

Isaiah Berlin
El fuste torcido
de la humanidad

Capítulos de historia de las ideas



Isaiah Berlin
El fuste torcido
de la humanidad

Capítulos de historia de las ideas

EDICIÓN A CARGO DE HENRY HARDY

PRÓLOGO DE JOHN BANVILLE

TRADUCCIÓN DE JOSÉ MANUEL ÁLVAREZ FLÓREZ

ediciones península

Título original: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*

Copyright Isaiah Berlin, 1947

© Isaiah Berlin, 1959, 1972, 1975, 1978, 1980, 1983, 1988, 1990, 1992, 2004, 2013

Selección y edición, © Henry Hardy 1990, 2003, 2011, 2013

Para más información sobre Isaiah Berlin, puede visitar <https://isaiah-berlin.wolfson.ox.ac.uk/>

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Todos los derechos reservados.

Primera edición en Península: septiembre de 1992

Primera edición en este formato: marzo de 2019

© de la traducción del inglés: José Manuel Álvarez Flórez, 1992, 2019

© del prólogo: John Banville, 2013

© de esta edición: Edicions 62, S.A., 2019

Ediciones Península,

Diagonal 662-664

08034 Barcelona

edicionespensula@planeta.es

www.edicionespensula.com

PAPYRO - fotocomposición

DEPÓSITO LEGAL: B. 2.471-2019

ISBN: 978-84-9942-744-7

ÍNDICE

Prólogo de John Banville	13
Prefacio del editor	21
La persecución del ideal	27
La decadencia de las ideas utópicas en Occidente	49
Giambattista Vico y la historia cultural	81
El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII	105
Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo	127
La unidad europea y sus vicisitudes	209
La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal	245
La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo	281
Apéndice a la segunda edición	307
Historia de la filosofía de Russell	307
Respuesta a Robert Kocis	333
Respuesta a Ronald H. McKinney	343
Cartas	349
Notas	365
Índice analítico	397

LA PERSECUCIÓN DEL IDEAL

I

Hay, en mi opinión, dos factores que han conformado, en mayor grado que todos los demás, la historia humana en este siglo. Uno es el progreso de las ciencias naturales y de la tecnología, que es, desde luego, la crónica del máximo éxito de nuestra época; a esto se le ha prestado atención grande y creciente desde todos los campos. El otro lo constituyen sin duda las tormentas ideológicas que han alterado la vida de prácticamente toda la humanidad: la revolución rusa y sus secuelas, las tiranías totalitarias de derecha y de izquierda y las explosiones de nacionalismo, racismo y, en algunos lugares, de fanatismo religioso, que, muy curiosamente, ninguno de los pensadores sociales más avisados del siglo XIX llegó a predecir jamás.

Cuando nuestros descendientes, de aquí a dos o tres siglos (si la humanidad sobrevive hasta entonces), se pongan a examinar nuestra época, serán esos dos fenómenos los que destacarán, creo yo, como las características sobresalientes de nuestro siglo, los que exigirán más explicaciones y análisis. Pero es conveniente entender también que estos grandes movimientos empezaron como ideas en la cabeza de la gente; ideas sobre lo que las relaciones entre los hombres han sido, son, podrían y deberían ser; y entender

cómo llegaron a transformarse en nombre de la visión de algún objetivo supremo en la mente de los dirigentes, sobre todo de los profetas con ejércitos tras ellos. Esas ideas son la sustancia de la ética. El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas de los seres humanos, las concepciones, intereses e ideales de los que surgen formas humanas de tratarse unos a otros y los sistemas de valores en los que se basan esas finalidades de la vida. Esas creencias sobre cómo debería vivirse la vida, qué deberían ser y hacer hombres y mujeres, son el objeto de la investigación moral; y cuando se aplican a pueblos y naciones y, en realidad, a la humanidad como un todo, se las llama filosofía política, que no es sino ética aplicada a la sociedad.

Si queremos llegar a entender este mundo a menudo violento en que vivimos (y a menos que intentemos entenderlo no podemos esperar ser capaces de actuar racionalmente en él y sobre él), no podemos limitar nuestra atención a las grandes fuerzas impersonales, naturales y de origen humano, que actúan sobre nosotros. Los objetivos y motivaciones que guían la actuación humana han de examinarse a la luz de todo lo que sabemos y comprendemos; hay que examinar críticamente sus raíces y su desarrollo, su esencia, y sobre todo su validez, con todos los recursos intelectuales de que disponemos. Esta necesidad urgente, con independencia del valor intrínseco del descubrimiento de la verdad respecto a las relaciones humanas, convierte la ética en un campo de importancia primordial. Solo los bárbaros no sienten curiosidad por saber de dónde proceden, cómo llegaron a estar donde están, adónde parecen dirigirse, si desean ir allí y, en tal caso, por qué, y si no, por qué no.

