe con tutto compatibile. L'umanità unificata dalla compresenza in lei dei valori e dei fini diversi è allora il luogo di una positiva tragicità, di una tragicità produttiva che ci salva dal gorgo dell'illusione dell'armonia. «La nozione del tutto perfetto, della soluzione ultima in cui tutti i beni coesistono, sembra non solo non è raggiungibile – questo è un trismo – ma è concettualmente incoerente...Siamo destinati a scegliere e ogni scelta può implicare una perdita irreparabile».⁷

Si alludeva all'inizio alla circostanza che vi è anche un secondo senso dell'"elogio" del romanticismo da cui abbiamo preso le mosse come tema ispiratore della ricostruzione del pensiero (pensiero, si badi, prima e più che *pensiero politico*: Berlin, sia detto una volta per tutte, *non* è ascrivibile alla categoria professionale accademica dei pensatori politici). Ora, alla luce di quel che si è detto, questo secondo senso può essere esplicitato e l'"avvicinamento" a Berlin può compiere un passo in avanti. Si tratta di quell'elogio in cui intende trovare espressione la piena adesione di chi scrive al romanticismo che Berlin fa proprio mentre ne tratteggia le caratteristiche. In tale elogio vive la convinzione che si debba pensare la trama delle idee su cui gli esseri umani nei vari momenti della propria storia hanno a loro volta definito i criteri della propria convivenza politica e sociale, nello stesso *stile* di Berlin, e dunque in un certo senso molto preciso, divenendo romantici (filosoficamente romantici) come lo è divenuto lui. Si tratta, come ben si comprende di un punto di metodo che si rovescia immediatamente in un punto di merito, poiché consente di evidenziare l'impossibilità di una presa di posizione sulle questioni pratiche e suoi loro *modelli non normativi* (i valori, appunto, come guide delle scelte pubbliche degli esseri umani), che non implichi di per sé una partecipazione e una condivisione, dunque ancora una volta una scelta, una opzione, un dire, osservando la scena storica delle 'offerte di idee': questa piuttosto che quella, perché questa è, o diviene mia, ed io dunque mi ci identifico, la elevo a mio valore, sebbene sappia che altri accanto a me desiderano e difendono valori diversi, che io stesso riconosco come tali.

La posizione antiarmonicistica e antitotalitaria dell'ebreo Berlin, da questo punto di vista, non è molto lontana dalla polemica dell'ebreo Leo Strauss contro la filosofia politica storicizzata, relativizzata, neutralizzata, sterilizzata rispetto alle scelte di valore che essa implica e impone. Ossia, rispetto a quella filosofia che in Strauss viene apertamente rivendicata contro la sua declinazione politica, e in Berlin non lo è, sebbene chi è in grado di farlo, la senta vibrare nel fondo del suo stile.

La fisionomia del romanticismo è intrinsecamente paradossale, ossia intrinsecamente complessa. Nel romanticismo infatti (in questo modello di cui non si potrebbe dire che è solo storico e culturale o invece solo teorico e tipizzato) l'arte del compromesso e la scelta tra fini vitali, più che tra semplici valori, è l'esito necessario del multiforme scatenamento della creatività dell'io, che deve costringersi, per evitare di estinguersi nell'autodistruzione, all'accordo con l'imperfezione e con la complessità della vita. La vita, luogo della creatività, è al tempo stesso il luogo in cui la creatività stessa si compone (in certo senso, è costretta a comporsi) in un qualche ordine che è sempre e comunque successivo alla sua libera, eslege, prerazionale espressione. Dunque, il romanticismo, che esalta la libertà del vivere e del creare ottiene il risultato (apparentemente) opposto, valido

⁷ Ivi, p. 13.

come modello cui è chiamata ad attenersi l'umanità moderna e contemporanea e come modello dell'antropologia politica di Berlin stesso, di generare il liberalismo della tolleranza e del compromesso, della accettata non compatibilità tra tutti i valori, dell'imperfezione della vita oltre che dei sempre variabili fini dei singoli esseri umani. E' legittimo dire che il romanticismo precipita il trionfo bacchico della vita dello spirito nella quiete di un ordine e che questo è solo apparentemente il passaggio da un opposto al suo opposto, perché il trionfo bacchico è la preconditione essenziale affinché la quiete non sia morte, ma ordinamento e sistemazione sempre provvisori di un disordine creativo. Né lo spumeggiare della vita dello spirito, né la sua quieta ordinata pacificazione possono stare ciascuno per sé, ma sono in realtà l'uno per l'altro. L'hegeliano "risultato calmo" è ciò in cui precipita la hegeliana suprema inquietudine.

