

como un espacio donde cohabitan o se hacen la guerra distintas experiencias, a partir de la diversidad lingüística. No hay cultura sin lengua, y el mito y la poesía, formulados en dichas lenguas peculiares, son fuentes del saber, junto con la razón.

La antropología comparada, Hamann, Schelling y Rousseau atacan a la Ilustración como sistema de verdades *a priori* y universalmente válidas. Los objetos existen porque creemos en ellos y racionalizamos esta creencia, no porque su realidad sea reconocida por la razón. Los hombres no pueden evitar su propia vida y la convierten en búsqueda de lo humano a partir de lo humano: crear, amar, odiar, desear, comer, morir, etc.

Berlin ha buscado —y éste puede considerarse su mayor acierto— una conciliación entre el absolutismo ilustrado y el relativismo romántico. La ha encontrado en el *pluralismo*, que consiste en aceptar lo contradictorio de los valores humanos, que no son absolutos ni relativos. Esta contradicción, no obstante, no conduce a un mundo sin contradicciones. Ninguna sociedad puede resolver definitivamente el problema humano. Volviendo del revés el asunto: el hombre es humano porque es problemático, porque tiene la facultad de problematizarlo todo. Nunca llegaremos a la *homeostasis*, a la convivencia inmóvil de todas las cosas.

El universo está inacabado, en perpetua actividad y creación. Por lo mismo, es inabarcable. El espíritu de los románticos y de Hegel, así intenta imaginárselo, ya que sólo la imaginación puede abordar un objeto que es siempre distinto de sí mismo. Únicamente hay inercia en la naturaleza, pero allí no existe sino un remedo del hombre, el mundo animal del espíritu, la zoología del alma.

Berlin descubre en Maquiavelo el primer esbozo moderno de este pluralismo. Hay un dilema que la historia no puede resolver: existen sistemas de valores que se excluyen y cuyos conflictos no pueden resolverse racionalmente, sino por colisión y guerra. No hay una solución final, ni por parte de la religión, la ciencia, el sentido común o la metafísica. Así, se desmorona el ideal humano como verdad única y la inexistencia de tal verdad objetiva, única y universal, se convierte en la base de la tolerancia. Los hombres se vuelven tolerantes cuando reconocen incompatibles sus valores e improbable la victoria fáctica sobre el otro. Se tolera el error para sobrevivir. Tal ve a Maquiavelo (un liberal a destiempo y a su pesar) Isaiah Berlin.

¿Podemos demostrar la existencia del mundo, de las cosas, de nosotros mismos? ¿No es el *Da-Sein*, «eso que está ahí» el objeto de una creencia que no puede probarse de otra manera? ¿No es la unidad de la naturaleza una mera hipótesis, a falta de una creencia mística, como viene a concluir, más cerca de nosotros, Albert Einstein? Si aceptamos estas incertidumbres,

entonces es posible convivir en la pluralidad. De lo contrario, están servidas las guerras de religión, donde no siempre gana el Dios verdadero.

No carece de rasgos utópicos el pensamiento de Berlin. Seguramente, por esto, para conjurarlos y defenderse de ellos, formula su crítica a la utopía como realización de un mundo sin historia.

La utopía berliniana es «un Estado racional (o libre)... gobernado por leyes que fuesen aceptadas por todos los hombres racionales». En tanto, «racionalidad es conocer a las gentes y las cosas tales como son». Finalmente: «Si el Universo está regido por la razón, no habrá necesidad de coacción; una vida correctamente planeada para todos coincidirá con la libertad completa —la libertad de la autodirección racional— para todos». Vemos la utopía kantiana donde se resuelve, por medio de la Razón Legisladora Universal, el conflicto entre determinismo y moralidad. De Kant suele citar Berlin el aforismo que desdice esta solución utópica: del torcido tronco de la humanidad, nada derecho puede obtenerse. La solución racional lleva a que la razón neutralice a la libertad: la razón reconoce aquello que es universalmente necesario y allí acaba toda indeterminación, toda variedad y, por consecuencia, toda libertad. La razón no elige, sino que reconoce. Finalmente, una vida regida exclusivamente por la razón, aparte de ser represiva de todos los aspectos no racionales de la existencia, lleva a la dictadura del raciocinio, a una suerte de monasterio utópico donde, por actuar todos racionalmente, cada quien hace lo mismo que el conjunto, o sea lo mismo que nadie. Esta utopía recuerda a otra, más moderna: la sociedad de la transparencia comunicativa, invento de Habermas donde el triunfo de la comunicación total y traslúcida lleva a la abolición del lenguaje, que siempre es equívoco y denso. Un hombre idealmente socializado carecería de palabra y llegaría a ser perfecto e inhumano.