Al estudio de la diversidad de ideas sobre las concepciones de la vida que expresan esos valores y esos fines he dedicado cuarenta años de mi larga vida para intentar ver claro. Creo que debo explicar un poco cómo llegó a absorberme este tema y hablar, sobre todo, de un cambio decisivo que modificó mis ideas sobre su

núcleo básico. Inevitablemente, esto habrá de resultar, en cierto grado, un poco autobiográfico, y pido perdón por ello, pero no veo otro modo de explicarlo.

II

Cuando era joven leí *Guerra y paz* de Tolstói, a una edad muy temprana, demasiado. Pero el verdadero impacto de esta gran novela se produjo después, junto con el que me causaron otros escritores rusos, novelistas y pensadores sociales, de mediados del siglo XIX. Estos escritores influyeron mucho en mi punto de vista. A mí me pareció, y sigue pareciéndome, que su objetivo primordial no era elaborar relatos realistas de las vidas y las relaciones que mantenían entre sí individuos o grupos sociales o clases, no el análisis psicológico o social como un valor en sí, aunque, por supuesto, los mejores de ellos lograsen exactamente eso, de un modo insuperable. A mí su enfoque me pareció esencialmente moral: les interesaba sobre todo saber a qué podían atribuirse la injusticia, la opresión, la falsedad en las relaciones humanas, el encarcelamiento con muros de piedra o con el conformismo (sumisión resignada a yugos construidos por el hombre), la ceguera moral, el egoísmo, la crueldad, la humillación, el servilismo, la pobreza, el desvalimiento, la amarga indignación, la desesperación de tantos. Les interesaba, en suma, el carácter de esas experiencias y sus raíces en la condición humana; la condición de Rusia en primer término, pero, implícitamente, la de toda la humanidad. Y querían saber, por otra parte, qué podría traer lo contrario de eso, un reino de verdad, amor, sinceridad, dignidad humana, honradez, independencia, libertad, plenitud espiritual.

Algunos, como Tolstói, buscaron esto en el punto de vista de la gente sencilla, no contaminada por la civilización. Tolstói quiso creer, como Rousseau, que el universo moral de los cam-

pesinos no era distinto al de los niños, que no estaba deformado por las convenciones e instituciones de la civilización, que nacían de los vicios humanos: codicia, egoísmo, ceguera espiritual; que el mundo podía salvarse si los hombres eran capaces de ver la verdad que yacía a sus pies; podrían hallarla, si se molestaban en mirar, en los evangelios cristianos, en el Sermón de la Montaña. Otros miembros de este grupo de rusos depositaban su fe en el racionalismo científico, o en la revolución social y política basada en la teoría verdadera del cambio histórico. Otros, por su parte, buscaban soluciones en las enseñanzas de la teología ortodoxa, o en la democracia liberal de Occidente, o en una vuelta a antiguos valores eslavos, marginados por las reformas de Pedro el Grande y de sus sucesores.

Lo que tenían en común todas estas posiciones era la creencia de que existían soluciones a los problemas básicos, que uno podía descubrirlas y, con un esfuerzo generoso suficiente, aplicarlas en este mundo. Todos creían que la esencia de los seres humanos radicaba en ser capaces de elegir cómo vivir; las sociedades podían transformarse según ideales verdaderos en los que se creyese con un fervor y una resolución suficientes. Si, como Tolstói, pensaban a veces que el hombre no era verdaderamente libre sino que se hallaba determinado por factores que escapaban a su control, sabían de sobra, como él, que si la libertad era una ilusión, era una ilusión sin la cual no podía uno vivir ni pensar. Nada de esto formaba parte de mi programa de estudios, que consistía básicamente en autores griegos y latinos, pero permaneció conmigo.

Cuando pasé a estudiar a la Universidad de Oxford, empecé a leer las obras de los grandes filósofos, y descubrí que las figuras más destacadas, sobre todo en el campo del pensamiento ético y político, creían eso también. Sócrates pensaba que si podíamos llegar a conclusiones seguras en nuestro conocimiento del mundo exterior a través de métodos racionales (¿no había llegado Anaxágoras a la conclusión veraz de que la Luna era varias

veces mayor que el Peloponeso, pese a lo pequeña que parecía en el cielo?), los mismos métodos proporcionarían sin duda igual certidumbre en el campo de la conducta humana: cómo vivir, qué ser. Esto podía lograrse por medio de una argumentación racional. Platón pensaba que a una elite de sabios que llegase a esa certidumbre debería entregársele el poder de gobernar a los demás, intelectualmente menos dotados, de acuerdo con normas dictadas por las soluciones correctas a los problemas personales y sociales. Los estoicos pensaban que esas soluciones estaban al alcance de cualquier hombre que decidiese vivir de acuerdo con la razón. Los judíos, los cristianos y los musulmanes (sabía demasiado poco del budismo) creían que las soluciones verdaderas se las había revelado Dios a sus profetas y santos elegidos, y aceptaban la interpretación que hacían de esas verdades reveladas maestros cualificados y las tradiciones a las que pertenecían.

