

## LA INEVITABILIDAD HISTÓRICA<sup>1</sup>

«...esas inmensas fuerzas impersonales...»  
T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*

### I

Al escribir hace unos diez años en el lugar donde se refugiaba durante la ocupación alemana del norte de Italia, el señor Bernard Berenson dejó grabadas sus ideas sobre lo que él llamó la «Interpretación accidental de la Historia». «Esta —dijo— me apartó de la doctrina, que aceptaba en mi juventud, de la inevitabilidad de los acontecimientos y del demonio Moloc que nos devora todavía hoy día: la doctrina de 'la inevitabilidad histórica'. Cada vez creo menos en estos dogmas, más que dudosos y desde luego peligrosos, que tienen a hacernos aceptar que lo que sucede es irresistible y que es temerario oponerse a ello»<sup>2</sup>. Estas palabras de este famoso crítico son especialmente oportunas en un momento en el que hay, por lo menos en los filósofos de la Historia, si es que no también en los historiadores, una tendencia a volver a la antigua actitud de que todo lo que es, es («considerado objetivamente») lo mejor, de que explicar es («en último término») justificar, o de que conocer todo es perdonar todo, entonando falacias (benévola y denominadas verdades a medias) que han llevado a una especial defensa de esta idea y, desde luego, a una ofuscación con ella a un nivel heroico. Este es el tema del que quisiera hablar; pero antes de hacerlo tengo que expresar mi gratitud al director de esta gran institución y a sus colegas por el honor que

<sup>1</sup> Esta conferencia (Auguste Comte Memorial Trust Lecture) fue dada el 12 de mayo de 1953 en la London School of Economics and Political Science, y fue publicada al año siguiente por la Oxford University Press.

<sup>2</sup> Bernard Berenson, *Rumor and Reflection*, p. 110 (Simon and Schuster, New York, 1952).

me han hecho al invíarame a dar esta conferencia, la primera de las conmemorativas de Augusto Comte. Desde luego, Comte merece que se le conmemore y se le alabe. Fue en su propio tiempo un pensador muy celebrado, y si hoy día se mencionan raramente sus obras, por lo menos en este país, ello es debido en parte a que hizo lo que hizo demasiado bien. Las ideas de Comte han afectado a las categorías de nuestro pensamiento con mayor profundidad que lo que comúnmente se supone. Nuestra idea de las ciencias naturales, de la base material de la evolución cultural, de todo lo que llamamos el Occidente progresista, racional y culto; nuestra idea de las relaciones que hay entre las instituciones y los símbolos y ceremonias públicos, y la vida emocional de los individuos y sociedades y, por tanto, nuestra idea de la Historia misma, debe mucho a sus enseñanzas y a su influencia. Su grotesca pedantería, lo aburrido e ilegible de muchos de sus escritos, su vanidad, su excentricidad, su solemnidad, el patetismo de su vida privada, su dogmatismo, su autoritarismo, sus falacias filosóficas, todo lo que es raro en su carácter y escritos, no debe cegarnos para reconocer sus méritos. El padre de la Sociología no es de ninguna manera la figura ridícula con la que se le representa demasiado frecuentemente. Entendió mejor que la mayoría de los pensadores contemporáneos suyo el papel que desempeña la ciencia natural y las verdaderas razones de su prestigio. No vio profundidad alguna en la mera oscuridad; luchó descubierto los engaños, denunció el impresionismo intelectual; luchó contra muchas mitologías metafísicas y teológicas; algunas de las cuales, si no hubiera sido por los golpes que él les asestó, todavía podrían estar presentes, y dio armas para la guerra contra los enemigos de la razón, muchas de las cuales están muy lejos de haberse pasado de moda. Pero, sobre todo, entrevió lo que es el tema central de toda filosofía: la distinción que hay entre las palabras (o pensamientos) que se refieren a palabras, y las palabras (o pensamientos) que se refieren a cosas, contribuyendo con ello a establecer el fundamento de lo mejor y más revelador que hay en el empirismo moderno y, por supuesto, dejando una gran huella en el pensamiento histórico. Creyó en la aplicación a todos los campos de los cánones explicativos científicos; es decir, naturalistas, y no vio ninguna razón por la que éstos no fuesen válidos tanto para las relaciones entre los seres humanos como para las relaciones entre las cosas.

Esta doctrina no era original y en su tiempo se estaba ya haciendo en cierto modo anticuada; se habían redescubierto los escritos de Vico; Herder había transformado los conceptos de nación, sociedad y cultura, y tanto Ranke como Michelet iban cambiando el arte y la ciencia de la Historia. La idea de que la historia humana podía transformarse en una ciencia natural aplicando también a los seres humanos una especie de zoología sociológica, semejante al estudio de las abejas y castores, idea que Condorcet había defendido tan ardientemente y profetizado

con tanta confianza, y que representa un simple conductismo, había provocado una reacción contra sí misma. Se la consideraba como una deformación de los hechos, la negación de la evidencia de la experiencia directa, y una deliberada supresión de mucho de lo que sabemos sobre nosotros mismos, nuestros motivos, propósitos y decisiones, perpetrada con el fin de conseguir a todo trance un método único y unitario en todo el conocimiento. Comte no cometió las exageraciones de un La Mettrie o un Büchner. No dijo que la Historia era una especie de Física o que se podía reducir a ella, pero su concepción de la Sociología iba dirigida en esa dirección: de una pirámide completa y omnicomprensiva del conocimiento científico: un solo método, una sola verdad y una sola escala de valores racionales y «científicos». Este anhelo ingenuo de unidad y simetría a expensas de la experiencia todavía está presente hoy día.

## II

La idea de que se pueden descubrir extensas leyes o regularidades en el proceso de los acontecimientos históricos atrae naturalmente a aquellos que están impresionados con el éxito que tienen las ciencias naturales en clasificar, correlacionar y, sobre todo, predecir. Consecuentemente, intentan extender el conocimiento histórico al ámbito de rellenar huecos en el pasado (y, a veces, de construir en el ilimitado hueco del futuro), aplicando a dicho conocimiento el método «científico»: extendiendo este conocimiento, armados con un sistema metafísico o empirico, a partir de las áreas aisladas de certeza, o virtual certeza, que éste tiene de los hechos, tal como ellos pretenden poseerlo. Y sin duda alguna mucho se ha hecho, y se hará, tanto en el terreno de la Historia como en otros terrenos, razonando a partir de lo conocido para conocer lo desconocido, o a partir de lo que se conoce poco para conocer lo que todavía se conoce menos<sup>3</sup>. Pero tenga el valor que tenga la

<sup>3</sup> No quiero entrar aquí en la cuestión de qué son esos procedimientos; por ejemplo, qué quiere decirse cuando se dice que la Historia es una ciencia, si los métodos empleados para los descubrimientos históricos son inductivos, «deductivo-hipotéticos» o analógicos, o hasta qué punto son o deberían ser parecidos a los métodos de las ciencias naturales, y parecidos a cuál de estos métodos, y de cuál de estas ciencias; pues, evidentemente, hay una variedad de métodos y procedimientos mayor que la que dan los libros de texto de Lógica o Metodología científica. Puede ser que los métodos de investigación histórica sean únicos, por lo menos en algunos aspectos, o que algunos de ellos sean más bien diferentes que parecidos a los de las ciencias de la Naturaleza, mientras que otros se parecen a determinadas técnicas científicas, especialmente los que se aplican a investigaciones auxiliares tales como la arqueología, paleografía o antropología física. O, a su vez, puede que dependan del tipo de investigación histórica que se esté llevando a cabo, y que no sea el mismo en la demografía y en la historia, en la historia

percepción de leyes o uniformidades para estimular o comprobar determinadas hipótesis sobre el pasado o el futuro, esta percepción ha desempeñado y está desempeñando cada vez más otro papel, y un papel más dudoso, en la determinación de la concepción de nuestro tiempo. No ha afectado sólo a los modos de observar y describir las actividades y caracteres de los seres humanos, sino también a las actitudes políticas y religiosas respecto a ellos. Pues entre los problemas que tienen que surgir en toda consideración sobre cómo y por qué los seres humanos actúan y viven como actúan y viven están los problemas de la motivación y responsabilidad humanas. Al describir la conducta humana siempre ha sido artificial y demasiado austero omitir las cuestiones del carácter y de los propósitos y motivos de los individuos. Y al considerar éstos se evalúan no sólo el grado y el tipo de influencia que un motivo y carácter cualquiera tienen sobre lo que sucede, sino también su cualidad política y moral, en términos de cuál sea la escala de valores que se acepte consciente o semiconscientemente en el pensamiento y la acción propios. ¿Cómo surgió esta situación o esta otra? ¿Quién o qué fue o es (o será o pudo ser) responsable de una guerra, de una revolución, de un colapso económico, de un renacimiento de las artes y de las letras, de un descubrimiento, una invención o una transformación espiritual que cambia las vidas de los hombres? Es ahora un lugar común que existen teorías personalistas e impersonalistas de la Historia. Por una parte, teorías según las cuales las vidas de pueblos y sociedades enteras han sido influenciadas por individuos excepcionales<sup>4</sup>, o, por otra, doctrinas según las cuales lo que sucede ocurre como resultado, no de los deseos y propósitos de determinados individuos que se puedan identificar, sino de los de un gran número de personas no determinadas; entendiendo con ello también que estos deseos y fines colectivos no están sólo, o incluso en gran parte, determinados por factores impersonales y, por tanto, no son deducibles por completo, o incluso en gran parte, sólo del conocimiento de las fuerzas naturales tales como el medio ambiente, el clima o los procesos físicos, fisiológicos y psicológicos. En

política y en la historia del arte, y en la historia de la tecnología y en la historia de la religión. La «lógica» de los diversos estudios humanos ha sido investigada de una manera insuficiente, y es muy de desear que se den explicaciones convincentes de todas sus variedades con una escala de ejemplos concretos, sacados de lo que se hace en realidad.

<sup>4</sup> En efecto, la idea misma de un gran hombre, por muy compleja que sea y por mucho cuidado que se tenga al determinarla, lleva consigo esta creencia; pues este concepto, incluso en su forma más atenuada, sería vacío a no ser que se pensara que algunos hombres habían tenido un papel más decisivo que otros en el curso de la historia. La idea de grandeza, a diferencia de las de bondad, maldad, talento o belleza, no es una mera característica de los individuos en un contexto más o menos privado, sino que, tal como la usamos ordinariamente, está relacionada directamente con la eficacia social, con la capacidad que tengan los individuos de cambiar radicalmente las cosas en gran escala.

cualquiera de estas dos concepciones la tarea de los historiadores se convierte en investigar quién quiso el qué, y cuándo, dónde y de qué manera; cuántos hombres evitaron o persiguieron la consecución de un determinado objetivo, y, más aún, se convierte en preguntar en qué circunstancias tales deseos o miedos han resultado ser efectivos, y hasta qué extremo y con qué consecuencias.

Frente a este tipo de interpretación en términos de propósitos y caracteres de los individuos, hay un grupo de concepciones (a las que el progreso de las ciencias naturales ha dado un prestigio grande y creciente) según las cuales todas las explicaciones que se den en términos de intenciones humanas se basan en una mezcla de vanidad y cabezona ignorancia. Estas concepciones están basadas en el supuesto de que es ilusorio creer en la importancia de los motivos y en el de que la conducta humana en realidad se lleva a cabo como se lleva por causas que sobrepasan con mucho el control de los individuos; por ejemplo, por la influencia de factores físicos, del medio ambiente o de la costumbre; por el crecimiento «natural» de alguna unidad más amplia —una raza, una nación, una clase, una especie biológica o (según algunos escritores) por alguna entidad concebida en términos todavía menos empíricos—, un «organismo espiritual», una religión, una civilización o un Espíritu Universal hegeliano (o budista); entidades cuyas actividades o manifestaciones en la tierra son objeto de investigaciones, bien empíricas o bien metafísicas, en función de la visión cosmológica que tengan los diversos pensadores particulares. Los que se inclinan a esta clase de interpretación impersonal del cambio histórico, bien porque crean que tiene un mayor valor científico (es decir, que les capacita para predecir el futuro o «retro-decir» el pasado con más éxito o más precisión), o porque crean que lleva consigo una profunda visión crucial de la naturaleza del Universo, están obligados por ella a rastrear la responsabilidad última de lo que sucede en los actos y conductas de entidades o «fuerzas» impersonales, «transpersonales» o «supra-personales», cuya evolución se identifica con la historia humana. Es verdad que los teóricos los que son más cautelosos y tienen las ideas más claras intentan hacer frente a las objeciones que les hacen los críticos que tienen mentalidad empirista, añadiendo en nota a pie de página, o como consecuencia tardía, que, cualquiera que sea su terminología, no debe considerarse como que creen que existen literalmente tales entidades como las civilizaciones, razas o espíritus de naciones vivientes, sino que los individuos que las componen; y añaden que se dan del todo cuenta de que todas las instituciones «en último término» consisten en hombres y mujeres individuales y no son ellas mismas personalidades, sino sólo aparatos convenientes —modelos idealizados, tipos, etiquetas o metáforas—, diferentes modos de clasificar, agrupar, explicar o predecir las propiedades y conducta de los seres humanos individuales en términos de sus más importantes (es decir, históricamente efectivas) características empíricas.

Sin embargo, estas advertencias resultan ser demasiado frecuentemente sólo excusas de boquilla para los principios —excusas en las que los que profesan estos principios no creen en realidad. Tales escritores rara vez escriben o piensan como si se romasen muy en serio estas advertencias destinadas a rebajar el tono de sus ideas, y los que entre ellos son más inocentes e ingenuos ni siquiera pretenden suscribirlos. Así las naciones, culturas o civilizaciones no son desde luego para Schelling o Hegel (y Spengler; y uno se siente inclinado, aunque un tanto de manera dudosa, a añadir al profesor Arnold Toynbee) meros términos colectivos convenientes que representan a los individuos que poseen ciertas características en común, sino que parecen ser más «reales» y más «concretas» que los individuos que las componen. Los individuos se quedan en «abstractos» precisamente porque son meros «elementos» o «aspectos», «momentos» abstraídos artificialmente para determinados propósitos *ad hoc*, y, literalmente, no tienen ninguna realidad (o, en todo caso, ser «histórico», «filosófico» o «real») independiente de las totalidades de las que forman parte; de la misma manera que el color de una cosa, su forma o su valor son «elementos», «atributos», «modos» o «aspectos» de los objetos concretos, que se aíslan por conveniencia y a los que se les piensa como existentes independientemente, por su cuenta, sólo por causa de alguna debilidad o confusión de la inteligencia que analiza. Marx y los marxistas son más ambiguos. No podemos estar muy seguros de qué pensar de una categoría tal como la de «clase» social, cuya emergencia y cuyas luchas, victorias y derrotas condicionan las vidas de los individuos, a veces en contra, y lo más frecuentemente con independencia de los propósitos conscientes o expresos de tales individuos. Nunca se dice que las clases son, literalmente, entidades independientes: están constituidas por los individuos en su interacción (principalmente económica). Sin embargo, intentar explicar las acciones de los individuos o intentar poner en ellas valores políticos o morales examinando uno, por uno a tales individuos, incluso hasta el extremo limitado en que es posible tal examen, es considerado por los marxistas no sólo impracticable y una pérdida de tiempo (como desde luego puede que lo sea), sino absurdo en un sentido más fundamental; porque las causas «verdaderas» (o «más profundas») de la conducta humana no están en las circunstancias específicas de una vida individual o en los pensamientos y voliciones del individuo (como las podría describir un psicólogo, un biógrafo o un novelista), sino en la penetrante interrelación que hay entre una gran variedad de tales vidas con su medio natural y su medio creado por el hombre. Los hombres hacen lo que hacen y piensan como piensan en gran parte en «función de» la inevitable evolución de la «clase» en su totalidad; de lo que se desprende que la historia y el desarrollo de las clases pueden ser estudiadas independientemente de las biografías de los individuos que las componen. Es la «estructura» y la «evolución» de la clase sola lo que en último

término cuenta (causalmente). Esto es, *mutatis mutandis*, parecido a la creencia que tienen en la primacía de los modelos colectivos los que atribuyen activas propiedades a la raza o a la cultura, sean éstos internacionalistas benevolos como Herder que creía que pueblos diferentes pueden y deben admirarse, amarse y asistirse mutuamente de la misma manera que lo pueden y lo hacen los individuos, ya que los pueblos son en cierto sentido individuos (o supraindividuos), o sea campeones feroces de la guerra y de la autoafirmación nacional o racial, como Gobineau, Houston Stewart Chamberlain o Hitler. Y esta misma nota, a veces suave y civilizada, a veces duramente agresiva, se oye también en las voces de todos aquellos defensores de los *mystiques* colectivistas que partiendo del individuo apelan a la tradición o a la conciencia (o «Inconsciencia») colectiva de una raza, nación o cultura, o que, como Carlyle, creen que los nombres abstractos merecen ser escritos con letras mayúsculas y nos dicen que la Tradición o la Historia (o «el pasado», la especie o «las masas») son más sabias que nosotros, que la gran sociedad de los vivos y los muertos, de nuestros antepasados y de las generaciones que no han nacido todavía tienen metas más amplias que las de cualquier único individuo —no siendo nuestras vidas más que un insignificante fragmento de ellas—, y que pertenecemos a esta unidad más amplia en las partes «más profundas» y quizá menos consciente de nosotros mismos. Hay muchas versiones de esta creencia, con variadas proporciones de empirismo y misticismo, de inclinación

<sup>5</sup> Se nos dice además que pertenecemos a estas totalidades, que estamos unidos a ellas «orgánicamente», lo separamos o no lo separamos, y que el significado que nosotros tengamos está solamente en función de la medida en que seamos sensibles a estas imponderables, no analizables y apenas explicables relaciones, así como también en función de la medida en que nos identifiquemos con ellas; pues solamente somos algo, o valemos algo, en la medida que pertenecemos a una entidad mayor que nosotros, y seamos, por tanto, portadores de «sus» valores e instrumento de «sus» fines, viviendo «su» vida, y sufriendo y muriendo por «sus» realización, que tiene más riqueza que la nuestra. Hay que distinguir esta conocida manera de pensar de la suposición no menos conocida, pero sí menos cargada de contenido ético, de que las concepciones y conducta de los hombres están condicionadas en gran parte por los hábitos de los otros miembros, actuales y pasados, de su sociedad, de que los prejuicios y las tradiciones son muy fuertes, de que pueden heredarse caracteres tanto mentales como físicos, y de que todo esfuerzo que se haga para influir en los seres humanos y juzgar su conducta tiene que tener en cuenta estos factores que no son racionales. Pues mientras que la primera actitud es metafísica y normativa (que Karl Popper llama «escencialista»), la segunda es empírica y descriptiva, y mientras que aquella es en gran parte un elemento del tipo de anti-individualismo ético y político que defienden los nacionalistas románticos, los hegelianos y otros transcendentalistas, ésta es una hipótesis sociológica y psicológica que, sin duda alguna, lleva consigo sus propias implicaciones éticas y políticas, pero que basa sus pretensiones en la observación de los hechos empíricos y puede ser confirmada, refutada, o hecha menos plausible, por ésta. En sus formas extremas, estas posturas se contradicen entre sí, y en sus formas más suaves y menos consecuentes, tienden a entremezclarse, o incluso a unirse.

«suaves» y «dura», de optimismo y pesimismo, y de colectivismo e individualismo; pero lo que tienen de común todas estas concepciones es la fundamental distinción (en la que se basan) entre juicios «reales» y «objetivos», por una parte, y juicios «subjetivos» o «arbitrarios», por otra; distinción basada, respectivamente, en la aceptación o rechazo de este acto en último término místico de identificación de sí mismo con una realidad que trasciende la experiencia empírica.

Para Bossuet, para Hegel, para Marx<sup>6</sup>, para Spengler (y para casi todos los pensadores según los cuales la Historia es «más» que sucesos pasados; es decir, una teodicea), esta realidad toma la forma de una objetiva «marcha de la historia». Este proceso puede pensarse como que está en el tiempo y en el espacio o por encima de ellos; que es cíclico, espiral o rectilíneo, o que ocurre bajo la forma de un peculiar movimiento en zigzag, llamado a veces dialéctico; que es continuo y uniforme, o irregular, interrumpido por subitos saltos que dan lugar a «nuevos niveles»; que se debe a las formas cambiantes de una única «fuerza» o de elementos conflictivos aprisionados (como en algún mito antiguo) en una eterna lucha pírrica; que es la historia de una sola entidad, «fuerza» o «principio», o de varios; que está destinado a terminar bien o mal; que guarda para los seres humanos la esperanza de la salvación eterna, de la condenación eterna, de las dos por turno, o de ninguna. Pero cualquiera que sea la versión que de esto se acepte —y nunca es una teoría científica, esto es, que se pueda probar empíricamente y que esté formulada en términos cuantitativos, y menos aún una descripción de lo que ven nuestros ojos y oyen nuestros oídos<sup>7</sup>—, siempre tiene una sola y la misma moraleja: que tenemos que aprender a distinguir el «verdadero» curso de los acontecimientos de los sueños, fantasías y «racionalizaciones» que construimos inconscientemente para nuestro consuelo y diversión, ya que aquéllos pueden confortarnos por un período de tiempo, pero al final nos traicionarán cruelmente. Se nos dice que hay una naturaleza de las cosas y que ésta tiene una determinada estructura en el tiempo: «las cosas son lo que son» —dijo hace dos siglos un sensato filósofo inglés— «y sus consecuencias serán las que serán; ¿por qué, entonces, habríamos de procurar que nos engañen?». ¿Qué tenemos que hacer, entonces, para evitar el engaño? Por

<sup>6</sup> O como algunos prefieren decir, Engels.

<sup>7</sup> Nadie ha demostrado esto con más abrumadora lucidez que el profesor Karl Popper. Aunque a mí me parece que en cierto modo ha subestimado las diferencias que existen entre los métodos de las ciencias naturales y los de la historia o del sentido común en este asunto, *The Counter-revolution of Science* del profesor F. v. Hayek parece ser más convincente, a pesar de algunas exageraciones que tiene; en sus libros *The Open Society and its Enemies* y *The Poverty of Historicism* ha puesto al descubierto algunas de las falacias del «historicismo» metafísico con tal fuerza y precisión, y ha puesto tan en claro su incompatibilidad con cualquier tipo de empirismo científico, que ya no queda ninguna excusa para confundir estas dos clases de métodos.

lo menos —si no podemos aceptar la idea de «espíritus» o «fuerzas» suprapersonales— tenemos que admitir que todos los acontecimientos suceden con arreglo a unas leyes uniformes, inmutables y que pueden descubrirse; pues, si alguno no sucediera así, ¿cómo podríamos encontrar las leyes de tales sucesos? Y sin un orden universal —un sistema de leyes verdaderas—, ¿cómo podría ser «intelligible» la historia, cómo podría «tener sentido», «tener significado», ser más que un relato de una sucesión de episodios fortuitos, una mera colección de cuentos de viejas (como parece que por esta misma razón pensó Descartes)? Nuestros valores —lo que creemos que es bueno y malo, importante y trivial, que está bien y que está mal, noble y despreciable— están condicionados por el lugar que ocupamos en la ley que rige la historia, subidos en el peldaño de la escalera que se mueve. Alabamos y culpamos y veneramos y condenamos lo que está de acuerdo o no está de acuerdo con los intereses, necesidades e ideales que intentamos satisfacer —los fines que (estando hechos de la manera que estamos) no podemos por menos de perseguir— con arreglo a nuestras luces; es decir, con arreglo a nuestra propia percepción de nuestra condición, del puesto que ocupamos en la «Naturaleza». Se considera que tales actitudes son «racionales» y «objetivas» en la medida que percibimos esta condición con exactitud; es decir, en la medida que entendemos dónde nos encontramos con relación al gran plan universal, al movimiento cuyas regularidades discernimos cuanto nos lo permiten nuestro conocimiento y sentido histórico. De esta misma conciencia dependen los valores que tienen cada generación y condición humana, así como sus propias perspectivas con relación al pasado y al futuro que a su vez dependen de dónde han llegado, de lo que han dejado atrás y de a dónde se dirigen. Condenar a los griegos, a los romanos, a los asirios o a los aztecas por algún determinado desatino o defecto puede que no sea más que decir que lo que ellos hicieron, desearon o pensaron entra en conflicto con nuestra propia concepción de la vida, que puede que sea la concepción verdadera u «objetiva» por la etapa que hemos alcanzado y que se perezca con más o menos claridad según la profundidad y exactitud con que entendemos lo que es esta etapa y la manera como ésta se desarrolla. Si los romanos y los aztecas pensaron de modo diferente a como pensamos nosotros, puede que no hayan pensado peor ni menos verdadera y «objetivamente» en la medida en que entendieron su propia condición y su muy diferente propia etapa de desarrollo. Condenar nosotros su escala de valores es suficientemente válido para nuestra condición, que es el único punto de referencia que tenemos. Y si nos hubieran conocido, nos hubieran condenado con la misma dureza y, puesto que sus circunstancias y valores eran lo que eran inevitablemente, con igual validez. Con arreglo a esta concepción no hay nada ni ningún punto de apoyo fuera del movimiento general en donde nosotros, o ellos, podíamos, o puedan, tomar una posición fija; no hay

normas estáticas absolutas con arreglo a las cuales puedan ser evaluadas en último término las cosas y las personas. De aquí que las únicas actitudes que se han descrito bien y condenado correctamente como relativas, subjetivas e irracionales son formas del no haber logrado relacionar nuestro juicio con nuestros intereses más verdaderos; es decir, con lo que satisface más plenamente nuestra naturaleza —con todo lo que necesariamente tiene reservado la siguiente etapa de nuestro inevitable desarrollo. Algunos pensadores de esta escuela juzgan con compasión las aberraciones subjetivas y las perdonan, considerándolas como actitudes temporales a partir de las cuales la racionalidad del futuro preservará en adelante a la humanidad. Otros se regocijan ufana o irónicamente con el inevitable destino de los que interpretan mal la marcha de los acontecimientos y, por tanto, chocan contra ella. Pero sea con tono caritativo o sardónico, se condenen los errores de los locos individuos de la chusma ciega o se aplauda su inevitable aniquilación, esta actitud se basa en la creencia de que todo está forzado a ocurrir como ocurre por el mecanismo de la historia misma, por las fuerzas impersonales de la Clase, la Raza, la Cultura, la Historia, la Razón, la Fuerza vital, el Progreso o el Espíritu del Tiempo. Dada esta organización de nuestras vidas, que nosotros no creamos ni podemos alterar, ella, y ella sola, es en último término responsable de todo. Culpar o alabar a individuos o grupos de individuos por actuar bien o mal, en cuanto que ello lleva consigo la sugerencia de que en algún sentido son auténticamente libres para elegir entre diferentes posibilidades y de que, por tanto, puedan ser justa y razonablemente culpados o alabados por elegir de la manera que eligieron y eligen, es un gran disparate, una vuelta a una cierta primitiva o ingenua concepción de los seres humanos, según la cual éstos pueden evadirse de alguna manera de la total determinación que causan en sus vidas las fuerzas naturales o sobrenaturales, y una recaída en un animismo infantil que rápidamente debe disipar el estudio del sistema científico o metafísico que sea pertinente. Pues si se dicta realmente esta libertad de elegir, no podría existir la estructura determinada del mundo, que, según esta concepción, es la única que hace posible una completa explicación del mundo, sea ésta científica o metafísica. Y esto está eliminado por ser impensable: «la razón lo rechaza»; está confundido, es engañoso y superficial, una pueril megalomanía precientífica indigna de hombres civilizados.

