
ISAIAH BERLIN

EL SENTIDO
DE LA REALIDAD
SOBRE LAS IDEAS
Y SU HISTORIA

Edición de Henry Hardy

Introducción por Patrick Gardiner

Traducción de Pedro Cifuentes

TAURUS

PENSAMIENTO

I

Cuando, como sucede a veces, los hombres desarrollan cierto disgusto hacia la época en la que viven, y aman y admiran algún periodo pasado con una devoción tan incondicional que está claro que, si tuvieran ocasión de ello, desearían estar vivos entonces y no ahora —y cuando, como paso siguiente, tratan de introducir en sus vidas algunos de los hábitos y prácticas del pasado idealizado, y critican el presente por no estar a la altura, o ser una degeneración, de ese pasado— tendemos a acusarles de “escapismo” nostálgico, anticuarismo romántico, falta de realismo; desechamos sus esfuerzos como intentos de “invertir el reloj”; “ignorar las fuerzas de la historia”, o “huir del rostro de la realidad”, en el mejor de los casos conmovedores, infantiles y patéticos, en el peor “retrógrados”, “obstruccionistas” o enfermizamente “fanáticos”, y, pese a estar condenados, al final, al fracaso, como capaces de crear obstáculos gratuitos al progreso, en el inmediato presente y en el futuro.

Esta clase de acusación se realiza —y se comprende, aparentemente— con facilidad. Va acompañada de nociones tales como la “lógica de los hechos” o la “marcha de la historia”, que, como las leyes de la naturaleza (con las que se identifican en parte) se piensa que son, en cierto sentido, “inexorables”, proclives a tomar su rumbo cualesquiera que sean los deseos o anhelos de los seres humanos, un proceso inevitable al que los individuos deben amoldarse, puesto que si lo desafían, perecerán; que, como los hados en el verso de Séneca,²

"*ducunt volentem... nolentem trahunt*"¹. Y, sin embargo, esta forma de pensar parece presuponer un mecanismo en el universo, que quienes piensan en tales términos no aceptan necesariamente, y que, desde luego, si son estudiosos de la historia más que metafísicos, tratan de refutar por medio de ejemplos negativos derivados de su propia experiencia y de la de otros. No obstante, incluso los que intentan rebatir esta forma de pensar se encuentran con que no pueden abandonar del todo los conceptos en cuestión, porque parecen corresponderse con algún rasgo de su concepción de cómo suceden las cosas, a pesar de que quizá no creen en la mecánica del determinismo que normalmente se considera origen de los mismos.

⇒ Déjenme tratar de aclararlo un poco. Sin duda, todo el mundo cree que existen factores que están, en buena parte o por completo, más allá del control humano consciente. Y cuando describimos tal o cual modelo como impracticable o utópico lo que queremos decir, con frecuencia, es que resulta irrealizable frente a tales hechos o procesos incontrolables. Estos son de varias clases: ámbitos de la naturaleza con los que no podemos interferir, como, por ejemplo, el sistema solar o el reino general del que se ocupa la astronomía; ahí no podemos alterar ni el estado de los entes en cuestión, ni tampoco las leyes que obedecen. En cuanto al resto del mundo físico del que se ocupan las diversas ciencias naturales, concebimos a las leyes que lo rigen como algo que nosotros mismos no podemos alterar, pero proclamamos ser capaces de intervenir, hasta cierto punto, para cambiar el estado de las cosas y las personas que obedecen a tales leyes. Algunos creen que esas mismas intervenciones están en sí mismas sujetas a leyes: que nosotros mismos estamos determinados totalmente por nuestro pasado; que nuestra conducta es, en principio, enteramente calculable; y que nuestra "libertad" de interferir en los procesos naturales es, por tanto, ilusoria. Otros niegan esto total o parcialmente, pero eso no nos concierne aquí, desde el momento en que ambos bandos quieren asegurar que extensos ámbitos de

nuestro universo, en particular, su sector inanimado, es como es y experimenta lo que experimenta, queramos o no.

Cuando examinamos el mundo de los seres sensibles se piensa, ciertamente, que algunas parcelas del mismo están gobernadas por la "necesidad". Están, para empezar, los efectos de la interacción mutua entre los seres humanos y la naturaleza, sus propios cuerpos y lo externo a ellos mismos. Se da por supuesto que existen ciertas necesidades humanas básicas, de alimento, de abrigo, los recursos mínimos para que la vida sea posible, quizá de determinadas formas de placer o de autoexpresión, de comunicación; que éstas se ven afectadas por fenómenos tan relativamente fijos como el clima, la configuración geográfica y los productos de un entorno natural, que revisten la forma de instituciones económicas, sociales, religiosas, y demás, cada una de las cuales es el efecto combinado de factores físicos, biológicos, psicológicos, geográficos, etcétera, y en las que cabe descubrir ciertas uniformidades, con arreglo a las cuales son observables ciertas pautas en las vidas tanto de individuos como de sociedades —modelos cíclicos del tipo planteado por Platón y Polibio, o no recurrentes, como en las obras sagradas de los judíos, los cristianos, y quizá también de los pitagóricos y órficos, modelos y series vitales que pueden hallarse en diversas religiones y filosofías orientales, y, en los tiempos modernos, en las cosmologías de autores como Vico, Hegel, Comte, Buckle, Marx, Pareto, y en bastantes psicólogos sociales, antropólogos y filósofos de la historia contemporáneos—. Estos tienden a considerar las instituciones humanas como no procedentes en exclusiva de propósitos o deseos humanos conscientes; pero, aun teniendo debidamente en cuenta tales propósitos conscientes, ya sea por parte de quienes fundan, como por el de quienes utilizan o participan en tales instituciones, subrayan las causas inconscientes o semiinconscientes que guían a individuos y grupos, y, más aún, las secuelas de los choques entre los propósitos inconexos de seres humanos diversos, actuando cada cual a su modo, en parte por motivos coherentes y articulados, en parte por causas o razones poco claras para él mismo o para los demás, y originando, por tanto, situaciones que quizá nadie pre-

¹ "Atraen a los que quieren, arrastran a los que se niegan". *Cartas*, 107, 11, en adaptación de Cleantes.

tendiera provocar, pero que, a su vez, condicionan las vidas, caracteres y acciones de los hombres.

Desde esta perspectiva, si consideramos la extensión de lo que no depende de planes humanos conscientes —el reino completo de la naturaleza inanimada, cuyas ciencias no prestan atención alguna a las cuestiones humanas; y ciencias humanas como la psicología y la sociología, que asumen que cierta clase de reacciones humanas y uniformidades de conducta básicas, tanto sociales como individuales, son susceptibles de verse modificadas radicalmente por las intenciones de los individuos—, si tenemos todo esto en cuenta, surge la imagen de un universo cuyo comportamiento es, en principio, calculable en gran medida. Tendemos a caer con naturalidad bajo el influjo de esta imagen, a pensar que la historia crece a través de etapas inevitables, en una dirección irreversible, al menos idealmente descriptibles, como ejemplos de la totalidad de las leyes que describen y resumen las uniformidades naturales en cuyos términos concebimos el comportamiento de las cosas y de las personas. La vida del siglo XIV fue como fue porque constituía una "etapa" alcanzada mediante la interacción de factores humanos y no humanos —sus instituciones fueron aquellas que las necesidades humanas, medio conscientemente, medio sin saberlo, hicieron surgir o sobrevivir, y porque la vida individual e institucional del siglo XIV fue como fue, los siglos XV y XVI no podían ser más que como fueron, y no podían parecerse, por ejemplo, al III, al IX o al XIII, porque el siglo XIV había hecho que tal cosa fuese bastante "imposible". Podemos no saber a qué leyes obedece la evolución social, ni los precisos factores causales que actúan entre la vida del individuo y la del "hormiguero social" al que pertenece, pero podemos estar seguros de que existen tales leyes y factores. Comprobamos que esto es así al preguntarnos si pensamos que la historia explica algo, es decir, si ha arrojado algo de luz sobre el siglo XV lo ocurrido en el XIV, en el sentido de que si captamos los vínculos históricos podremos comprender qué es lo que hizo ser al siglo XV como fue.