Los racionalistas del siglo xvii pensaban que las soluciones podían hallarse mediante una especie de intuición metafísica, una aplicación especial de la luz de la razón de la que todos los hombres estaban dotados. Los empiristas del siglo xviii, impresionados por los nuevos y enormes campos de conocimiento despejados por las ciencias naturales basadas en técnicas matemáticas, que habían eliminado tantos errores, supersticiones y disparates dogmáticos, se preguntaban, como Sócrates, por qué los mismos métodos no habrían de servir con éxito para establecer leyes irrefutables similares en el campo de los asuntos humanos. Con los nuevos métodos descubiertos por las ciencias naturales se podía poner orden también en la esfera social: podían descubrirse uniformidades, formularse hipótesis y comprobarse luego experimentalmente; podían basarse en ellas leyes y después podría demostrarse que leyes de sectores específicos de la experiencia se hallaban vinculadas por leyes más amplias; y estas a su vez estarían vinculadas por leyes más amplias aún, y se seguiría ascendiendo así sucesivamente, hasta que se pudiese llegar a es-

tablecer un gran sistema armónico, unido por vínculos racionales inquebrantables y que podría formularse en términos exactos (es decir, matemáticos).

La reorganización racional de la sociedad pondría fin a la confusión espiritual e intelectual, al reino del prejuicio y la superstición, al sometimiento ciego a dogmas no analizados y a las necesidades y crueldades de los regímenes opresivos que semejante obscurantismo intelectual engendraba y fomentaba. Lo único que hacía falta era identificar las principales necesidades humanas y descubrir los medios de satisfacerlas. Esto crearía el mundo feliz, libre, justo, virtuoso y armonioso que tan conmovedoramente predijo Condorcet en su celda en 1794. Este punto de vista está en la base de todo el pensamiento progresista del siglo XIX y estaba en el núcleo de gran parte del empirismo crítico que yo asimilé en Oxford como estudiante.

III

En determinado momento me di cuenta de que lo que todos estos puntos de vista tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y solo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra —eso lo sabíamos *a priori*—. Este tipo de omnisciencia era la solución del rompecabezas cósmico. En el caso de la moral podríamos, pues, establecer cuál debería ser la vida perfecta, estando, como estaría, basada en una interpretación correcta de las leyes que gobernaban el universo.

Ciertamente, podríamos no llegar nunca a ese estado de conocimiento perfecto, podríamos tener una inteligencia insuficiente o ser demasiado débiles o corruptos o depravados para alcanzarlo. Podría haber demasiados obstáculos, tanto intelectuales como de carácter externo. Además, como ya dije, las opiniones respecto al camino correcto a seguir variaban mucho: para unos estaba en las iglesias, para otros en los laboratorios; unos creían en la intuición, otros en el experimento, o en visiones místicas, o en el cálculo matemático. Pero aunque no pudiésemos llegar nosotros mismos a alcanzar esas respuestas verdaderas, ni en realidad al sistema final que las entretreía todas, las respuestas tenían que existir —si no, las preguntas no eran reales—. Las respuestas tenían que conocerlas alguien: quizá las hubiese conocido Adán en el Paraíso; quizá solo llegásemos a alcanzarlas en la culminación de los tiempos; si los hombres no podían conocerlas, quizá los ángeles las supiesen; y si los ángeles no, entonces las conocería Dios. Esas verdades intemporales debían ser cognoscibles por principio.

Algunos pensadores del siglo XIX (Hegel, Marx) opinaban que la cuestión no era tan simple ni mucho menos. No había verdades intemporales. Había evolución histórica, cambio continuo; los horizontes humanos cambiaban a cada nuevo peldaño en la escala de la evolución; la historia era un drama con muchos actos; la impulsaban conflictos de fuerzas tanto en el campo de las ideas como en el de la realidad, conflictos llamados a veces dialécticos, que adoptaban la forma de guerras, revoluciones, levantamientos violentos de naciones, clases, culturas, movimientos. Pero después de los inevitables retrocesos, fracasos, recaídas, vueltas a la barbarie, el sueño de Condorcet se haría realidad. El drama tendría un final feliz: la razón del hombre había alcanzado triunfos en el pasado, no podía estar inmovilizada eternamente. Los hombres no serían ya víctimas de la naturaleza ni de sus sociedades predominantemente irracionales: triunfaría la razón; comenzaría por fin la cooperación universal armoniosa, la verdadera historia.