La idea de que la historia obedece a leyes, sean éstas naturales o sobrenaturales, y de que todo acontecimiento de la vida humana es un elemento de una estructura necesaria, tiene profundos orígenes metafísicos: el apasionamiento por las ciencias naturales alimenta su desarrollo, pero éste no es sólo su única fuente ni, por supuesto, su fuente principal. En primer lugar está la concepción teleológica del mundo, cuyas raíces se remontan a los comienzos del pensamiento humano. Se

presenta en muchas versiones, pero lo que es común a todas ellas es la creencia de que los hombres, todas las criaturas vivientes y quizá también las cosas inanimadas, no son meramente lo que son, sino que tienen también determinadas funciones y persiguen determinados propósitos. Estos o bien les están impuestos por un creador que ha hecho todas las personas y cosas para que cada una de ellas esté al servicio de una específica finalidad, o bien no están impuestos por ningún creador, sino que, por así decirlo, son internos a los que los tienen, de manera que toda entidad posee una «natural» y persigue una finalidad específica que le es «natural», consistiendo la medida de su perfección en el grado en que la cumple. Según esta concepción, el mal, el vicio, la imperfección y todas las diversas formas de caos y error son formas de frustración, esfuerzos malogrados para alcanzar tales fines, y fallos debidos a la desventura que obstaculiza el camino de la propia realización o a los esfuerzos mal encaminados a cumplir una finalidad que no es «natural» a la entidad de que se trate.

En esta cosmología el mundo humano (y en algunas versiones de ella también todo el Universo) es una única jerarquía omnicompreensiva, de tal manera que explicar por qué cada uno de sus ingredientes es como es, está en el lugar y tiempo en que está y hace lo que hace es *eo ipso* decir cuál es su fin, en qué medida lo cumple satisfactoriamente y cuáles son las relaciones de coordinación y subordinación que hay entre los fines de las diversas entidades dotadas de finalidad en la pirámide armoniosa que forman colectivamente. Si esto es una imagen verdadera de la realidad, la explicación histórica, igual que cualquier otra forma de explicación, tiene que consistir sobre todo en atribuir a los individuos, grupos, naciones o especies su puesto propio en la estructura universal. Conocer el puesto «cósmico» de una cosa o una persona es decir lo que es y lo que hace, y al mismo tiempo por qué debe ser como es y hacer lo que hace. De aquí que ser y tener valor, existir y tener una función (y cumpliría más o menos satisfactoriamente) son una y la misma cosa. La ley o estructura de la realidad, y sólo ella, confiere el ser, causa el dejar de ser y da finalidad; es decir, valor y significado, a todo lo que existe. Entender es percibir leyes. Dar explicaciones históricas no es sólo describir una sucesión de acontecimientos, sino también hacerla inteligible, y hacerla inteligible es revelar la ley básica; no una de las diversas leyes posibles, sino el único plan que, siendo como es, cumple solamente una finalidad particular y, por consiguiente, se revela como que él es el que es adecuado de una manera especificable dentro del único esquema «cósmico» que está por encima de todo y que es la finalidad del Universo, finalidad en virtud de la cual, y sólo de ella, éste es propiamente un Universo y no un caos de piezas y trozos no relacionados entre sí. Cuanto más a fondo se entienda la naturaleza de esta finalidad, y con ello las leyes que ésta lleva consigo en las diversas formas de la actividad humana, más expli-

cativa o aclaratoria —«más profunda»— será la actividad del historiadore. A no ser que se explique un acontecimiento, o el carácter de un individuo, o la actividad de una determinada institución, grupo o personaje histórico como la consecuencia necesaria del puesto que ocupa en la estructura de la realidad (y cuanto más amplio sea este esquema, es decir, más comprensivo, más probabilidades tiene de que sea el verdadero), no se da ninguna explicación y, por tanto, ninguna razón histórica. Cuanto mejor pueda mostrarse que un acontecimiento, acción o carácter es inevitable, mejor ha sido entendido, más profunda es la visión del investigador y más cerca estamos de la única verdad última omnicomprendiva.

Esta actitud es profundamente antempírica. Atribuímos finalidades a todas las cosas y personas no porque tengamos pruebas para esta hipótesis; pues si hubiera lugar a pruebas que la apoyaran, en principio también podría haberlas contra ella, y entonces resultaría que algunos acontecimientos y cosas no tienen ninguna finalidad y, por tanto, en el sentido que se ha empleado antes, no pueden ser encajados en la ley o estructura general de la realidad; es decir, no pueden ser explicados en absoluto; pero esto no puede ser y se rechaza de antemano, *a priori*. Claramente estamos tratando aquí no con una teoría empírica, sino con una actitud metafísica que presupone que explicar una cosa, describirla como es «verdaderamente» —incluso definirla algo más que verbalmente, es decir, de manera superficial— es descubrir su finalidad. En principio todo es explicable, ya que todo tiene una finalidad, aunque nuestras inteligencias sean demasiado débiles o estén demasiado distraidás para descubrir cuál es esta finalidad en un caso determinado. Según esta concepción, decir que las cosas o las personas existen es decir que persiguen fines; decir que existen o que son reales y que, sin embargo, literalmente, les falta una finalidad, haya sido ésta imputada desde fuera, o sea «inherente» o «innata» a ellas mismas, no es decir algo que sea falso, sino, literalmente, algo que es contradictorio y, por tanto, carente de sentido. La Teología no es una teoría o una hipótesis, sino una categoría o estructura en términos de la cual se conciben y describen, o deben concebirse y describirse, todas las cosas. La influencia que ha tenido esta actitud en la manera de escribir la historia, desde el poema épico de Gilgamesh hasta esos «agradables solitarios que juega el profesor Arnold Toynbee con el pasado y el futuro de la humanidad —y los juega con una excitante habilidad e imaginación—, es demasiado conocida para que se necesite recalcarla. Por muy inconscientemente que sea, esta actitud entra en las ideas y en la lengua de los que hablan de la «subida» y «caída» de los estados, movimientos, clases o individuos, como si obedeciesen a algún ritmo irresistible, a un ascendente o decadente oleaje de alguna corriente cósmica, a una bajada o subida de marea en los acontecimientos humanos, sujetos a leyes naturales o sobrenaturales; como si las regu-

laridades que puedan descubrirse hubiesen sido impuestas a los individuos o a los «superindividuos» por un Destino Manifiesto, como si la idea de la vida como juego fuese algo más que una viva metáfora<sup>8</sup>. Para los que utilizan esta figura la historia es una obra de teatro —o una sucesión de obras de teatro—, cómicas o trágicas; un libreto cuyos buenos y malos, ganadores y perdedores, dicen su papel y sufren su destino con arreglo al texto que ha sido concebido para ellos, pero no por ellos; pues si no, no se podría concebir correctamente nada como explicación. Los historiadores, los periodistas y la gente corriente hablan en estos términos; éstos se han convertido en elemento esencial del habla ordinaria. Sin embargo, tomar al pie de la letra tales metáforas y giros; creer que tales leyes no son inventadas, sino descubiertas o percibidas intuitivamente, que no son sólo algunas de las muchas posibles melodías que pueden hacer los mismos sonidos para acceder a las exigencias del oído musical, sino que son en cierto sentido las únicas, y creer que existe la ley y el ritmo básico de la historia —algo que al mismo tiempo crea y justifica todo lo que existe— es tomar el juego demasiado en serio y ver en él una clave de la realidad. Ciertamente, es comprometerse uno mismo con la idea de que la noción de la responsabilidad individual es «en último término» una ilusión. Ningún esfuerzo, por muy ingenioso que sea, encaminado a reinterpretar esa noción, que ha sido tan atormentada, restaurará, dentro de un

<sup>8</sup> Por supuesto, yo no quiero implicar con esto que podamos deshacernos de las metáforas y de las figuras de dicción en las expresiones corrientes, y menos aún en las ciencias, sino que el peligro que hay de «cosificación» ilícita —confundir las palabras con las cosas, y las metáforas con las realidades— es mayor en este campo de lo que generalmente se supone. Los casos más notorios de esto son, desde luego, los que se refieren al Estado o a la Nación, cuya cuasi-personificación ha incomodado o indignado durante más de un siglo a los filósofos, o incluso a los hombres corrientes. Pero otros muchas palabras y acepciones tienen también peligros parecidos. Los movimientos históricos existen y debe permitírseles llamados así. Las actividades colectivas tienen lugar; las sociedades surgen, florecen, decaen y mueren. Las estructuras, «los ambientes» y las complejas relaciones que hay entre los hombres son como son y no deben ser analizados de mala manera convirtiendo a sus elementos en meros átomos que los constituyen. Sin embargo, tomar estas expresiones de una manera tan literal que resulte natural y normal atribuirles propiedades causales y trascendentes, poderes activos, y exigencias de sacrificios humanos, es dejarse engañar fatalmente por mitos. Hay «víctimas» en la historia, pero es un síntoma sintético decir que son «inevitables». Las culturas tienen determinadas estructuras, y las épocas tienen su espíritu, pero explicar las acciones humanas como consecuencia o expresión «inevitable» de éstos, es ser víctima de un uso equivocado de las palabras. No hay ninguna fórmula que garantice, ni lograr librarse de la Tescia que puebla al mundo de dominaciones y poderes imaginarios, ni de la Caribdis que reduce todo al comportamiento comprobable de hombres y mujeres que se pueden identificar en momentos y en lugares que podemos determinar con precisión. No se puede hacer más que señalar la existencia de estos peligros; hay que navegar entre ellos lo mejor que se pueda.



sistema teológico, su significado normal, dándole el sentido de libre elección. Las marionetas pueden ser conscientes e identificarse alegremente con el inevitable drama en el que representan sus papeles; pero éste sigue siendo inevitable y ellas siguen siendo marionetas.

Por supuesto, la Teleología no es la única Metafísica de la historia; al lado de ella ha persistido otra distinción de apariencia y realidad, que ha sido incluso más célebre que aquella, pero que es de un tipo algo diferente. Para el pensador teleológico todo aparente desorden, inexplicable desastre, sentimiento gratuito, y todas las ininteligibles carencias de acontecimientos fortuitos se deben no a la naturaleza de las cosas, sino a que nosotros no logramos descubrir su finalidad. Todo lo que parece inútil, discordante, mezquino, feo, maligno y deformado, si realmente lo conocéramos, resultaría necesario para la armonía de la totalidad de las cosas que sólo puede conocer el creador del mundo o el mundo mismo (si pudiera hacerse consciente de él mismo y de sus fines). Se excluye *a priori* el fracaso total, ya que a un nivel «más profundo» siempre se considerará que todos los procesos culminan en éxito, y puesto que siempre tiene que existir un nivel «más profundo» que el de un determinado punto de vista, no hay nada en principio que pueda probar empíricamente qué es lo que constituyen el éxito o el fracaso «últimos». La Teleología es una forma de fe que no puede ser confirmada ni refutada por ningún tipo de experiencia; le son por completo inaplicables las ideas de evidencia, prueba, probabilidad, etcétera.

Pero hay otra segunda concepción, a la que el tiempo no ha hecho menos honores, según la cual no son los fines, más o menos oscuros, sino los hechos, lo que explica y justifica todo lo que sucede, sino que es una realidad intemporal, permanente y trascendente, «que está por encima», o «afuera», o «más allá», y que es como es por siempre, con una armonía perfecta, inevitable, y que se explica a sí misma. Las relaciones de cada uno de sus elementos con los demás y con el todo exigen necesariamente que cada uno de éstos sea lo que es. Si el mundo no parece manifestar esto y si nosotros no vemos los acontecimientos y personas reales conexonados por esas relaciones de necesidad lógica que haría inconcebible que cualquier cosa sea distinta de la que es, ello es debido sólo al fallo de nuestra propia visión. Estamos ciegos por la ignorancia, la estupidez y la pasión, y la tarea de explicar —que tienen la ciencia y la historia— consiste en intentar mostrar el caos de apariencias como una reflexión imperfecta del orden perfecto de la realidad, de modo que una vez más todo venga a parar a su sitio propio. Explicar es descubrir la estructura «que está por debajo». El ideal no es ahora una perspectiva distante que llama a todas las cosas y personas para que logren su propia realización, sino una última y eterna «estructura de la realidad» consecuente consigo misma, que es copresente «inmemorialmente», por así decirlo, con el mundo confuso de los sentidos, que ella desecha como a imagen deformada y sombra débil.

y del que es a la vez su origen, su causa, su explicación y su justificación. La relación que hay entre esta realidad y el mundo de las apariencias constituye el objeto de todas las partes de la verdadera Filosofía —de la Ética, la Estética, la Lógica, la Filosofía política, la Filosofía de la Historia y del Derecho— con arreglo al «aspecto» de esta relación básica que se ha tomado en consideración. Pero por debajo de todos sus nombres diferentes —forma y materia, lo uno y lo múltiple, fines y medios, sujeto y objeto, orden y caos, movimiento y reposo, lo perfecto y lo imperfecto, lo natural y lo artificial, naturaleza e inteligencia— el tema central de la Realidad y la Apariencia sigue siendo uno solo y el mismo. Entender verdaderamente es entenderlo y entenderlo a él solo. El juego el papel que juegan en Teología las ideas de función y fin. El solo a la vez explica y justifica.

Por último está la influencia de las ciencias naturales. De entrada parece esto una paradoja, pues, desde luego, el método científico es la mismísima negación de la especulación metafísica. Sin embargo, históricamente uno está íntimamente mezclado con la otra y, en el campo en que hablo, muestra importantes afinidades con ella; a saber, la idea de que todo lo que existe es necesariamente un objeto de la naturaleza material y, por tanto, es susceptible de ser explicado por leyes científicas. Si Newton fue capaz en principio de explicar todo momento de todo constituyente particular de la naturaleza física en términos de un pequeño número de leyes de gran generalidad, ¿no es razonable suponer que tanto los hechos psicológicos, que constituyen la vida consciente e inconsciente de los individuos, cuanto los hechos sociales —las relaciones, actividades y «experiencias» internas de las sociedades— puedan ser explicados mediante el empleo de métodos similares? Bien es verdad que sabemos mucho menos de los objetos que tratan la Psicología y la Sociología que de los hechos que tratan la Física o la Química; pero ¿hay en principio alguna objeción contra la idea de que una investigación suficientemente escrupulosa y creadora sobre los seres humanos revelase un día leyes capaces de hacer predicciones tan acertadas y precisas como las que son ahora posibles en las ciencias naturales? Si la Psicología y la Sociología alcanzan alguna vez su debido desarrollo —y ¿por qué no?—, tendremos leyes que nos capaciten, al menos en teoría (ya que en la práctica puede seguir siendo difícil), para predecir (o reconstruir) todos los detalles de la vida de todo ser humano en el futuro, presente y pasado. Si esto es (como lo es, desde luego) el ideal teórico de ciencias tales como la Psicología, la Sociología y la Antropología, las explicaciones históricas, para tener éxito, consistirán simplemente en la aplicación de las leyes de estas ciencias —sus hipótesis establecidas— a las específicas situaciones individuales. Habrá quizá psicología «pura» y Sociología e Historia «puras» —es decir, los principios mismos—, y habrá también la «aplicación» de éstos; nacerán la Matemática social, la Física social, la Ingeniería social y la «fisiología»



de todo sentimiento, actitud e inclinación, que serán tan precisas, acertadas y útiles como sus originales de las ciencias naturales. Y esta es, sin duda, la manera de hablar y el ideal de los racionalistas del siglo XVIII como D'Holbach, D'Alambert y Condorcet. Los metafísicos son víctimas de un engaño; nada es trascendente ni tiene finalidad en la naturaleza; todo es medible; día llegará en que, como respuesta a todos los penosos problemas que ahora nos acosan, podremos decir con Condorcet, «*Calculemus*», y daremos las respuestas de manera clara, exacta y concluyente.

Lo que todos estos conceptos —tanto los metafísicos como los científicos— tienen en común (a pesar de sus diferencias, que son todavía mayores) es la idea de que explicar las cosas es subsumirlas en fórmulas generales y representárlas como ejemplos de leyes que valen para un número infinito de casos, de tal manera que con el conocimiento de todas las leyes pertinentes y de un suficiente número de hechos también pertinentes será posible decir no sólo lo que sucede, sino también por qué; pues, si se han establecido las leyes correctamente, describir algo es, en efecto, afirmar que no puede suceder de otra manera. La pregunta «¿por qué?» significa para los teleologistas «¿en persecución de qué fin inalterable?»; para los «realistas» metafísicos no-teleológicos significa «determinado de manera inalterable ¿por qué ley última?», y para los defensores de los ideales comtianos de la estadística y dinámica sociales, «¿resultante de qué causas?» —causas reales que son como son (hubieran podido ser de otra manera o no). La inevitabilidad de los procesos históricos, de las tendencias, de las «subidas» y «decadencias», es meramente *de facto* para los que creen que el Universo obedece sólo a «leyes naturales» que le hacen tal como es; lo es *de jure* también —tanto su justificación como su explicación— para los que ven tal uniformidad no sólo como algo dado, como hecho bruto, como algo inmutable e incuestionable, sino como leyes, planes, finalidades e ideales, como ideas que están en la mente de una Deidad racional o Razón Universal, como fines, como totalidades estéticas que se realizan a sí mismas, como justificaciones racionales metafísicas o teológicas, de otro mundo, como teodiceas que satisfacen el anhelo de saber no sólo por qué existe el mundo, sino por qué merece su existencia, y por qué existe precisamente este mundo, y no otro, o por qué no existe ningún mundo en absoluto, dando la solución de todo esto en términos de valores que o bien están «inmensos» de alguna manera en los hechos mismos, o bien los «determinan» a éstos desde alguna altura o profundidad «trascendente». Todas estas teorías son, en un sentido o en otro, formas de determinismo, sean teleológicas, metafísicas, mecanicistas, religiosas, estéticas o científicas. Y una característica común de todas estas concepciones es que implican que la libertad de elegir por parte del individuo (por lo menos aquí abajo) es en último término una ilusión, y que la idea de que los seres huma-

nos hubieran podido elegir de manera diferente a la que suelen hacerlo, se basa en la ignorancia de los hechos, resultando como consecuencia de esto que cualquier afirmación de que deberían haber obrado de una manera determinada, de que podían haber evitado una determinada situación, y de que merecen (y no sólo consiguen o provocan) alabanza o culpabilidad, aprobación o condena, se basa en la presuposición de que por lo menos algún ámbito de sus vidas no está completamente determinado por leyes, sean éstas metafísicas, teológicas, o expresen probabilidades generalizadas de las ciencias, en cuyo caso se mantiene que tal supuesto es evidentemente falso. El avance del conocimiento trae consigo nuevos ámbitos de experiencia que caen bajo el dominio de leyes que hacen posible inferir y predecir sistemáticamente. De aquí que, si pretendemos ser racionales, sólo podamos alabar y condenar, prevenir y animar, defender que hay justicia o sólo interés propio, perdonar, condonar, resolverse, dar órdenes y sentir justificado remordimiento, en la medida en que seguimos siendo ignorantes de la verdadera naturaleza del mundo. Cuanto más sabemos, más ampliamente se reduce el área de la libertad humana y, por tanto, su responsabilidad. Pues para el ser que todo lo sabe y sabe por qué nada puede ser de otra manera diferente de la que es son necesariamente vacías las ideas de responsabilidad o culpabilidad y de bien y mal; éstas son sólo medidas de ignorancia y de ilusión adolescente, y percibir esto es el primer síntoma de madurez moral e intelectual.

Esta doctrina ha adoptado diferentes formas. Por una parte, están los que creen que los juicios morales carecen de fundamento porque sabemos demasiado, y, por otra, los que creen que éstos están injustificados porque sabemos demasiado poco. Y, a su vez, entre los primeros se encuentran aquellos cuyo determinismo es optimista y benévolo, y aquéllos cuyo determinismo es pesimista o, si no, es un pesimismo que tiene la confianza en un final feliz, aunque, al mismo tiempo, malévolo de una forma indignante o sardónica. Unos consideran la historia como medio para la salvación; otros, como medio para la justicia, venganza o aniquilación. Entre los optimistas se encuentran los racionalistas confiados; en particular, los que son heralados y profetas (desde Bacon hasta los teóricos modernos de la sociedad) de las ciencias naturales y del progreso material, que sostienen que el vicio y el sufrimiento son siempre en último término producto de la ignorancia. El fundamento de su fe está en la convicción de que es posible descubrir lo que verdaderamente quieren todos los hombres en todas las épocas, así como también lo que pueden hacer y lo que está para siempre por encima de sus fuerzas, y, a la luz de esto, inventar, descubrir y adaptar medios al servicio de fines que sean realizables. La debilidad y la miseria, la estupidez y el vicio, y los defectos morales e intelectuales se deben a los malos ajustes. Entender lo que son las cosas es (por lo menos) saber lo que tú quieres verdaderamente (y lo que quieren

otros, que, si son humanos, serían como tú) y saber cómo conseguirlo. Todo lo que es malo se debe a la ignorancia de los fines o de los medios, y llegar al conocimiento de ambos es la finalidad y la función de las ciencias. Estas avanzarán; se descubrirán tanto los verdaderos fines cuanto los medios eficaces; aumentará el conocimiento; los hombres sabrán más y, por consiguiente, serán más sabios, mejores y más felices. Condorcet, cuyo *Esquisse* es el manifiesto más simple y conmovedor de esta creencia, no tiene ninguna duda de que la felicidad, el conocimiento científico, la virtud y la libertad están unidos como «por una cadena indisoluble»; al mismo tiempo que la estupidez, el vicio, la injusticia y la infelicidad son tipos de enfermedades que el avance de la ciencia eliminará para siempre, ya que estamos hechos como estamos por causas naturales y, cuando las entendamos a éstas, ello solo será suficiente para ponernos en armonía con la «Naturaleza». Alabar y culpar son funciones propias de la ignorancia; somos lo que somos, como las piedras y los árboles, las abejas y los castores, y si es irracional culpar o pedirles cuentas a las cosas o animales, climas, suelos o fieras salvajes cuando nos causan algún daño, no es menos irracional culpar a los caracteres o actos no menos determinados de los hombres. Podemos lamentar, deplorar y exponer lo profundas que son la crueldad, injusticia y estupidez humanas, y confortarnos con la certeza de que todo esto se disipará pronto como un mal sueño con el rápido progreso de nuestro nuevo conocimiento empírico, ya que el progreso y la educación, si no inevitables, son por lo menos muy probables. La creencia en la posibilidad (o probabilidad) de la felicidad como producto de la organización racional es lo que une a todos los sabios benévolos de la Edad Moderna, desde los metafísicos del Renacimiento italiano a los pensadores evolucionistas del *Aufklärung* alemán, desde los radicales y utilitaristas de la Francia prerrevolucionaria a los visionarios adoradores de la ciencia de los siglos XIX y XX. Esta creencia es el corazón de todas las utopías, desde Bacon y Campanella a Lessing y Condorcet, Saint-Simon y Cabot, Fourier y Owen, culminando en las fantasías burocráticas de Augusto Comte con su mundo de seres humanos fanáticamente ordenado en el que éstos están alegremente ocupados en cumplir sus funciones, cada uno de ellos dentro de su propio ámbito definido con toda rigurosidad, en la jerarquía (ordenada racionalmente e inalterable por completo) de la sociedad perfecta. Estos son los bienintencionados profetas humanitarios —nuestra propia época ha conocido no pocos de ellos, desde Julio Verne, H. G. Wells, Anatole France y Bernard Shaw hasta los innumerables discípulos de los mismos—, predispuestos generosamente hacia toda la humanidad e intentando rescatar a todo ser vivo de su carga de ignorancia, dolor, pobreza y humillante dependencia de los demás.