- Captar tal cosa es ver lo que convierte en absurdo sugerir que en el siglo XV todo pudo haber sido una exacta reproducción

de lo sucedido en el XIII —como si el siglo XIV nunca hubiera existido—. Y de aquí parecen derivarse ese montón de conceptos con los que comenzamos. Existe un modelo y tiene una dirección; no es necesariamente "progresivo", es decir, no tenemos que creer que estamos acercándonos de forma gradual a alguna meta "deseable", comoquiera que definamos lo deseable; pero estamos persiguiendo una dirección definitiva e irreversible; la nostalgia por cualquier etapa pasada de la misma es *eo ipso* utópica; pues es como querer invertir el nexo entre causas y efectos. Podemos admirar el pasado, pero tratar de reproducirlo es ignorar este nexo. El roble no puede regresar al estado de bellota; un anciano no puede, por así decirlo, desvivir lo que ya ha vivido y ser joven de nuevo, en sentido literal, de cuerpo tanto como de corazón y de ánimo juveniles. Los anhelos románticos de edades pretéritas constituyen, virtualmente, un deseo de deshacer la lógica "inexorable" de los acontecimientos. Si fuese posible reproducir circunstancias pasadas, se rompería la causalidad histórica, lo cual, desde el momento en que no podemos evitar pensar con arreglo a ella, es psicológicamente imposible, así como irracional y absurdo.

Se nos podría decir que expresiones tales como "anacronismo" se bastan seguramente a sí mismas para transmitir esta verdad: describir a alguien o a algo como un anacronismo equivale a decir que uno u otro no es característico del modelo general de la época. No necesitamos muchos argumentos para convencernos de que presenta graves deficiencias un historiador que piense que Richelieu podría haber hecho igualmente lo que hizo en los años cincuenta de este siglo, o que Shakespeare podría haber escrito sus piezas de teatro en la Antigua Roma o en la Mongolia exterior. Y se entiende que este sentido de lo que corresponde a cada lugar, de lo que no puede haber ocurrido frente a lo que sí pudo, implica la noción de un proceso irreversible, donde todo pertenece a la etapa que le corresponde y está "fuera de lugar" o "fuera de tiempo" si se inserta erróneamente en el contexto equivocado.

Hasta ahí, bien. No estamos comprometidos más que con la idea de que existen algunos criterios de realidad —que dispo-

nemos de algunos métodos para distinguir lo real de lo ilusorio, las cumbres montañosas reales de las formaciones de nubes, las palmeras y manantiales reales de los espejismos del desierto, las características reales de una época o de una cultura de las reconstrucciones caprichosas, las alternativas reales que pueden realizarse en un momento dado de las alternativas realizables, tal vez, en otros lugares y en otros tiempos, pero no en la sociedad o periodo en cuestión. Es con arreglo a alguno de tales principios como exponen sus postulados diversos teóricos de la historia. Si se les preguntara por qué Shakespeare no podría haber escrito *Hamlet* en la Antigua Roma, los hegelianos hablarían del espíritu greco-romano, con el que no serían compatibles pensamientos, sentimientos y palabras tales como los de Shakespeare. Los marxistas podrían referirse a las "relaciones" y "fuerzas" de producción, que en Roma eran de tal modo que habrían generado "inevitabilmente" una superestructura cultural en la que Virgilio podía funcionar como lo hizo —no así Shakespeare—. Montesquieu se habría referido a la geografía, los climas, el "espíritu dominante" de los diversos sistemas sociales; Chateaubriand, a la diferencia marcada por la cristiandad, y Gobineau, a la raza; Herder, al espíritu tradicional; Taine, a la raza, el medio, el momento; Spengler, a la "morfología" autónoma de culturas y civilizaciones mutuamente excluyentes entre sí; y así sucesivamente. Ser utópico, cometer anacronismos, no ser realista, ser "escapista", no entender la historia o la vida del mundo, es no lograr entender un conjunto determinado de leyes y fórmulas que cada escuela ofrece como clave de su explicación acerca del por qué lo que sucede debe suceder como lo hace y no en cualquier otro orden. Lo que todas las escuelas tienen en común es la creencia en que existe un orden y una clave para su comprensión, un plan —una geometría o una geografía— de acontecimientos. Quienes lo comprenden son sabios; los que no lo son vagan en la oscuridad.

Y aun así hay algo peculiar al respecto, tanto en la teoría como en la práctica. En la teoría, porque ningún intento de aportar una "clave" semejante en la historia ha tenido demasiado éxito hasta ahora. Ha arrojado, sin duda, gran cantidad

de luz, muy valiosa, sobre las condiciones del pasado a través del énfasis puesto sobre factores desdeñados hasta ese momento: antes de Vico y Montesquieu, la importancia de las costumbres y las instituciones, (del lenguaje, la gramática) la mitología, los sistemas legales) de la influencia de factores ambientales y de otros asepticos factores causales continuos para explicar por qué los hombres se comportaban como lo hacían, y desde luego como un instrumento para revelar la forma en la que el mundo se aparecía ante los hombres como algo relativamente remoto en el tiempo y en el espacio, lo que sentían y decían, y por qué y cómo, y por cuánto tiempo y con qué efecto —todo ello era ignorado en gran medida—. Marx nos enseñó a prestar mayor atención a la influencia de la condición económica y social de los individuos; Herder y Hegel, a las interrelaciones entre fenómenos culturales aparentemente diversos y a la vida de las instituciones; Durkheim, a las pautas sociales inintencionadas; Freud, a la importancia de los factores irracionales e inconscientes en la experiencia individual; Sorel y Jung, a la importancia de los mitos irracionales y actitudes emocionales colectivas en el comportamiento de las sociedades. Hemos aprendido mucho; nuestra perspectiva ha cambiado; vemos a los hombres y las sociedades desde nuevos ángulos, bajo luces diferentes. Los descubrimientos que nos han conducido a ello son descubrimientos auténticos, y la literatura histórica ha sido transformada por ellos.

Pero la "clave" se nos escapa. No podemos siquiera, como ocurre en la astronomía o incluso en la geología, dadas ciertas condiciones iniciales, reconstruir de modo fiable, calcular el pasado o el futuro de una cultura, de una sociedad o una clase, de un individuo o de un grupo, salvo en casos tan raros y anormales, con tantas lagunas, con la ayuda de tantas hipótesis y rodeos *ad hoc*, que la observación directa resulta ser más económica e ilustrativa que esos intentos de inferencia científica. Si nos preguntamos cuánto somos capaces de decir realmente sobre un determinado periodo de una cultura o una determinada pauta de la acción humana —una guerra, una revolución, un renacimiento del arte o de la ciencia—