Porque si no era así, ¿tenían sentido acaso las ideas de progreso, de historia? ¿No existe un movimiento, aunque sea tortuoso, de la ignorancia al conocimiento, del pensamiento mítico y las fantasías infantiles a la percepción de la realidad cara a cara, al conocimiento de objetivos verdaderos, de valores verdaderos además de verdades de hecho? ¿Puede ser la historia una mera sucesión de acontecimientos sin propósito, debidos a una combinación de factores materiales y al juego de la selección fortuita, una historia llena de estruendo y turbulencia pero carente de sentido? Esto era inconcebible. Llegaría el día en que hombres y mujeres tomarían las riendas de sus vidas y no serían ya seres que anduviesen buscándose a sí mismos o juguetes de fuerzas ciegas cuyo sentido no entendiesen. No era imposible ya imaginar, cuando menos, lo que podría ser tal paraíso terrestre; y si era imaginable podríamos, en cierta medida, intentar avanzar hacia él. Eso es algo que ha figurado en el núcleo básico del pensamiento ético desde los griegos a los visionarios cristianos de la Edad Media, desde el Renacimiento al pensamiento progresista del siglo pasado; y en realidad muchos siguen creyéndolo aún hoy.

IV

En determinada etapa de mis lecturas me encontré, naturalmente, con las obras principales de Maquiavelo. Me causaron una impresión profunda y perdurable e hicieron flaquear mi fe anterior. Yo deduje de ellas no las enseñanzas más obvias —cómo adquirir y retener el poder político, o de qué fuerza o astucia han de valerse los gobernantes si quieren regenerar sus sociedades, o protegerse y proteger sus Estados de sus enemigos internos o externos, o cuáles han de ser las cualidades principales de los gobernantes por un lado y de los ciudadanos por el otro para que los Estados prosperen—, sino otra cosa diferente. Maquiavelo no

era un historicista: él creía posible restaurar algo similar a la República romana o la Roma de la primera etapa del Principado. Creía que para hacer esto se necesitaba una clase dirigente de hombres valerosos, ingeniosos, inteligentes, dotados que supiesen aprovechar las oportunidades y utilizarlas, y ciudadanos que estuviesen adecuadamente protegidos y orgullosos de su Estado y que fuesen patriotas, ejemplos de virtudes varoniles, paganas. Así fue como Roma se elevó al poder y conquistó el mundo, y fue la falta de esa clase de sabiduría y de vitalidad y valor frente la adversidad, de las cualidades del león y del zorro, lo que al final la hundió. Los Estados decadentes acababan conquistados por invasores vigorosos que conservaban esas virtudes.

Pero Maquiavelo también expone, junto con esto, la idea de las virtudes cristianas (humildad, aceptación del sufrimiento, idealismo, la esperanza de salvación en la otra vida) y comenta que si se quiere establecer un Estado del tipo romano, por el que claramente él aboga, estas virtudes no ayudarán a ello: los que viven según los preceptos de la moral cristiana están destinados a que, en su búsqueda implacable del poder, los aplasten otros hombres que son los que pueden re-crear y dominar esa república que él quiere. Él no condena las virtudes cristianas. Se limita a indicar que esas dos morales son incompatibles, y no señala ningún criterio superior que nos permita decidir cuál es la vida correcta para los hombres. La combinación de *virtù* y valores cristianos es para él una imposibilidad. Él se limita a dejarte escoger; sabe lo que él prefiere.

La idea que esto sembró en mi mente fue que comprendí, y fue una especie de conmoción, que no todos los valores supremos que perseguía la humanidad en el presente y había perseguido en el pasado eran necesariamente compatibles entre sí. Esto socavó mi supuesto anterior, basado en la *philosophia perennis*, de que no podía haber conflicto entre fines verdaderos, entre respuestas verdaderas a los problemas básicos de la vida.

Luego me tropecé con *Scienza nuova* de Giambattista Vico. En Oxford casi nadie había oído hablar por entonces de Vico, pero había un filósofo, Robin Collingwood, que había traducido el libro de Croce sobre Vico, y me instó a leerlo. Esto me abrió los ojos a algo nuevo. A Vico parecía interesarle la sucesión de las culturas humanas: cada sociedad tenía, según él, una visión propia de la realidad, del mundo en el que vivía, y de sí misma y de sus relaciones con su pasado, con la naturaleza, con lo que se esforzaba por lograr. Esa visión de una sociedad la transmite todo lo que sus miembros hacen, piensan y creen, expresado y encarnado en los tipos de palabras, las formas lingüísticas que usan, imágenes, metáforas, las formas de culto, las instituciones que crean, que expresan y transmiten su imagen de la realidad y de su lugar en ella y de acuerdo con la cual viven. Esas visiones difieren con cada conjunto social sucesivo, cada uno de ellos tiene sus propias dotes, valores, formas de creación, que no pueden compararse entre sí: cada uno ha de entenderse en sus propios términos... entenderse, no necesariamente valorarse.