La otra variante de esta actitud es mucho menos amable en sus tonos y sentimientos. Cuando Hegel y, después de él, Marx describen

los procesos históricos también suponen que los seres humanos y sus sociedades forman parte esencial de una naturaleza más amplia, que Hegel considera de carácter espiritual y Marx de carácter material. En ella operan grandes fuerzas sociales, de las que sólo se dan cuenta los individuos más agudos y mejor dotados; el tipo corriente de hombre es ciego en grados diferentes para lo que verdaderamente determina su vida, y adora feíches e inventa mitologías infantiles, que dignifica con el título de concepciones o teorías, para explicar el mundo en que vive. De vez en cuando las fuerzas reales —impersonales e irresistibles— que verdaderamente gobiernan el mundo llegan a un punto de desarrollo en el que «debe» producirse un nuevo avance histórico. Entonces (tal como Hegel y Marx creyeron notoriamente) se alcanzan los momentos cruciales de avance; éstos adoptan la forma de saltos cataclísmicos y de revoluciones destructivas que, frecuentemente a sangre y fuego, establecen un nuevo orden sobre las ruinas del viejo. Inevitablemente, se ponen fuera de combate y se eliminan, junto con sus poseedores, las filosofías deficientes, miopes, caseras y pasadas de moda, de los que pertenecían al viejo sistema. Para Hegel y para otros muchos filósofos y poetas del movimiento romántico, aunque en modo alguno para todos, la historia es una perpetua lucha de grandes fuerzas espirituales encarnadas bien en instituciones —iglesias, razas, civilizaciones, imperios, estados nacionales— o bien en individuos de categoría sobrehumana —«figuras históricas universales»— y de genio desafiado y audaz que sobresalen por encima de sus insignificantes contemporáneos, a los que desprecian. Para Marx esta lucha es una batalla entre grupos organizados y condicionados socialmente —entre clases sociales determinadas por la lucha por la subsistencia y la supervivencia y, por consiguiente, por el control del poder—. Hay una nota sardónica (solamente inaudible para sus seguidores más benévolos y tendenciosos) en las palabras de estos dos pensadores cuando piensan en la inevitable derrota y destrucción de los filisteos, de los hombres y mujeres corrientes, a los que les cae en suerte vivir en uno de esos momentos decisivos de la historia. Tanto Hegel como Marx evocan la imagen de unos seres humanos estúpidos y pacíficos, en gran parte inconscientes del papel que representan en la historia, que construyen sus hogares con comovedora esperanza y simplicidad sobre las verdes pendientes de lo que a ellos les parece ser una pacífica ladera de una montaña, que confían en la persistencia de su especial manera de vivir y de su propio orden económico, social y político, y que consideran sus propios valores como si fueran normas eternas, viviendo, trabajando y luchando sin darse cuenta de los procesos cósmicos, de los que sus vidas no son más que una etapa pasajera. Pero esa montaña no es una montaña corriente; es un volcán, y cuando llega la inevitable erupción (como siempre supo el filósofo que llegaría) sus casas, sus instituciones, cuidadosamente vigiladas, sus ideales, sus modos de vida y sus valores son eliminados

de la existencia en el cataclismo que marca el salto de la etapa «inferior» a la etapa «superior». Cuando se llega a este punto es cuando están en su elemento estos dos grandes proteas de la destrucción; es cuando entran en su terreno y examinan esa conflagración con una ironía, un desdén desafiantes y casi byronianos. Saber es entender la dirección en que se mueve el mundo inexorablemente e identificarse uno mismo con el creciente poder que se introduce en el mundo nuevo. Marx —y ello es parte de la atracción que ejerce para los que son de un tipo emocional semejante al suyo— se identifica con gran alegría, y a su manera no menos apasionadamente que Nietzsche o Bakunin, con la gran fuerza que es creadora en su mismo poder destructivo y que es acogida con desequilibrio y horror sólo por aquellos cuyos valores son desesperadamente subjetivos; por aquellos que escuchan a su conciencia, a sus sentimientos y a lo que les dicen sus notrizas o sus profesores sin darse cuenta de la gloria que tiene la vida en un mundo que se mueve de explosión en explosión para cumplir el gran designio cósmico. Cuando la historia se venga —y todo profeta *erragé* del siglo XIX la contempla para que le venga a él de los que más odia— son justamente pulverizados los hornigueros humanos, que son mezquinos, ridículos, bochornosos y penosos, y son pulverizados justamente porque lo que es justo e injusto, y bueno y malo, está determinado por el fin al que tiende toda la creación. Todo lo que esté de parte de la razón victoriosa es justo y sabio; a todo lo que esté de la otra parte, es decir, de la parte del mundo que está condenada a la destrucción por obra de las fuerzas de la razón, se le llama con todo derecho estúpido, ignorante, subjetivo, arbitrario y ciego; y si llega hasta el extremo de intentar resistirse a las fuerzas que están destinadas a su plantarlo, entonces con toda razón se le llama —es decir, se les llama a los tontos, pícaros y mediocres que lo constituyen— retrógrado, malo, oscarista y perversamente hostil a los intereses más profundos de la humanidad.

Aunque sea diferente el tono de estas formas de determinismo —bien científico, humanitario y optimista, bien furioso, apocalíptico y alborotado— todos están de acuerdo en que el mundo lleva una dirección y está gobernado por leyes, y que esta dirección y estas leyes pueden descubrirse hasta cierto punto empleando las técnicas adecuadas para su investigación; más aún, también están de acuerdo en que el funcionamiento de estas leyes sólo puede ser comprendido por aquellos que se dan cuenta de que las vidas, los caracteres y los actos de los individuos, tanto mentales como físicos, están gobernados por «totalidades» más amplias a las que ellos pertenecen y que la evolución autónoma de estas «totalidades» es lo que constituye las llamadas «fuerzas», en términos de cuya dirección es como hay que formular la historia verdaderamente «científica» (o «filosófica»). Para encontrar la explicación de por qué unos determinados individuos o grupos de ellos actúan,

piensan o sienten de una manera y no de otra, hay que empezar por intentar entender la estructura, el estado de desarrollo y la dirección de tales «totalidades», como, por ejemplo, las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas a las que pertenecen esos individuos, y una vez que eso se conoce, la conducta de éstos (o de los más caracterizados entre ellos) debe hacerse casi lógicamente deducible de lo que se conoce y no constituye ningún problema separado de ello. Las ideas relativas a la identidad de estas grandes entidades o fuerzas y de sus funciones difieren de unos teóricos a otros. La raza, el color, la iglesia, la nación, la clase, el clima, el riesgo, la tecnología, la situación geográfica, la civilización, la estructura social, el Espíritu Humano y el Inconsciente Colectivo —por tomar al azar algunos de estos conceptos— han representado en los sistemas histórico-teológicos el papel de protagonistas sobre el escenario de la historia. Se los conoce como las verdaderas fuerzas de las que los individuos son ingredientes, al mismo tiempo elementos constitutivos y las más articuladas expresiones de una determinada fase de su desarrollo. Aquellos que se dan cuenta más clara y profundamente que otros del papel que juegan y, sea de buen grado o no, lo juegan en esa medida con más audacia y eficacia, esos son los jefes por naturaleza. Otros, llevados por sus propias preocupaciones personales a ignorar u olvidar que forman parte de una estructura cambiante de manera continua o convulsiva, se engañan al suponer (o al actuar, por lo menos, como si así fuera) que ellos y sus semejantes están estabilizados para siempre en un nivel fijo.

Lo que implican las variantes de cualquiera de estas actitudes, igual que todas las formas del determinismo auténtico, es la eliminación de la idea de responsabilidad individual. Después de todo, es natural que los hombres, sea por razones prácticas o porque son dados a reflexionar, se pregunten que quién o qué es responsable de una determinada situación que ellos ven con satisfacción o intranquilidad, con entusiasmo u horror. Si la historia del mundo se debe a la actuación de fuerzas identificables que precisamente no son las libres voluntades y elecciones humanas (tanto si éstas se dan como si no se dan en la realidad) y que se ven poco afectadas por dichas voluntades, resultaba entonces que la explicación adecuada de lo que sucede tiene que darse en términos de la evolución de tales fuerzas, y se produce la tendencia a decir que las que en último término son «responsables» son estas entidades mayores, y no los individuos. Yo vivo en un determinado momento del tiempo y en las circunstancias espirituales, sociales y económicas en las que se me ha puesto: ¿cómo entonces no voy a tener que elegir y actuar como actúo? Los valores con arreglo a los cuales llevo mi vida son los valores de mi clase, raza, iglesia o civilización, o son parte esencial de mi «situación» —de la posición que ocupo en la «estructura social». Nadie niega que sería tan estúpido como cruel echarme la culpa de que no sea más alto de lo que soy o considerar que el color

del pelo y las cualidades de la inteligencia y corazón que tengo se deban principalmente a mi propia y libre elección, pues dichos atributos son como son sin la intervención de ninguna decisión mía. Si yo amplio ilimitadamente el contenido de esta categoría, entonces todo lo que es, es necesario e inevitable. Esta ilimitada extensión de la necesidad, sobre la base de cualquiera de las ideas que se han expuesto antes, pasa a ser intrínseca para explicarlo todo. Se convierte en una actividad absurda culpar y alabar, considerar que quepa la posibilidad de obrar de diferentes maneras y acusar o defender a las figuras históricas por actuar como actúan o actuaron. Por supuesto que puede que siga habiendo admiración y desprecio por un determinado individuo, pero ello se convierte en algo parecido a un juicio estético. Podemos elogiar o denunciar y sentir amor u odio, satisfacción y vergüenza, pero lo que no podemos hacer es culpar ni justificar. Alejandro, César, Atila, Mahoma, Cromwell y Hitler son igual que terremotos, inundaciones, crepúsculos, océanos o montañas; podemos admirarlos o temerlos, acogerlos bien o maldecirlos, pero censurar o ensalzar sus actos es (en último término) tan tonto como predicar sermones a los árboles (según señaló Federico el Grande, con su acostumbrada chispa, en el ataque que hizo al *Síntema de la Naturaleza*, de D'Holbach)<sup>9</sup>.

\* Por supuesto, el determinismo no es idéntico al fatalismo, que es solo una especie, y no la más plausible, del género amplio del determinismo. La mayoría de los deterministas parecen sostener que el distinguir entre el comportamiento voluntario e involuntario, entre los actos y los movimientos o estados mecánicos, o entre aquellos de lo que es responsable un hombre y de lo que no lo es, y por tanto, la idea misma de agente moral, depende de lo que es o puede ser afectado por la elección, esfuerzo o decisión que haga el individuo. Dicen que normalmente yo albo o culpo a un hombre si creo, y porque creo, que lo que sucedió fue causado (o en todo caso podía haber sido causado) por su decisión o por la ausencia de ésta, que no debo alabarle o culparle si sus decisiones, esfuerzos, etc. fueron notablemente incapaces de afectar al resultado que yo aplaudo o lamento, y que esto es compatible con el más riguroso determinismo, ya que la decisión, el esfuerzo, etc., son las consecuencias causales inevitables de antecedentes espacio-temporales que se pueden identificar. A mí me parece que esto (que es en sustancia la clásica «disolución» del problema de la libertad que hacen los empiristas británicos, Hobbes, Locke y Hume, y sus seguidores modernos, Russell, Schlick, Ayer, Nowell-Smith, Hampshire, etc.) no resuelve este problema, sino que solo lo lleva un paso más atrás. Puede que, con fines legales o de otra índole, yo defina la responsabilidad, la imputabilidad moral, etc., en estos términos. Pero si estuviese convencido de que, aunque los actos de decisión, las características de las disposiciones, etc., afectaban a lo que había ocurrido, éstos estaban totalmente determinados por factores que no controla el individuo (incluyendo sus propios motivos y resortes), yo no le consideraría desde luego digno de alabanza o culpa moral. En tales circunstancias, los conceptos de dignidad y merecimiento, tal como se usan estos términos, se harían vacíos para mí.

El mismo tipo de objeción me parece que es válida para la doctrina que está relacionada con esto y que defiende que la libertad equivale a la capacidad de ser (causalmente) afectado por la alabanza, la culpa, el convencimiento, la educación, etcétera. Sean físicas, psíquicas o de otro tipo, las causas que se considera que

Determinar diferentes grados en su responsabilidad, atribuirles determinadas consecuencias a sus decisiones libres, ponerles como buenos o malos ejemplos e intentar sacar de sus vidas algo que nos enseña, se convierte en algo que carece de sentido. Podemos avergonzarnos de nuestros actos y pensamientos, o de los suyos, de la misma manera que un jorobado pueda avergonzarse de su joroba; pero lo que no podemos hacer es sentir remordimiento, ya que esto implica que creemos no sólo que podíamos haber obrado de otra manera, sino también que podíamos haber elegido libremente obrar como hemos obrado. Esos hombres fueron lo que fueron, y nosotros somos lo que somos. Ellos obraron como obraron, y nosotros obramos como obramos. Su conducta puede explicarse mediante la categoría fundamental que haya que emplear y por la cual la historia puede reducirse a una ciencia natural o a un esquema metafísico o teológico. Esto es lo que podemos hacer

determinan completamente las acciones humanas, y sea cual sea la estructura o la proporción en que se piensa que tienen lugar, si son verdaderamente causas —si se cree que sus resultados son tan inalterables como, por ejemplo, los efectos de las causas físicas o fisiológicas—, a mí me parece que esto hace que no sea aplicable a este caso la idea de una libre elección entre dos posibilidades. Según esta manera de pensar, a la proposición «yo podía haber obrado de otra manera» se le hace que signifique «yo podía haber obrado de otra manera, si hubiese elegido», es decir, si no hubiese obstáculos insuperables que me lo impedirían (añadiendo, además, que mi elección muy bien puede estar afectada por la alabanza, la desaprobación de la sociedad, etc.); pero si mi elección es el resultado de causas antecedentes, yo no soy libre, en un sentido que importa. La libertad de obrar no depende de que no haya sólo un grupo determinado de obstáculos fatales que impidan la acción —por ejemplo, físicos o biológicos—, cuando sigue habiendo otros obstáculos, por ejemplo, psicológicos: el carácter, los hábitos, los motivos «compulsivos», etc.; la libertad de obrar requiere una situación en la que la suma total de estos factores causales no determine completamente el resultado y en la que siga habiendo un ámbito, por muy estrecho que sea, en el que la elección no esté determinada del todo. Este es el sentido mínimo que tiene la palabra «poder» en este contexto. Es conveniente la idea kantiana de que donde no hay libertad no hay obligación, y de que donde no hay independencia de causas no hay responsabilidad, por tanto, no hay merecimiento, y por consiguiente, no hay ocasión de alabanza o reproche. Si yo puedo decir con razón que «no puedo por acaño de elegir esto o aquello», yo no soy libre. Decir que entre los factores que determinan la situación están mi propio carácter, mis hábitos, mis decisiones, mis elecciones, etc. —lo cual es, por supuesto, muy verdad— no cambia la cuestión, ni me hace a mí libre, en el único sentido importante que esto tiene. La opinión de los que han reconocido que la libertad es una cuestión auténtica, y que no fueron engañados por los últimos esfuerzos hechos para quitársela de encima, resulta ser, como es tan frecuente en el caso de problemas importantes, que han atormentado a los hombres que han pensado en todos las generaciones, una opinión sólida frente a los filósofos que se arman de algún sencillo método triunfalista para quitarse de la vista problemas molestos. El Dr. Johnson, igual que en otras cuestiones que afectan a ideas de sentido común, parece haber sido guiado también en esto por un sano sentido lingüístico. De esto no se sigue, por supuesto, que sean satisfactorios todos los análisis que hace de los sentidos importantes que tienen las palabras «poder», «libertad», «no causado», etc. Cortar el nudo, como hizo el Dr. Johnson, no es desahacerlo.

por ellos y, en menor grado, lo que podemos hacer por nosotros mismos y por nuestros contemporáneos. Esto es lo único que se puede hacer.

No obstante, y aunque parezca extraño, los deterministas empujados nos conjuran a evitar prejuicios, en nombre mismo del *status científico* que tiene el tema que estamos tratando. Se exhorta todos los días a los historiadores a que se abstengan de tomar parte en juicios valorativos, a que sólo sean objetivos; que no vean en el pasado valores que son del presente, o en el Oriente valores que son del Occidente; que no admiten o condenen a los antiguos romanos por ser o no ser como son los americanos modernos; que no censuren a la Edad Media porque no practicase la tolerancia tal como fue concebida por Voltaire; ni que aplaudan a los Gracos porque nos sorprendan las injusticias sociales de nuestro tiempo, o critiquen a Cicerón por la propia experiencia de abogados que tengamos en política. ¿Qué hemos de pensar de tales exhortaciones y continuos ruegos encaminados a que utilicemos nuestra imaginación y nuestras facultades de comprensión y entendimiento para evitar la injusticia que proviene del hecho de que comprendamos insuficientemente las intenciones, normas y costumbres de culturas que están lejos de nosotros en el espacio o en el tiempo? ¿Qué significado tiene esto, salvo en el supuesto de que no es totalmente irracional atribuir mérito y culpabilidad morales e intentar ser justo, que los seres humanos merecen que se les haga justicia mientras no lo merecen los palos o las piedras, y que, por tanto, tenemos que intentar ser imparciales y no alabar o culpar de manera arbitraria o equivocada, debido a la ignorancia, al prejuicio o a la falta de imaginación? Sin embargo, una vez que transferimos la responsabilidad de lo que sucede del fondo de los individuos al funcionamiento de las instituciones, culturales o factores psíquicos o físicos, ¿qué puede significar requerir nuestra comprensión o sentido de la historia, o suspirar por el ideal de la imparcialidad total, que desde luego, quizá, no pueda conseguirse por completo, pero a la que se acercan unos más que otros? A pocos se acusa de explicaciones tendenciosas de los cambios geológicos o de falta de comprensión intuitiva al describir el efecto que tuvo el clima italiano en la agricultura de la Roma antigua. A esto se puede responder que, aunque la historia, al igual que la ciencia natural, consista en la satisfacción de la curiosidad que se tenga sobre los procesos inalterables —sólo desfigurados por la intrusión de los juicios morales—, consigüémos una comprensión menos adecuada incluso de los hechos puros a menos que tengamos cierto grado de visión imaginativa de modos de vida que nos son ajenos o que conocemos poco. Esto es verdad, sin duda alguna, pero no entra en el meollo de la objeción propuesta contra los historiadores a los que se acusa de prejuicios o de que ponen tintes demasiado tendenciosos a sus explicaciones. Puede (y sin duda se ha dicho frecuentemente) que Gibbon, Macaulay,

Treitschke o el difunto Mr. Belloc no hayan reproducido los hechos como suponemos que han sido. Decir esto es, por supuesto, acusar a estos escritores de grave inexactitud como historiadores, pero esto no es la materia más importante de esta acusación. No es tanto que sean en cierto sentido inexactos, superficiales o incompletos, cuanto que son injustos, que intentan asegurarse que nos pongamos de parte de uno de los bandos y, para conseguirlo, denigran injustamente al otro, que, al tratar de un bando, citan pruebas y utilizan métodos de razonamiento o de presentación de los hechos que, sin ninguna razón justificada, niegan al otro, que el motivo de que hagan esto proviene de las convicciones que tienen acerca de cómo deben ser los hombres y de lo que deben hacer; también, a veces, que estas convicciones surgen de actitudes que (juzgadas en términos de las normas y escalas de valor corrientes que prevalecen en las sociedades a que ellos pertenecen o nosotros pertenecemos) son demasiado estrechas, irracionales o inaplicables al período histórico en cuestión, y que, a causa de esto, han suprimido o deformado los verdaderos hechos tal como a éstos los concibe la sociedad culta de su tiempo o del nuestro. Es decir, no nos quejamos sólo de que supriman o deformen hechos, sino de que tienen intenciones propagandísticas, a las que creemos que esto pueda deberse. Y hablar ya de propaganda y suponer sólo con ello que ésta puede ser peligrosamente efectiva es implicar que la idea de injusticia no es inoperante y que se dan y pueden darse con propiedad notas o calificaciones a la conducta humana; es, en efecto, decir que o bien yo tengo que intentar no alabar o culpar a nadie en absoluto o, si no puedo evitarlo, porque soy un ser humano y mis opiniones están cargadas de apreciaciones morales, debo intentar hacerlo de manera justa, con imparcialidad, basándome en pruebas y no condenando a los hombres, porque dejen de hacer lo imposible ni tampoco alabándolos por eso mismo. Y esto, a su vez, implica que se cree en la responsabilidad individual o, por lo menos, en un cierto grado de ella. Qué magnitud tenga éste y qué amplitud tenga el ámbito de la posibilidad y de las alternativas que se puedan elegir libremente dependerá de cómo vea cada uno la naturaleza y la historia, pero nunca dicho grado de responsabilidad será nulo en absoluto. Y, sin embargo, a mí me parece que esto es lo que niegan virtualmente los historiadores y sociólogos que, empapados de determinismo metafísico o científico, creen que es correcto decir que en «último término» (como a ellos les gusta llamarlo) todo —o tanto o cuanto; para el caso es igual— se reduce a los efectos que producen la clase social, la raza, la civilización o la estructura social. Yo creo que estos pensadores participan de la creencia de que, aunque no podamos trazar la curva exacta de cada vida individual con los datos que tenemos a nuestra disposición y las leyes que pretendemos haber descubierto, sin embargo, en principio, si fuéramos omniscientes, podríamos trazarla; y que, por tanto, incluso ese mínimo residuo de

juicio de valor, que ningún grado de autodisciplina y autoeliminación conscientes puede suprimir por completo, y que matiza nuestra elección misma del material histórico (y es parte de esta elección y del énfasis que pongamos —aunque éste pretenda sólo tantear más o menos— en algunos acontecimientos y personas en cuanto que son más importantes, interesantes o raros que otros), tiene que ser o bien el resultado de nuestro propio «ineluctable» condicionamiento o, si no, el fruto de nuestra propia incurable vanidad e ignorancia, y en ambos casos sigue siendo inevitable en la práctica; ese residuo es el precio de nuestro *status* humano, es parte de la imperfección del hombre y tiene que ser aceptado porque, literalmente, no se puede rechazar, porque los hombres y sus concepciones son como son y los hombres juzgan como juzgan, y porque éstos son finitos y olvidan o no pueden aceptar el hecho de que son así. Por supuesto, esta grave conclusión no la acepta en realidad ningún historiador cuando hace historia ni ningún ser humano en los momentos en que no hace teoría; e incluso —y esto sí que es paradójico— los argumentos que nos han llevado a estas conclusiones insostenibles, al subrayar que el ámbito de libertad humana y, por tanto, de responsabilidad es menor de lo que se creía que era en las épocas de ignorancia científica, han dado muchas lecciones admirables de comedimiento y humildad. Pero sostener que, puesto que los hombres están «determinados», la historia —quiere decir en este caso la actividad de los historiadores— no puede ser jamás, hablando estrictamente, justa o injusta, sino sólo verdadera o falsa, acertada o estúpida, es exponer una noble falacia, falacia sobre la que pocas veces, si es que ha habido alguna, se ha podido actuar. Pues su aceptación teórica, por muy a medias que ésta haya sido, ha llevado a la producción de consecuencias extremadamente civilizadas y ha frenado mucha de la crueldad e injusticia tradicionales.

