

# Isaiah Berlin, a vueltas con la historia

**D**os imágenes de Voltaire recogidas por Isaiah Berlin nos pueden orientar acerca de cuál es la concepción que este último tiene de la historia: una trampa que hacemos a los muertos y un desierto con unos pocos oasis. O sea: contamos unos cuentos acerca de unos hombres que ya nada pueden decir, ni a favor ni en contra, y estos cuentos son intermitentes, se refieren a nudos de un tejido aniquilado. Hombres, sucesos o ideas excepcionales o, quizá, meros sobrevivientes del olvido. El problema primero del historiador es saber si ha de ocuparse de lo recordado o, por el contrario, interrogar a los grandes silencios y las extensas amnesias del tiempo.

En primer lugar, entonces, el saber histórico es una interpelación interior a la especie humana, es el trabajo de unos hombres que investigan el trabajo de otros hombres y creen poder entenderlo porque, justamente, es *factum* humano. La historia no es el cumplimiento de una ley divina ni de una fatalidad natural. Por eso no hay verdad histórica, sino certeza (aquí sigue Berlin una distinción de Giambattista Vico) y la certeza es menos que la verdad, porque tiene menor alcance epistemológico (objetivo, si se quiere) pero es más que la verdad, porque funciona como estímulo para la acción. Tener certezas es valorar y escoger. Producto de la imaginación humana, la historia no acepta leyes ni puede emitir predicciones. Parte de una contingencia: el pasado no es necesariamente como pudo ser; si no hubiera habido tales ideas, no se habrían producido tales hechos. Aquí, otro lector de Vico, su paisano Benedetto Croce, matizaría un poco a Berlin. La historia es contingencia hasta que se convierte en acto. Desde entonces, es necesidad. El pasado fue contingente cuando tuvo presencia, pero ahora es necesariamente nuestro pasado. Es la dialéctica de la libertad histórica, el paso de la contingencia a la necesidad.

En esta encrucijada se instala una de las preocupaciones fuertes del historiador Berlin o, mejor dicho, de Berlin como teórico de la historia: el conflicto entre determinismo y libertad. Sobre todo, a partir de la primera edición de *Libertad y necesidad en la historia*, duramente criticada, Berlin ha intentado afinar su posición, radicalmente contraria al determinismo histórico, que niega la libertad y, por ello, la responsabilidad del hombre ante su propia historia. Tampoco acepta Berlin la teleología de la historia, ni que el individuo humano sea parte de una o más totalidades, de entidades impersonales. La historia la hacen los hombres, pero esto quiere decir —para Berlin— cada hombre singular en relación con otros hombres singulares.

¿Qué es la libertad berliniana? En un sentido negativo, la no-coacción. Soy libre en tanto los otros no interfieren en mi actividad. En este orden, mal que le pese a don Isaías, la libertad es un fin humano y, como tal, puede funcionar a guisa de finalidad histórica: los hombres nos liberamos a través de la historia, no podemos alcanzar nuestra libertad sino en la historia. En consecuencia, la Libertad es objetiva y, si se quiere, común. No mi libertad ni la tuya, sino Aquélla, es decir, el resultado de una ley.

La ley, a su vez, no existe si cada individuo no sacrifica algo de su libertad para que haya, por ejemplo, más justicia y menos miseria. Pero este acto sacrificial es libre. La coacción, mala en sí misma, se torna relativamente aceptable si evita males mayores. Entonces: la libertad como la vivimos en la historia no es original (en esto, Berlin se autocritica con lucidez), sino que es estatutaria. Es un derecho, o un plexo de derechos que la ley reconoce. Un código de libertades y no la Libertad, total, única y mayúscula.

Pero también hay una libertad positiva, o querer: el deseo de cada individuo de ser su propio dueño, de ser sujeto y no instrumento de los deseos ajenos. Por tanto, sólo es radicalmente libre el hombre que no desea, dado que cada deseo es imposible de saciar, o que espera la muerte como la única y verdadera liberación (cf. Schopenhauer), o la asume voluntariamente en el suicidio (Novalis, Camus) o deriva hacia el nihilismo (Dostoievski, las filosofías de la vacuidad, propias del Oriente, etc.): sólo es libre quien considera la muerte con indiferencia. Agregaríamos: y a la historia, con parigual indiferencia.