Los griegos homéricos, la clase dominante, nos dice Vico, eran crueles, bárbaros, ruines, despóticos con los débiles; pero crearon la *Iliada* y la *Odisea*, algo de lo que no son capaces en estos tiempos nuestros más ilustrados. Las obras maestras que crearon les pertenecen, y cuando cambia la visión del mundo desaparece también la posibilidad de ese tipo de creación. Nosotros, por nuestra parte, tenemos nuestras ciencias, nuestros pensadores, nuestros poetas, pero no hay ninguna escalera que ascienda de los antiguos a los modernos. En consecuencia, es absurdo afirmar que Racine es un poeta mejor que Sófocles, que Bach es un Beethoven rudimentario, que, digamos, los pintores impresionistas son la cima a la que los pintores de Florencia aspiraron pero no alcanzaron. Los valores de esas culturas son distintos, y no son necesariamente compatibles entre sí. Voltaire, que creía que los valores y los ideales de las excepciones ilustra-

das en un mar de tinieblas (la de la Atenas clásica, la de la Florencia del Renacimiento, la de la Francia del *grand siècle* y la de su propia época) eran casi idénticos, se equivocaba.¹ La Roma de Maquiavelo no existió en realidad. Para Vico hay una pluralidad de civilizaciones (ciclos repetitivos de ellas, pero eso no importa), cada una con su propia pauta única. Maquiavelo transmitía la idea de dos puntos de vista incompatibles; y aquí había sociedades cuyas culturas estaban conformadas por valores, no medios para fines sino fines últimos, fines en sí mismos, que diferían, no en todos los aspectos (ya que eran humanas todas) pero sí en algunos sentidos profundos e incompatibles, no combinables en ninguna síntesis final.

Después de esto empecé a leer espontáneamente al pensador alemán del siglo XVIII Johann Gottfried Herder. Vico pensaba en una sucesión de civilizaciones, Herder iba más allá y comparaba las culturas nacionales de diversos países y períodos, y afirmaba que toda sociedad tenía lo que él llamaba su centro de gravedad propio, que difería del de los demás. Si, como él deseaba, hemos de entender las sagas escandinavas o la poesía de la Biblia, no debemos aplicarles los criterios estéticos de los críticos del París dieciochesco. La forma de vivir de los hombres, su modo de pensar, de sentir, de hablar entre ellos, las ropas que visten, las canciones que cantan, los dioses que adoran, los alimentos que comen, sus supuestos básicos, las costumbres, los hábitos que les son intrínsecos..., eso es lo que crea las comunidades, cada una de las cuales tiene su propio «estilo de vida». Las comunidades pueden parecerse entre ellas en muchos aspectos, pero los griegos difieren de los alemanes luteranos, los chinos difieren de ambos; lo que persiguen y lo que temen o adoran raras veces es similar.

A este punto de vista se lo ha llamado relativismo moral o cultural; esto es lo que pensaba un gran investigador, mi amigo Arnaldo Momigliano, al que tanto admiro, de Vico y de Herder. Se equivocaba. No es relativismo. Miembros de una cultura pueden,

por la fuerza de la intuición imaginativa, entender (lo que Vico llamaba *entrare*) los valores, ideales, formas de vida de otra cultura o sociedad, incluso de las remotas en el espacio o en el tiempo. Esos valores pueden resultarles inaceptables, pero si abren la mente lo suficiente pueden llegar a entender cómo era posible ser un ser humano pleno, con el que uno podría comunicarse, y vivir al mismo tiempo de acuerdo con valores muy diferentes de los propios, pero a los que sin embargo puede uno considerar valores, fines de la vida, cuya consecución puede permitir a los hombres realizarse plenamente.

«Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir.» Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Herder y el de Vico no es ese, sino lo que yo describiría como pluralismo. Es decir, la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros, lo mismo que la obtenemos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval, que son mundos, puntos de vista, muy alejados del nuestro. Porque si no tuviésemos ningún valor en común con esas personalidades remotas, cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no podríamos entenderlas en absoluto; a esto equivale la tipología de Spengler. La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio solo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas. Pero nuestros valores son nuestros y los suyos son suyos. Tenemos libertad para criticar los valores de otras culturas, para condenarlos, pero no podemos pretender que no los entendemos en absoluto, o considerarlos solo subjetivos, producto de criaturas de circunstancias diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada.

Hay un mundo de valores objetivos. Con esto me refiero a esos fines que los hombres persiguen por interés propio, para los

que las otras cosas son medios. No soy ciego a lo que los griegos estimaban; sus valores pueden no ser los míos, pero puedo entender lo que sería vivir iluminado por ellos, puedo admirarlos y respetarlos, e incluso imaginarme persiguiéndolos, pero no lo hago, y no deseo hacerlo y quizá no pudiese si lo desease. Las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano. Si no lo están, quedan fuera de la esfera humana. Si encuentro hombres que adoran a los árboles no porque sean símbolos de fertilidad o porque sean divinos, con una vida misteriosa y poderes propios, o porque este bosque está consagrado a Atenea, sino solo porque están hechos de madera; y si cuando les pregunto por qué adoran la madera dicen: «porque es madera» y no dan más respuesta, yo ya no sé lo que quieren decir. Si fuesen humanos, no serían seres con los que yo pudiese comunicarme; hay una barrera real. No son humanos para mí. Ni siquiera puedo calificar sus valores de subjetivos si no puedo imaginar lo que sería intentar llevar ese tipo de vida.