Berlin ha intuito che il liberalismo del compromesso e dell'«equilibrio imperfetto delle cose umane» può essere il frutto (è stato il frutto, doveva essere il frutto) dell'entusiasmo sregolato dei romantici. L'«apoteosi della volontà romantica» rappresenta il successo di una prospettiva dell'agire storico non dominata da sogni utopistici di perfezione. Il massimo che gli esseri umani sembrano poter legittimamente desiderare è «un mondo migliore» dipendente dal mantenimento di un qualche «instabile equilibrio» bisognoso di costante aggiustamento. Ma sembra altresì che gli esseri umani non possano «fronteggiare troppa realtà, o un futuro aperto» senza una qualche garanzia di un *happy ending*. Le dottrine politiche e sociali che hanno avuto più successo nei tempi della recente modernità non hanno potuto fare a meno del ricorso a una qualche provvidenza. Ma «l'attacco romantico contro i costruttori di sistemi – gli autori dei grandi 'libretti' storici – non è restato del tutto privo di influenza». Non v'è immagine di una perfezione finale in Tolstoj, Turgenev, Balzac, Flaubert o Baudelaire. «La scuola romantica e coloro che ne sono stati influenzati direttamente o indirettamente, Shopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Becket, gli esistenzialisti, [...] non abbracciano il mito di un mondo ideale». Se si prende nel suo pieno valore di segnale di una scelta culturale a favore del romanticismo dai confini assai ampi e radicalmente non coincidenti con una precisa e puntuale determinazione storica di autori e correnti, e si accetta con Berlin l'osservazione peraltro del tutto corretta, che anche Freud appartiene alla schiera 'romantica' di coloro che non riconoscono il valore di un mondo ideale, si comprende bene quel che più volte si è osservato: quanto sia rilevante il significato paradigmatico del romanticismo di Berlin, la sua assoluta e incomparabile unicità. Questo dunque insegna il romanticismo: che se i fini delle azioni umane sono al tempo stesso riconosciuti come tutti pienamente umani e come incompatibili in linea di principio, l'immagine di una età perfetta e di una età dell'oro in cui si sintetizzano tutte le soluzioni ai principali problemi dell'umanità «è incoerente il linea di principio». «Questo dunque è il servizio reso dal romanticismo e dalla sua dottrina centrale, quella secondo cui la moralità è plasmata dalla volontà e che i fini sono creati, non scoperti».⁸

⁸ Ivi, pp. 235-237.

E' appena il caso di sottolineare che il romanticismo di Berlin è radicalmente antinormativo nella sua concezione della moralità. D'altra parte, è proprio da questo netto antinormativismo che discende la tesi secondo cui, se un ordine deve comunque imporsi e una norma valere, essi devono essere sempre parziali, rivedibili e comunque ricavati dal caos e dal disordine. Si danno compromessi vitali, come si è detto, solo perché alle loro spalle agisce una vita senza compromessi, una vita come autocreazione, da cui è esclusa l'idea di una struttura metafisica delle cose. Dopo aver ricordato *I masnadieri* di Schiller, Berlin osserva che nel personaggio di Karl Moor, «il fellone-eroe», viene messa in scena «una collisione, forse un'inevitabile collisione, tra insiemi di valori incompatibili. Le precedenti generazioni supponevano che tutte le cose buone potessero essere conciliate. Questo non è più vero».⁹ Anche nella *Morte di Danton* di Büchner «c'è una collisione del 'bene col bene', come avrebbe più tardi detto Hegel». Ciò accade non perché siano stati commessi degli errori, ma come conseguenza di «un qualche conflitto ineluttabile di elementi che errano senza legge sulla terra, di valori che non possono essere conciliati». Ma alle spalle del conflitto tra valori c'è la dedizione assoluta ad uno di essi. I valori confliggono soltanto come conseguenza dello slancio vitale di cui essi sono investiti, valori diversi di esseri umani diversi: «Ciò che conta è che l'uomo si dedichi a questi valori con tutto se stesso. Se lo fa, è un eroe adatto alla tragedia. Se non lo fa, è un filisteo, è un membro della borghesia, non vale nulla e non mette conto che se ne scriva».