Entonces: el hombre no es libre, sino que deviene libre. Su libertad no es un dato, ni un don, ni una esencia. Es un proceso. Un devenir, en principio infinito, un camino que lleva a la utopía de la libertad socializada (tierra de ninguna parte), hacia la cual avanzamos sin llegar nunca. Y este «avance» hacia una meta intangible es la historia.

La libertad, ni negativa ni positiva, llega a ser, por tanto, la obediencia a una ley libremente impuesta, paradoja que desdice, por fortuna, la dura radicalidad del Berlin inicial. No me encadeno a unas fuerzas que no pue-

do controlar (por ejemplo: los dioses o la naturaleza). Me libero del mundo empírico de la causalidad y allí, en esa altura ideal, soy libre. Sólo idealmente se realiza la libertad. Su sujeto también es un sujeto ideal, el individuo moral de Kant, el sujeto nouménico, que carece de fenómenos y de contingencias que lo encadenen: hace libremente lo único moralmente necesario, la Norma Universal Ética. En tanto, los hombres peculiares no son libres, sino que son como-si fueran libres.

Kant, dice agudamente Berlin, lo que ha hecho es secularizar a Dios y convertirlo en la vida racional ideal, y secularizar el alma y convertirla en individuo, quitándole su incómoda tendencia hacia Dios. Así, la ley racional es la que se acomoda a la necesidad de las cosas, pero sin coacciones, una síntesis necesidad/libertad: «la doctrina positiva de la liberación por la razón».

Proyectada sobre el acontecer histórico, esta propuesta de libertad se enfrenta con la historia como trama, o sea como juego causal o, para seguir a Berlin, determinismo. Parte de la polémica con Edward Carr viene de este conflicto entre libertad y necesidad, y el alcance que tienen, en la historia, las fuerzas impersonales, las causas y las leyes.

Berlin contempla el par ley/causa como si perteneciera a las ciencias naturales. Carr matiza (creo que con razón): las fuerzas impersonales de la historia son abstracciones, pero es que sin abstracción no hay objeto de conocimiento; las leyes en la historia existen en tanto existen para la epistemología moderna (repite a Henri Poincaré): como hipótesis que pueden ser confirmadas, reformadas o derogadas por la investigación empírica; por fin, la causa también se da en la historia, pero no en primacía respecto al efecto, sino al revés: la causa se estima, o sea que se piensa a partir de una valoración del efecto y remontándose a otras valoraciones que permitan armonizarse con aquél. No es en el hecho histórico donde hay determinación, sino en la lectura de la historia. Y en esto, Carr se aproxima a Berlin, en el sentido de que la lectura de la historia es histórica, cambia con el tiempo y, por ello, el texto de la historia es abierto e indeterminado.

A Berlin no se le oculta que su posición, tomada en extrema pureza, lleva a la irracionalidad de considerar el hecho histórico en tanto único y, por ello, no generalizable. Un empirismo radical no sólo hace impensable la historia, es que impide siquiera que se la narre, pues para narrar hacen falta palabras y las palabras son genéricas. No existe una palabra que sirva sólo para un objeto único. Hasta Dios pertenece al género de los dioses.

El relativismo empirista es muy atractivo para Berlin, pero se defiende de él cuando nos habla de Hamann: si cada acto vital es absolutamente singular y sólo se comprende en el momento de vivirlo por medio (o por

inmediación) de una iluminación, entonces todo lenguaje y todo pensamiento se tornan imposibles.

Ni hecho puro y singular, ni trama abstracta, la historia se parece más a una novela documental que a otra cosa. El historiador, en consecuencia, ha de ser estricto como investigador de fuentes e imaginativo como un novelista. Clío, la historia, es una musa.

La lectura de la historia es siempre paradójica porque, justamente, no hay una *doxa* histórica, una verdad consagrada y fija. Un cuerpo de escritura y de ideas emitido en una época puede cambiar de signo releído en otra época, y volver a cambiar. Berlin se divierte con mucha inteligencia comprobando lo vigente de estas paradojas. Joseph de Maistre, por ejemplo, era, a comienzos del siglo XIX, un reaccionario que miraba hacia el pasado. Hoy, a la luz de la experiencia totalitaria del siglo que termina, lo vemos como a un futurólogo. En cuanto a Maquiavelo, la multitud de lecturas incompatibles entre sí que soporta el pensador florentino conforma una auténtica selva, que Berlin explora minuciosamente. Caso aún más complejo es el de Georges Sorel, quien, entre 1889 y 1922 fue legitimista, tradicionalista, marxista, crítico del marxismo, vitalista, dreyfusista, sindicalista revolucionario, antidreyfusista, realista, admirador de Lenin y de Mussolini. Radicalmente antiburgués y antiliberal, su pensamiento disparaba hacia la restauración y hacia la revolución. En su visión de las leyes de la economía como armas estratégicas y de la vida política como una batalla que excluye toda negociación, coincidía (o hacía coincidir) a unos con otros. Por eso se explica que tanto la Italia fascista como la Unión Soviética proyectaran construir un monumento sobre su tumba.