partiendo del conocimiento de sus propios antecedentes o consecuencias más inmediatos, habremos de responder seguramente: prácticamente nada en absoluto. Ningún historiador, por versado que esté en sociología, en psicología o en cualquier teoría metafísica se atreverá a escribir historia de un modo tan *a priori*. Cuando Hegel lo intentó, con el coraje de sus prejuicios antiempíricos, el resultado fue considerado algo erróneo incluso por sus seguidores; así también, se descubre con facilidad que Spengler, cuando insiste en que las calles de las ciudades griegas eran rectas y se cruzaban entre sí en ángulo recto debido al espíritu geométrico de los griegos, está escribiendo disparates. Los teóricos de la historia suponían, ciertamente, que estaban equipando a los historiadores con alas que les capacitarían para cubrir con rapidez grandes territorios, comparado con el paso lento y pedestre del recolector empírico de datos; pero, aunque las alas han estado ya entre nosotros durante más de un siglo, nadie ha conseguido, por el momento, volar; los que así lo intentaron, como comentó Henri Poincaré en una referencia similar, tuvieron un triste final. Han fracasado todos los intentos de sustituir por máquinas —métodos de producción en masa— el lento trabajo manual de los anticuarios e investigadores históricos; todavía confiamos en aquellos que consagran sus vidas a reconstruir penosamente su conocimiento a partir de fragmentos de evidencia real, siguiendo a esta evidencia a donde quiera que les lleve, por muy tortuoso o extraño que resulte el modelo, o sin conciencia de ningún modelo en absoluto. Entretanto, las alas y la maquinaria se encuentran acumulando polvo en los estantes de los museos, ejemplos de una ambición desmedida y de una fantasía vana, no de un logro intelectual.

Los grandes constructores de sistemas han expresado e influido a la vez con sus obras en las actitudes humanas frente al mundo —la luz bajo la que se contemplan los acontecimientos—. Los sistemas y actitudes metafísicos, religiosos, científicos, han modificado el reparto del énfasis, el sentido de lo que es importante, significativo o admirable, o también de lo que es remoto, bárbaro o trivial —han afectado profun-

damente a los conceptos y las categorías humanos, a la mirada con la que los hombres ven o perciben y comprenden el mundo, a las lentes a través de las que miran— pero no han realizado, como proclamaban, una tarea científica, no han revelado nuevos hechos, aumentado nuestra cantidad de información, desvelado acontecimientos insospechados. Nuestra creencia de que los acontecimientos, las personas y las cosas pertenecen de forma inevitable, inexorable, y *per contra* a nuestro sentido de la utopía y el anacronismo, (al lugar que les corresponde) perdura con mayor fuerza que nunca; pero nuestra fe en leyes específicas de la historia, cuya ciencia podemos formular, no es demasiado sólida —si su comportamiento, ya sea como historiadores o como hombres de acción prueba algo— incluso entre la minoría de aquellos que se dedican a tales materias. Es poco probable, por tanto, que lo primero provenga de lo segundo; que nuestro escepticismo sobre la posibilidad de un “retorno al pasado” se sustente en el temor a contradecir alguna determinada ley o leyes de la historia. Pues mientras nuestra actitud frente a la existencia de tales leyes es más que dudosa, nuestra certeza de lo absurdo de los esfuerzos románticos por volver a alcanzar las glorias del pasado es extremadamente robusta. Lo último no puede depender, en consecuencia, de lo primero. ¿Cuál es, entonces, el contenido de nuestra noción de la inevitable “marcha de la historia”, de la insensatez de tratar de resistir lo que denominamos irresistible?

Impresionados —y, hasta cierto punto, oprimidos— por consideraciones verdaderas sobre los límites de la acción humana libre —las barreras impuestas por regularidades inalterables, o escasamente modificables por naturaleza, en el funcionamiento de los cuerpos y las mentes humanos— la mayoría de los pensadores del siglo XVIII y, tras ellos, la opinión ilustrada del siglo pasado, y aun en cierto grado del nuestro, concibieron la posibilidad de una verdadera ciencia empírica de la historia que, incluso aunque nunca llegara a ser lo bastante precisa como para hacernos capaces de realizar predicciones o retrodicciones en circunstancias específicas, sí indicaría en cualquier caso, mediante el manejo de

grandes números, y confiando en comparaciones entre sustanciosos datos estadísticos, la orientación general de, digamos, el desarrollo social y tecnológico, y nos capacitaría para desechar ciertos planes, revolucionarios y reformistas, por ser visiblemente anacrónicos y, por tanto, utópicos —no conformes a la dirección "objetiva" de la evolución social—. Si cualquiera en el siglo XIX contemplaba seriamente un retorno a formas de vida prerrafaelitas era innecesario discutir si era deseable o no; bastaría seguramente con decir que el Renacimiento, la Reforma y la Revolución industrial habían tenido efectivamente lugar, que las fábricas no podían ser desmanteladas ni las grandes industrias masivas podían ser reconvertidas en talleres a pequeña escala, como si los descubrimientos, inventos y cambios en las formas de vida que éstas habían traído consigo nunca hubieran existido, que se había avanzado en el conocimiento y en la civilización, en los medios de producción y distribución, y que, ocurriese lo que ocurriese después, estaba más allá del ingenio y la capacidad del hombre desviar un proceso tan incontrolable como las grandes uniformidades de la naturaleza. Podían diferir las opiniones respecto a lo que fuesen las auténticas leyes de este proceso, pero todos admitían que tales leyes existían, y que tratar de alterarlas o comportarse como si no fuesen decisivas era una ensoñación absurda, un deseo infantil de sustituir las leyes de la ciencia por las de un fantástico cuento de hadas en el que todo es posible.

Era cierto que los grandes hombres que primero habían obtenido el triunfo de esta nueva actitud científica —los filósofos y científicos anticlericales de finales del siglo XVII y el siglo XVIII— habían simplificado las cosas en exceso. Ellos suponían, como algo evidente, que los hombres debían analizarse como objetos materiales en el espacio y que sus existencias y pensamientos podían deducirse, en principio, de las leyes mecánicas que regían el comportamiento de sus cuerpos. El siglo XIX tuvo a esta visión por demasiado tosca y fue condenada como "mecanicista" por los metafísicos alemanes, como "materialismo vulgar" por los marxistas, como no evolucionista e insuficientemente "orgánica" por los dar-

winistas y positivistas. Tales leyes mecánicas podían explicar aquello que no se ha alterado sustancialmente a lo largo de la historia humana registrada —las consecuencias químicas, físicas, biológicas y fisiológicas permanentes de causa y efecto, o interrelaciones funcionales (o estadísticas), o cualquiera que fuese la categoría central de estas ciencias—. Pero la historia no consistía en meras repeticiones a corto plazo: el desarrollo existía; se precisaba de un principio para explicar el cambio continuo y no meramente la diferencia "estática". Los pensadores del siglo XVIII habían estado demasiado imbuidos por el modelo mecánico de Newton, que explicaba el reino de la naturaleza, pero no el de la historia. Se necesitaba algo para descubrir las leyes históricas, pero de la manera en que las leyes de la biología se habían diferenciado de las de la química, no sólo aplicándolas a una materia distinta, sino constituyendo en principio, otras clases de leyes, pues la historia —para Hegel la evolución del espíritu, para Saint-Simon o Marx el desarrollo de las relaciones sociales, para Spengler o Toynbee (las últimas voces del siglo XIX) el desarrollo de las culturas, formas de vida más o menos aislables— obedecía a sus propias leyes; leyes que tomaban en cuenta la conducta específica de naciones, clases o grupos sociales y de los individuos englobados en ellos, sin reducirlos (o creyendo que debían o podían ser reducidos) al comportamiento de las partículas de materia en el espacio, que figuraba, adecuadamente o no, como el ideal dieciochesco mecanicista— de toda explicación.