### III

La proposición de que todo lo que hacemos y padecemos es parte de una ley fija y que el observador de que hablaba Laplace (dotado del conocimiento adecuado de los hechos y leyes) en cualquier momento del tiempo histórico podría describir correctamente todos los acontecimientos pasados y futuros, incluidos los de la vida «interna»; es decir, los pensamientos, sentimientos, actos..., etc., humanos, se ha sostenido frecuentemente y de ella se han sacado implicaciones muy diferentes; la creencia en su verdad ha conternado a algunos e inspirado a otros. Pero sea o no sea verdadero el determinismo o, incluso, sea o no sea coherente, parece claro que su aceptación no afecta de hecho a las ideas corrientes de la mayoría de los seres humanos, incluidos los historiadores, ni incluso a las de los científicos de las ciencias naturales

cuando están fuera del laboratorio. Pues si afectara lo reflejaría su lenguaje y éste sería diferente del que tenemos el resto de nosotros. Hay un tipo de expresiones que usamos constantemente (y apenas nos podríamos pasar sin ellas), como, por ejemplo, «no debías (o no tenías que) haber hecho esto», «¿tenías que haber cometido esta terrible equivocación?», «podría hacerlo, pero más bien me inclino a que no», «¿por qué abdicó el rey de Ruritania? Porque, a diferencia del rey de Abisinia, le faltó la fuerza de voluntad para resistir» o «¿tiene que ser tan estúpido el comandante en jefe?». Expresiones de esta clase implican claramente la idea de algo más que la posibilidad meramente lógica de la realización de alternativas distintas a las que de hecho se realizaron; implican, a saber, la idea de las diferencias que hay entre las situaciones en que los individuos pueden ser considerados razonablemente como responsables de sus actos y las situaciones en que no pueden serlo. Pues nadie negará que frecuentemente discutimos sobre cuál es la mejor manera de obrar de las posibles que se les ofrecen a los hombres en el presente, pasado y futuro, en la ficción y en los sueños; que los historiadores (y los detectives, jueces y jurados) intentan establecer de la mejor manera que pueden cuáles son estas posibilidades; que la forma en que se definen estos límites determina las fronteras entre la historia que es digna de confianza y la que no lo es; que lo que se llama realismo (como opuesto a la fantasía o ignorancia de la vida, o a los sueños utópicos) consiste precisamente en situar lo que ocurrió (o pudo ocurrir) en el contexto de lo que pudo haber sucedido (o pudo suceder) y diferenciarlo de lo que no pudo suceder; que a esto es a lo que va en último término el sentido de la historia (como creo que sugirió una vez sir Lewis Namier); que la justicia histórica (así como también la justicia legal) dependen de esta capacidad; que sólo ella es la que hace posible hablar de críticas, alabanzas y culpas en cuanto que algo sea justo, merecido, absurdo o injusto, y que esto es la única razón evidente por la que los accidentes fuera de la *force majeure* —por ser inevitables— caen necesariamente fuera de la categoría de la responsabilidad y, por consiguiente, están más allá de los límites de la crítica y de toda posible atribución de culpas y alabanzas. En la determinación de estas mismas fronteras se basa también la diferencia que hay entre lo que es normal y lo que es perverso. Todo esto parece ser demasiado evidente para que se discuta sobre ello. Y también parece superfluo añadir que todas las discusiones que tienen los historiadores sobre si se podía o no se podía haber evitado una determinada manera de proceder y sobre qué opinión se debe tener, por tanto, de los actos y caracteres de los que actuaron, solamente se pueden entender en el supuesto de que sea verdad que los hombres eligen. Si el determinismo fuera una teoría válida de la conducta humana, estas distinciones serían tan impropias como atribuir responsabilidad moral al sistema planetario o a los tejidos de una célula viviente. Estas cate-



rias penetran tan profunda y universalmente en todo lo que pensamos y sentimos que sólo pensar que no existen y concebir qué y cómo pensaríamos, sentiríamos y hablaríamos sin ellas, o en una estructura tal en que rigieran sus contrarias, pone ya en gran tensión todas nuestras facultades y es casi tan impracticable —si es que no lo es por completo— como pretender, por así decirlo, que viviéramos en un mundo en el que ya no existieran el espacio, el tiempo ni los números en el sentido normal que tienen estos términos. Por supuesto, siempre podemos discutir sobre determinadas situaciones específicas, sobre si algo determinado que ha ocurrido se explica de la mejor manera posible diciendo que ello ha sido efecto inevitable de acontecimientos precedentes que caen fuera del control humano o, por el contrario, que se debe a la libre capacidad humana de elegir, libre no sólo en el sentido de que lo que ha ocurrido podría haber sido de otra manera si hubiéramos elegido —si hubiéramos intentado obrar— de modo diferente, sino también en el sentido de que nada nos impidió que eligiéramos de la forma que lo hicimos. Puede ser muy bien que el avance de la ciencia y del conocimiento histórico tienda, en efecto, a hacer ver —a hacer probable— que lo que hasta ahora se atribuía a los actos de las voluntades independientes de los hombres se pueda explicar satisfactoriamente sólo mediante la intervención de otros factores «naturales» e impersonales, y que nosotros con nuestra ignorancia o vanidad ampliamos demasiado el ámbito de la libertad humana. Sin embargo, el significado mismo de términos tales como «causa» e «inevitable» depende de la posibilidad de contrastarlos por lo menos con sus opuestos imaginarios. Las alternativas de que hablamos puede que sean improbables, pero por lo menos tienen que ser concebibles, aunque no sea más que con el propósito de contrastarlas con las necesidades causales y con las uniformidades que cumplen determinadas leyes; a menos que demos algún significado a la idea de actos libres, es decir, actos que no están totalmente determinados por acontecimientos precedentes o por la naturaleza y las «características» que tienen con arreglo a su disposición las personas o las cosas, es difícil comprender por qué llegamos a distinguir los actos a los que se les atribuye responsabilidad de los meros segmentos de una cadena causal de acontecimientos física, psíquica o psico-física —distinción que viene significada (aunque estén equivocadas todas sus aplicaciones concretas) por el grupo de expresiones que se refieren a claras alternativas y a actos libres de elección. Sin embargo, es esta distinción la que fundamenta el hecho de que normalmente atribuyamos valores y en particular la idea de que siempre se pueda aprobar o reprobar justamente (y no sólo por utilidad o eficacia). Si la hipótesis determinista fuese verdadera y explicase adecuadamente el mundo real, claramente, y a pesar de toda la casuística extraordinaria que se ha alegado para evitar esta conclusión, la idea de responsabilidad humana, tal como se la entiende corrientemente, dejaría de valer para

cualquier situación real y sólo valdría para situaciones imaginarias o concebibles. No quiero decir aquí que el determinismo es necesariamente falso, sino sólo que nosotros no hablamos ni pensamos como si pudiese ser verdadero y que es difícil, y está quizás fuera de nuestras posibilidades normales, concebir lo que sería nuestra imagen del mundo si creyéramos seriamente en él; de tal manera que hablar, como tienen la propensión a hacerlo algunos teóricos de la historia (y algunos científicos con inclinaciones filosóficas), como si se aceptase la hipótesis determinista (en la vida y no sólo en el estudio) y, sin embargo, continuar pensando y hablando como lo hacemos ahora, es sembrar confusión intelectual. Si la creencia en la libertad —que se basa en el supuesto de que los seres humanos tienen a veces, en efecto, la capacidad de elegir y que esto no se explica por completo mediante las explicaciones causales del tipo que se aceptan, digamos, en la Física o en la Biología— es una ilusión necesaria, esta ilusión es tan profunda y está metida tan adentro que no se la considera como tal ilusión<sup>10</sup>. Sin duda podemos intentar convencernos a nosotros mismos de que estamos engañados por sistema<sup>11</sup>, pero a no ser que intentemos aclarar las implicaciones que lleva consigo esta posibilidad y cambiemos nuestro modo de pensar y de hablar para tenerla en cuenta consecuentemente, esta hipótesis sigue siendo falsa; es decir, vemos que es impracticable incluso mantenerla seriamente si hay que tomar nuestra conducta como prueba de lo que podemos y no podemos resignarnos a creer o a suponer, no sólo en teoría, sino también en la práctica. Lo que me permito decir es que intentar seriamente adaptar nuestras ideas y palabras a la hipótesis del determinismo es una tarea excesiva, tal como están las cosas ahora y como han estado desde que se conoce la historia. Los cambios que esto implicaría son muy radicales: nuestras categorías morales y psicológicas son en último término más flexibles

<sup>10</sup> Qué es lo que puede y qué es lo que no puede hacer un determinado agente en unas determinadas circunstancias, es una cuestión empírica, que se resuelve de manera adecuada apelando a la experiencia. Si todos los actos estuvieran determinados causalmente por condiciones antecedentes que, a su vez, estuvieran determinadas de la misma manera, y así sucesivamente *ad infinitum*, tales investigaciones se basarían en una ilusión. Como seres racionales debemos hacer un esfuerzo en este caso para quitarnos de encima esta ilusión y librarnos de las apariencias, pero seguramente fracasaremos. El engaño, si es que hay alguno, pertenece al orden de lo que Kant llamó «empíricamente real» y «transcendentalmente ideal». Intentar ponernos fuera de las categorías que rigen nuestra experiencia empírica («real») es lo que él consideró un plan de acción ininteligible. Esta tesis es válida con toda seguridad, y puede ser afirmada sin todo el instrumental del sistema kantiano.

<sup>11</sup> Este desesperado esfuerzo para seguir estando al mismo tiempo dentro y fuera de este desbordante sueño y decir lo que no se puede decir, es irresistible para los metafísicos alemanes de cierto tipo, como, por ejemplo, Schopenhauer y Vaihinger.



que las físicas, pero no mucho más, y no es mucho más fácil empezar a imaginarse en términos reales, a los que correspondan nuestra conducta y manera de hablar, cómo sería el universo de un auténtico determinista, que imaginarse con un mínimo de detalles concretos (es decir, comenzar a imaginar) cómo sería estar en un mundo que no tuviese tiempo o que tuviese un espacio de diecisiete dimensiones. Que lo intenten los que duden de ello y verán que los símbolos con los que pensamos difícilmente se prestarán a este experimento y que, a su vez, éstos están demasiado profundamente implicados en nuestra concepción normal del mundo, aun teniendo en cuenta todas las diferencias de período, clima y cultura, para ser capaces de tolerar un cambio tan violento. Por supuesto, podemos determinar las consecuencias lógicas de un conjunto cualquiera de premisas que tenga coherencia interna —la lógica y las matemáticas harán lo que se les pida a este respecto—, pero esto es muy diferente a saber cómo se presentaría este resultado «en la práctica» y cuáles son sus innovaciones concretas, y puesto que la historia no es una ciencia deductiva (e incluso la sociología se está haciendo cada vez menos inteligible conforme pierde contacto con sus fundamentos empíricos), tal hipótesis, al ser sólo un conjunto de modelos abstractos, puros e inaplicados, será de muy poca utilidad para los estudiosos de la vida humana. De aquí que la vieja controversia entre libertad y determinismo, mientras que sigue siendo un auténtico problema para teólogos y filósofos, no tiene por qué turbar las ideas de los que se preocupan de cuestiones concretas: las vidas reales de los seres humanos en el espacio y en el tiempo de la experiencia normal. Para los historiadores que ejercen su profesión el determinismo no es, ni necesita ser, un tema importante.

Sin embargo, aunque éste no pueda aplicarse como teoría de las acciones humanas, determinadas formas de la hipótesis determinista han jugado un papel impresionante, aunque limitado, para cambiar nuestras ideas de la responsabilidad humana. La inaplicabilidad de esta hipótesis general no debe cegarnos para reconocer la importancia que tiene como correctora específica de la ignorancia, prejuicios, dogmatismo y fantasía de los que juzgan la conducta de los demás.<sup>12</sup> Pues evidentemente es una buena cosa que los científicos de la sociedad nos recuerden que el ámbito de la posibilidad de elegir que tiene el hombre es mucho más limitado que el que soñamos suponer, que las pruebas de que demonos ponen de manifiesto que muchos de los actos que con demasiada frecuencia se suponía que estaban bajo el control del individuo, no lo están, que el hombre es un objeto de la naturaleza (científicamente predecible) en mayor medida que a veces se ha supuesto, que la mayoría de las veces los seres humanos obran como obran por tener

determinadas características que se deben a la herencia, al medio físico o social o a la educación, por determinadas características biológicas o físicas, por la interacción de estos factores unos con otros, o por la acción recíproca de los mismos con otros más oscuros que de una manera imprecisa se llaman caracteres psíquicos, y que los hábitos de pensamiento, sentimiento y expresión que resultan de esto se prestan tanto a que se les clasifique y a que se les haga objeto de hipótesis y leyes sistemáticas como se presta el comportamiento de los objetos materiales. Y esto cambia desde luego nuestras ideas sobre los límites de la libertad y de la responsabilidad. Si se nos dice que un determinado caso de robo se debe a la cleptomanía, defendamos enérgicamente que su tratamiento adecuado no es el castigo, sino un remedio para una enfermedad, e igualmente, si un acto destructivo o un carácter maligno se atribuyen a una causa específica psicológica o social, decidimos, si estamos convencidos de que la explicación que se nos da es válida, que el agente no es responsable de sus actos y, por tanto, merece más una terapéutica que un tratamiento penal. Es saludable que se nos recuerde la estrechez del ámbito en el que podemos decir que somos libres, y habría quienes pretendan que nuestro conocimiento acerca de ello está aumentando y que dicho ámbito se está reduciendo. Es de suma importancia práctica saber dónde hay que poner la frontera que separa la libertad de las leyes causales, y su conocimiento es un poderoso e indispensable antídoto contra la ignorancia e irracionalidad y nos da nuevos tipos de explicaciones —históricas, psicológicas, sociológicas y biológicas— de las que han carecido las generaciones anteriores. Lo que no podemos cambiar, o cambiar tanto como habíamos supuesto, no puede usarse como prueba en favor o en contra de nosotros en tanto que agentes morales libres; puede hacernos sentir orgullo, vergüenza, pesar o interés, pero no remordimiento; puede ser admirado, envidiado, deplorado, gozado, temido o nos puede maravillar, pero no puede ser alabado o condenado (salvo en un cierto sentido casi estético); se refrena entonces la tendencia que tenemos a que nos indigne y desistimos de emitir ningún juicio sobre ello. «*Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien... j'expose*» (no propongo nada, no supongo nada, no impongo nada... yo expongo) dijo con orgullo un escritor francés, y tal *exposition* significaba para él tratar todos los acontecimientos como fenómenos regidos por la causalidad y la estadística y como material científico que excluye los juicios morales. Los historiadores que están convencidos de esto, desesos de evitar todo juicio personal y, sobre todo, moral, tienden a recalcar el inmenso predominio que tienen en la historia los factores impersonales y los medios físicos en que se vive la vida, el poder de los factores geográficos,

<sup>12</sup> Véanse pp. 86 y 87-89 anteriores.

<sup>13</sup> Por lo menos, en principio.

psicológicos y sociales que no han sido hechos, por lo menos conscientemente, por el hombre y que frecuentemente caen fuera de su control. Esto tiende efectivamente a disminuir nuestra arrogancia y a inducirnos a la humildad forzándonos a admitir que nuestras propias concepciones y escalas de valor no son ni permanente ni universalmente aceptadas y que las clasificaciones morales que hacían los historiadores pasados y sus sociedades —clasificaciones que mostraban demasiada confianza y seguridad en sí mismas— surgían, de manera demasiado evidente, de unas específicas condiciones históricas, de unas específicas formas de ignorancia o vanagloria, de unos caracteres temperamentales particulares de cada historiador (o moralista), o de otras causas y circunstancias que, desde nuestra posición de ventaja, vemos que pertenecen a su propio tiempo y lugar y han dado origen a interpretaciones que posteriormente parecen idiosincráticas, presuntuosas, superficiales, injustas y frecuentemente grotescas a la luz de nuestro nivel actual de exactitud y objetividad. Y, lo que es aún más importante, esta manera de enfocar las cosas hace dudar de todo intento de establecer una frontera definida entre la capacidad libre de elegir por parte del individuo y su condicionamiento natural o social sacando a relucir los egresivos desatinos de algunos de los que intentaron resolver un determinado problema del pasado y cometieron errores de hecho que ahora, con sobrada evidencia, parecen ser debidos a su (inalterable) medio ambiente, carácter o intereses. Y esto nos lleva a preguntarnos si no pasará lo mismo con nosotros y nuestros juicios históricos y, por tanto, al indicar que toda generación está condicionada «subjetivamente» por sus propias peculiaridades psicológicas, si no será mejor evitar todo juicio moral y toda atribución de responsabilidad, limitarnos a emitir juicios impersonales y dejar sin decir lo que no se puede decir en estos juicios. ¿Es que no hemos aprendido nada del intolerable dogmatismo moral y de las clasificaciones mecanicistas de aquellos historiadores, moralistas y políticos, cuyas ideas están hoy día tan anticuadas, tan pasadas de moda y tan justamente desacreditadas? Y, por supuesto, ¿quiénes somos nosotros para hacer tanta ostentación de nuestras opiniones personales y dar tanta importancia a lo que no son más que síntomas de nuestras efímeras ideas? Y en todo caso, ¿qué derecho tenemos nosotros a juzgar a nuestros semejantes, cuyas normas morales son el producto de su circunstancia histórica específica, de la misma manera que nuestras normas lo son de la nuestra? ¿No será mejor analizar, describir, presentar los acontecimientos y retirarse después y dejarlos a éstos «hablar por sí mismos», absteniéndose de la inoleable presunción que significa el calificar, hacer justicia y separar lo bueno de lo malo con arreglo a nuestros propios criterios personales como si éstos fuesen eternos y no, como son en realidad, ni más ni menos válidos que los de otros que tienen otros intereses y están en otras condiciones?

Esta recomendación que se nos hace (en sí misma saludable) de guardar un cierto escepticismo sobre nuestra propia capacidad de juzgar y, especialmente, de tener cuidado con atribuir demasiada autoridad a nuestras ideas morales propias, nos ha llegado, como puede recordarse, desde hace por lo menos dos siglos y proviene de aquellos que creen que sabemos demasiado y de los que creen que sabemos demasiado poco. Sabemos ahora —dicen los primeros— que somos como somos, y que nuestros criterios morales e intelectuales son como son, a causa de la situación histórica que nos rodea. Permítaseme recordar una vez más las variedades que hay entre los que pertenecen a este grupo. Algunos de ellos, que están seguros de que las ciencias naturales en último término darán razón de todo, explican nuestro comportamiento por medio de causas naturales. Otros, que aceptan una interpretación más metafísica del mundo, lo explican hablando de fuerzas y poderes invisibles: naciones, razas, culturas, el espíritu de la época: la «intervención», manifiesta y oculta, del «Espíritu clásico», de la «Mentalidad Medieval», de la «Revolución Francesa» o del «Siglo xx», concebidos todos ellos como entidades impersonales que son al mismo tiempo patrones y realidades, en función de cuya «estructura» o «finalidad» tienen que conducirse como se conducen los que son sus elementos y expresiones: los hombres y las instituciones. Sin embargo, todavía hay otros que hablan en términos de una procesión o jerarquía teleológica por la que cada hombre, país, institución, cultura o época representan su papel en un drama cósmico y son lo que son en virtud del papel que les ha sido asignado, no por ellos mismos, sino por el mismo Dios-maturo divino. Esto no se diferencia mucho de las ideas que mantienen los que dicen que la historia es más sabia que nosotros, que sus fines nos son insondables y que nosotros, o algunos de nosotros, no somos más que medios, instrumentos y manifestaciones, dignos o indignos, de un gran plan omnicompreensivo del Eterno Progreso Humano, o del Espíritu Alemán, del Proletariado, de la civilización posterior al Cristianismo, del Hombre Faustico, del Destino Manifiesto, del Siglo Americano o de algún otro mito, misterio o abstracción. Conocer todo es entenderlo todo, es saber por qué las cosas son y tienen que ser como son; por eso, cuanto más sabemos, más absurdos tenemos que considerar a aquellos que suponen que las cosas podían haber sido de otra manera, cayendo así en la tentación irracional de alabar o condenar. *Tout comprendre, c'est tout pardonner* (comprender todo es perdonarlo todo) se transforma en una mera petrogriada. Cualquier tipo de censura moral —el dedo acusador de los historiadores, escritores o políticos y, por supuesto, también las angustias de la conciencia privada— se intenta explicar, en la medida en que esto sea posible, diciendo que es una u otra forma compleja de los primitivos tabús o de las tensiones y conflictos psíquicos, que unas veces aparece como conciencia moral y otras como cualquier otro tipo de sanción, y que se origina

y medra en esa ignorancia que es la única que engendra creencias erróneas en la voluntad libre y en la capacidad incausada de elegir; ignorancia que está condenada a desaparecer a la luz de la verdad científica o metafísica que aumenta de día en día. O, a su vez, vemos que los partidarios de una metafísica sociológica, histórica o antropológica tienden a interpretar el sentido de misión y dedicación, la voz del deber y todas estas formas de obligación interna como expresión de las «grandes fuerzas impersonales» que existen en el interior de la vida consciente de cada individuo, a la que controlan, y que hablan «en nombre de cada uno de nosotros» y «a nosotros» con vistas a la realización de sus propios fines inescrutables. Según esto, oír es, literalmente, obedecer—ser atraídos hacia el verdadero fin de nuestro «auténtico» yo o de su desarrollo «natural» o «racional»—, obedecer a aquello a lo que somos llamados por pertenecer a una u otra clase, nación, raza, iglesia, condición social, tradición, época o carácter. La explicación, y en cierto sentido también el peso de la responsabilidad, de toda acción humana se transfiere (a veces en un grado mal disminuido) a los vastos fondos de estas grandes fuerzas impersonales—las instituciones o las tendencias históricas—, mejor constituidas para llevar tales cargas que el débil junco pensante que es el hombre, criatura que, con una megalomanía que difícilmente es apropiada a su fragilidad física y moral, pretende con demasiada frecuencia ser responsable de lo que hacen la Naturaleza o el Espíritu, y, llevado por la importancia que él mismo se atribuye, alaba y condena, venera y tortura o asesina e inmortaliza a otras criaturas, que son como él, por concebir, querer o ejecutar determinadas actividades de las que ni él ni ellas pueden ser ni por lo más remoto responsables; como si las moscas se pusieran a juzgarse solemnemente unas a otras por ser la causa de los movimientos del sol o del cambio de las estaciones que afectan a sus vidas. Pero en cuanto logramos una visión adecuada de los papeles «inexorables» e «inevitables» que representan todas las cosas animadas e inanimadas en el proceso cósmico, nos vemos libres de las explicaciones que se basan en el esfuerzo personal. En cuanto nos damos cuenta de la existencia de elementos pertenecientes a un «todo orgánico» más amplio, del que se nos describe de diferentes maneras como sus vástagos, sus miembros, sus reflexiones, emanaciones o expresiones finitas, se esfuman automáticamente nuestra conciencia de culpabilidad y pecado, los dolores que nos producen el remordimiento y la propia condenación, y desaparecen la tensión y el miedo al fracaso y a la frustración; nos desprendemos de la conciencia de libertad e independencia y de la creencia de que existe un ámbito, por muy limitado que sea, en el que podemos elegir la manera de obrar que nos guste, y en su lugar se nos da la conciencia de que pertenecemos a un sistema ordenado en el que cada uno tenemos una única posición sagrada para cada cual. Somos soldados de un ejército y dejamos de sufrir los dolores y penalidades

de la soledad; este ejército está en marcha, nuestros fines se nos imponen, no los elegimos nosotros, y las dudas las disipa la autoridad. El aumento de conocimiento lleva consigo alivio de las cargas morales, pues si están en funcionamiento fuerzas que están fuera de nuestro alcance y por encima de nosotros, es una gran presunción pretender tener la responsabilidad de lo que ellas hacen o culparnos a nosotros mismos de fracasar en ello. Así el pecado original se transfiere a un plano impersonal y a los actos que se velan hasta ahora como malos e injustificables se les considera de una manera más «objetiva»—en un contexto más amplio— como parte del proceso histórico; el cual, al ser responsable de darnos nuestra escala de valores, no puede, por tanto, ser juzgado de ninguna manera con arreglo a ella, de tal manera que dichos actos, vistos a la luz de esta nueva consideración, dejan de ser malos y pasan a ser, por el contrario, justos y buenos por cuanto que están condicionados por el todo. Esta es una doctrina que está en el corazón mismo, tanto de los intentos científicos encaminados a explicar los sentimientos morales como «residuos» psicológicos o sociológicos, o algo parecido a ello, cuanto de la concepción metafísica para la cual todo lo que es—lo que «verdaderamente» es—es bueno. Entender todo es ver que nada podía ser de otra manera distinta a como es y que toda condenación, indignación o protesta no es más que un metro quejarse de lo que parece discordante, de los elementos que no parecen encajar y de la ausencia de una estructura que satisfaga intelectual o espiritualmente. Pero esto es siempre sólo prueba de un fallo por parte del que observa, prueba de su ceguera e ignorancia; nunca puede ser una captación objetiva de la realidad, pues en la realidad todo encaja necesariamente, nada es superfluo, nada es inoportuno y todo ingrediente está «justificado» en estar donde está por exigencia del todo transcendente, y toda conciencia de culpabilidad, injusticia y fealdad, toda resistencia o condena, son sólo pruebas de falta de visión (a veces inevitable), de malentendimiento y de aberración subjetiva. El vicio, el dolor, la estupidez, el desequilibrio, todos ellos provienen de un fallo en el entender, de un fallo en «el conectar», según la celebrada expresión de Mr. E. M. Foster. Este es el sermón que nos han predicado grandes y nobles pensadores de muy diferentes concepciones: lo mismo Spinoza que Godwin, Tolstoy y Comte, místicos y racionalistas, teólogos y materialistas científicos, metafísicos y empiristas dogmáticos, sociólogos americanos, marxistas rusos e historicistas alemanes. Así Godwin (y él habla por boca de muchas personas benevolentes y civilizadas) nos dice que para entender un acto humano tenemos que evitar siempre aplicar principios generales y examinar, por el contrario, cada caso en todos sus detalles particulares. Cuando examinemos escrupulosamente la textura y estructura de una vida determinada, no nos lanzaremos precipitadamente y ciegamente a condenar o a castigar, pues veremos por qué un determinado hombre estuvo condicionado a obrar de

una u otra manera por ignorancia, pobreza o algún otro defecto moral, intelectual o físico, como podemos ver siempre (supone Godwin de manera optimista) si nos armamos de suficiente paciencia, conocimiento y comprensión, y entonces no le culparemos más que culparíamos a un objeto de la naturaleza. Y puesto que es un axioma que no podemos al mismo tiempo actuar sobre nuestro conocimiento y, sin embargo, lamentar su resultado, podemos lograr, y al final logharemos, hacer a los hombres buenos, justos, felices y sabios. Así, igualmente Condorcet y Henri de Saint Simon, y su discípulo Augusto Comte, partiendo de la convicción opuesta de que los hombres no son únicos ni necesitan cada uno un tratamiento individual, sino que pertenecen a determinados tipos y obedecen a leyes generales, igual que los seres que componen el reino animal, vegetal y mineral, sostienen con no menos firmeza que una vez que se hayan descubierto estas leyes (y, por tanto, se hayan aplicado), este descubrimiento llevará por sí mismo a la felicidad universal. Desde entonces se han hecho eco de esta convicción muchos liberales y racionalistas idealistas, tecnócratas, positivistas y creyentes en la organización científica de la sociedad, y, en un sentido muy diferente, también muchos teócratas, románticos neo-medievales, autoritarios y místicos políticos de varias clases. Esta es también, en sustancia, la moralidad predicada, si no por Marx, por la mayoría de los discípulos de Engels y Plejánov, por los historiadores nacionalistas putianos, por Spengler y por muchos otros pensadores que creen que hay una estructura de la realidad, que ellos han visto y otros no, o por lo menos no tan claramente como ellos, por medio de cuya visión puede salvarse a los hombres. Conoce y no estarás perdido. Qué sea lo que tengamos que conocer difiere de un pensador a otro como difieren las concepciones que hay sobre la naturaleza del mundo. Conoce las leyes del Universo animado e inanimado, los principios del desarrollo, de la evolución o del ascenso y decadencia de las civilizaciones, los fines a los que tiende toda la creación, los momentos de la Idea, o algo aún menos tangible. Conócelo en el sentido de identificarte con ello, de realizar tu unidad con ello, pues, hagas lo que hagas, no puedes escapar de las leyes a las que estás sujeto, sean éstas de la clase que sean: «mecanicistas», «vitalistas», causales, finales, impuestas, trascendentes, immanentes, o la «miríada» de impalpables hilos que te unen al pasado, a tu tierra y a los muertos, como dijo Barres, al medio, a la raza y al momento, como afirmó Taine, a la gran sociedad de los muertos y los vivos de que hablaba Burke, que te han hecho como eres, de manera que la verdad en que crees y los valores con que juzgas, desde los más profundos principios hasta los más triviales caprichos, son parte sustancial del continuo histórico al que perteneces. Conoce la tradición, la sangre, la clase, la naturaleza humana o el progreso de la humanidad, el *Zeitgeist* (espíritu de la época), la estructura social, las leyes de la historia o los verdaderos fines de la vida; conoce todo esto