Lo que es evidente es que los valores pueden chocar; por eso las civilizaciones son incompatibles. Puede haber incompatibilidad entre culturas o entre grupos de la misma cultura o entre usted y yo. Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase; yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo. Podemos discutir nuestros puntos de vista, podemos intentar encontrar un terreno común, pero al final lo que usted persigue puede no ser compatible con los fines a los que yo considero que he consagrado mi vida. Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunas personas un valor absoluto, pero no es compatible con lo que pueden ser para ellas valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos.

La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados. Un artista, para crear una obra maestra, puede llevar una vida que hunda a su familia en el sufrimiento y la miseria a los que él es indiferente. Podemos condenarlo y proclamar que la obra maestra debe sacrificarse a las necesidades humanas, o podemos ponernos de su parte, pero ambas actitudes encarnan valores que para algunos hombres o mujeres son fundamentales, y que son inteligibles para todos nosotros si tenemos alguna compasión o imaginación o comprensión de los seres humanos. La igualdad puede exigir que se limite la libertad de los que quieren dominar; la libertad (y sin una cierta cuantía de ella no hay elección y por tanto ninguna posibilidad de mantenerse humano tal como entendemos la palabra) puede tener que reducirse para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad.

Antígona se enfrenta a un dilema al que Sófocles da implícitamente una solución. Sartre da la contraria, mientras que Hegel propone «sublimación» a un cierto nivel más elevado... un pobre consuelo para los torturados por dilemas de este tenor. La espontaneidad, una cualidad humana maravillosa, no es compatible con la capacidad para la previsión organizada, para el delicado cálculo de qué y cuánto y dónde... del que puede depender en gran medida el bienestar de la sociedad. Todos tenemos noticia de las alternativas torturantes del pasado reciente. ¿Debe un individuo oponerse a una tiranía monstruosa cueste lo que cueste, a expensas de las vidas de sus padres o de sus hijos? ¿Se debe torturar a los niños para extraer información sobre traidores o delincuentes peligrosos?

Estas colisiones de valores son de la esencia de lo que son y de lo que somos. Si nos dijese que esas contradicciones se resolverían en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas pueden armonizarse por principio, entonces debemos responder, a los que dicen esto, que los significados que ellos asignan a los nombres que para nosotros denotan los valores contradictorios no son los nuestros. Hemos de decir que el mundo en el que lo que nosotros vemos como valores incompatibles no son contradictorios es un mundo absolutamente incomprensible para nosotros; que los principios que están armonizados en ese otro mundo no son los principios de los que tenemos conocimiento en nuestra vida cotidiana; si se han transformado, lo han hecho en conceptos que nosotros no conocemos en la tierra. Y es en la tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar.

La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no solo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada) sino conceptualmente ininteligible; no sé qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten duda posible. Solo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una comprensión de lo que es ser humano.

V

Baste esto por lo que toca a la objeción teórica —decisiva, creo yo— a la idea del estado perfecto como objetivo razonable de nuestros esfuerzos. Pero hay además un obstáculo que se opone a esto, un obstáculo que se puede plantear a aquellos cuya fe sencilla, de la que la humanidad se ha nutrido durante tanto tiempo, se resiste a todo género de argumentaciones filosóficas. No hay duda de que se pueden resolver algunos problemas, de que algunos males se pueden curar, en la vida social y en la individual. Podemos librar a los hombres del hambre o de la miseria o de la injusticia, podemos sacarlos de la esclavitud o de la cárcel, y obrar bien con ello..., todos los hombres tienen un sentimiento básico del bien y el mal, pertenezcan a la cultura que pertenezcan; pero todo estudio de la sociedad muestra que cada solución crea una nueva situación que engendra necesidades y problemas nuevos propios, nuevas exigencias. Los hijos han obtenido lo que sus padres y abuelos anhelaban... mayor libertad, mayor bienestar material, una sociedad más justa; pero los viejos males se olvidan y los hijos se enfrentan a los nuevos problemas que traen consigo las propias soluciones de los viejos, y aunque también estos puedan resolverse, generarán nuevas situaciones, y con ellas necesidades nuevas, y así sucesivamente, siempre, de modo impredecible.