Comprender cómo vivir y actuar, tanto en la vida privada como en la pública, equivalía a comprender estas leyes y a utilizarlas para los fines propios. Los hegelianos creían que esto se lograba mediante una especie de intuición racional; los marxistas, comtianos y darwinianos, a través de la investigación científica; Schelling y sus seguidores románticos, por una visión inspirada "vitalista" y "creadora de mitos", mediante la iluminación del genio artístico; y etcétera. Todas estas escuelas creían que la sociedad humana crecía en una dirección escrutable, regida por leyes; que la línea fronteriza que dividía a la ciencia de la utopía, a la eficacia de la ineficacia en cual-

quier esfera de la vida, era susceptible de ser descubierta por la razón y la observación y podía ser trazada con mayor o menor precisión; que, en pocas palabras, había un reloj, cuyo movimiento seguía reglas desvelables y al que no se podía dar marcha atrás.

Estas creencias se vieron bruscamente sacudidas por la evidencia del siglo XX. Las nociones, las ideas y las formas de vida que se consideraron inseparables del estadio particular de la evolución histórica alcanzado por la humanidad, y "orgánicamente" necesarias para él, fueron quebradas o absolutamente deformadas por dirigentes nuevos y violentos: Lenin, Stalin, Hitler. Es cierto que actuaron como lo hicieron en nombre de sus propias teorías históricas o pseudohistóricas; los comunistas, en nombre del materialismo dialéctico, Hitler en nombre del hegemonismo racial. Pero no cabía duda de que habían conseguido lo que hasta entonces se había considerado como virtualmente imposible, contrario a las leyes de una civilización en progreso —una violación de las leyes inexorables de la historia humana—. Quedaba claro que hombres lo bastante enérgicos y sin escrúpulos podían reunir un grado suficiente de poder material para transformar sus mundos de un modo mucho más radical del que se había pensado que era posible hasta entonces; que si uno rechazaba verdaderamente esos conceptos morales, políticos, legales, considerados tan firmes, elementos de su propia fase histórica como de sus condiciones materiales, y si, más aún, uno no aborrecía el asesinato de millones de seres humanos, en contra de creencias aceptadas sobre lo que era razonable, en contra de lo que era considerado lo correcto por la mayoría de su propia época, entonces podían introducirse cambios mayores de los que las "leyes" permitían. Los seres humanos y sus instituciones resultaban ser mucho más maleables, mucho menos resistentes; las leyes resultaban ser bastante más flexibles de lo que los primeros doctrinarios nos habían enseñado a creer. Se hablaba de una recaída en la barbarie, de un retorno deliberado a ella que, según las anteriores teorías revolucionarias, no era sólo lamentable, sino poco menos que imposible.

Era una verdad cuya recepción produjo toda clase de resistencias. Así, cuando en Rusia un régimen exterminó abierta y temerariamente muchos de los logros de la civilización occidental —tanto en las artes como, hasta cierto punto, en las ciencias, y desde luego, en la política y la moral— sobre la base de que pertenecían a la ideología de una minoría condenada por la historia a la destrucción, este holocausto tuvo que ser presentado, no como la regresión que era, sino como la continuación de un salto revolucionario hacia adelante por parte de esta misma civilización en la dirección en la que había estado moviéndose con anterioridad, aunque (a diferencia de la gran Revolución francesa) lo que ocurrió de hecho representara un cambio de dirección casi total. Tal cosa no podía probarse, porque las doctrinas en cuyo nombre se llevaba a cabo la revolución —y a las que, con bastante ironía, la revolución hizo tanto por poner en peligro y desacreditar— estaban demasiado arraigadas como consignas oficiales radicales con las que se fingía seguir estando de acuerdo. Hitler, con un mejor sentido de su actuación, proclamaba estar retornando, en efecto, a un viejo pasado y estar tratando de anular los efectos de la Ilustración y de 1789; y, a pesar de que su plan fue visto como un sueño de locos, una sádica fantasía neomedieval que no podía realizarse en el siglo XX, y que fue ampliamente descartada, en consecuencia, tanto por liberales como por conservadores y marxistas, ¿quién diría hoy que fracasó por completo? Gobernó apenas una docena de años, en el transcurso de los cuales transformó el aspecto y la estructura de la vida de sus súbditos más allá de las expectativas de los pensadores históricos y políticos más virulentos de Europa occidental (y oriental); fue vencido al final, pero perdió por un margen tan estrecho que no hace falta una imaginación excesiva para imaginar que pudo haber ganado, y que las consecuencias de su victoria habrían reducido, finalmente, a un sinsentido a aquellas doctrinas según las cuales su ascenso y sus victorias eran manifiestamente imposibles.

En 1944 fue propuesto un plan en la Conferencia de Quebec por Henry Morgenthau, secretario del Tesoro de Estados Unidos, según el cual se dismantelarían las industrias

alemanas y todo el país sería reconvertido de nuevo en pastos. Se trataba de un plan que apenas podía tomarse en serio, aunque se dice —ignoro con qué credibilidad— que Roosevelt fue favorable a él durante un breve periodo. En cualquier caso, aquellos a quienes horrorizaba y se resistían a su aplicación admitían que era practicable. Pero la propia noción de que un plan semejante pudiera ponerse en marcha habría parecido absolutamente utópica a la mayor parte de los historiadores, filósofos, estadistas y hombres lúcidos de finales del siglo XIX —digamos que de cualquier momento antes de 1914—. Por tanto, Lenin, Hitler y Stalin, así como sus seguidores menores en cualquier otra parte, más por sus actos que por sus preceptos, demostraron la verdad, estremecedora para algunos, consoladora para otros, de que los seres humanos son mucho más dúctiles que lo que se había pensado hasta ese momento, que dadas la voluntad de poder, el fanatismo y la determinación suficientes —y, sin duda, una favorable conjunción de circunstancias— es posible alterarlo casi todo, en cualquier caso mucho más de lo que se pensaba hasta entonces.

Las balaustradas sobre las que nos enseñaron a apoyarnos los constructores de sistemas del siglo XIX han demostrado ser incapaces de soportar la presión ejercida sobre ellas. Las técnicas de la civilización moderna, lejos de protegernos contra recaídas en el pasado o incursiones violentas en direcciones impredecibles, han resultado ser las armas más efectivas en manos de aquellos que desean cambiar a los seres humanos jugando con los impulsos irracionales y desafiando el marco general de la vida civilizada según un arbitrario modelo de su cosecha. La cuestión consistió en ver dónde estaban dispuestos a detenerse los revolucionarios —una cuestión más moral que psicológica—, puesto que la inercia de la costumbre, la tradición, el “inexorable” progreso tecnológico, se derrumba fácilmente ante asaltos suficientes y atrevidos. Se hicieron esfuerzos por probar que esos mismos asaltos seguían una pauta, que, tanto si provenían de la derecha como de la izquierda, eran también —los avances del totalitarismo— inevitables, como un día se había proclamado que lo

era el progreso hacia la libertad individual. Pero tales análisis adolecían de la vieja y soberbia convicción de aquellos profetas y visionarios decimonónicos, que pensaban que habían resuelto por fin el enigma de la historia, y de una vez para siempre; resultó meridiano que únicamente se trataba de intentos tibios, desanimados, por escrutar una bola de cristal, cubierta de repente, una vez más, con la neblina de la incertidumbre tras el espejismo reluciente de dos siglos en los que se había sostenido que los rayos de la ciencia habían atravesado la noche de la ignorancia histórica. Ahora, de nuevo, era únicamente un desplazamiento de sombras, indeterminado e insustancial, descriptible sólo en términos aproximativos, de un inspirado ejercicio de adivinación, de conclusiones a corto plazo derivadas de fenómenos locales, susceptibles de ser desbaratadas por demasiados factores desconocidos y aparentemente incognoscibles.