—sé fiel a ellos— y serás libre. Desde Zenón a Spinoza, desde los gnósticos hasta Leibniz, desde Thomas Hobbes hasta Lenin y Freud, el grito de guerra ha sido esencialmente el mismo: con frecuencia ha habido oposición violenta sobre cuáles sean el objeto del conocimiento y los métodos de descubrimiento, pero que la realidad sea cognoscible, que el conocimiento y sólo el conocimiento libere y que el conocimiento absoluto libere de manera absoluta, esto es común a muchas doctrinas que constituyen una gran parte, y parte valiosa, de la civilización occidental. Entender es explicar y explicar es justificar. La idea de la libertad individual es un engaño. Cuanto más lejos estamos de saberlo todo, más amplia es la idea que tenemos de nuestra libertad, responsabilidad y culpabilidad, productos de la ignorancia y el miedo que pueblan lo desconocido con ficciones terroríficas. La libertad personal es un noble engaño y ha tenido su valor social; la sociedad podría haber sucumbido sin ella; es un instrumento necesario, uno de los más grandes artefactos de «la astucia» de la Razón, de la Historia o de cualquier otra fuerza cósmica que se nos invite a venerar. Pero un engaño, por muy noble, útil, metafísicamente justificado o históricamente indispensable que sea, sigue siendo un engaño. Y así, la responsabilidad individual y la percepción de la diferencia que exista entre lo que se haya elegido bien y mal, y entre lo malo que se podía haber evitado y la desgracia inevitable, no son más que meros síntomas y pruebas de vanidad, de nuestro ajuste imperfecto, y de la incapacidad humana para enfrentarse con la verdad. Cuanto más sabemos, más grande es el alivio que tenemos del peso de la libertad; perdonamos a los demás por lo que no pueden evitar ser, y por la misma razón nos perdonamos a nosotros mismos. Tales doctrinas parecen ser especialmente difíciles, cuando no pueden conciliarse ideales opuestos que se mantienen con firmeza y no pueden evitarse los conflictos. Nos escapamos de los dilemas morales negando su realidad y dirigiendo nuestra mirada a esas realidades totales que son mayores, a las que hacemos responsables en lugar de hacernos a nosotros. Lo único que perdemos con esto es una ilusión y, con ello, las dolorosas y superfluas emociones de responsabilidad y remordimiento. La libertad implica notoriamente responsabilidad, y para muchos espíritus es una fuente de alivio, que accogen de muy buena gana, quitarse de encima el peso que ambas llevan consigo, no mediante un acto innober de rendición, sino atreviéndose a contemplar las cosas con espíritu sossegado tal como éstas tienen que ser, pues esto es lo que es verdaderamente filosófico. Según esto, reducimos la historia a una especie de física y condenamos al Gengis Khan o a Hitler de la misma manera que condenaríamos a la galaxia o a los rayos gamma. «Conocer todo es perdonarlo todo» resulta no ser más que una tautología dramatizada, por emplear aquí la llamativa expresión del Profesor Ayer (usada en otro contexto).

## IV

Hasta ahora hemos hablado de la idea de que no podemos alabar o condenar porque sabemos demasiado, porque quizás un día sepamos demasiado o, por lo menos, porque podríamos saber demasiado. Por una extraña paradoja llegan a esta misma posición algunos de los que sostienen lo que a primera vista parece ser lo diametralmente opuesto a esta actitud: a saber, que no podemos alabar o condenar, no porque sepamos demasiado, sino porque sabemos demasiado poco. Los historiadores que están imbuidos de un sentido de humildad ante el ámbito y las dificultades de su tarea, al ver la magnitud de las pretensiones humanas y la pequeñez que tienen el conocimiento y juicio de los hombres, nos advierten severamente para que no pongamos como universalmente válidos nuestros limitados valores ni apliquemos a todos los seres de todos los lugares y todas las épocas lo que, a lo más, puede ser válido para una pequeña parte de la humanidad en un breve momento y en un insignificante lugar del universo. Decididos realistas influidos por el marxismo y defensores del cristianismo difieren profundamente en sus concepciones, métodos y conclusiones, pero están de acuerdo en este punto. Los primeros<sup>14</sup> nos dicen que los principios sociales y económicos que, por ejemplo, aceptaron como básicos y eternos los ingleses de la época victoriana no eran más que los intereses que tenía una determinada comunidad limitada en un determinado momento de su desarrollo social y comercial; y que las verdades que tan dogmáticamente se impusieron a sí mismos e impusieron a otros, y en nombre de las cuales se sintieron justificados en obrar como obraron, no eran más que expresión de sus necesidades y pretensiones económicas y políticas que ellos enmascaraban como verdades universales; verdades que cada vez iban sonando más a hueco en los oídos de las otras naciones, con intereses cada vez más opuestos—cuando éstas veían frecuentemente que eran las que perdían en un juego cuyas reglas habían sido inventadas por la parte más fuerte. Entonces empezó a des-puntar el día en que ellas, a su vez, adquirieron suficiente poder y cambiaron las tornas transformando a su conveniencia la moral internacional, aunque esto lo hicieran inconscientemente. Nada es absoluto, las normas morales varían en función directa de la distribución del poder: la moralidad que prevalece es siempre la de los vencedores; no podemos pretender tener la escala de valores sobre lo que sea justo o injusto ni siquiera con relación a éstos y a sus víctimas, pues nosotros mismos pertenecemos a un bando o a otro; *ex hypothesi*, en un momento determinado no podemos ver al mundo más que desde un solo punto de vista que sea el que

<sup>14</sup> Véanse, por ejemplo, los impresionantes e influyentes escritos del profesor E. H. Carr sobre la historia de nuestra época.

tiene ventaja. Si insistimos en juzgar a otros con arreglo a nuestras normas pasajeras, no debemos protestar si éstos, a su vez, nos juzgan con arreglo a las suyas, a las que, a su vez, se prestan rápidamente a denunciar algunos puritanos nuestros, por la sencilla razón de que no son las nuestras. Y algunos de sus adversarios cristianos que parten de supuestos muy diferentes, consideran a los hombres como débiles criaturas que andan a ciegas en la oscuridad, sin saber nada más que muy poco de lo que pasa con las cosas, de como unas son causas inexorables de otras en la historia, y de lo que pudieran haber resultado ser si no hubiera sido por un determinado hecho o situación, apenas imperceptible e imposible de rastrear. Los hombres—nos dicen—quieren hacer la mayoría de las veces lo que está bien con arreglo a sus propias luces, pero éstas son tenues y la poca iluminación que dan revela aspectos muy diferentes a los distintos observadores. Así, los ingleses siguen sus tradiciones, los alemanes luchan por el desarrollo de las suyas y los rusos para romper con las que les son propias y las de otras naciones, y el resultado de todo esto es, con frecuencia, derramamiento de sangre, sufrimiento por todas partes y destrucción de lo que más valoran precisamente las diversas culturas que entran en conflicto violento. El hombre propone, pero—siendo una frágil criatura nacida para sufrir—es absurdo y cruel atribuirle la responsabilidad de muchos de los desastres que suceden; pues éstos están vinculados a lo que—para considerar a un distinguido historiador cristiano—el Profesor Herbert Butterfield llama la «difícil situación humana» en la que nos parece que somos virtuosos, pero en la que, al ser imperfectos y estar condenados a seguir siéndolo por el pecado original, y al ser ignorantes, coléricos, vanidosos y egoístas, nos encontramos perdidos, hacemos daño de manera inconsciente, destruimos lo que queremos salvar y fortalecemos lo que queremos destruir. Si tuviéramos más capacidad de entender, quizá podríamos obrar mejor, pero nuestro entendimiento es limitado. Para el Profesor Butterfield, si es que le entiendo correctamente, la «difícil situación humana» es producto de la acción recíproca compleja de innumerables factores, de los que se conocen pocos, se pueden controlar todavía menos y apenas siquiera se reconocen la mayoría. Lo menos que podemos hacer, por tanto, es reconocer nuestra condición con la debida humildad y, puesto que todos estamos metidos en la misma oscuridad y algunos de nosotros tropezamos en ella con muchas más intenciones que otros (por lo menos, en la perspectiva de la totalidad de la historia humana), debemos practicar la caridad y la comprensión. Lo menos que podemos hacer como historiadores, teniendo mucho cuidado de no decir más que aquello a lo que tenemos derecho, es suspender el juicio y no condenar ni alabar, ya que las pruebas son siempre insuficientes y los presuntos reos son como nadadores que se encuentran metidos en medio de remolinos y corrientes cruzadas, que ellos no pueden dominar.

Una filosofía parecía creo yo que se encuentra también en los escritos de Tolstoy y de otros pesimistas y quietistas, tanto religiosos como irreligiosos. Para éstos, sobre todo para los más conservadores, la vida es una corriente que se mueve en una determinada dirección o quizá un océano sin mareas, movido sólo de vez en cuando por alguna brisa. El número de factores que son la causa de que sea como es, es muy grande, pero nosotros sólo conocemos muy pocos. No es, por tanto, realista, y con frecuencia llega hasta el extremo del absurdo, intentar cambiar radicalmente las cosas con arreglo a nuestro conocimiento. No podemos oponernos a las grandes corrientes puesto que ellas son mucho más fuertes que nosotros; lo único que podemos hacer es combatir de manera de obrar y adaptarnos a las circunstancias para evitar conflictos con las grandes instituciones ya establecidas de nuestro mundo, sus leyes físicas y biológicas y los grandes usos sociales que tienen sus profundas raíces en el pasado; los imperios, las iglesias y las creencias y hábitos ya establecidos de la humanidad. Pues si nos oponemos a ellos, nuestra pequeña barca se hundirá y perderemos la vida sin ninguna finalidad. La sabiduría consiste en evitar situaciones en las que podamos naufragar y en aprovechar los vientos que soplan tan hábilmente como podamos, de manera que duremos por lo menos todo el tiempo que nos corresponde, preservemos la herencia que nos dejó el pasado y no nos apresuremos hacia el futuro que llegará lo bastante pronto y que puede que sea aun más oscuro que el lóbrego presente. Para esta manera de pensar la difícil situación humana —la desproporción que existe entre nuestros grandes designios y nuestros débiles medios— es la que es responsable del mucho sufrimiento e injusticia que existen en el mundo. En todo caso, sin ayuda, sin la gracia de Dios, o sin cualquier otra forma de intervención divina, no conseguiremos nada. Seamos entonces tolerantes, caritativos y comprensivos y evitemos la estupidez que significan el acusar y el devolver las acusaciones, por lo que las futuras generaciones se van a reír de nosotros o nos van a tener lástima. Intentemos ver en las sombras del pasado lo que podemos —un esbozo difuso de un plan al que se acomoda la realidad—, pues incluso esto mismo es ya, desde luego, bastante difícil.

Por supuesto, en un cierto sentido, que es importante, tienen razón los realistas inflexibles y los pesimistas cristianos. Las censuras, las recriminaciones, la ceguera moral o emocional para con la manera de vivir, las concepciones y las complejas situaciones difíciles de los demás, y el fanatismo intelectual o ético son defectos que se dan igualmente en la vida y en la manera de escribir la historia. No cabe duda de que Gibbon y Michelet, Macaulay y Carlyle o Taine y Trotsky (por no mencionar más que a muertos eminentes) acaban con la paciencia de los que no aceptan sus opiniones. Sin embargo, este intento de corregir la parcialidad que lleva consigo el dogmatismo, igual que su contrario, la doctrina de la limitación inevitable, al traspasar la responsabi-

lidad a la debilidad e ignorancia humanas y al identificar a la difícil situación humana como el factor último y central de la historia, por un camino diferente nos lleva en último término a la misma posición de la doctrina que defiende que conocer todo es perdonar todo; sólo que sustituye esta fórmula por la de que cuanto menos sabemos menos razones podemos tener para condenar justamente; pues el conocimiento sólo puede llevarnos a darnos cuenta de una manera más clara de qué pequeño es el papel que representan en la vida del universo los deseos e incluso las tendencias inconscientes de los hombres, y revela lo absurdo que es cargar cualquier responsabilidad seria en las espaldas de los individuos o en su caso, de las clases, de los Estados o de las naciones.<sup>15</sup>

Dos diferentes maneras de pensar están implicadas en las exhortaciones que se hacen en los tiempos modernos para que haya un mayor esfuerzo de comprensión y en las advertencias que se hacen contra las censuras, las moralizaciones y la historia partidista. En primer lugar está la idea de que los individuos y los grupos siempre, o por lo menos frecuentemente, tienden a lo que les parece que es deseable; pero, debido a la ignorancia, a la debilidad o a la complejidad del mundo, que el mero conocimiento humano no puede comprender adecuadamente ni la mera habilidad del hombre controlar, estos individuos y grupos piensan y obran de tal manera que lo que resulta es la mayoría de las veces desastroso tanto para ellos mismos cuanto para los demás, ya que todos están en la misma difícil situación común a todos los hombres. Sin embargo, no es a las intenciones de los hombres a las que hay que hacer ni con mucho responsables, sino sólo a esta misma situación difícil en que se encuentra el hombre, a la imperfección humana. En segundo lugar está la otra tesis de que al intentar explicar y analizar las situaciones históricas, descubrir sus orígenes e investigar sus consecuencias y, al hacer esto, determinar la responsabilidad que tiene un determinado elemento de la situación en cuestión, el historiador, por muy imparcial, perspicaz, escrupuloso y desapasionado que sea, y por mucha habilidad que tenga en imaginarse a sí mismo en la situación de otros, se encuentra, sin embargo, frente a una red de hechos tan minuciosa, los cuales, a su vez, están relacionados entre sí por tantos y tan complejos nexos, que su ignorancia tiene siempre que sobrepasar a sus conocimientos; por tanto, sus juicios, especialmente sus juicios de valor, tienen siempre que estar basados en datos insuficien-

<sup>15</sup> Por supuesto, no quiero implicar con esto que los grandes moralistas del Occidente, por ejemplo, los filósofos de la Iglesia en la Edad Media (especialmente Santo Tomás de Aquino) o los filósofos de la Ilustración, negasen al responsabilidad moral, ni que Tolstoy no fuese atormentado por los problemas que ésta lleva consigo. Lo que digo es que el determinismo que estos pensadores profesaban les llevó necesariamente a un dilema, con el que algunos de ellos no se enfrentaron, y del que ninguno se libró.

tes, y si logra incluso iluminar un poco alguna pequeña parte de la vasta e intrincada estructura del pasado, no lo hace mejor que cualquier otro ser humano pueda esperar hacerlo. Son tan grandes las dificultades con que se encuentra para poner en claro incluso una pequeña parte de la verdad que, si es un historiador que lleva a cabo su tarea de manera honrada y seria, tiene que darse cuenta en seguida de lo lejos que está de poder moralizar; por tanto, alabar y condenar como hacen los historiadores y escritores con tanta facilidad y ligereza, es presuntuoso, estúpido, irresponsable e injusto. Esta tesis, que a primera vista es muy humana y convincente<sup>15</sup>, no es propiamente una sola tesis, sino que lleva consigo dos: Una cosa es decir que el hombre se propone hacer esto o aquello, pero que sus consecuencias sobrepasan su control y su capacidad de predicción y prevención; que, puesto que las motivaciones humanas han tenido tan pocas veces influencia decisiva en el desarrollo real de los acontecimientos, dichas motivaciones no deben contar mucho en la obra del historiador, y que, puesto que la tarea de éste consiste en descubrir y contar lo que sucedió, y cómo y por qué sucedió, si permite que influyan en sus interpretaciones las opiniones morales que tenga de los caracteres y motivaciones de los hombres —que son los menos efectivos de todos los factores que intervienen en la historia—, exagera la importancia de éstos por razones puramente subjetivas o psicológicas. Pues es deformar los hechos considerar que lo que pueda tener significación moral tiene *eo ipso* influencia histórica. Esta es una posición perfectamente clara. Pero muy distinta de ella es la otra tesis; a saber, que nuestro conocimiento no nos justifica nunca a atribuir responsabilidad, si es que la hay, a lo que verdaderamente le pertenece. Podría hacerlo un ser omnisciente (si es que puede tenerse tal idea), pero nosotros no somos omniscientes y, por tanto, nuestras atribuciones son absurdamente presuntuosas; darse cuenta de esto y sentir el grado apropiado de humildad que debe llevar consigo es el comienzo de la sabiduría histórica. Puede muy bien ser que ambas tesis sean verdad. Y también puede ser que ambas tengan su origen en el mismo tipo de convicción pesimista que crece que el hombre es débil, ciego e ineficaz tanto en el pensamiento cuanto en la acción. Sin embargo, estas melancólicas ideas son dos y no una: la primera es un argumento que se basa en la ineficacia, la segunda en la ignorancia, y puede que una de las dos sea verdadera y la otra falsa. Más aún, ninguna de las dos parece estar de acuerdo ni con lo que creen ni con lo que hacen comunmente la gente y los historiadores corrientes; cada una de ellas parece ser plausible y no plausible a su manera, y merece que se la defienda y se la refute. Sin embargo, ambas implican por lo menos una cosa en común: en estas dos doctrinas se

<sup>15</sup> Sostenida por el profesor Herbert Butterfield, a no ser que yo haya entendido muy mal sus escritos.

ha hecho desaparecer la responsabilidad individual. Puede ser que no apiéudamos ni condenemos a los individuos o a los grupos, bien porque no pueden por menos de hacer lo que hacen (y todo conocimiento es ir comprendiendo, cada vez más, precisamente esto) o, por el contrario, porque conocemos demasiado poco para saber que esto es así o que es todo lo contrario. Pero entonces se sigue de esto que no podemos hacer ninguna acusación de moralismo o de prejuicios a los historiadores que son propensos a alabar o a condenar, pues todos estamos juntos en la misma realidad, y no se puede decir que ninguna norma sea objetivamente superior a ninguna otra. Pues, según esta idea, ¿qué puede significar «objetivo»? y ¿qué norma podemos utilizar para medir sus grados? Está claro que no puede existir ninguna «super-norma» que resulte de la comparación de las escalas complejas de valor, la cual no se deriva de ningún conjunto específico de creencias ni de ninguna específica cultura. Todos los criterios que se pudieran usar tendrían que ser interinos, de igual manera que las leyes de un Estado solamente valen para sus propios ciudadanos. Lo que se dice contra la idea de la objetividad histórica es lo mismo que lo que se dice contra la moralidad o el derecho internacional: que no existen. Más aún, que esta idea no tiene significación porque las últimas normas con las que habría que determinarla son precisamente aquellas con las que juzgamos la realidad y, por definición, no pueden ser juzgadas con arreglo a ninguna otra cosa.

Esto es, sin duda, salirle a uno el tiro por la culata. Puesto que se dice que todas las normas son relativas, condenar o defender los prejuicios y el moralismo en historia resulta ser la expresión de actitudes que, puesto que no hay ninguna super-norma, no pueden ser condenadas o defendidas racionalmente. Todas las actitudes resultan ser neutras desde el punto de vista moral; pero incluso ni siquiera se puede decir esto, pues la contradicción de esta proposición no se puede refutar. De aquí que sobre esta cuestión no se pueda decir nada en absoluto. Esto es, desde luego, la *reductio ad absurdum* de toda esta posición. Alguna tremenda falacia tiene que esconderse por alguna parte en la argumentación de la escuela anti-moralista<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> La paradoja que resulta de no creer en la objetividad histórica puede formularse, quizá, de otra manera. Una de las razones principales que se alegan para quejarse de la actitud moralista de un determinado historiador es que se piensa que su escala de valores deforma sus juicios y le hace a él que corrompa la verdad. Pero si empezamos por suponer que los historiadores, igual que los demás seres humanos están totalmente condicionados a pensar como piensan por determinadas factores materiales (o inmateriales), por muy incalculables e impalpables que éstos sean, entonces sus llamados prejuicios, como todo lo demás que se refiere a su pensamiento, son la inevitable consecuencia de su «defectuosa condición humana»; e igualmente lo son las objeciones que nosotros les pongamos, nuestros propios ideales de imparcialidad, y nuestros propios criterios de verdad objetiva, en función de los cuales condenamos, por ejemplo, a historiadores nacio-



Consideremos las ideas normales que tiene la gente corriente sobre este asunto. En circunstancias normales no creemos que digamos nada especialmente aventurado o cuestionable si apreciamos el valor de las cualidades políticas de Cromwell, si decimos que Pasteur es un benefactor de la humanidad o si condenamos las acciones de Hitler. Tampoco creemos que digamos nada raro si mantenemos, por ejemplo, que el difunto Mr. Belloc o Lord Macaulay no parecían aplicar las mismas normas de verdad objetiva o aplicarlas tan imparcialmente como las aplicaron, por ejemplo, Ranke, el obispo Creighton o M. Elie Halévy. Al decir esto ¿qué hacemos? ¿Expresamos sólo que personalmente aprobamos o desaprobamos el carácter y las actividades de Cromwell, Pasteur o Hitler? ¿Decimos sólo que estamos de acuerdo con las conclusiones de Ranke o con la actitud general de M. Halévy, que son más de nuestro gusto y que nos agradan más (a causa de nuestras ideas y temperamento) que la actitud y conclusiones de Macaulay o de Mr. Belloc? Sin embargo, si hay un inconfundible matiz de reproche en nuestra apreciación, por ejemplo, de la política de Cromwell o en la explicación de que no tenemos una disposición favorable respecto a una u otra y de que nuestros ideales morales e intelectuales difieren de los que creemos que fueron los suyos sin indicar con ello que nosotros creemos que ellos hubieran podido y, lo que es más, hubieran debido obrar de manera diferente? Y si implicamos que su manera de

obrar hubiera podido o hubiera debido ser diferente ¿es sólo esto un síntoma de nuestra incapacidad psicológica para darnos cuenta de que no hubieran podido (ya que nadie puede) obrar de manera distinta o de una ignorancia demasiado profunda por nuestra parte para darnos derecho a determinar cómo hubieran podido y ni siquiera cómo hubieran debido obrar? ¿No implica esto además que sería más civilizado no decir esas cosas y recordar, por el contrario, que todos podemos estar igual, o casi igualmente, engañados, que la responsabilidad moral es una ficción pre-científica y que con el aumento del conocimiento y un uso más escrupuloso y apropiado del lenguaje es de esperar que tales expresiones «cargadas de valoraciones», y de las ideas falsas sobre la libertad humana que se basan en ellas, desaparezcan finalmente del vocabulario de los hombres cultos, al menos en sus expresiones públicas? Pues esto es lo que, a mi juicio, parece seguirse directamente de las doctrinas esbozadas anteriormente. A ello parecen apuntar tanto el determinismo, sea éste benévolo o malévolo, cuanto la idea de que nuestros juicios morales resultan ser absurdos, bien porque sabemos demasiado o porque sabemos demasiado poco. Es una idea que ha sido sostenida en sus diversas formas por muchos pensadores cultos y dotados de sensibilidad, especialmente en nuestros días. Sin embargo, se basa en creencias sobre el mundo y los seres humanos que son muy difíciles de aceptar e imposibles de aplaudir, porque hacen ilegítimas ciertas distinciones básicas que todos hacemos, distinciones que están inevitablemente reflejadas en el uso diario que hacemos de las palabras. Si tales creencias fuesen verdaderas, resultarían ser sensacionalmente falso mucho de lo que aceptamos de manera inquestionable. Sin embargo, estas paradojas nos apremian, aunque no haya ninguna prueba convincente basada en los hechos ni ningún argumento lógico que nos fueren a aceptarlas.