Por el extremismo racionalista, vemos que Berlin llega a lo opuesto que pretende sostener, es decir a una sociedad sin pluralismo posible, porque carece de pluralidad. Para salir, por los pelos, de este pantano, Berlin apela a Spinoza y a Locke: los individuos que se someten al interés común, se someten a su propio interés; donde hay ley, hay libertad. La ley es el reconocimiento mutuo del otro por el mismo, es el fundamento de la igualdad y el código de respeto a la diferencia. Con lo que volvemos al principio: la libertad no es originaria, sino estatutaria.

No acaba aquí la caza de bestias negras berlinianas. Un par de ellas andan todavía sueltas. Una es el mesianismo histórico. Lo sitúa Berlin dentro de una lectura romántica de Hegel y Marx: un sector de la humanidad (el Estado prusiano, el proletariado revolucionario) puede asumir la tarea heroica o genial de representar a la humanidad en su conjunto y consumir su liberación. En rigor, lo que ambos pensadores hacen es volver a una

suerte de metafísica del orden natural (Tomás de Aquino), que sitúa el origen de la historia en un hecho trascendente (el Pecado Original). Por tanto, el fin de la historia también ha de ser trascendente: la escatología, el perfeccionamiento ético o la revolución. Toda historia se sacraliza porque viene y va al más allá. En nuestro siglo, Spengler y Toynbee han recaído en considerar que la historia es historia sagrada. Berlin propone lo contrario: resecularizarla.

Una historia estrictamente laica excluye la idea de progreso. En efecto, sólo hay progreso si existe una meta fija a alcanzar y hacia la cual la humanidad es conducida o empujada, sea por Dios, la naturaleza, la lucha de clases o el Espíritu Objetivo. Progreso significa marcha de lo imperfecto a lo perfecto. Para ello, hace falta saber lo que es absolutamente bueno, poder situarse fuera de la historia como contingencia y acceder a la necesidad absoluta del sumo bien.

Si no hay progreso, tampoco hay etapas históricas, en el sentido mecánico de la expresión, o sea segmentos del tiempo histórico que se producen mecánicamente los unos a los otros, en sucesión necesaria. Los hombres autoproducen su historia, pero son transformados por ella y viceversa, en un vaivén dialéctico que nunca se aquieta. La historia es la cacería de esta verdad luminosa, que es, por paradoja, a la vez, eterna y jamás factible (la fórmula, una vez más, es de Vico). Por mejor decirlo, copiemos las palabras que, sobre Alejandro Herzen, el escritor ruso del siglo XIX, dice Berlin: «Creyó que el día y la hora eran fines en sí mismos, no medios para otro día u otra experiencia. Creyó que los fines remotos eran un sueño, que la fe en ellos era una ilusión fatal; que sacrificar el presente o el inmediato y previsible futuro a esos fines distantes debe conducir siempre a formas crueles y fútiles de sacrificio humano».

La otra bestia negra y suelta de Berlin es el nacionalismo. «El nacionalismo» —son sus palabras— «no es tener conciencia del carácter nacional ni enorgullecerse de él. Es el convencimiento de la misión única de una nación, que se considera intrínsecamente superior a los objetivos o atributos de todo lo exterior a ella». La necesidad de pertenecer a un grupo, el complejo cultural del *Volkgeist*, la sociedad concebida como un organismo, la nación como pueblo en armas, la cultura nacional como inmanencia no comprensible por los extraños al grupo y, por fin, el sujeto como parte del conjunto y no como individuo, son los síntomas de toda ideología nacionalista. Como se ve, nada más alejado de una visión pluralista y convivencial de la sociedad.