El reverso de ello fue, por supuesto, una mayor fe en la eficacia de la iniciativa individual —la idea de que cada situación era más variable de lo que se había supuesto en épocas de mayor calma— que complacía a aquellos que encontraban la imagen científica y determinista o la teleología hegeliana demasiado convencionales y estériles, demasiado asfixiantes, demasiado intransigentes con la novedad; demasiado estrechas para la afirmación de energías revolucionarias, para la experimentación de sensaciones nuevas y violentas; y aterraban a aquellos que buscan orden, tranquilidad, valores fiables, seguridad moral y física, un mundo en el que el margen de error es calculable, los límites del cambio discernibles y los cataclismos sólo se deben a causas naturales, siendo, en principio, predecibles con el avance del conocimiento científico. El mundo social parece, ciertamente, más perturbador, más lleno de peligros invisibles, que nunca; pero de ello se seguiría que existe una trayectoria más abierta a los talentos, siempre y cuando éstos sean lo bastante audaces, poderosos e implacables.

En tales circunstancias cabría preguntarse: ¿por qué no somos capaces de reproducir, por ejemplo, las condiciones del siglo XIV, si deseáramos hacerlo? Ciertamente, no es fácil

desbaratar las condiciones del siglo xx y reemplazarlas por algo tan diferente; no es fácil, ¿pero acaso es, con seguridad, literalmente imposible? Si Hitler, si Stalin, pudieron transformar sus sociedades y conmocionar al mundo en un grado tan elevado y en tan poco tiempo; si Alemania pudo haber sido "pastoralizada"; si todas las voces que advierten sobre lo fácil que sería poner fin a la civilización humana mediante tal o cual arma destructiva, lo precario que es todo el entramado, estuvieran diciendo la verdad, ¿no habrá entonces un espacio para las capacidades creativas que no sea menor que el de las capacidades destructivas? Si las cosas están menos determinadas de lo que parecían, ¿no estarán empezando a perder su fuerza términos como "anacronismo", la "lógica de los hechos" y demás? Si podemos, dada la ocasión, obrar con mayor libertad de lo que creímos que podríamos, ¿qué es lo que separa la planificación utópica de la realista? Si creemos realmente que la vida del siglo xiv es preferible a la del xx, entonces, si somos lo bastante decididos y tenemos suficientes recursos materiales, y somos numerosos y no vacilamos en enviar a la hoguera cuanto se nos resiste, ¿por qué no podemos "regresar al pasado"? Las leyes de la naturaleza no nos lo impiden, dado que *éstas* no han cambiado en los últimos seis siglos. ¿Qué es entonces lo que nos detiene —lo que detiene, digamos, a los fanáticos neomedievales para actuar a su antojo—? Porque no hay duda de que hay algo que actúa de ese modo, que incluso los más extremistas entre ellos apenas creen que podrían reproducir literalmente alguna edad de oro pretérita, la Inglaterra Feliz, el Viejo Sur o el mundo de *le vert galant*, en el sentido en el que los comunistas o los fascistas fanáticos creen que *pueden* obligar al mundo a sufrir una transformación no menos violenta —desviar-lo, como sea, de su trayectoria anterior, aunque sea con un plan tan tortuoso.

Imaginemos lo que entrañaría semejante regreso al pasado. Suponiendo que un hombre se propusiera realmente restablecer las condiciones de su época y lugar favoritos —recrearlos tan exactamente como pudiera—, ¿qué pasos daría? Para empezar, tendría que familiarizarse tan minuciosamente como

pudiera con la vida anterior que deseara restablecer. Debe presuponer que posee un cierto conocimiento sobre la forma de vida en cuestión como para haberse enamorado de ella tan profundamente. Si su conocimiento es real o engañoso no es relevante por el momento. Asumamos que es algo más que un entusiasta sentimental, que es un profundo estudioso de la historia y las ciencias sociales; sabrá entonces que, para acceder a una determinada forma de vida, es preciso hacer algo más que llevar cierto tipo de vestimentas, comer cierta clase de alimentos, reorganizar nuestra vida social con arreglo a cierta serie de pautas, o tener ciertas creencias religiosas. No conseguiremos nuestro objetivo, sino que nos limitaremos a desempeñar nuestros papeles como actores en un escenario, a menos que las bases de esa vida, económicas, sociales, lingüísticas, tal vez geográficas y ecológicas también, sean adecuadas, es decir, de una clase que haga que su sociedad ideal sea posible y, desde luego, natural y normal. Intrépido, se pone manos a la obra —asumamos que, si bien no omnipotente, sí controla, en todo caso, recursos materiales muy cuantiosos, y que tiene que manejar a seres humanos singularmente impresionables y dóciles—, empieza a transformar convenientemente todas las condiciones naturales y artificiales requeridas. Si es lo bastante fanático y aísla a su sociedad suficientemente de todo contacto con el mundo exterior (o, alternativamente, si su experimento es de alcance mundial) podrá, en teoría, alcanzar cierto éxito. Las vidas humanas son radicalmente alterables, los seres humanos pueden ser reeducados, condicionados o puestos patas arriba —ésta es la principal lección de los tiempos violentos que vivimos—. Además de amplios recursos materiales y una extraordinaria habilidad en emplearlos, deberá poseer asimismo un conocimiento asombroso sobre la época que intenta reproducir y las causas y factores que la hicieron ser como fue. Pero asumamos que también dispone de ellos, y que comprende el Londres del siglo xiv, por ejemplo, o la Florencia del xv, como nadie los ha conocido anteriormente. Los conocerá, desde luego, mejor que lo pudieran haber hecho sus propios habitantes; pues éstos daban demasiadas cosas

por supuestas, demasiadas les parecían tan normales y habituales que no podían, por muy perceptivo que fuera el más analítico y crítico de ellos, prestar atención al clima, a la red de costumbres, pensamientos y sentimientos en que vivían del modo en que un observador externo, capaz de compararlo con fenómenos distintos para subrayar sus peculiaridades, puede hacerlo. Pese a todo, está claro que por muy habilidosa, minuciosa y fanáticamente concienzuda que fuese semejante reconstrucción, fracasaría en su objetivo principal —la recreación literal de una cultura pasada—. Y ello no por las causas más obvias —porque el propio conocimiento es susceptible de error, porque uno contempla la edad de oro desde algún punto de mira posterior, distinto de aquél desde el que los londinenses del siglo xiv o los florentinos del xv se podían ver a sí mismos o a los demás—, pues incluso si el creador de este mundo se viera privado de observar las cosas desde dos puntos de vista a la vez, podría conseguir, empleando los métodos satirizados por Aldous Huxley o George Orwell, fabricar hábil y conscientemente seres humanos cuyo punto de vista esté modificado en la forma requerida, no, de nuevo, a causa de las numerosas dificultades prácticas obvias en la realización de un modelo tan extravagante: al menos en teoría, se podría zafar de todas ellas. En cualquier caso, por muy triunfalmente que hayan sido superadas, el resultado siempre parecerá curiosamente artificial —una falsificación ingeniosa, una pieza de anticuarianismo sintético injertado sobre unas bases ineludiblemente contemporáneas.

Parece claro que al tratar de adquirir conocimientos sobre el mundo, externo o interno, físico o mental, inevitablemente advertimos y describimos sólo ciertas características del mismo, las que son, por así decirlo, públicas, que atraen la atención sobre sí mismas debido a algún interés específico que tenemos en investigarlas, debido a nuestras necesidades prácticas o intereses teóricos: aspectos del mundo con arreglo a los cuales tiene lugar la comunicación entre los hombres; características que pueden ser mal interpretadas o mal descritas, cuyo conocimiento es importante hasta cierto punto, es decir, atañen a nuestra actividad, se destina a la utilidad

o al placer; objetos interesados o desinteresados de acción, pensamiento, sentimiento o contemplación. Y percibimos que progresamos en el conocimiento en tanto que descubrimos hechos y relaciones desconocidos, en particular cuando éstos resultan ser relevantes para nuestros propósitos principales, para la supervivencia y todos los recursos que ello comporta, para nuestra felicidad o la satisfacción de las muy diversas y contrapuestas necesidades que determinan que los seres humanos hagan lo que hacen y sean como son.