Pertenece a esta misma tendencia sostener que, aunque no hay que buscar en este mundo liberarse por completo de moralizar (pues todos los seres humanos viven y piensan inevitablemente con arreglo a sus propias normas variables de Religión, Moral o Estética), al escribir la historia hay que hacer, sin embargo, un esfuerzo para reprimir tales tendencias. Nuestro deber como historiadores consiste sólo en contar y explicar, no en pronunciar veredictos. Se nos dice que el historiador no es un juez, sino un detective; él da los hechos, y el lector, que no tiene ninguna de las responsabilidades profesionales que tienen los expertos, puede sacar las conclusiones morales que quiera. Esto es muy oportuno, especialmente en tiempos en que hay fuertes sentimientos partidistas, como advertencia de carácter general contra toda historia moralizante. Pero no hay que interpretarlo literalmente, porque se basa en una falsa analogía con algunas de las ciencias naturales que son más exactas. En éstas la objetividad tiene una significación específica. Significa que en ellas se usan con mucho cuidado métodos y criterios

determinados con más o menos precisión, que sus pruebas, argumentos y conclusiones se formulan con arreglo a una especial terminología que se ha inventado o empleado para la finalidad específica de cada ciencia, y no hay ninguna intrusión (o casi ninguna) de consideraciones, conceptos o categorías que no vienen al caso; es decir, de los que están específicamente excluidos por los cánones de la ciencia en cuestión. Yo no estoy seguro si a la historia se le puede llamar con algún provecho ciencia, pero, desde luego, no es ciencia en este sentido, ya que emplea pocos conceptos o categorías que le sean peculiares, si es que emplea alguno que le sea estrictamente peculiar. Todos los intentos de construir grupos especiales de conceptos o técnicas especiales para la historia<sup>12</sup> han resultado estériles, porque o bien representaban mal —esquemataban demasiado— nuestra experiencia, o bien se veía que no respondían a nuestras preguntas. Podemos acusar a los historiadores de tener prejuicios, de ser inexactos o tontos, o de no ser honrados, como podemos acusarnos de esto mismo los unos a los otros en nuestras normales relaciones diarias; también podemos alabarlos por las virtudes que corresponden a estos pecados, y, por lo general, con el mismo grado de justicia y razón. Pero de la misma manera que nuestro lenguaje ordinario se deformaría enormemente si nos esforzásemos de manera consciente en eliminar de él algunos de sus ingredientes básicos —es decir, todo aquello que puede remotamente comunicar juicios de valor: nuestras normales actitudes morales y psicológicas, de las que apenas nos damos cuenta— y de la misma manera que no se considera que esto sea indispensable para salvaguardar lo que consideramos que es una cantidad módica normal de objetividad, imparcialidad y exactitud; por la misma razón, no es necesario ese remedio radical para salvaguardar una cantidad módica razonable de estas mismas cualidades, al hacer historia. En cierto sentido un físico puede hablar de manera diferente como físico y como ser humano, aunque incluso en este caso la línea que separa estos dos vocabularios no es en modo alguno clara ni absoluta. Es posible que esta diferencia sea verdad hasta cierto punto tratándose de economistas o de psicólogos, va siendo cada vez menos verdad cuando dejamos el método matemático; por ejemplo, en paleografía, en la historia de la ciencia o del comercio de la lana, y llega a acercarse peligrosamente al absurdo cuando se trata de historiadores sociales o políticos, por muy impuestos que estén en las técnicas apropiadas de su disciplina y por muy profesionales y rigurosos que sean. La historia no es idéntica a la literatura imaginativa, pero desde luego no está libre de lo que en una ciencia natural se condenaría con razón como injustificadamente subjetivo e incluso, en el sentido empírico del término, intuitivo. Salvo que se suponga que la historia tiene que tratar

<sup>12</sup> Por contraposición a hacer un uso provocoso de otras disciplinas; por ejemplo, de la Sociología, de la Economía, o de la Psicología.

de seres humanos exclusivamente en cuanto que éstos son objetos materiales que están en el espacio —en otras palabras, que la historia tiene que ser conductista—, difícilmente puede estar asimilado su método a los modelos de una ciencia natural exacta<sup>13</sup>. A mi me parece que pedir a los historiadores que supriman hasta ese mínimo grado de penetración y evaluación moral y psicológica que va implicada necesariamente al juzgar a los seres humanos como criaturas que tienen motivos y fines (y no sólo como factores causales del proceso de los acontecimientos) tiene su origen en que se confunden los fines y métodos de los estudios humanísticos con los de las ciencias naturales. Si se cree que la historia es puramente descriptiva y que está por completo despersonalizada, queda ésta siendo lo que siempre ha sido: una ficción de la teoría abstracta y una reacción violentamente exagerada contra la charlatanería y vanidad de las generaciones anteriores.

## V

Todos los juicios, y desde luego todos los juicios que se refieren a hechos, se basan en generalizaciones —y llevan consigo generalizaciones—, del hecho, del valor o de ambos, y no tendrían sentido sino con relación a tales generalizaciones. Esta peregrinada, aunque no parece ser de suyo sorprendente, puede conducir, sin embargo a enormes falacias. Así, algunos de los herederos de Descartes, que presuponían que todo lo que sea verdadero tiene que ser capaz (al menos en principio) de formularse en forma de generalizaciones científicas (es decir, casi matemáticas o tan claras como la matemática), concluyen, como concluyeron Comte y sus discípulos, que las generalizaciones que son inevitables en los juicios históricos, para tener alguna validez, también tienen que ser capaces de formularse de esta misma manera; es decir, como leyes sociológicas que se puedan demostrar; mientras que las va-

<sup>13</sup> Que la Historia sea en este sentido diferente de las descripciones que hace la Física es una verdad que fue descubierta hace mucho tiempo por Vico y presentada de la manera más viva e imaginativa por Herder y sus seguidores, y a pesar de las exageraciones y extravagancias a que condujo, a algunos filósofos de la historia del siglo XIX, sigue siendo todavía la mayor contribución que hizo el movimiento romántico a nuestros conocimientos. Lo que éste hizo ver, aunque con frecuencia de una manera errónea y confusa, fue que reducir la historia a una ciencia natural era dejar de tener en cuenta de una manera deliberada lo que sabemos que es verdad, y suprimir porciones muy grandes del conocimiento introspectivo que nos es más familiar en aras de una falsa analogía con las ciencias y sus disciplinas matemáticas y científicas. Esta exhortación, dirigida a los estudiantes de humanidades, para que sean austeros y se mortifiquen deliberadamente a sí mismos, lo cual puede librarles, como le libró a Orígenes, de toda tentación de pecado (que lleva consigo toda desviación de los protocolos «encurtos» de los datos de las observaciones), es hacer estéril a la Historia de una manera gratuita (y se pudiera añadir que también a la Sociología).

loraciones, si no pueden expresarse en estos términos, tienen que ser relegadas a la categoría de trastos inútiles «subjetivos» por cuanto que son residuos y sobras psicológicos, expresiones de actitudes puramente personales, cosas superfuías que no son científicas y que en principio se pueden eliminar por completo, y, en la medida que sea posible, tienen que ser excluidas del ámbito de la objetividad en el que no tienen lugar. Tales pensadores nos invitan a que creamos que tarde o temprano toda ciencia tiene que quitarse de encima lo que, en el mejor de los casos, son meros estorbos que no vienen a cuento y, en el peor, serios impedimentos que perjudican a una visión clara de la realidad. Esta idea tiene su origen en una fascinación muy comprensible que produce la actitud moralmente «neutra» de los científicos que se dedican a las ciencias naturales, y en un deseo de emularles en otros campos. Pero esto se basa en una falsa analogía. Pues las generalizaciones de los historiadores difieren de las de los científicos en que las valoraciones que aquéllos implican, sean éstas morales, políticas, estéticas o (como ellos suponen con frecuencia) puramente históricas, son intrínsecas al objeto de su disciplina, y no extrínsecas como lo son en las ciencias naturales. Si yo soy historiador y quiero explicar las causas de la gran Revolución francesa, supongo o presupongo naturalmente ciertas proposiciones de carácter general. Así, presupongo que son válidas todas las leyes físicas referentes al mundo externo que se aceptan comúnmente. También presupongo que todos los hombres, o la mayoría de ellos, necesitan y buscan conscientemente comida, ropas, refugio, cierto grado de protección a su persona y ciertas facilidades para conseguir que se oigan y se remedien sus quejas. Quizá doy por supuesto también algo más específico: que las personas que han conseguido ya un cierto grado de riqueza y poder económico no toleran por tiempo indefinido carecer de derechos políticos y status social, o que los seres humanos son presa de varias pasiones —avaricia, envidia, deseo de poder—, o que algunos hombres son más ambiciosos, crueles, astutos o fanáticos que otros... y así sucesivamente. Estos son los supuestos de la experiencia común; algunos son probablemente falsos, exagerados, confusos o inaplicables a determinadas situaciones. Pocos se pueden formular en forma de hipótesis de las ciencias naturales y menos aún son comprobables por experimentos rigurosos, porque por regla general no son lo suficientemente claros y distintos ni están definidos con la suficiente precisión para que se les pueda organizar en una estructura formal que permita de una manera sistemática implicaciones o exclusiones recíprocas y, por tanto, puedan ser consideradas de una manera estrictamente lógica o matemática. Más aún, si es que resulta que sí pueden formularse de este modo, perderán parte de su utilidad; los modelos idealizados de la Economía (por no hablar de los de la Física o la Fisiología) tendrán una aplicación muy limitada en el campo de la investigación y análisis históricos. Estas disciplinas, que no son exactas, de-

penden en cierto grado de la concreción, vaguedad, ambigüedad, capacidad de sugerir, viveza, etc., que llevan consigo las propiedades que ostenta el lenguaje literario, que tiene el lenguaje propio de las humanidades o el que sirve de expresión del sentido común. Sin duda alguna, los grados y tipos de precisión dependen del contexto, del ámbito y del objeto a los que haya que aplicarla, y así las reglas y el método que son propios del álgebra llevan a absurdos si se aplican, por ejemplo, al arte de la novela, la cual tiene sus propias normas, que son tremendamente exigentes. Las disciplinas precisas a que se dedicaron Racine o Proust requieren un grado de genialidad tan grande y son tan estimables para la inteligencia (y para la imaginación) de la raza humana como aquellas a las que se dedicaron Newton, Darwin o Hilbert, pero estos tipos diferentes de métodos (de los que en teoría puede haber un número ilimitado) no se pueden intercambiar. Puede que tengan mucho o poco que aprender unos de otros, puede que Stendhal haya aprendido de los sensacionalistas del siglo XVIII, de los *Idéologues* de su época o del Código de Napoleón; pero cuando Zola pensó seriamente en la posibilidad de una «novela» literalmente «experimental», fundamentada directamente y regida por los resultados de las conclusiones y métodos científicos, su idea se quedó en gran parte en algo parecido a lo que es un niño nacido muerto, de la misma manera que, por razones semejantes, todavía no ha dejado de ser lo mismo la novela colectiva que preconizaban los primitivos teóricos comunistas rusos; y esto es así, no porque no conozcamos (aún) un número suficiente de hechos (o leyes), sino porque los conceptos que van implicados en los mundos que describen los novelistas (o los historiadores) no son los conceptos de los modelos científicos, depurados artificialmente —entidades idealizadas, en términos de las cuales se formulan las leyes de la naturaleza—, sino que son mucho más ricos de contenido y menos simples y perfilados en su estructura lógica. Por supuesto que hay alguna interferencia entre una determinada «concepción» científica «del mundo» y algunas ideas de la vida, entendiendo esta última expresión en su significación normal. Escritores como H. G. Wells o Aldous Huxley no hubieran descrito (o malentendido tan enormemente) la vida social e individual como la describieron en la época que lo hicieron, si no hubieran estado influidos en un grado excesivo por las ciencias de la Naturaleza de su tiempo. Pero incluso escritores como estos en realidad no sacan nada de las generalizaciones de la ciencia ni emplean en sus escritos nada que se parezca a los métodos verdaderamente científicos, pues esto no puede hacerse fuera de su ámbito propio sin caer en el absurdo total. La relación que existe entre las ciencias y la historia es compleja y estrecha, pero desde luego no es ninguna relación de identidad ni siquiera de semejanza. El método científico es indispensable, por ejemplo, en disciplinas tales como la paleografía, la epigrafía, la arqueología, la economía u otras actividades que constituyen la prope-

déutica de la historia, le dan a ésta datos y le ayudan a resolver problemas específicos. Pero lo que ellas establecen no puede ser nunca suficiente para constituir la narrativa histórica. Seleccionamos ciertos acontecimientos o personas porque creemos que éstos han tenido un grado especial de «influencia», de «poder» o de «importancia». Por regla general estos atributos no son mensurables cuantitativamente ni se pueden simbolizar en la terminología de una ciencia exacta o ni siquiera de una ciencia semi-exacta. Sin embargo, pueden ser tan substraídos o abstraídos de los hechos —de los acontecimientos o las personas— como pueden serlo los caracteres físicos o cronológicos; forman parte incluso de las crónicas más secas y frías que puedan hacerse de los acontecimientos —es una perogrullada decir esto—. ¿Y está tan claro que la mayoría de las categorías que son evidentemente morales, las ideas de bueno y malo y de correcto e incorrecto, en tanto que forman parte de nuestra apreciación de las sociedades, individuos, caracteres, acciones políticas y estados morales, sean en principio totalmente diferentes de tales indispensables categorías de valor «no morales» como «importante», «trivial», «significativo», etc.? Quizá pueda mantenerse que las ideas de lo que generalmente se considera como «importante» —las conquistas de Alejandro o del Gengis Khan, la caída del Imperio Romano, la Revolución Francesa o el auge y caída de Hitler— llevan consigo relativamente apreciaciones más estables que las valoraciones que son más evidentemente «éticas», o que habría un acuerdo más universal sobre el hecho de que las revoluciones francesa o rusa son acontecimientos «de gran envergadura» (en el sentido que no lo es la muñequilla que yo tarareaba ayer) que sobre si Robespierre era un hombre bueno o malo, o si estuvo bien o mal ejecutar a los líderes del régimen nacional socialista alemán. Y no hay duda de que algunos conceptos y categorías son en este sentido más universales o más «estables» que otros.<sup>20</sup> Pero por esto no son «objetivos» en un sentido absolutamente

<sup>20</sup> Tal «estabilidad» es cuestión de grados. Todas nuestras categorías están sujetas, en teoría, al cambio. Las más fijas son, quizá, las categorías físicas: por ejemplo, las tres dimensiones y la extensión infinita del espacio que percibimos coherentemente, la irreversibilidad de los procesos temporales, y la multiplicidad y conabilidad de los objetos materiales. Sin embargo, en principio se puede concebir un cambio en estas características más generales. Después de ellas vienen los órdenes y relaciones de las cualidades sensibles: los colores, las formas, los gustos, etc., y después, las uniformidades en que se basan las ciencias, éstas pueden dejar fácilmente de pensarse en los cuentos de hadas o en las novelas científicas. Las categorías de los valores son más fluidas, y dentro de ellas los gustos fluctúan más que las reglas de etiqueta, y a su vez, éstas más que las normas morales. Dentro de cada categoría algunos conceptos parecen poder cambiar más que otros. Cuando estas diferencias de grado se hacen tan profundas que constituyen lo que se llaman diferencias de clase, tendemos a decir que las distinciones mayores y más estables son «objetivas», y que las menores y menos estables son todo lo contrario. Sin embargo, no hay ninguna frontera ni ninguna división tajante. Los conceptos forman una serie continua que va desde las normas «per-

claro en el que no lo sean las ideas éticas. Pues nuestro lenguaje histórico, las palabras e ideas con las que intentamos reflejar y describir personas y acontecimientos pasados, llevan consigo conceptos y categorías morales —normas tanto permanentes como pasajeras— de una manera tan profunda como los llevan otras ideas valorativas. Las ideas que tenemos de Napoleón o Robespierre como personajes históricamente importantes y merecedores de nuestra atención, en el sentido en que no lo son sus seguidores de poca importancia (de igual manera que el significado mismo de expresiones como «de gran importancia» y «de poca importancia»), se derivan del hecho de que fue muy considerable el papel que aquéllos jugaron en llevar adelante o retrasar los intereses e ideales de muchos de sus contemporáneos (a los que están vinculados los nuestros); pero igualmente se derivan de lo mismo los juicios «morales» que tenemos sobre estos personajes. Dónde establecer la diferencia entre esas ideas y juicios —en qué caso excluir determinados juicios porque sean demasiado subjetivos— para ser admitidos en una narración que deseamos hacer de modo que sea tan «objetiva» como sea posible; es decir, que esté fundamentada, en la medida que esté a nuestro alcance, en hechos que puedan ser descubiertos, observados y comparados por todo el mundo: esta es una cuestión a resolver por las opiniones corrientes; es decir, por lo que pasa por ser tal en nuestra sociedad, en nuestro tiempo y en nuestro territorio, entre la gente a la que nosotros mismos nos dirigimos, y con todos los supuestos que se dan, más o menos, por válidos en la comunicación normal. Porque no haya un límite definido y fijo entre «lo subjetivo» y «lo objetivo» no se sigue que no haya ningún límite en absoluto, y porque los juicios de «importancia», que normalmente se consideran «objetivos», difieren en algunos aspectos de los juicios morales, de los que tan frecuentemente se sospecha que son sólo «subjetivos», no se sigue que «lo moral» sea equivalente a «lo subjetivo»: que haya alguna misteriosa propiedad en virtud de la cual esos juicios casi estéticos o políticos, que distinguen lo esencial de lo no esencial y lo crucial de lo trivial, sean en cierto modo intrínsecos a las ideas que tenemos y a las descripciones que hacemos en historia. No se sigue que las implicaciones éticas, que añaden a la responsabilidad y al valor moral, puedan ser de alguna manera eliminadas como si constituyesen un aditamento externo y un conjunto de actitudes emocionales y subjetivas con relación a un conjunto de hechos «estrictos», aceptados comunemente y observables por todo el mundo; como si estos «hechos» no estuvieran ellos mismos cargados de estas valoraciones y como si los historiadores o cualquier otra

manentes» a las momentáneas reacciones pasajeras, y de las verdades y reglas «objetivas» a las actitudes subjetivas, y se entrecruzan en muchas dimensiones, y a veces en ángulos inesperados, para percibir, discriminar y determinar lo que puede ser la nota de un genio.

persona pudieran establecer una distinción clara y fija entre lo que es verdaderamente fáctico y lo que es una valoración de los hechos en el sentido en que tal valoración sería verdaderamente una intrusión que no vendría al caso y podría ser evitada en ámbitos tales como, por ejemplo, el de la Física o la Química (y de manera dudosa en la Economía o en la Sociología) en los que, de acuerdo con las reglas de estas ciencias, «los hechos» pueden y deben describirse, en tanto sea posible, sin ninguna insinuación moral.

## VI

A pesar de que se ha dicho todo lo decible en favor de la idea de atribuir la responsabilidad del carácter que se tenga y de las acciones que se cometan a causas naturales e institucionales, y se ha hecho todo lo posible para corregir interpretaciones de la conducta, ciegas o demasiado simplistas, que ponen demasiada responsabilidad en los individuos y en sus actos libres; a pesar de que de hecho hay pruebas serias que hacen patente que era difícil o imposible que los hombres obraran de manera diferente a como obraron, dados su medio ambiente material, su educación y la influencia que sobre ellos ejercitaron diversas «presiones sociales», se han tomado en cuenta todas las consideraciones psicológicas y sociológicas pertinentes y se les ha dado la debida importancia a todos los factores impersonales; a pesar de que se han puesto al descubierto y refutado el «hegemonismo», el nacionalismo y otras tantas herejías históricas y se han hecho toda clase de esfuerzos para inducir a la historia a que, en tanto le sea posible sin caer en el absurdo, aspire a tener la condición de una ciencia pura y *wertfrei* (libre de juicios valorativos); a pesar de todas estas rigurosidades, seguimos alabando y culpando. Culpamos a otros de la misma manera que nos culpamos a nosotros mismos, y, quizá, cuanto más sabemos más dispuestos estamos a culpar. Desde luego nos sorprenderá que nos digan que cuanto mejor entendamos nuestras propias acciones—nuestros propios motivos y las circunstancias que les rodean—más libres nos sentiremos inevitablemente de la propia culpabilidad. Con toda seguridad la verdad es frecuentemente todo lo contrario. Cuanto más profundamente investigamos el desarrollo de nuestra propia conducta, más digna de culpa puede ésta parecerse y más remordimientos podemos estar dispuestos a sentir, y si esto es válido para nosotros mismos, no es razonable esperar que, necesariamente y en todos los casos, neguemos que lo sea por parte de los demás. Puede que nuestras situaciones difieran de las de ellos, pero no siempre en una medida tal que haga injusta toda comparación. Puede que nos acusen injustamente a nosotros mismos de tal manera que nos hagamos muy sensibles a los peligros que lleva consigo el culpar injustamente a los demás; pero porque pueda

ser injusto culpar y demasiado fuerte la tentación de manifestarlo, no se sigue que no sea nunca justo; y porque los juicios puedan estar basados en la ignorancia y puedan surgir de ideas violentas, perversas, tontas, superficiales e injustas, no se sigue que no existan en absoluto los contrarios de estas cualidades y que estemos misteriosamente condenados a un cierto grado de relativismo y subjetivismo históricos, de los que no menos misteriosamente estamos libres, o en todo caso más libres, en nuestras ideas normales cotidianas y en nuestras relaciones recíprocas con los demás. Sin lugar a dudas, la gran falacia que constituye esta posición tiene que ser ya a estas alturas demasiado evidente para que sea necesario señalarla. Se nos dice que somos criaturas de la naturaleza, del medio ambiente o de la historia y que éstos determinan nuestro temperamento, nuestros juicios y nuestros principios. Todo juicio es relativo, toda evaluación es subjetiva, y están hechos tal y como están en virtud de la acción recíproca de los factores de su propio espacio y tiempo, individual o colectivo. ¿Pero relativo a qué? ¿Subjetivos en contraste con qué? ¿A qué concebible independencia intemporal con respecto a esos factores que los deforman se opone la norma efímera a la que esos juicios y evaluaciones se conformen, como se conforman, para estar hechos de esa manera? Los términos relativos (especialmente los peyorativos) requieren sus correspondientes correlativos, o si no, dejan de tener significación y se convierten en meras burlas y frases propagandísticas, destinadas a desacreditar, y no a describir o a analizar. Ya sabemos lo que queremos decir cuando desacreditamos a un juicio o a un método tachándolo de subjetivo o lleno de prejuicios: queremos decir que en él se han ignorado demasiado los métodos que son adecuados para ponderar pruebas o que se ha pasado por alto, suprimido o deformado lo que normalmente llamamos hechos, o que las pruebas que normalmente se aceptan como suficientes para explicar los actos de un individuo o de una sociedad, se han ignorado sin ninguna razón justificada en otro caso similar y en todos los respectos pertinentes, o que se han cambiado arbitrariamente de un caso a otro los cánones de interpretación—es decir, de manera inconsecuente y sin atenderse a ningún principio—; o que tenemos razones para pensar que el historiador en cuestión quería establecer ciertas conclusiones por razones diferentes a las constituidas por las pruebas que están de acuerdo con los cánones de inferencia válida aceptados como normales en su época o en la nuestra, y que esto le ha cegado para ver los criterios y métodos que son normales en su campo de investigación para comprobar los hechos y probar las conclusiones; o todas estas cosas juntas o cualquiera de ellas, u otras consideraciones similares que pudieran hacerse. Estas son las diversas maneras de cómo se distinguen en la práctica lo superficial de lo profundo, los prejuicios de la objetividad, la corrupción de los hechos de la honradez, la estupidéz de la perspicacia, y la pasión y confusión del distanciamiento y la in-