L'antropologia romantica di Berlin è a tutti gli effetti l'antropologia dell'eroe. Il suo liberalismo ne discende direttamente non perché sia ossimoricamente un *liberalismo eroico*, ma perché il motore costituito dall'eroismo si decanta e si risolve, ma non si sublima in un ordine liberale vivente, non risultato della semplice trama delle istituzioni di una liberaldemocrazia. L'«arruffato Beethoven» è l'immagine di sfondo del liberalismo romantico berliniano. Egli fa «ciò che è dentro di lui. E'povero, è ignorante, è rozzo [...] non è un personaggio molto interessante, se si eccettua l'ispirazione che lo anima. Ma non si è venduto [...] Crea in armonia con la luce che è dentro di lui, e non c'è altro che un uomo debba fare; è questo che fa di un uomo un eroe». Che cosa è dunque che dobbiamo al romanticismo? Gli dobbiamo anzitutto il rifiuto di ogni razionalistica ipersemplicificazione della realtà umana, o come forse si potrebbe anche dire, di ogni garanzia cercata in un perfetto ordinamento teoretico della materia politica, che a sua base ha una certa antropologia. Una antropologia perfetta e compiuta presa come base di una filosofia politica, segna il destino falsificato di quest'ultima. Dobbiamo quindi al romanticismo «la nozione che nelle faccende umane una risposta unitaria è verosimilmente destinata a rivelarsi rovinosa, che se crediamo veramente che esista un'unica soluzione di tutti i mali umani, e che dobbiamo imporla senza badare ai costi, finiremo probabilmente col divenire, in nome della nostra soluzione, tiranni violenti e dispotici, perché il nostro desiderio di rimuovere tutti gli ostacoli sul suo cammino sfocerà nella distruzione delle creature per il cui vantaggio la soluzione è stata offerta».¹⁰

⁹ I. Berlin, *Le radici del romanticismo*, a c. di H. Hardy, Adelphi, Milano 2001, pp. 38-39.

¹⁰ Ivi, p. 222.

Ecco dunque come si presenta il *romanticismo paradigmatico* di Berlin: «La nozione che esistono molti valori, e che sono incompatibili; l'intera nozione della pluralità, dell'inesauribilità, del carattere imperfetto di tutte le risposte e ordinamenti umani; la nozione che, nell'arte come nella vita, nessuna risposta unica che si pretenda perfetta e vera può, per motivi di principio, essere perfetta e vera: tutto questo lo dobbiamo ai romantici».¹¹ E' appena il caso di mettere il lettore attento sull'avviso che proprio in questo passaggio, Berlin gioca la sua carta più forte. E' per ragioni di principio, dunque per ragioni che hanno a che fare con l'assolutezza della verità che ha come suo contenuto l'inaccettabilità di ogni risposta che pretenda perfetta, è dunque sulla base di una certezza non discutibile, di un punto epistemicamente ferreo (che nel linguaggio del tutto estraneo a Berlin si definirebbe "trascendentale") che viene affermata l'universalità dell'imperfezione di ogni logos e di ogni azione umana. Sul punto dell'indiscutibilità della discutibilità di tutto non si può appunto accettare discussione – per non riaprire lo spazio in cui s'insinua la pretesa della perfezione e della ultimatività di una qualche risposta. Berlin ha forse chiaro il senso del proprio ricorso a una posizione di tipo cartesiano, anche se, rispetto a Cartesio, il suo fine è quello di mettere in salvo l'universale dubiosità e discutibilità di ogni tesi, piuttosto che la certezza soggettiva della prospettiva che rende possibili la creativa incertezza, il rischioso confliggere dei punti di vista, che gli stanno a cuore.

E' per questo motivo che l'esito che discende da tale tesi, e che si riassume nella lode del compromesso derivato dall'entusiasmo romantico, assume una tonalità nobile se non si voglia dire addirittura grave, come si conviene nei casi e solo nei casi in cui non di qualcosa di soltanto *opportuno* e vantaggioso per l'umana convivenza si parla, ma di qualcosa che pretende di essere *vero* epistemicamente e *giusto* praticamente. Il romanticismo, si è più volte detto, mette in primo piano l'incompatibilità degli ideali umani. Se questi ideali sono incompatibili, «allora prima o poi gli esseri umani si renderanno conto che debbono fare buon viso a cattivo gioco, che devono scendere a compromessi, perché se cercano di distruggere gli altri, questi cercheranno di distruggere loro; e così, grazie a questa dottrina appassionata, fanatica e semifolle arriviamo a capire la necessità di tollerare gli altri, la necessità di salvaguardare un equilibrio imperfetto nelle cose umane [...] Il risultato del romanticismo è dunque il liberalismo, la tolleranza, la decenza e la consapevolezza delle imperfezioni della vita; in una certa misura, un accrescimento dell'autocomprensione razionale».¹²