Lo que se deja al margen de tales investigaciones es lo que resulta demasiado obvio como para necesitar ser mencionado. Si somos antropólogos y describimos costumbres o creencias humanas, referimos y consideramos destacables aquellos aspectos en los que otras tribus se diferencian de nosotros, o aquellos en los que se parecen a nosotros de forma inesperada, puesto que sus múltiples diferencias podrían llevarnos a pensar de otro modo. No registramos lo obvio: por ejemplo, el hecho de que los nativos de Polinesia prefieran tener calor a pasar frío, o que les disgusten el hambre o el dolor físico; resulta demasiado aburrido registrar esto. Damos por supuesto, natural y justificablemente, que si esos nativos son seres humanos lo anterior será tan verdadero para ellos como lo es para nosotros mismos, y para todo el resto de los seres humanos de los que hayamos tenido noticia —es uno de los elementos de la normalidad—. Tampoco registramos que las cabezas de esos polinesios son tridimensionales y que hay espacio por delante y por detrás de ellas, ello también se deriva de las definiciones de tales términos y debe darse por supuesto.

Cuando uno considera qué cantidad de hechos semejantes —costumbres, creencias— damos por supuesto al pensar o decir cualquier cosa, cuántas nociones, éticas, políticas, sociales, personales, confluyen en la configuración de la perspectiva de una sola persona, por simple e irreflexiva que pueda ser, en cualquier contexto, comenzamos a darnos cuenta de qué pequeña parte del conjunto pueden abarcar nuestras ciencias —no sólo las ciencias naturales, que operan mediante generalizaciones en un alto grado de abstracción, sino tam-

bién los estudios humanos, "impresionistas", la historia, la biografía, la sociología, la psicología introspectiva, los métodos de los novelistas, de los autores de memorias, de los estudiosos de los asuntos humanos desde cualquier ángulo—. Y ésta no es una cuestión para sorprenderse o lamentarse: si fuésemos conscientes de todo cuanto, en principio, podríamos ser, bien pronto enloqueceríamos. El acto de observación o pensamiento más primitivo requiere ciertos hábitos determinados, todo un marco general de cosas, personas, ideas, creencias y actitudes que deben darse por supuestas, presunciones no criticadas, creencias no analizadas. Nuestro lenguaje, o cualquier simbolismo con el que procedamos, está en sí mismo impregnado de estas actitudes básicas. No podemos, ni siquiera en principio, enumerar todo lo que sabemos y creemos, pues las palabras o símbolos con los que lo hacemos entrañan y expresan en sí mismas ciertas actitudes que se encuentran, *ex hypothesi*, "encapsuladas" en ellos, y que tampoco son fácilmente describibles por ellos. Podemos hacer uso de un conjunto de símbolos a fin de descubrir las presunciones que subyacen a otro, e incluso ésta es una tarea de lo más penosa, difícil y crucialmente importante, que sólo muy pocos, y muy sutiles, muy profundos, muy serios, perspicaces, audaces y lúcidos pensadores geniales han desempeñado con algún éxito; pero no podemos examinar la totalidad de nuestro simbolismo y, sin embargo, no emplear para este propósito ningún símbolo en absoluto. No existe ningún punto arquimédico exterior a nosotros desde el que podamos situarnos para adoptar nuestro punto de vista crítico, para observar y analizar todo lo que pensamos o creemos mediante una simple inspección, todo lo que puede decirse que damos por supuesto, ya que nos comportamos como si lo aceptásemos —esta suposición es un absurdo evidente por sí mismo.

El rasgo de la profundidad en pensadores que son filósofos o novelistas profesionales, u hombres geniales de otra especie, consiste precisamente en penetrar en alguna de esas grandes presunciones embutidas en cierta actitud generalizada, aislarla y cuestionarla, preguntarse qué ocurriría si las co-

sas fuesen de otro modo. Es al tocar uno de estos nervios, nervios que están tan profundamente dentro de nosotros que es con arreglo a ellos que sentimos y pensamos como lo hacemos, cuando notamos esas sacudidas eléctricas que indican que ha cuajado alguna intuición auténticamente profunda. Sólo cuando ocurre esa experiencia única, inmediatamente reconocible, perturbadora, nos damos cuenta de estar en presencia de esa peculiar y muy rara forma de talento poseída por quienes nos hacen ser conscientes de las categorías más omnipresentes, menos observadas, aquellas que están más cercanas a nosotros y que, por esa misma razón, escapan a la descripción, por mucho que nuestras emociones, nuestra curiosidad, nuestra diligencia, se hayan puesto en movimiento para registrar la totalidad de cuanto conocemos.

Todo el mundo sabrá a qué cualidad me refiero. Newton abordó problemas que habían ocupado durante mucho tiempo la atención de los filósofos y científicos, y propuso soluciones a problemas de considerable dificultad, soluciones caracterizadas por una simplicidad y envergadura que son rasgos distintivos de su particular clase de talento. Pero sus resultados, si eran perturbadores, lo eran sólo para los especialistas, otros físicos o cosmólogos. Cambió la perspectiva de muchos hombres, sin duda, pero nada de lo que dijo afectó directamente a sus pensamientos y sentimientos más recónditamente privados y esenciales. Sin embargo, Pascal cuestionó esas categorías, aludió a esos hábitos de pensamiento, creencias, actitudes semiconscientes o totalmente inconscientes, en virtud de las cuales se presentaban la vida interior, los elementos básicos de sus propios mundos privados, ante los hombres de su tiempo. Realizó grandes descubrimientos en matemáticas, pero no es por esto por lo que se atribuyen a su pensamiento cualidades únicas de profundidad: en sus *Pensées* no hay descubrimientos formales, no hay soluciones, ni siquiera planteamientos claros de problemas con indicaciones sobre el modo en que deben investigarse. Y, sin embargo, Locke, que hizo todas estas cosas y fue un pensador con una influencia incomparable, nunca ha sido considerado como un pensador excepcionalmente profundo; ello a pesar de su originalidad.

su universalidad, su ingente contribución a la filosofía y a la política, en comparación con los fragmentos aislados que dejó Pascal. Sucede lo mismo con Kant. Estableció categorías puras de índole omnipresente, básica —espacio, tiempo, cantidad, objetividad, libertad, personalidad moral— y, en consecuencia, aun cuando fuera un filósofo sistemático y a menudo pedante, un escritor difícil, un lógico oscuro, un metafísico y moralista rutinario y profesoral, fue reconocido en vida por ser lo que fue, no sólo un hombre genial en muchos terrenos, sino uno de los pocos pensadores auténticamente profundos y, por tanto, revolucionarios, en la historia humana: alguien que no se limitaba a discutir lo que los demás debatían, que veía no sólo lo que los demás describían, y que no daba respuesta simplemente a lo que, en general, se estaba inquiriendo, sino que atravesó un estrato de suposiciones y presunciones que el propio lenguaje incorpora a los hábitos de pensamiento, marcos generales básicos conforme a los que pensamos y actuamos; y los conmocionó. Nada es comparable a la experiencia de estar siendo informado de las características de los instrumentos más íntimos con los que uno piensa y siente, no de los problemas a los que uno busca soluciones, ni tampoco de las soluciones, sino de los términos más recónditos, las categorías más profundamente imbricadas con las que, y no sobre las que, uno piensa; de las formas en las que acontecen las propias experiencias; no sobre la naturaleza de las experiencias mismas, por muy notable o instructivo que pudiera ser el análisis de estas últimas.