Ningún pensador puede prever cómo serán leídas sus palabras ni qué interpretación o uso se harán de ellas. La historia es, por este lado, extrañamiento, alienación, ya que se apodera de todo producto humano y lo expropia de sus fuentes. Los materialistas franceses y el idealismo absoluto alemán se reclaman de Spinoza, que nada puede hacer por/contra unos y otros.

Entonces: podemos hacer decir a Berlin que el hombre es originariamente libre y que su querer es indeterminado, pero que la libertad humana es una conquista de la legalidad moderna. Y que el individuo está en el origen de sí mismo (y no otra cosa) pero que esta autonomía se convierte en alienación a través de la historia, donde sus actos y las huellas que dejan serán descifrados y valorados por otros, los verdaderos dueños de su historia. Con estas paradojas abrimos el discurso de Berlin que, a veces, parece querer cerrarse en un radicalismo individualista y liberal. Lo abrimos a su favor, porque su lógica es de apertura y paradoja.

Por todo esto, el gran opositor a la visión histórica de Berlin es la utopía, precisamente porque las sociedades utópicas son iguales a sí mismas, su

identidad es cerrada y, por fin, carecen de historia. El pensamiento utópico opera a partir de que toda pregunta verdadera tiene una respuesta verdadera y cualquier otra constestación posible es errónea. El método aplicable es el único correcto y las conclusiones obtenidas, perfectamente compatibles entre sí.

La máxima utopía conocida, el paradigma de la utopía histórica es, para Berlin, la Ilustración. La razón autónoma, el método autofundado en las ciencias naturales, el rechazo de toda revelación, la unidad y constancia de la naturaleza humana, las finalidades humanas universales, una estructura global de leyes y generalizaciones y, por fin, la unicidad de la virtud y la perfectibilidad de la *humanitas*, son los incisos que organizan el pensamiento utópico ilustrado. Se funda en el racionalismo de Descartes: sólo puede haber un único sistema de conocimiento con axiomas de validez universal, que ninguna comprobación empírica puede desmentir.

La utopía contraria a la ilustrada es la reaccionaria, una de las consecuencias del romanticismo. Puesto que la razón encadena a la imaginación humana, conviene retornar a las felices épocas en que dominaba una fe sencilla y espontánea (como si la fe no encadenara, a su manera). La historia, entonces, no entiende de cambios ni de evoluciones, sino que se piensa en términos zoológicos (de Maistre): como una constante matanza. Y no hay otra «naturaleza humana»: la naturaleza animal del hombre, del animal humano. El orden social no puede asentarse sino sobre bases irracionales (el poder absoluto del rey o la familia monogámica) ya que, si estas bases se racionalizan, pueden ser criticadas y, en consecuencia, impugnadas.

Hay, quizás, un tercer orden de utopías que podríamos denominar artísticas. El arte, sobremanera la música (no olvidemos que Berlin es o fue crítico musical) nos proporciona la intuición de un mundo bello a partir del cuerpo y no a sus expensas.

Como se ve, en todas las utopías hay un elemento absoluto que se puede alcanzar en la historia: la razón, la fe irracional o la belleza perfecta. A estos absolutismos se oponen, obviamente, los relativismos. El principal es el relativismo moral, cultural o antropológico que se origina, también, en el romanticismo. Los distintos sistemas de valores culturales son incommunicables, equivalentes y neutros entre sí, según este enfoque.

En cuanto al racionalismo cartesiano, su cuestionamiento corre por cuenta de Hume, quien niega que existan eslabones lógicos entre las verdades de hecho y las verdades *a priori*, cuyo ejemplo máximo son las matemáticas. Vico, por su parte, sostiene que las matemáticas son verdaderas para los hombres porque éstos las han inventado.

Relativismo y escepticismo empírico son maneras de poner en tela de juicio la unidad monótona de lo humano. Más bien conciben la humanidad