Romanticismo è, sul piano filosofico, quel riconoscimento della potenza dell'irrazionale, che Berlin ha descritto a Steven Lukes nella già ricordata intervista su "Itinerari". Non è un caso che questa presa di posizione per l'irrazionale avvenga in un contesto esplicitamente rivolto a criticare il pensiero politico di Rawls. Si è sulla via sbagliata se si ritiene che la "posizione originaria" o l'*"overlapping consensus"* possano fornire la base di un accordo definitivo e insuperabile tra le persone, perché è sbagliata la pretesa di fondare un governo politico solo sulla base di quel che è razionale, dato che esistono e sono molto forti impulsi irrazionali nell'uomo, che una mitica "psicoanalisi universale" non potrebbe mai

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ivi*, p. 223.

annullare. Essi sono, infatti, parte talmente fondamentale della natura umana da rendere del tutto incomprensibili, in loro assenza, religione, arte, amore. Il sottinteso essenzialmente antirawlsiano è, naturalmente, che una qualsiasi teoria politica della convivenza politica non possa prescindere dal fare in qualche misura e modo i conti con l'irrazionale. Con questa considerazione si passa a quel punto di *Due concetti di libertà* del 1958,¹³ dove l'ipotesi, che abbiamo appena avanzato, di una sorta di residualità "trascendentale" attiva nel pensiero di Berlin, affinché sia assicurata e garantita l'indiscutibilità dell'imperfezione delle soluzioni umane, viene a cadere o si ridimensiona molto seriamente. Ciò evidenzia, com'è evidente, una qualche tensione interna nella coerenza del pensiero berliniano. Di essa si deve dar conto, avvertendo tuttavia che l'incoerenza è tale agli occhi dell'interprete, ma non s'insinua nella consapevolezza di Berlin, che non concede alcuno spazio al trascendentale. Se di un'"aporia" in Berlin si può parlare, è solo entro questi precisi e invalicabili limiti. Se la libertà è un principio sacro, d'altra parte essa può e deve essere sacrificato nella sua presunta absolutezza: l'esigenza e il vantaggio che ne derivano nella pratica travolgono ogni dubbio teorico circa la sacrificabilità del sacro principio.

Siamo nel punto centrale del pensiero di Berlin. Sebbene, in quanto principio ordinatore dei rapporti umani, la libertà sia *sacra*, il *sacrificio* che la desacralizza in determinate condizioni pratiche è non solo legittimo, ma necessario. Esso infatti serve a sciogliere nodi conflittuali (quello che oppone libertà ed eguaglianza è costantemente evocato da Berlin) che la permanenza sul terreno dei principi renderebbe insolubili. Coerentemente, in base a quel che si è osservato sopra, l'absolutezza e la sacralità servono il *criterio dei criteri*: quello che fa della necessità di giungere ad un compromesso imperfetto il primo e principale dovere, pratico bensì e desacralizzato, ma non per questo paradossalmente negato nella sua peculiarissima sacralità. Il richiamo alle esigenze della pratica non uccide la sacralità, ma ne impone una declinazione imprevista, e altrettanto cogente. La mia libertà può essere sacrificata nella pratica, la sua sacralità violata, ma solo a patto di accrescere con ciò quella libertà altrui che, nell'ambito del compromesso raggiunto, conferma indirettamente il principio la cui absolutezza si è dovuto limitare, ma in nome dello stesso valore. Una linea di uscita dalla tensione teorica, o dalla oscillazione che stiamo rilevando può essere trovata con l'osservare – e di nuovo si tratta di una movenza romantica – che solo perché vi sono valori e lotta tra di essi, questi possono, e devono, essere nella pratica limitati. Si perde una parte *reale* del valore, ma non si sacrifica il valore come tale, sebbene in altro senso si faccia proprio questo, perché il valore vive nella realtà e qui, solo qui il suo eventuale sacrificio è effettivo. Ciò richiede il divieto di compromessi circa la non sostituibilità e la non intercambiabilità dei valori e inoltre che si accetti invece l'eventuale, ma molto probabile *tragedia* del compromesso *quantitativo*, piuttosto che l'autoinganno della sostituibilità *qualitativa*.