Parece claro que lo que nos resulta más sencillo de observar y describir es el amueblamiento del mundo exterior —árboles, rocas, casas, mesas, otros seres humanos—. Algunas personas, provistas de una cualidad mental meditativa, son capaces de describir sus propios sentimientos y pensamientos con sensibilidad y precisión; otros, de mente más incisiva y analítica, pueden avanzar en la distinción y la descripción de las categorías comunes con las que pensamos —las diferencias entre el pensamiento matemático e histórico, o entre el concepto de cosa y de persona, o entre sujeto y objeto, o entre actos y sentimientos, y así sucesivamente—. Los conceptos y cate-

gorías comprendidos en las disciplinas formales que disponen de leyes relativamente claras —física, matemáticas, gramática, el lenguaje de la diplomacia internacional— resultan, en comparación, fáciles de investigar. Para los que participan en actividades menos articuladas —las actividades del músico, escribir novelas o poesía, la pintura, la composición, el trato social cotidiano de los seres humanos y la representación con “sentido común” del mundo— ello resulta, por razones obvias, mucho más difícil. Podemos construir ciencias sobre los presupuestos de ciertas invariaciones relativas; respecto del comportamiento de las piedras, del césped, de las plantas, o de las mariposas asumimos que no han sido tan diferentes en tiempos remotos como para invalidar las presunciones establecidas en la actualidad por la química, la geología, la física, la botánica o la zoología. Y a menos que creyéramos que los seres humanos fueron lo bastante parecidos entre sí en ciertos aspectos básicos y abstraibles a lo largo de periodos de tiempo suficientemente largos, no tendríamos motivos para confiar en aquellas generalizaciones que, de forma consciente o no, entran no ya sólo en ciencias establecidas como la sociología, la psicología y la antropología, sino en la historia, la biografía y el arte de la novela, la teoría política y cualquier forma de observación social.

Algunas de esas generalizaciones son demasiado próximas a nosotros mismos y son demasiado evidentes como para ser sacadas a la luz por cualquiera, a excepción de los hombres geniales y audaces, originales e independientes. Pascal y Dostoevsky, Proust, san Agustín, tuvieron éxito en tales empresas de inmersión de altura, en la observación y descripción de tales actitudes y categorías estructurales básicas. Algunas de ellas son aplicables a la humanidad durante etapas de tiempo lo suficientemente extensas como para ser consideradas virtualmente universales; algunas varían de era en era y de cultura en cultura, y varían, sin duda, hasta cierto punto, entre personas y grupos de personas, así como entre distintas épocas y bajo diversas circunstancias. Siempre que se ignoren las pequeñas diferencias y que lo que se manejen sean siempre cantidades muy grandes, podemos formular leyes que sólo se

aplican literalmente a entes idealizados, cuya relación con objetos o personas reales será siempre cuestión de duda o de talento intuitivo por parte del especialista que trate el problema, más aún que la aplicación de las leyes generales de la anatomía a una enfermedad individual. Por ejemplo, el concepto de una naturaleza "humana" básica, que no puede ser alterada radicalmente y que es lo que configura a la mayor parte de los seres humanos, representa un vago esfuerzo por transmitir la idea de un conjunto de características invariables y no analizadas que conocemos, por así decirlo, desde el interior, pero que no es susceptible de una formulación o manipulación científica precisas. Tales términos generales —la naturaleza humana, la paz, la guerra, la estabilidad, la libertad, el poder, el ascenso, el declive— son símbolos convenientes que resumen, son el concentrado de, mis observaciones; pero, por mucho que sea lo que las ciencias lleguen a dominar, por detalladas, escrupulosas, verificadas y coherentes que sean las narraciones de nuestros mejores historiadores, una gran cantidad de cosas queda necesariamente fuera, en ambos extremos de la escala, tanto las categorías más profundas y omnipresentes que forman una parte demasiado íntima de la totalidad de nuestra experiencia como para poder separarlas de ella con facilidad para su observación, como, en el otro extremo, aquellas opiniones, sentimientos, reacciones, instintos, creencias, infinitamente mudables y cambiantes, que constituyen la singularidad de cada individuo y de cada una de sus acciones y pensamientos, y también la singularidad, el aroma individual, el peculiar modo de vida de un carácter, de una institución, de un talante, y también de un estilo artístico, de toda una cultura, una época, una nación, una civilización.

Es una perogrullada afirmar que son las diferencias y no las semejanzas las que constituyen la integridad de un acto de reconocimiento, de una descripción histórica, de una personalidad —ya sea de un objeto, o de un individuo o de una cultura—. Vico y Herder, a pesar de todas sus extravagancias y sombras, nos enseñaron de una vez por todas que ser un griego homérico o un alemán del siglo XVIII es pertenecer a

una sociedad singular, y que lo que significa "pertenecer" no puede analizarse en términos de algo que esas personas tengan en común con otras sociedades o entes del universo, sino sólo en términos de lo que cada uno de ellos tenga en común con otros griegos homéricos o alemanes, que existe una forma alemana o griega de hablar, comer, concluir tratados, participar en el comercio, bailar, gesticular, atarse los zapatos, construir barcos, explicar el pasado, venerar a Dios, impregnada por alguna cualidad común que no puede analizarse con arreglo a casos de leyes generales o efectos de causas discernibles, de uniformidades recurrentes, de repeticiones que permiten que se puedan abstraer los elementos comunes y a veces experimentar con ellos. La pauta singular conforme a la que todas las acciones que son alemanas están entrelazadas, o que nos permite atribuir una pintura, o incluso un verso poético, o una agudeza a una época en vez de a otra y a un autor en lugar de a otro, respecto a eso no existe ninguna ciencia. Reconocemos estas manifestaciones del mismo modo que reconocemos las expresiones de las caras de nuestros amigos. La interconexión de diversas actividades que se considera que emanan de, o constituyen, un carácter o estilo o situación histórica único y singular se parece mucho más a la coherencia de una totalidad estética, de una sinfonía o de un retrato; lo que reprobamos como erróneo o inadecuado se parece bastante más a lo que se rechaza como falso o inapropiado en un cuadro o en un poema que en un sistema deductivo o en una teoría científica, o en las hipótesis ensambladas de una ciencia natural. Cómo llevamos a cabo tales actos de identificación y atribución es casi imposible de decir. Demasiados factores participan en el proceso; son demasiado evanescentes, sus vínculos son, a menudo, demasiado sutiles e invisibles; la idea de que podrían convertirse en objeto de una técnica y enseñarse a los demás de manera sistemática es claramente absurda, y, sin embargo, forman parte de nuestras experiencias más corrientes. Entran en la gran mayoría de nuestros juicios, opiniones y predicciones de sentido común sobre las conductas de los demás, son aquello de lo que vivimos, nuestros métodos más profun-

damente arraigados, nuestros hábitos de pensamiento y sentimiento, que cambian y apenas nos damos cuenta, que varían en los demás y podemos no notarlo conscientemente, aunque podamos reaccionar a ello de un modo semiinconsciente. La investigación de tales presunciones —de lo que configura la perspectiva singular de una época o de una persona— precisa, sencillamente, de mucha mayor afinidad, interés e imaginación, así como de experiencia de la vida, que las actividades más abstractas y disciplinadas de los científicos naturales.