cidez. Y si comprendemos correctamente estas reglas, estamos completamente justificados para denunciar cualquier violación de ellas por parte de quien sea, ¿por qué no? Pero se puede objetar: ¿qué significan palabras tales como las que hemos utilizado anteriormente con tanta amplitud, por ejemplo, «válido», «normal», «adecuado», «pertinente», «corrompido», «supresión de hechos», «interpretación»? ¿Es que son tan fijos e inequívocos el uso y el significado de estos términos fundamentales? ¿Es que no puede suceder que lo que se cree que es pertinente y conveniente en una generación sea considerado no pertinente en la siguiente? Lo que son hechos indiscutibles para un historiador pueden parecer a otro, con bastante frecuencia, meras teorías sospechosas. Y por supuesto, esto es así. Las reglas de ponderación de pruebas cambian. Los datos que se aceptan en una época les parecen a sus sucesores remotos estar cargados de presuposiciones metafísicas tan extrañas que apenas son inteligibles. Se nos volverá a decir que toda objetividad es subjetiva, que es lo que es con relación a su propio espacio y tiempo, que toda veracidad y confiabilidad, así como toda la penetración y todos los dones de un período intelectualmente fértil, son tales solamente con relación a su propio «clima de opinión», que nada es eterno y que todo cambia. Sin embargo, cuando se dicen este tipo de cosas, y por muy plausible que parezcan, siguen éstas siendo, en este contexto, meramente retóricas. Distinguiamos los hechos, desde luego no con toda claridad de las valoraciones que forman parte de su misma estructura, sino de las interpretaciones que hacemos de ellos; la línea divisoria que las separa puede que no sea precisa, pero si yo digo que Stalin ha muerto y que el General Franco todavía vive, mi afirmación puede ser correcta o equivocada, pero nadie en sus cabales podría considerar que, con arreglo al sentido vigente que tienen estas palabras, yo estoy proponiendo una teoría o una interpretación. Pero si yo digo que Stalin exterminó a una gran cantidad de propietarios rurales porque en su infancia su nodriza le había envuelto en pañales y esto le hizo agresivo, mientras que dicho estadista no hizo lo que Stalin porque no pasó por esa clase de experiencia, nadie, a no ser que fuese un estudiante muy ingenuo de ciencias sociales, consideraría que yo pretendía afirmar un hecho, por muchas veces que yo empezara mis frases con las palabras «es un hecho que...». Y no estaré dispuesto a crear a nadie que me diga que, con relación a Tucídides (o incluso con relación a algún escriba sumerio), no existe ninguna distinción fundamental entre hechos relativamente «sólidos» e interpretaciones relativamente «dubitables». No hay duda de que la línea divisoria que separa a estos hechos e interpretaciones ha sido siempre amplia y vaga y que puede que haya una frontera movable; ésta se ve afectada por el nivel de generalidad que tengan las proposiciones que van implicadas en ellas; pero a menos que nosotros sepamos, dentro de ciertos límites, dónde se encuentra, no entenderemos en nada el lenguaje descriptivo. Las mane-

ras de pensar de culturas que están muy alejadas de la nuestra nos son solamente comprensibles en la medida que compartimos de alguna manera sus categorías básicas, y entre éstas está la distinción que exista entre hechos y teorías. Yo puedo discutir si un determinado historiador es profundo o superficial, objetivo e imparcial en sus juicios, o limitado en aras de alguna hipótesis obsesiva o emoción poderosa, pero lo que quiero decir con estos términos que están en contraste no será completamente diferente para aquellos que no estén de acuerdo conmigo; si no, no habría discusión; y no la habrá si yo puedo pretender describir con toda corrección textos que sean tan profundamente diferentes, en diferentes culturas, espacio y tiempo, que hagan sistemáticamente ilusoria y engañosa toda comunicación. «Objetivo», «verdadero», y «justo» son palabras que tienen un contenido amplio, sus usos son múltiples y sus límites frecuentemente confusos. Las ambigüedades y las confusiones son siempre posibles y con frecuencia peligrosas. Sin embargo, tales términos tienen significados que, desde luego, pueden ser fluidos, pero que están dentro de los límites que reconoce el uso normal y se refieren a normas que son aceptadas comúnmente por los que trabajan en campos científicos importantes, y esto es así no sólo en el ámbito de una sola generación o sociedad, sino también en grandes extensiones de espacio y tiempo. La meta pretensión de que estos términos fundamentales, conceptos, categorías o normas cambian de significado o aplicación, es suponer que tales cambios pueden ser en cierta medida rastreados por métodos que, *pro tanto*, no se consideran que se presten a tal cambio rastreable; pues si, a su vez, estos métodos cambian, entonces, *ex hypothesi*, cambian de una manera tal que apenas nosotros podemos descubrirlos.<sup>21</sup> Y si no los podemos descubrir, no se pueden eliminar y, por tanto, no valen como arma que nos eche en cara la subjetividad o relatividad que nos alegan y el engaño en que estamos respecto a la grandeza, estabilidad y carácter absoluto de nuestras normas en un mundo que cambia sin cesar. Tales acusaciones se parecen a las sugerencias que casualmente se hacen a veces de que la vida es un sueño. Contra esto protestamos diciendo que «todo» no puede ser un sueño, porque, si así fuese, al no haber nada que contrastar con los sueños, la noción de «sueño» pierde toda referencia específica. Puede ser que nos digan que tendremos un despertar; es decir, que tendremos una experiencia con relación a la cual el recuerdo de nuestras vidas presentes será parecido a como son ahora los sueños que recordamos cuando los comparamos con la experiencia normal que tene-

<sup>21</sup> A no ser que nos metamos en la extraña tarea de formular y probar la confiabilidad de estos métodos mediante métodos de métodos (lo que a veces se llama el estudio de la Metodología) y éstos, a su vez, mediante métodos de métodos de métodos; pero tendremos que parar en alguna parte, antes de perder la cuenta de lo que estamos haciendo, y aceptar obligatoriamente a ese estadio como abso-luto y como patria de las «normas permanentes».



mos ahora cuando estamos despiertos. Esto pude que sea verdad, pero tal como son las cosas, sólo podemos tener una escasa experiencia, o ninguna, en favor o en contra de esta hipótesis. Se nos presenta una analogía, uno de cuyos términos está oculto a nuestra vista, y si, basándose en ella, se nos invita a eliminar la realidad de la vida normal que llevamos cuando estamos despiertos, en aras de otra forma de experiencia que no se puede describir literalmente ni expresar en términos de nuestras experiencias cotidianas y nuestro lenguaje normal —experiencias en la que no podemos tener, en principio, ningún indicio para los criterios que discriminan las realidades de los sueños—, podemos entonces replicar con razón que no entendemos lo que se nos propone, y que la propuesta carece literalmente de sentido. En efecto, podemos decir la peregrinada, que por ser vieja no deja de ser profunda, de que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, porque entonces ninguna cosa es más dudosa que otra, y, por tanto, no hay criterios para comparar, y nada cambia. También igualmente, y por la misma razón, podemos rechazar, por ser vacías, todas aquellas advertencias de carácter general que nos aconsejan que recordemos que todas las normas y criterios fácticos, lógicos, éticos, políticos y estéticos están infectados sin remisión por condicionamientos históricos, sociales o de cualquier otro tipo, y que todos ellos no son más que parches temporales e inestables, de los que no nos podemos fiar. Pero si todos los juicios están infectados de esta manera, no hay nada con lo que podamos discriminar los diferentes grados de infección, y si todo es relativo, subjetivo, accidental y lleno de prejuicios, no puede juzgarse ninguna cosa diciendo que es más de esta manera que cualquier otra. Si palabras tales como «subjetivo» y «relativo», «lleno de prejuicios» y «limitado», que son términos de comparación y contraste, si no implican la posibilidad de sus contrarios «objetivo» (o, por lo menos, «menos subjetivo») y «sin prejuicios» (o, por lo menos, «con menos prejuicios»), ¿qué significado tienen para nosotros? Usarlos para referirlos a todo lo habido y por haber, usarlos como términos absolutos, y no como términos correlativos, es una perversión retórica del sentido que tienen normalmente, una especie de *memento mori* general, una invocación a todos nosotros para que recordemos qué débiles, ignorantes y triviales somos, una máxima severa, virtuosa y, quizá, meritatoria, pero no una doctrina seria que tenga que ver con el problema de la atribución de responsabilidad en la historia, que es importante para cualquier grupo de moralistas, políticos o seres humanos en general.

A estas alturas, puede ser saludable recordar una vez más las ocasiones que estimularon a tener tales ideas a respetados pensadores. Si, indignados por la crudeza y falta de escrúpulos de las escuelas históricas «ideológicas» que, ignorando todo lo que sabemos de los seres humanos, pinan a los individuos, a las clases o a las sociedades como buenos y malos, totalmente en blanco o en negro sin ninguna imaginación,

otros historiadores o filósofos de la historia más sensibles protestan contra esto y nos advierten de los peligros que hay en el moralizar y en aplicar normas dogmáticas, nosotros aplaudimos esta protesta y nos suscribimos a ella; sin embargo, tenemos que ponernos en guardia, no vaya a ser que protestemos demasiado y, con la excusa de mitigar excesos, vayamos a utilizar medios que provoquen algunas de las enfermedades que éstos pretendían curar. Condenar es siempre dejar de comprender, dicen los que defienden la tolerancia; hablar de responsabilidad humana, culpa, falta o maldad es sólo una manera de ahorrarse el esfuerzo y el largo, paciente, sutil y tedioso trabajo de desenmarañar el complicado entredo de los asuntos humanos. Nos dirán que siempre es posible para nosotros, mediante un acto heroico de comprensión imaginativa, situarnos en las circunstancias de un individuo o de una sociedad; sólo con que nos tomemos la molestia de «reconstruir» las condiciones y el «clima» intelectual, social y religioso de otro lugar o de otra época, comprenderemos o, al menos, vislumbraremos los motivos y actitudes por los que el acto que juzgemos ya no parecerá gratuito, estúpido o malo, ni, sobre todo, ininteligible. Estos son los sentimientos adecuados. De aquí se sigue que, si hemos de juzgar con justicia, tenemos que tener ante nosotros pruebas adecuadas, tener suficiente imaginación y suficiente sentido para entender cómo se desarrollan las instituciones y cómo actúan y piensan los seres humanos para que podamos lograr entender épocas, lugares, caracteres y situaciones que son muy diferentes a los nuestros; no tenemos que dejarnos cegar por los prejuicios y las pasiones; tenemos que hacer todos los esfuerzos posibles para instruir causas a aquellos que condenamos, y causas mejores, como dijo Acton, que las que ellos hicieron o pudieron haber hecho para sí mismos; no hemos de mirar al pasado sólo con ojos de vencedores, ni tampoco inclinarnos demasiado hacia los vencidos, como si la verdad y la justicia fuesen monopolio de los mártires y de las minorías, y, en fin, hemos de luchar por ser justos incluso con los grandes ejércitos. Todo esto no se puede negar; es verdad, es justo y pertinente; pero quizás apenas sorprendente. Y podemos añadir como corolario que hay otros tiempos y otras normas, que nada es absoluto e inmutable y que el tiempo y la suerte lo cambian todo; todo esto también sería un conjunto de peregrinadas. Desde luego, no es necesario dramatizar estas simples verdades, que por ahora son, más que ninguna otra cosa, demasiado conocidas para recordar que los propósitos y los fines últimos de la vida perseguidos por los hombres son múltiples, incluso dentro de una misma cultura y generación, que algunos de ellos entran en conflicto y producen choques entre sociedades, partidos e individuos, y no menos en el interior de los individuos mismos, y más aún que los fines de una época y de un país difieren en mucho de los de otras épocas y otras concepciones. Y si entendemos cómo los conflictos que existen entre fines que son igualmente últimos y sagrados,



pero irreconciliables en el corazón de un solo ser humano incluso, o entre hombres o grupos que son diferentes, pueden conducir a choques trágicos e inevitables, no deformaremos los hechos morales al ordenarlos en términos de un solo criterio absoluto, reconociendo que (*a tenor de los moralistas del siglo XVIII*) no todas las cosas buenas son necesariamente compatibles entre sí, e intentaremos comprender las ideas cambiantes de las culturas, los pueblos, las clases y los seres humanos individuales, sin preguntar cuáles están bien y cuáles están mal, por lo menos con arreglo a un simple dogma casero. No condenaremos a la Edad Media solamente porque no llegara a alcanzar el nivel intelectual o moral de los intelectuales *révolútes* de París del siglo XVIII, ni tampoco censuraremos a estos últimos porque ellos, a su vez, tuvieran la desaprobación de los intolerantes moralistas que había en Inglaterra en el siglo XIX, o en Norteamérica en el siglo XX. Si condenamos a sociedades o a individuos, los condenamos sólo después de haber tomado en consideración condiciones sociales y materiales, aspiraciones, normas de valor y grado de progreso y reacción, medidos todos estos con relación a la propia situación y a las propias concepciones de esas sociedades e individuos, y los juzgamos (y por qué no habríamos de hacerlo) como juzgamos a todo lo demás, sea persona o cosa: en parte con relación a lo que nos gusta, aprobamos, creemos y pensamos que es recto, y en parte con relación a las ideas que tienen las sociedades e individuos en cuestión, a lo que pensamos de estas ideas, al extremo que llegamos de pensar que, siendo como somos, es natural y deseable tener una amplia variedad de ideas, y a lo que pensamos sobre la importancia que tienen los motivos en cuanto contrapuestos a los de las consecuencias, o sobre el valor de las consecuencias en cuanto contrapuestas a la cualidad de los motivos, etc. Juzgamos como juzgamos, nos arriesgamos a lo que esto lleva consigo, aceptamos correcciones en cualquiera de los casos en que esta aceptación parece ser válida, vamos demasiado lejos y, bajo determinadas presiones, nos retraciamos. Hacemos generalizaciones apresuradas, resulta que después estamos equivocados y, si somos honrados, nos echamos atrás. Intentamos ser comprensivos y justos, sacar consecuencias prácticas, o divertinos, y nos exponemos a ser juzgados, criticados, corregidos y malentendidos. Pero en tanto pretendemos que entendemos las normas de otros, sean éstos miembros de nuestras propias sociedades o de épocas y países distantes, que captaos lo que nos dicen los portavoces de muchas tradiciones y actitudes diferentes, y que comprendemos por qué éstos piensan como piensan y dicen lo que dicen, en tanto estas pretensiones no son falsas ni absurdas, el «relativismo» y el «subjetivismo» de otras civilizaciones no nos imposibilita para compartir presupuestos comunes que sean suficientes para comunicarnos de alguna manera con ellas, para entenderlas en cierta medida y ser también nosotros entendidos por ellas. Este terreno común es lo que correctamente se llama lo objetivo: aquello

que nos posibilita identificar a otros hombres y civilizaciones como humanos y civilizados. Cuando esto falla, dejamos de entender y, *ex hypothesi*, juzgamos mal, pero puesto que, por la misma hipótesis, no podemos estar seguros de hasta qué punto ha fallado la comunicación y hasta qué punto nos engañan los espejismos históricos, no siempre podemos tomar medidas para impedirlo y eliminar sus consecuencias. Intentamos comprender reuniendo lo más posible los fragmentos del pasado, instruimos las causas mejores y más plausibles a las personas y épocas que nos son remotas, o antipáticas, por alguna razón que no es accesible para nosotros, y hacemos lo más que podemos para ampliar las fronteras del conocimiento y de la imaginación; pero no podemos saber qué es lo que pasa más allá de todas las fronteras posibles y, por consiguiente, no podemos preocuparnos de ellas, pues no son nada para nosotros. Lo que podemos ver lo intentamos describir lo más completa y exactamente que podemos, pero la oscuridad que rodea a nuestro campo de visión es opaca para nosotros, y los juicios nuestros que se refieren a ella no son ni subjetivos ni objetivos; no puede preocuparnos qué es lo que seamos capaces de ver o intentar conocer de lo que está más allá del horizonte de visión, y lo que nunca podemos conocer no puede hacernos dudar de lo que conocemos ni rechazarlo. Sin duda alguna, algunos de nuestros juicios son relativos y subjetivos, pero otros no lo son; pues si ninguno fuese objetivo y si la objetividad fuese en principio inconcebible, los términos subjetivo y objetivo, al no estar ya contrastados, no significarían nada, ya que todos los términos correlativos existen o dejan de existir juntos. Lo mismo es válido para el viejo argumento de que no tenemos que juzgar para que, al ser todas las normas relativas, tampoco seamos nosotros juzgados, que lleva consigo el corolario igualmente falaz de que ningún individuo puede ser declarado en justicia inocente o culpable en la historia, ya que los valores con arreglo a los cuales se le considera de una manera u otra son subjetivos y provienen de los propios intereses individuales, de los intereses de clase o de una pasajera fase de la cultura, o de alguna otra causa parecida, y, por tanto, el veredicto que se pronuncie no tiene ninguna condición «objetiva» ni ninguna verdadera autoridad.

¿Y qué decir del otro argumento: la máxima del *tout comprendre* (comprenderlo todo)? Esta apela al orden del mundo. Si el mundo sigue un designio fijo y cada elemento suyo está determinado por otro, entender un hecho, una persona o una civilización es comprender la relación que éstos tienen con el designio cósmico, en el que representan un único papel, y comprender su significado es comprender también, como hemos hecho ver antes, su valor y su justificación. Entender por completo la sinfonía cósmica es entender la necesidad de cada una de sus notas; protestar, condenar y quejarse es meramente mostrar que no se la ha entendido. En su forma metafísica, esta teoría tiene la pretensión de percibir el «verdadero» designio del mundo, de manera que el des-

orden externo no es más que una reflexión deformada del orden universal que hay «dentro», «más allá» o «por debajo» del mundo, y que al mismo tiempo es el de los platónicos y aristotélicos, de los escolásticos y hegelianos, y de los filósofos orientales y metafísicos contemporáneos que distinguen entre la realidad armónica, que es invisible, y el caos visible de las apariencias. Entender, justificar y explicar son procesos idénticos. Las versiones empíricas de esta manera de pensar adoptan la forma de la creencia en un cierto tipo de causalidad universal sociológica. Algunas de ellas son optimistas, como las teorías de Turgot y de Comte, de los evolucionistas urgentes, de los utopistas científicos y de otros convencidos creyentes en el inevitable aumento de la cualidad y variedad de la felicidad humana. En el otro extremo posible, otras, como la versión de Schopenhauer, pueden ser pesimistas y sostienen el panorama futuro de un perpetuo sufrimiento, respecto al cual todos los esfuerzos humanos que se hagan para evitarlo no servirán más que para aumentarlo. Otras teorías también pueden tomar una actitud neutral e intentar solamente hacer constar que existe una secuencia inexorable de causas y efectos, que todo, tanto lo mental como lo físico, está sujeto a leyes que pueden ser descubiertas, y que entenderlas no es necesariamente aprobarlas, sino, por lo menos, ver lo inútil que es condenar a los hombres por no haber actuado mejor, ya que no había ninguna otra alternativa que éstos pudieran haber elegido —con arreglo a la causalidad que hemos mencionado antes—, de manera que su coartada histórica es inatacable. Todavía podemos quejarnos, por supuesto, de una manera puramente estética. Podemos quejarnos de la fealdad que hay en el mundo, aunque sabemos que no podemos cambiarla, y, de la misma manera, podemos quejarnos de su estupidéz, su crueldad, su cobardía y su injusticia, enfureciéndonos, avergonzándonos o desesperándonos por su causa, al mismo tiempo que recordamos que no podemos acabar con ellas. Y al irnos convenciendo de que no podemos cambiar de conducta, debidamente dejaremos de hablar de crueldad o injusticia, sino sólo de acontecimientos que son penosos o molestos. Para librarnos de éstos debemos reeducarnos (partiendo de la base, de manera bastante inconsecuente, igual que muchos sabios griegos y radicales del siglo XVIII, de que somos libres en materia de educación, aunque estamos rígidamente condicionados en casi todos los demás aspectos) para adaptarnos a nosotros mismos en conformidad con el universo y, distinguiendo lo que es relativamente peninente de lo que es pasajero, intentar formar nuestros gustos, ideas y actividades de manera que se adapten a lo que son las cosas. Pues si no somos felices porque no podemos tener alguna cosa que queramos, hemos de buscar la felicidad enseñándonos a nosotros mismos a querer solamente lo que de todos modos no podemos evitar. Esta es la lección que dieron los estoicos, como lo es también, de manera menos evidente, la que han dado algunos sociólogos modernos. Se considera que el de-

terminismo está «demostrado» por la observación científica; la responsabilidad es un engaño, y el alabar y condenar son actitudes subjetivas que han de desaparecer con el avance del conocimiento. Explicar es justificar; no se puede uno quejar de lo que no puede ser de otra manera, y la moral natural —la vida de la razón— es la moralidad y la vida cuyos valores se identifican con la verdadera marcha de los acontecimientos, sea esto deducido metafísicamente de una visión intuitiva de la naturaleza de la realidad y su finalidad última, o sea establecido por métodos científicos. ¿Pero, empieza por creer una sola palabra de este extraño cuento cualquier hombre corriente o cualquier historiador que ejercita su profesión?

## VII

Hablando en términos generales, dos poderosas doctrinas hay en el pensamiento contemporáneo: el relativismo y el determinismo. La primera, por mucho que se la haya representado como antídoto de una presuntuosa autoconfianza, de un dogmatismo arrogante y de una satisfacción consigo mismo en lo que se refiere a la moral, está, sin embargo, fundada en una interpretación falaz de la experiencia. La segunda, por mucho que sus cadenas estén cubiertas de flores, y a pesar de su ostentación de noble estoicismo y del esplendor y grandeza del bosquejo que hace del Cosmos, representa, sin embargo, al Universo como una prisión. El relativismo opone a la protesta individual y a la creencia en principios morales la resignación o la ironía de los que han visto derribarse a muchos mundos y volverse con el tiempo cursis o ridículos a muchos ideales. El determinismo pretende hacernos sensatos enseñándonos dónde hay que encontrar el verdadero mecanismo impersonal e inalterable de la vida y del pensamiento. El primero, cuando deja de ser una máxima o algo que sólo nos recuerda de manera saludable nuestras limitaciones o la complejidad que tienen estos problemas, y pretende atraer nuestra atención como *Wellenschaung* (concepción del mundo) sería, se basa en el mal uso de las palabras, en la confusión de ideas y en la confianza que presta a una falacia lógica. El segundo, cuando va más allá de indicar los obstáculos específicos con que se encuentra el defender que hay decisión libre, y esto en los casos en que puedan aportarse pruebas para ello, pruebas que, a su vez, puedan ser examinadas, resulta estar basado o bien en una mitología, o bien en un dogma metafísico. Ambos han logrado, a veces, disuadir o asustar a algunos hombres de sus convicciones morales o políticas más humanas, en nombre de una visión más profunda y más destructora de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, quizá esto no es más que un signo de neurosis y de confusión, pues ninguna de estas dos ideas parece estar apoyada por la experiencia humana. ¿Por qué entonces la

una o la otra (pero especialmente el determinismo) han hechizado con tanta fuerza a tantas mentes, que, por otra parte, eran claras y honradas?