Sin embargo, Berlin tiene su *zona nacional*, que es el nacionalismo judío. La identidad judía es una fijeza, no religiosa ni racial, que se caracteriza por la actividad del perseguidor: es el antisemita quien define al judío.

En respuesta a los nacionalismos con patria (lugar del padre, tierra de sepultura para los ancestros, espacio vital del pueblo, etc.) los judíos configuran un nacionalismo apátrida.

No obstante no ser una raza, los judíos de Berlín, como los de Moses Hess (un sionista comunista del siglo XIX), tienen cierto genio racial. Por ejemplo: a los judíos corresponde la invención del socialismo, religión de la unidad de la creación, sin distinción de castas ni de clases. Berlín se equivoca, según me parece: el judaísmo, como todas las religiones semíticas, propone una religión de Estado, ya que éste es la forma política del pacto entre Dios y el pueblo escogido. Que Berlín atribuya a razones misteriosas la «resurrección judía» (la omnipotencia de los judíos como pueblo, que les permite ser perseguidos y derrotados pero jamás aniquilados) forma parte de esta escatología de la Alianza. Aún más: Hess, para Berlín, es «un profeta genuino de nuestros días». ¿Qué de la inexistencia de profecías en la historia? ¿Y qué de la eternidad de las naciones, tan combatida por Berlín, pero aceptada en el caso de los judíos: todo internacionalismo existe para unir naciones, no para abolirlas?

Renuente a identificarse del todo con la sociedad donde vive, el judío de Berlín conserva esta diferencia que no puede eliminarse ni siquiera con la conversión. No se puede llegar a ser judío; tampoco se puede dejar de serlo. Todos los hombres devienen: los judíos son. «Todos los judíos que son del todo conscientes de su identidad como judíos están empapados de historia». Cabe preguntar a Berlín si hay algún ser humano que no esté empapado de historia. ¿O serán los judíos distintos de los humanos? Sólo así se entiende que un judío converso y aún descendiente de conversos, siga portándose como judío, a su pesar y al de sus antepasados. El ejemplo puede ser Marx o Heine. Cuando se niegan a reconocerse como judíos (Marx, por escrito, sólo lo hizo una vez y escribió feroces páginas de censura contra el prototipo de judío explotador y especulador financiero) actúan como judíos que intentan disimularse y, si critican al judaísmo, lo hacen poniendo en escena el odio del judío contra sí mismo, o sea un rasgo de carácter típicamente judío, el *Selbst-Hasse*. Es decir: no pueden dejar de ser judíos, por más que quieran. ¿Cabe mayor fe en la permanencia racial y el espíritu del pueblo?

En cualquier caso, hay que agradecer a Berlín, como a todo intelectual, la puesta en escena de sus contradicciones. Al fin y al cabo, pensar es contradecir(se). También se agradece la conclusión ética de su tarea como historiador de las ideas. El pensamiento ético, en efecto, arraiga en la historia porque es el examen de las relaciones mutuas entre los hombres y los valores que manejan. La filosofía política es su aplicación a la sociedad. La teoría política deviene una rama de la filosofía moral, pues la política apli-

ca ideas morales. Bien: si no hay progreso, al menos hay la posibilidad de la autocrítica moral de los hombres, que sólo puede cumplirse en y a través de la historia. La tarea del historiador es explicitar esta autocrítica. No es que los hombres vayan a mejorarse, ni siquiera a empeorarse con todo esto, pero sí podrán (podremos) no cometer los mismos pecados de quienes ya vivieron su historia.

Blas Matamoro

Bibliografía

- ISAIAH BERLIN: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, traducción de José Manuel Álvarez Flórez, prólogo de Salvador Giner, Península, Barcelona, 1992.
- : *Libertad y necesidad en la historia*, traducción de Julio Bayón, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- : *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, traducción de Hero Rodríguez Toro, FCE, México, 1983.
- EDWARD HALLET CARR: *¿Qué es la historia?*, traducción de Joaquín Romero Maura, Seix Barral, Barcelona, 1966.