«Per evitare l'evidente diseguaglianza o la miseria diffusa sono pronto a sacrificare parte della mia libertà o addirittura tutta: posso farlo volentieri e liberamente: ma è la libertà a cui sto rinunciando per amore

¹³ I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, tr. it. Di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 192-193.

della giustizia o dell'eguaglianza». Dato che «ogni cosa è quello che è» e ciò vale per la libertà come per l'uguaglianza, per la giustizia, per la cultura, «un sacrificio non incrementa ciò che viene sacrificato, per quanto grande sia la sua necessità morale o il compenso per esso». Come ben si vede, domina questo punto delicato del pensiero di Berlin un sottile e non scioglibile impasto di assolutezza (il valore, ogni valore è quello che è e se viene sacrificato viene leso senza rimedio) e di compromesso (esso può e deve essere sacrificato talvolta, ma senza pretendere di essere compensato in qualche modo). Ha luogo una «perdita assoluta di libertà» se e quando la limite per ridurre la «vergogna» di una diseguaglianza, «senza con ciò aumentare la libertà materiale degli altri». La compensazione della perdita della libertà in termini di giustizia, di felicità e di pace non annulla la perdita e (si tratta di un passaggio essenziale) «è solo una confusione di valori dire che, anche se la mia libertà 'liberale' e individuale è spazzata via, qualche altro tipo di libertà – 'sociale' o 'economica' è invece aumentata». Resta la necessità, talvolta, della limitazione della libertà di alcuni per assicurare quella degli altri. Qui emerge il punto difficile, l'equilibrio precario del discorso di Berlin, una sorta di compromesso stilistico sul tema del compromesso. Quale «principio» regola la limitazione della libertà? «Se la libertà è un valore sacro e intoccabile, un tal principio non può esistere». Qui risuona la nota dell'assolutezza. «L'una o l'altra di queste regole e principi conflittuali deve per forza venire meno, almeno in pratica: non sempre per ragioni che possano essere chiaramente stabilite e tanto meno generalizzate in forma di regole e massime universali». Qui risuona, e quasi con le stesse parole, la nota tragica del conflitto che spegne uno dei valori in lotta, nel deserto insuperabile della giustificazione razionale. «Eppure, un compromesso pratico lo si deve trovare». Qui infine si avverte la nota dolente della necessità del compromesso imposto dalla necessità del conflitto.¹⁴

Si giunge così alla conclusione. Nel saggio dal titolo spinoziano *Da speranza e paura liberati*¹⁵ viene fatta entrare in gioco criticamente la questione dell'autodeterminazione e il problema se la libertà non implichi essenzialmente la possibilità e il dovere rischioso della scelta. Qui il pensiero di Berlin torna sul tema del pluralismo esistenziale ed antropologico, come premessa di ogni definizione morale della libertà. Libertà morale significa certamente anche autodeterminazione, sebbene il concetto sia assai poco chiaro a causa dell'assenza di una qualsiasi «psicologia morale». La libertà distingue l'uomo da tutto ciò che non è umano e certamente rientra nell'analisi della libertà il rilievo degli ostacoli che si frappongono alla libertà dell'agire. Tra questi non pochi sono i fattori irrazionali dell'impedimento che si esercita sulla libertà. «La libertà morale, il controllo razionale di sé, il conoscere la posta in gioco e i motivi per cui si agisce come si agisce; il non dipendere dall'influenza, non percepita, di altre persone o del proprio passato, [...] la distruzione di speranza, paure, desideri, amori, odi, ideali che una volta osservati da vicino ed esaminati razionalmente appaiono infondati – tutte queste cose ci liberano effettivamente da ostacoli». La psicoanalisi e le sue implicazioni

¹⁴ Cfr. F.S. Trincia, *Il governo della distanza. Etica sociale e diritti umani*, Franco Angeli, Milano 1994, cap. I.

¹⁵ I, Berlin, *Libertà*, a c. di H. Hardy, ed. ital. di Mario Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 276-279, da cui cito.

filosofiche ha dato un contributo importante all'affermarsi di questo concetto di libertà come riduzione degli ostacoli che le si frappongono. Ma insistere su questo aspetto della libertà significa equiparare libertà ed autodeterminazione.

In realtà, «essere libero è essere in grado di compiere una scelta non coatta», ma il punto delicato consiste nel comprendere che la scelta libera non è quella che elimina gli ineliminabili ostacoli, ma quella che avviene tra «più possibilità rivali». Valori molteplici in lotta, da un lato e scelta dall'altro, di nuovo. «Quando parliamo di estensione della libertà goduta da un uomo o da una società abbiamo in mente [...] l'ampiezza o l'estensione dei sentieri che essi hanno davanti a sé, il numero per così dire delle porte aperte e anche la misura in cui sono aperte». Con una presa di posizione in cui risuona tutta la potenza del suo romanticismo, Berlin esibisce quello che è l'obiettivo teorico e pratico dell'*elogio del romanticismo* che scorre in tutte le sue pagine: «Resta sempre vero che la misura della libertà di un uomo o di un gruppo è determinata, in ampia misura, dalla gamma delle possibilità tra cui può scegliere».