## VIII

Uno de los más profundos desesos humanos es encontrar un patrón unitario en el que esté simétricamente ordenada la totalidad de la existencia; el pasado, presente y futuro; lo real, lo posible y lo que está incompleto. Frecuentemente se ha expresado esto diciendo que en algún tiempo había una unidad armónica: «la totalidad inmediata del sentir y del pensar», «la unidad del cognoscente y de lo conocido», de «lo externo y lo interno», del sujeto y objeto, de materia y forma, del yo y del no-yo; que esta unidad se rompió de alguna manera, y que toda la experiencia de la humanidad ha consistido en un esfuerzo interminable por agrupar los fragmentos resultantes, restaurar la unidad y librarse así de las categorías —los modos de pensar—, o «transcenderlas», ya que éstas dividen, aíslan y «matan» la realidad viviente y nos «apartan» de ella. Se nos habla de una interminable búsqueda para encontrar una solución a este enigma, volver a esa totalidad inconsútil, al paraíso del que fuimos expulsados, o heredar algún otro, para ganar el cual todavía no hemos hecho lo suficiente. Esta idea central, cualquiera que sea su origen o valor, está en el corazón mismo de una gran parte de la especulación metafísica, de los esfuerzos que se hacen para la unificación de las ciencias, y de una gran parte del pensamiento estético, lógico, social e histórico. Pero proporcione o no proporcione el descubrimiento de un único patrón de la experiencia esa satisfacción de nuestra razón, a la que aspiran muchos metafísicos y en nombre de la cual rechazan la ciencia empírica como mera colocación *de facto* de los hechos «en bruto» —descripciones de acontecimientos, personas o cosas que no están en conexión con esos nexos «racionales» que sólo la razón se considera que es capaz de aceptar, y esté o no esté esto a la base de tantas metafísicas y religiones, todo ello no cambia el orden de las apariencias reales —el ámbito empírico—, que es lo único de lo que la historia puede propiamente pretender tratar. Desde la época de Bossuet a la de Hegel, y posteriormente cada vez más, se ha pretendido, con una gran variedad de grados en lo que se refiere a su generalidad y confianza, poder rastrear la estructura de la historia (generalmente, *a priori*, a pesar de todo lo que se haya protestado en contra) que descubra el único patrón solamente verdadero en el que se vea que encajan todos los hechos. Pero esto no es aceptable, ni puede serlo nunca, por ningún historiador serio que quiera establecer la verdad tal como ésta es entendida por los mejores críticos de su época que trabajan con normas aceptadas como realistas por sus colegas más escrupulosos y cultos. Pues dicho historiador no ve que la verdad —la única

estructura verdadera en la que están verdaderamente los hechos — sea un único esquema, ni distinga al único patrón cósmico verdadero de los falsos, ya que ciertamente intenta distinguir los hechos reales de las imaginaciones. Los mismos hechos pueden ser ordenados con arreglo a diversos patrones, pueden ser vistos desde diversas perspectivas, y exhibidos a la luz de muchos focos, todos ellos válidos, aunque algunos serán más sugestivos o fértiles en un determinado campo que en otro, darán unidad a muchos campos de una manera reveladora o, si no, sacarán a la luz disparidades y claras diferencias. Algunos de estos patrones estarán más cerca que otros de las concepciones metafísicas o religiosas de determinados historiadores o filósofos de la historia. Pero en todo ello los hechos mismos seguirán siendo relativamente «rígidos». Relativamente, por supuesto, no de manera absoluta; y en todo momento en que una obsesión producida por un determinado patrón induzca a un determinado escritor a interpretar los hechos demasiado artificialmente y a salvar con demasiada sagacidad las lagunas que haya en su conocimiento, sin prestar suficiente atención a las pruebas empíricas, otros historiadores se darán cuenta instintivamente de que los hechos han sido violentados de alguna manera, de que la relación que hay entre las pruebas y la interpretación de éstos no es del todo normal, y de que ello no es debido a que haya alguna duda sobre los hechos, sino a que está actuando un esquema que obsesiona<sup>22</sup>. El estar libre de estas *idéas fixes*, y hasta qué punto se está libre de ellas, distingue a la verdadera historia de la mitología de un período determinado; pues, hablando con propiedad, no hay pensamiento histórico más que en el caso en que los hechos puedan distinguirse no sólo de la imaginación, sino también de las teorías e interpretaciones, aunque esto pueda ser no en absoluto, sino en un grado más o menos grande. Se nos recordará que no hay diferencia radical entre historia y mitología, o entre historia y metafísica, que en este mismo sentido no hay una línea definida que separe los «hechos» y las teorías, y que en principio no se puede mostrar ningún criterio que los diferencie. Y esto es verdad, pero de ello no se sigue nada sorprendente. Sólo los metafísicos han discutido que existan estas diferencias; sin embargo, la historia surgió como disciplina independiente, y esto es tanto como decir que la línea divisoria que hay entre los hechos y los patrones cósmicos, sean éstos empíricos, metafísicos o teológicos, indistintos y cambiantes, es un concepto auténtico para todos aquellos que toman en serio los problemas de la historia. En tanto seamos historiadores, estos dos niveles deben mantenerse distintos. Por tanto, no debe ser nunca válido el intento de deshacerse de la responsabilidad,

<sup>22</sup> Rara vez se discrepa gravemente dentro de una determinada cultura o profesión sobre los criterios para determinar qué es un hecho y qué es lo que constituye una prueba empírica.

que, en un nivel empírico, parece que está en un individuo o sociedad históricos determinados o en un conjunto de opiniones mantenidas o propagadas por ellos, atribuyéndosela a algún mecanismo metafísico, que, por ser impersonal, excluye la idea misma de responsabilidad moral. Y el deseo de hacer esto puede ser atribuido la mayoría de las veces a querer huir de un mundo caótico, cruel y, sobre todo, aparentemente sin sentido, para entrar en un mundo en el que todo es armonioso, claro, inteligible y dirigido hacia una culminación perfecta que satisficiera las demandas de la «razón», de un sentimiento estético, de un impulso metafísico o de un anhelo religioso y, sobre todo, para entrar en un mundo en el que nada puede ser objeto de crítica, queja, condena o desesperación.

Esta cuestión es más seria cuando se aducen argumentos empíricos en favor de un determinismo histórico que excluye la idea de responsabilidad personal. En este caso ya no estamos tratando con metafísicas de la historia —teodicas como, por ejemplo, la de Schelling o la de Toybee— como evidentes sustitutos de la Teología. Tenemos ante nosotros a las grandes teorías sociológicas de la historia, las interpretaciones materialistas o científicas que empezaron con Montesquieu y los *philosophes*, y llevaron a las grandes escuelas del siglo XIX, desde los saint-simonianos y hegelianos hasta los seguidores de Comte, Marx y Darwin y los economistas liberales; desde Freud, Pareto y Sorel hasta los ideólogos del fascismo. De todas éstas, el marxismo es con mucho la más audaz y la más inteligente, pero los que la practican, por mucho que hayan añadido para su comprensión, no han conseguido su noble y poderoso intento de convertir la historia en una ciencia. Surgida de este gran movimiento, tenemos la enorme proliferación de los estudios sociológicos y antropológicos de las sociedades civilizadas, con su tendencia a explicar todo carácter y conducta por el mismo tipo de causas relativamente irracionales e inconscientes que, según se crece, han explicado con tanto éxito la conducta de las sociedades primitivas. Hemos sido testigos del renacimiento de la idea de la «sociología del conocimiento», que sugiere que no puede hacer ver que no sólo nuestros métodos, sino también nuestras conclusiones y las razones que tenemos para creer en ellas, están en gran parte o totalmente determinados, en todo el ámbito del conocimiento, por el grado de desarrollo que ha alcanzado nuestra clase, grupo, nación, cultura o cualquier otra unidad que se elija. Esto ha sido seguido, a su debido tiempo, por la fusión de estas doctrinas, a veces no convincentes, pero, por lo general, al menos casi científicas, con ficciones no empíricas —que a veces no son más que poderes personificados que son al mismo tiempo buenos y malos—, tales como el «espíritu colectivista», «el mito del siglo XX», «el hundimiento actual de los valores» (llamado a veces «la crisis de la fe»), «el hombre moderno» o «la última etapa del capitalismo». Todas estas maneras de hablar han poblado la atmósfera de entidades

sobrenaturales que tienen un gran poder: espíritus neoplatónicos y gnósticos, ángeles y demonios que juegan con nosotros como quieren o que, en todo caso, nos piden cosas que, según se nos dice, nosotros peligrosamente ignoramos.

En nuestro tiempo ha ido creciendo una mitología pseudosociológica que, disfrazada de conceptos científicos, ha ido a parar a un nuevo animismo, que desde luego es una religión más primitiva e ingenua que las tradicionales fes europeas que intenta sustituir<sup>22</sup>. Este culto nuevo lleva a las personas preocupadas a hacerse preguntas tales como «¿si es la guerra inevitable?», «¿si tiene que triunfar el colectivismo?» o «¿si la civilización está condenada?». Estas preguntas, el tono con que se hacen y la manera como se discuten, implican la creencia en la presencia oculta de grandes entidades impersonales —las guerras, el colectivismo o el destino—, que son fuerzas y agentes que están por todo el mundo, y sobre los cuales no tenemos más que muy poco poder para controlarlos o desviarlos. Se dice que unas veces estas entidades «están encarnadas ellas mismas» en grandes hombres, en figuras titánicas que, puesto que encarnan su época, logran resultados sobrehumanos; por ejemplo, Napoleón, Bismarck o Lenin; otras veces, en la acción de las clases sociales, por ejemplo, los grandes monopolios capitalistas que actúan con arreglo a unas finalidades que apenas entienden sus propios miembros, finalidades a las que «inevitablemente» les conduce su posición económica y social; y otras veces, en la acción de inmensas entidades rudimentarias llamadas «las masas», que son las que hacen la historia, sin saber mucho qué fuerzas tan poderosas son los «vehículos creadores». Las guerras, las revoluciones, las dictaduras y las transformaciones militares y económicas se prestan a ser concebidas como geniecillos de una demonología oriental que, una vez que los sueltan de las lámparas en donde han estado encerrados durante siglos, se hacen incontrolables y juegan caprichosamente con las vidas de los hombres y de las naciones. Con un aumento tan abundante de símiles y metáforas, no es de extrañar, quizá, que muchas incultas personas en nuestros días tiendan a creer que sus vidas están dominadas no sólo por factores materiales relativamente rentables y fáciles de identificar: la naturaleza física y las leyes de que tratan las ciencias naturales, sino también incluso por factores más poderosos y siniestros, y mucho menos inteligibles: las luchas impersonales de las clases sociales, que pueden no ser deseadas por los mismos miembros de dichas clases, el choque de las fuerzas sociales, las incidencias de las épocas de depresión y las épocas de prosperidad, que, al igual que los fenómenos de la naturaleza, apenas pueden ser

<sup>22</sup> No tengo necesidad de añadir que no se puede atribuir la responsabilidad de esto (si es que puedo aventurarme todavía a utilizar este término) a los grandes pensadores que fundaron la Sociología moderna: Marx, Durkheim y Weber, ni a sus seguidores y críticos, racionales y escrupulosos, cuya obra ellos inspiraron.

controladas por aquellos cuyas vidas dependen de ellas, y, sobre todo, por las leyes «societales» y «conductuales», para no citar más que unas cuantas palabras sagradas del bárbaro vocabulario de estas nuevas mitologías. Acobardados y humillados por la panoplia de estas nuevas divinidades, los hombres buscan, con inquietud y anhelo, sabiduría y aliento en los libros sagrados y en los nuevos mandatos de los sacerdotes que fingen hablarles de los atributos y costumbres de sus nuevos dioses. Y estos libros y sus expositores hablan, en efecto, en términos alentadores: la demanda crea la oferta. Su mensaje es sencillo y muy antiguo. En un mundo donde entran en conflicto tales monstruos, los seres humanos individuales no pueden tener más que muy poca responsabilidad por lo que hacen; el descubrimiento de estas nuevas y terroríficas fuerzas personales puede hacer la vida infinitamente más peligrosa, pero si dichas fuerzas no actúan con ninguna otra finalidad, despojan, en todo caso, a sus víctimas de toda responsabilidad, de todas aquellas cargas morales que los hombres solían llevar consigo con tanto trabajo y angustia en épocas menos cultas. De esta manera, lo que hemos perdido por un lado lo ganamos por otro: si perdemos la libertad ya no podemos, en todo caso, culpar ni ser culpados por un mundo que en gran parte está fuera de nuestro control. Los términos premio y castigo se convierten *eo ipso* en términos incivilizados y oscurantistas. Hacer constar lo que ocurre y por qué ocurre, en crónicas impersonales, tal como hicieron los imparciales y estudiosos monjes en otros tiempos de violencia y lucha, se considera más honorable, más digno y más adecuado a la noble humildad e integridad de un intelectual que, en tiempos de duda y de crisis, al menos preservará su alma si se abstiene de ir por el fácil sendero de permitirle sentimientos morales. Se nos quitan las dudas agonizantes que podamos tener acerca de la conducta de los individuos que están atrapados en las crisis históricas, así como también los sentimientos de esperanza y desesperación, culpabilidad, orgullo y remordimiento que acompañan a estas reflexiones, y al igual que los soldados de un ejército que se ven empujados por fuerzas demasiado grandes para resistirlas, nosotros perdemos esas neurosis que surgen del miedo de tener que elegir entre diferentes alternativas. Donde no hay elección no hay intranquilidad, y si una feliz liberación de la responsabilidad. Algunos seres humanos han preferido siempre la paz de la cárcel, una seguridad satisfecha, y una sensación de haber encontrado por fin el puesto adecuado que uno tiene en el cosmos, a los dolorosos conflictos y perplejidades de la desordenada libertad del mundo que está fuera de los muros de la prisión.

Sin embargo, esto es extraño. Pues los presupuestos sobre los que se ha construido este tipo de determinismo, cuando se les examina, son muy poco plausibles. ¿Qué son esas fuerzas y esas leyes históricas inexorables? ¿Qué historiógrafo o qué sociólogo puede pretender haber sacado generalizaciones empíricas comparables a las grandes leyes de

las ciencias de la naturaleza? Es un lugar común decir que la sociología todavía está esperando a su Newton, pero incluso esto parece ser una pretensión demasiado audaz; todavía tiene que encontrar a su Euclides y a su Arquímedes antes de que pueda empezar a soñar en un Copérnico. Por una parte, tenemos una paciente y útil acumulación de hechos y análisis, una taxonomía, estudios comparativos útiles e hipótesis prudentes y limitadas, incapacitadas todavía por demasiadas excepciones para tener ningún poder predictivo apreciable<sup>24</sup>, por otra parte, construcciones teóricas imponentes, y a veces ingeniosas, oscurcidas por metáforas pintorescas y por una audaz mitología, que frecuentemente estimulan a los que trabajan en otros campos científicos; y entre ambas, una gran laguna, que nunca ha existido en tiempos históricos entre las teorías y las pruebas fácticas de las ciencias de la naturaleza. Es ocioso que la sociología diga que es todavía joven y que tiene un futuro glorioso. Augusto Comte, el héroe epónimo para el que se han dicho estas palabras con el fin de honrar su memoria, la fundó hace ya cien años, y sus grandes conquistas nomotéticas todavía están por llegar<sup>25</sup>. Ella ha afectado de una manera muy fructífera a otras disciplinas, notablemente a la historia, a la que ha añadido una nueva dimensión<sup>26</sup>, pero todavía no ha logrado más que descubrir tan pocas leyes o generalizaciones amplias que estén apoyadas en pruebas adecuadas, que apenas puede mantenerse su pretensión de ser considerada como una ciencia de la naturaleza, ni esas pocas pobres leyes son lo suficientemente revolucionarias para hacer que sea una cuestión urgente el probar su verdad. En el gran y fértil campo de la sociología (a diferencia de la psicología, su hermana menor más especulativa, pero mucho más efectiva) las generalizaciones sueltas que mantienen las mentes educadas en la historia todavía parecen ser, a veces, más fructíferas que sus equivalentes «científicas».

El determinismo social está estrechamente ligado, al menos históricamente, a los ideales «nomotéticos» de la sociología; y, por supuesto, puede ser una doctrina verdadera. Pero si lo es y empezamos a tomarla en serio, los cambios que se producirán en toda nuestra lengua, en nuestra terminología moral, en nuestras actitudes recíprocas y en nuestras ideas sobre la historia, la sociedad y todo lo demás, serán demasiado profundos para ser incluso bosquejados ahora. Los conceptos de premio y castigo, inocencia, culpabilidad y responsabilidad indi-

<sup>24</sup> Y una colección de ideas y *apertus* aislados, como los muy dudosos que dicen «todo poder, o corrompe, o corrompe, o inoica», «el hombre es un animal político», o «Der Mensch ist was er isst» (el hombre es lo que come).

<sup>25</sup> No quiero implicar con esto que otras «ciencias» —por ejemplo, la «ciencia política» o la Antropología social —hayan ido mucho más lejos en el establecimiento de leyes, pero sus pretensiones son más modestas.

<sup>26</sup> Así como también a nuevos métodos utilizados para probar la validez de viejas conclusiones.

vidual, con los que empezamos, no son más que un pequeño elemento de la estructura que se derrumbaría o desaparecería. Si el determinismo social y psicológico se estableciese como una verdad aceptada, nuestro mundo se transformaría más radicalmente que se transformó el mundo teológico de la Edad Antigua y de la Edad Media como consecuencia del triunfo que tuvieron los principios mecanicistas o los principios de la selección natural. Nuestras palabras y nuestro modo de hablar y de pensar se transformarían de una manera literalmente inimaginable; las ideas de capacidad de elección, responsabilidad y libertad están inmersas tan profundamente en nuestra concepción del mundo, que yo sostengo que la nueva vida que tuviéramos como criaturas que están en un mundo al que de verdad le faltan esas ideas, sólo puede ser concebida por nosotros con la máxima dificultad<sup>27</sup>. Pero por ahora no hay necesidad de alarmarnos sin motivo. Sólo estamos hablando de ideales secundarios; la realidad todavía no está a la vista. Aún no tenemos a docientos; la realidad todavía no está a la vista. Aún no tenemos a mano las pruebas necesarias para defender un total determinismo, y si hay una persistente tendencia a creer en él, ello se debe seguramente, con mucho, al aliciente de un ideal «cientista» o metafísico, o a la tendencia que tienen los que quieren cambiar la sociedad, a creer que las estrellas, en sus movimientos celestes, están luchando por ellos. O quizá sea debido a un deseo de aminorar las cargas morales o de minimizar la responsabilidad individual y transferirla a fuerzas impersonales a las que se puede acusar de ser la causa de todos nuestros descontentos, más que a un aumento de nuestra capacidad de reflexión crítica o a un mejoramiento de nuestras técnicas científicas. La creencia en un determinismo histórico de este tipo está, por supuesto, muy extendida, especialmente en lo que yo quisiera llamar su forma «historiosófica», con lo cual quiero decir las teorías metafísico-teológicas de la historia, que atraen a muchos que han perdido la fe en ortodoxias religiosas más antiguas. Sin embargo, quizá esta actitud, que tanto prevalece recientemente, está decayendo, y en nuestros días puede discernirse una tendencia contraria. Nuestros mejores historiadores emplean tests empíricos para los hechos que analizan, hacen exámenes muy minuciosos de las pruebas, no deducen leyes y no muestran tener ningún miedo falso en atribuir responsabilidad a los individuos. Puede que sus juicios y análisis específicos estén equivocados, pero tanto ellos como sus lectores rechazarán con razón la idea de que lo que han hecho ha sido sustituido o ridiculizado por los avances de la sociología o por alguna idea metafísica más profunda, como fue ridiculizado y sustituido por los descubrimientos de los discípulos de Kepler lo que decían los astrónomos orientales. Algunos existencialistas modernos también proclaman a su manera, un tanto rara, la importancia capital que tiene la

<sup>27</sup> Véase «Introducción», p. 10.

libertad individual. Puede que no sea válida la condena que hacen algunos de ellos de todos los sistemas filosóficos, por ser todos éstos igualmente vacíos, y de toda moral así como de otras doctrinas, por ser éstas igualmente vacías, simplemente porque son sistemas y doctrinas; pero los más serios de estos existencialistas no insisten menos que Kant en la realidad de la autonomía humana; es decir, en la realidad del comprometerse libremente en un acto o en una forma de vida por lo que éstos son en sí mismos. Otra cuestión es si reconocer la existencia de la libertad, tal como se ha expuesto en este último sentido, autoriza o no autoriza a uno a predicar a los demás o a juzgar el pasado; pero, en todo caso, haber penetrado en las pretensiones de esas teodiceas que lo explicaban y justificaban todo, y que prometían asimilar las ciencias humanas a las ciencias de la naturaleza en la búsqueda de un esquema unificado de todo lo que existe, muestra una recomendable energía intelectual. Se necesita estar más que apasionado por un determinado programa para echar por la borda los hábitos morales e intelectuales más profundamente enraizados de los seres humanos, sean éstos fontaneros o historiadores. Se nos dice que es estúpido juzgar a Carlomagno, a Napoleón, al Gengis Khan, a Hitler o a Stalin por sus matanzas, y que estos juicios son, a lo más, comentarios que hacemos sobre nosotros mismos y no sobre «los hechos». Igualmente se nos dice que no deberíamos hablar de la manera que hablamos de esos benefactores de la humanidad, a los que tan fielmente celebraron los seguidores de Comte, o, por lo menos, que no es de nuestra incumbencia el hacerlo en tanto que historiadores, ya que, como tales, nuestras categorías son «neutrales» y difieren de las que tenemos como seres humanos corrientes tanto como difieren de manera innegable las categorías de los químicos. Se nos dice también que, en tanto que historiadores, nuestra tarea es contar, digamos por ejemplo, las grandes revoluciones de nuestra época sin insinuar que ciertos individuos implicados en ellas no solamente fueron la causa, sino que también fueron responsables de grandes miserias y destrucciones, usando estas palabras con arreglo a las normas, no sólo del siglo XX, que pronto va a terminar, o de nuestra sociedad capitalista decadente, sino con arreglo a las normas de la raza humana de todos los tiempos y lugares en que la hemos conocido. Y se nos dice, en fin, que debemos practicar tales normas de austeridad por respeto a algún canon científico imaginario que distingue muy tajantemente entre hechos y valores, tan tajantemente que nos permite considerar a los primeros como objetivos «inejorables» y, por tanto, justificativos de sí mismos, y a los segundos sólo como una glosa subjetiva de los acontecimientos—debida a un determinado momento, al medio ambiente, al temperamento individual—y, por tanto, indigna de una consideración intelectual seria. A esto sólo podemos responder que aceptar esta doctrina es violentar las ideas básicas de nuestra moralidad, falsificar el sentido de



nuestro pasado e ignorar algunos de los conceptos y categorías más generales del pensamiento normal. Aquellos que se preocupan de los asuntos humanos están comprometidos en el uso de los conceptos y categorías morales que el lenguaje normal expresa y lleva incorporados. Pueden evitarlo los químicos, los filólogos, los lógicos e incluso los sociólogos que tengan acentuados prejuicios cuantitativos, porque éstos emplean apenas pueden hacer esto. No tienen necesidad, ni desde luego tienen obligación de moralizar, pero tampoco pueden evitar usar el lenguaje normal con todas sus asociaciones y categorías morales «implícadas». Intentar evitarlo es adoptar otra concepción moral; en modo alguno no adoptar ninguna. Días llegarán en que los hombres se pregunten cómo pudo haber logrado tan notable fama, influencia y respetabilidad esta extraña idea, que es una combinación de una mala inteligencia de las relaciones que hay entre los valores y los hechos, y un cinismo disfrazado de imparcialidad austera. Pues no es científica, ni su reputación puede ser debida por completo a tener un miedo respetable a una arrogancia indebida o al filiteísmo, o a una imposición demasiado blanda y demasiado poco crítica de nuestros propios dogmas y reglas a los demás. En parte es debida a una auténtica mala inteligencia de las implicaciones filosóficas de las ciencias de la naturaleza, de cuyo prestigio se han apropiado inadecuadamente muchos necios e impostores desde sus más tempranos triunfos. Pero principalmente a mí me parece que tiene su origen en un deseo de renunciar a nuestra responsabilidad y dejar de juzgar, supuesto que nosotros no somos tampoco juzgados y, sobre todo, no estamos obligados a juzgarnos a nosotros mismos, y en un deseo de huir para buscar refugio en un inmenso todo amoratado, impersonal, monolítico; en la naturaleza; en la historia<sup>28</sup>; en la clase; en la raza; en las «crueles realidades de nuestro tiempo», o en la irresistible evolución de la estructura social<sup>29</sup>, que nos absorberá e integrará en su ilimitada, indiferente y neutral contextura, a la que no tiene sentido valorar o criticar, y contra la que luchamos hasta cumplir nuestro seguro destino. Esta es una imagen que ha aparecido con frecuencia en la historia de la humanidad, y siempre en momentos de confusión y de debilidad interior. Es una de las grandes coartadas defendidas por aquellos que no pueden o no quieren enfrentarse con el hecho de la responsabilidad humana y con la existencia de un ámbito limitado, pero real, de la libertad del hombre, bien porque

<sup>28</sup> «La Historia nos ha cogido por el cuello» —se dice que gritó Mussolini cuando supo que los aliados habían desembarcado en Sicilia. Se podía luchar con los hombres; pero una vez que «la Historia» misma había tomado las armas contra uno, toda resistencia era inútil.

<sup>29</sup> Se dice que Mr. Justice Brandeis ha dicho que «lo irresistible, con frecuencia, es solamente aquello a lo que no se le opone resistencia».

han sido heridos o atemorizados demasiado profundamente para querer volver al quehacer cotidiano de la vida normal, o porque están llenos de indignación moral contra los falsos valores y códigos morales, según ellos, repelentes, de su propia sociedad, clase o profesión, y toman las armas contra todo código ético en cuanto tal, como medio digno de echar fuera de sí una moralidad que, según ellos, es, quizá con justificación, repulsiva. Sin embargo, estas ideas, aunque puedan tener su origen en una reacción natural contra una excesiva retórica moral, son un remedio desesperado; los que las sostienen utilizan la historia como método para evadirse de un mundo que, por alguna razón, se les ha hecho odioso, y adentrarse en una fantasía en la que unas entidades impersonales vengán sus agravios y lo arreglen todo, burlando con ello, más o menos, a sus perseguidores reales o imaginarios. Y al hacer esto describen las vidas normales que viven los hombres en unos términos que no señalan para nada las más importantes distinciones psicológicas y morales que conocemos. Lo hacen al servicio de una ciencia imaginaria y, al igual que los astrólogos y adivinos, a los que han sucedido, lanzan su mirada a las nubes, hablan con grandes imágenes y símiles insustanciales, con metáforas y alegorías profundamente engañosas, y utilizan fórmulas hipnóticas, teniendo muy poco en cuenta la experiencia, los argumentos racionales y los tests que han demostrado ya ser dignos de confianza. Con ello echan tierra tanto a sus propios ojos como a los nuestros, obstruyen nuestra visión del verdadero mundo y, además, confunden a un público que ya está lo suficientemente perplejo sobre las relaciones que hay entre la moralidad y la política, e igualmente sobre la naturaleza y métodos de las ciencias de la naturaleza y los estudios históricos.