No podemos legislar para las consecuencias desconocidas de consecuencias de consecuencias. Los marxistas nos dicen que una vez que se ha obtenido la victoria y se inicia la historia verdadera, los nuevos problemas que puedan surgir generarán sus propias soluciones, que podrán aplicar pacíficamente los poderes unidos de una sociedad armoniosa y sin clases. Esto a mí me parece un ejemplo de optimismo metafísico que carece por completo de base en la experiencia histórica. En una sociedad en la que se aceptan universalmente los mismos objetivos, los problemas solo pueden ser de medios, solucionables todos con métodos técnicos. Sería

una sociedad en la que la vida interior del hombre, la imaginación moral, espiritual y estética, ya no hablaría. ¿Se debería destruir a hombres y mujeres y esclavizar sociedades para conseguir eso? Las utopías tienen su valor (nada expande tan maravillosamente como ellas los horizontes imaginativos de las potencialidades humanas) pero como guías a seguir pueden resultar literalmente fatales. Tenía razón Heráclito, las cosas no pueden estar paradas.

Mi conclusión es, por tanto, que la noción misma de una solución final no solo es impracticable sino que, si yo no me equivoco y algunos valores no pueden sino chocar, es también incoherente. La posibilidad de una solución final (incluso si olvidamos el sentido terrible que estas palabras adquirieron en los tiempos de Hitler) resulta ser una ilusión, y una ilusión muy peligrosa. Pues si uno cree realmente que es posible solución semejante, es seguro que ningún coste sería excesivo para conseguir que se aplicase: lograr que la humanidad sea justa y feliz y creadora y armónica para siempre, ¿qué precio podría ser demasiado alto con tal de conseguirlo? Con tal de hacer esa tortilla, no puede haber, seguro, ningún límite en el número de huevos a romper. Esa era la fe de Lenin, de Trotski, de Mao, y por lo que yo sé, de Pol Pot. Puesto que yo conozco el único camino verdadero para solucionar definitivamente los problemas de la sociedad, sé en qué dirección debo guiar la caravana humana; y puesto que usted ignora lo que yo sé, no se le puede permitir que tenga libertad de elección ni aun de un ámbito mínimo, si es que se quiere lograr el objetivo. Usted afirma que cierta política determinada lo hará más feliz o más libre o le dará espacio para respirar; pero yo sé que está usted equivocado, sé lo que necesita usted, lo que necesitan todos los hombres; y si hay resistencia debida a ignorancia o a maldad, hay que acabar con ella y puede que tengan que perecer cientos de miles para hacer a millones felices para siempre. ¿Qué elección nos queda a nosotros, que sabemos, sino la de estar dispuestos a sacrificarlos?

Algunos profetas armados pretenden salvar a la humanidad, y otros solo a su propia raza por sus atributos superiores, pero, sea cual sea el motivo, los millones sacrificados en guerras o revoluciones (cámaras de gas, gulag, genocidio, todas las monstruosidades por las que se recordará nuestro siglo) son el precio que ha de pagar el hombre por la felicidad de generaciones futuras. Si uno desea de verdad salvar a la humanidad, ha de endurecer el corazón y no pensar en costes.

Alexander Herzen, un radical ruso, dio la respuesta a esto hace más de un siglo. En su ensayo *Desde la otra orilla*, que es como una esquela necrológica de las revoluciones de 1848, dijo que en su época había surgido una nueva forma de sacrificio humano, el de seres humanos vivos en los altares de abstracciones: nación, iglesia, partido, clase, progreso, las fuerzas de la historia. Si estas abstracciones, que se invocaron todas en su época y se han invocado también en la nuestra, exigen sacrificios de seres humanos vivos, hay que satisfacerlas. Estas son sus palabras:

Si el objetivo es el progreso, ¿para quién estamos trabajando? Quién es este Moloch que se retira cuando los que se esfuerzan afanosos se aproximan ya a él; y que no puede proporcionar más consuelo a las multitudes condenadas y exhaustas, que gritan «morituri te salutant»,² que la respuesta burlona de que después de que se mueran todo será maravilloso en este mundo. ¿Deseas verdaderamente condenar a los seres humanos vivos hoy al triste papel de desdichados galeotes que, con la basura hasta las rodillas, arrastran una embarcación con «progreso en el futuro» escrito en su bandera? Un objetivo que es infinitamente remoto no es un objetivo, es solo un engaño; un objetivo debe hallarse más cerca... en el salario del trabajador como mínimo o en satisfacción en el trabajo realizado.³

De lo único que podemos estar seguros es de la realidad del sacrificio, la muerte de los muertos. Pero el ideal por el que mue-

ren sigue sin hacerse realidad. Se han roto ya los huevos, y el hábito de romperlos crece, pero la tortilla sigue siendo invisible. Los sacrificios por objetivos a corto plazo, la coerción, si la situación de los individuos es desesperada y exige realmente esas medidas, pueden estar justificados. Pero el holocausto por objetivos lejanos es una burla cruel de todo lo que los hombres juzgan estimable, ahora y en todas las épocas.

VI

Si la antigua y perenne creencia en la posibilidad de materializar la armonía definitiva es una falacia y las posiciones de los pensadores a los que he apelado (Maquiavelo, Vico, Herder, Herzen) son válidas, entonces, si admitimos que los Grandes Bienes pueden chocar, que algunos de ellos no pueden vivir juntos, aunque sí puedan otros; en suma, que uno no puede tenerlo todo, en la teoría además de en la práctica; y si la creatividad humana ha de basarse en una diversidad de elecciones que sean mutuamente excluyentes, entonces, como preguntaban en tiempos de Chernyshevski y Lenin: «¿Qué hay que hacer?». ¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer a los hambrientos, de vestir al desnudo, curar al enfermo, cobijar al que no tiene techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas.

La primera obligación pública es evitar el sufrimiento extremo. Las revoluciones, guerras, asesinatos, las medidas extremas, pueden ser necesarias en situaciones desesperadas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias pocas veces son las previstas; no hay ninguna garantía, a veces ni siquiera una probabilidad lo suficientemente grande, de que estos actos traigan una mejora. Podemos correr el riesgo de la actuación drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos tener en cuenta siempre, no olvidarlo nunca, que podemos estar equivocados, que la seguridad respecto a los efectos de tales medidas conduce invariablemente a un sufrimiento evitable de los inocentes. Tenemos que estar dispuestos, por tanto, a hacer eso que llaman concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones específicas. Las soluciones utilitarias son erróneas a veces, pero yo sospecho que son beneficiosas con mayor frecuencia. Lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insostenibles. Esa es la primera condición para una sociedad decente; una sociedad por la que podemos luchar siempre, teniendo como guía el ámbito limitado de nuestros conocimientos, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de los individuos y de las sociedades. Es muy necesaria una cierta humildad en estos asuntos.

Esto puede parecer una solución bastante insulsa, no es el tipo de propuesta por la que el joven idealista estaría dispuesto, en caso necesario, a luchar y sufrir en pro de una sociedad nueva y más noble. Y no debemos, por supuesto, exagerar la incompatibilidad de valores: hay un gran espacio de amplio acuerdo entre miembros de sociedades distintas a lo largo de grandes períodos de tiempo acerca de lo cierto y lo falso, del bien y del mal. Tradiciones, puntos de vista y actitudes pueden diferir, claro, legítimamente; puede haber principios generales que prescindan en

exceso de las necesidades humanas. La situación concreta es lo más importante. No hay salida: debemos decidir cuando decidimos; no se puede evitar a veces correr riesgos morales. Lo único que podemos pedir es que no se desdeñe ninguno de los factores importantes, que los objetivos que pretendemos se consideren elementos de una forma de vida total, a la que las decisiones pueden favorecer o perjudicar.

Pero, en último término, no es algo que dependa de un juicio puramente subjetivo: viene dictado por las formas de vida de la sociedad a la que uno pertenece, una sociedad entre otras, con unos valores compartidos, hállense o no en conflicto, por la mayor parte de la humanidad a lo largo de la historia escrita. Hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; o que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso. Pero, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta para derramar sangre, que no es mejor ni aunque lo pidan los idealistas más sinceros, los más puros de corazón. No ha habido moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero hasta él dijo, en un momento de iluminación: «De la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca ninguna cosa recta».⁴ Meter a la gente a la fuerza en los uniformes impecables que exigen planes en los que se cree dogmáticamente es casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad. No podemos hacer más de lo que podemos: pero eso debemos hacerlo, a pesar de las dificultades.

Habrán choques sociales y políticos, claro; el simple conflicto de los valores positivos por sí solo hace que esto sea inevitable. Pero pueden, creo, reducirse al mínimo promoviendo y mante-

niendo un inquieto equilibrio, constantemente amenazado y que hay que restaurar constantemente...; solo eso, insisto, constituye la condición previa para unas sociedades decentes y un comportamiento moral aceptable; de otro modo nos extraviaremos sin remedio. ¿Un poco insípido como solución, diréis? ¿No es de ese material del que están hechas las llamadas a la acción de los dirigentes inspirados? Sin embargo, si hay algo de verdad en este punto de vista, quizás eso baste. Un eminente filósofo americano de nuestro tiempo dijo una vez que no hay una razón *a priori* para suponer que la verdad resulte, cuando se descubre, necesariamente interesante.⁵ Puede bastar que sea verdad, o incluso que se aproxime a ella; no me siento, pues, afligido por propugnar esto. La verdad, dijo Tolstói, «ha sido, es y será hermosa».⁶ No sé si es así en el terreno de la ética, pero a mí me parece que se aproxima suficiente a lo que la mayoría queremos creer para que no se deje a un lado con excesiva ligereza.