En consecuencia, puede decirse que cada persona y cada época tiene, por lo menos, dos planos: una superficie superior, pública, iluminada, fácilmente perceptible, claramente descriptible, de la que cabe abstraer y condensar semejanzas provechosamente en forma de leyes; y, por debajo de ella, una senda hacia características cada vez menos evidentes, pero más íntimas y profundas, mezcladas demasiado estrechamente con sentimientos y actividades como para ser fácilmente distinguibles de ellos. Con gran paciencia, laboriosidad y asiduidad podemos ahondar bajo la superficie —los novelistas hacen esto mejor que los “científicos sociales” expertos— aunque su consistencia es la de una sustancia viscosa: no nos topamos con ningún muro de piedra, ningún obstáculo insuperable, pero cada paso es más difícil, cada esfuerzo por avanzar nos arrebató el deseo o la capacidad de continuar. Tolstói, Shakespeare, Dostoievsky, Kafka o Nietzsche profundizaron más que John Buchan, H. G. Wells o Bertrand Russell; pero lo que conocemos en este plano de costumbres semiarticuladas, de conjeturas y formas de pensamiento no examinadas, de reacciones semiinstintivas, modos de vida tan profundamente asimilados que no pueden percibirse en absoluto de forma consciente, lo que sabemos de ello es tan poco, y, probablemente, ya que carecemos del tiempo, de la sutileza y de la perspicacia, seguirá siendo insignificante, que sostener que somos capaces de hacer generalizaciones donde, a lo sumo, sólo podemos entregarnos a un retratar exquisito, afirmar la posibilidad de una clave científica infalible cuando cada entidad singular exige una vida entera de observación minuciosa

y constante, interés y discernimiento, constituye una de las declaraciones más grotescas jamás planteada por un ser humano.

II

El ideal de todas las ciencias naturales es un sistema de proposiciones tan generales, claras, *amplias* y conectadas cada una a las demás por vínculos lógicos tan poco ambiguos y tan directos, que el resultado sea lo más semejante posible a un sistema deductivo, donde uno pueda desplazarse a través de rutas lógicas totalmente fiables desde cualquier punto del sistema hasta otro, totalmente seguras porque han sido construidas *a priori* según leyes avaladas, como en un juego, porque han sido adoptadas, porque se ha decidido conservarlas y no romperlas. La utilidad de un sistema así —comparada con su fuerza o su belleza— depende, por supuesto, no de su alcance y coherencia lógicos, sino de su aplicabilidad a cuestiones prácticas. Esto, a su vez, depende no sólo de la pericia con la que construyamos el sistema, sino del comportamiento real de las cosas y las personas en el mundo a quienes el sistema se aplica, o a partir de las que se generaliza o idealiza el sistema. Por esta razón, siempre ha ocurrido que cuanto más general y lógicamente satisfactorio era un sistema, menos útil resultaba para describir la trayectoria específica del comportamiento de un ente particular en el universo —cuanto mayor fuese la cantidad de entes, tanto más preciso sería el poder descriptivo y predictivo del sistema; cuánto menor fuese el número de ejemplos, mayor sería el margen de error, de desviación de la norma.

Los historiadores, cuyo oficio es contarnos lo que realmente ocurrió en el mundo, tratan de evitar, en consecuencia, los modelos teóricos rígidos a los que los hechos han de ajustarse a veces con bastante dificultad y artificialidad. Y este instinto es acertado. La verdadera finalidad de las ciencias consiste en recoger la cantidad de semejanzas en el comportamiento de los objetos y construir proposiciones con el grado mayor de generalidad, a partir de las cuales pueda dedu-

cirse lógicamente la cantidad máxima de esas uniformidades. En la historia, nuestro propósito es el contrario. Cuando queremos describir una determinada revolución —lo que realmente tuvo lugar—, lo último que hacemos es concentrarnos en exclusiva en las características que comparte con tantas revoluciones como podamos descubrir, desechando las diferencias como irrelevantes para nuestro estudio; y así, lo que el historiador quiere destacar es lo que es particular, único, de un carácter o de una serie de acontecimientos o una circunstancia histórica determinada, de manera que el lector, ante tal relación, sea capaz de comprender la situación en lo que se denomina su "concreción", es decir, cómo ocurrió en ese tiempo particular, en el lugar particular, en el marco general de acontecimientos particulares en el que la misma, y sólo ella misma, se dio —los aspectos en que difiere de todo cuanto ha sucedido antes o es probable que pueda ocurrir después—. El historiador tiene interés en pintar un retrato que representa el modelo singular de experiencia, y no una radiografía que sea capaz de operar como un símbolo general para todas las estructuras de un mismo tipo.

Esta verdad fue comprendida —y exagerada— por los pensadores del movimiento romántico que se quejaban de que los historiadores anteriores habían sido demasiado abstractos o demasiado pedestres y mecánicos, con sus listas de reinos, batallas y relatos irrelevantes e inconexos de cronistas, de que no habían logrado envolver esos huesos desecados en la encarnadura de la realidad viviente, ni pintar el carácter o la sociedad humana de forma que diese al lector una sensación de realidad, una sensación de la clase de sociedad o de la clase de carácter que pudiera imaginar haberse encontrado o con la que él mismo pudiera haberse relacionado en vida; y que los novelistas o pintores históricos, u otros hombres cuya imaginación fuese adecuada a su conocimiento, lo hacían con mayor fortuna.

Este don histórico no sólo consiste en establecer hechos mediante aquellas técnicas reconocidas, aquellas formas de manejar pruebas, que han desarrollado los especialistas —paleógrafos, epigrafistas, arqueólogos, antropólogos y demás—,

que pueden muy bien entrañar procesos lógicos no del todo diferentes a los de las ciencias naturales, con su tendencia a la generalidad y la abstracción, y al empleo de modelos idealizados, sino también algo que está en el extremo opuesto de la escala, a saber, una intuición para advertir lo que es singular e irrepetible, la particular concatenación de circunstancias, las singulares combinaciones de atributos, que confieren a una persona, a una situación, a una cultura o a una época su carácter peculiar, en virtud del cual es posible atribuir tal o cual decisión política, tal o cual pintura o enfoque moral o forma de escritura a una civilización o fase de una civilización determinada, o incluso a individuos de la misma, con un alto grado de credibilidad.

¿Cómo se hace esto? No es nada fácil saberlo. Requiere una observación escrupulosa, un conocimiento exacto de los hechos, pero es algo más: constituye una forma de comprensión y no de conocimiento de los hechos en el sentido corriente. Cuando decimos que conocemos bien el carácter de alguien, que determinada acción no podría haber sido realizada por el hombre en cuestión; o, alternatively, que consideramos que algo es del todo característico de él, precisamente la clase de cosa que él y sólo él podría hacer —una percepción que depende a la vez de nuestro conocimiento de su estilo de vida, de su semblante intelectual o afectivo, y acrecienta nuestro conocimiento de los mismos—, ¿qué clase de conocimiento es ése que afirmamos poseer? Si nos viésemos obligados a establecer las leyes psicológicas generales de las que deducimos o pudiéramos haber deducido esto, y, más aún, los elementos a partir de los cuales se construyen estas generalizaciones, tendríamos que detenernos inmediatamente. Si, teóricamente, hubiéramos alcanzado una comprensión íntima de la singular personalidad de nuestro amigo (o de nuestro enemigo) por medios científicos semejantes, eso es algo que ignoro —parece evidente que, por el momento, nadie ha accedido a este tipo de conocimiento por cualquiera de estos métodos—. El sentido en el que el psicólogo más experto y preciso, trabajando exclusivamente sobre la base de datos científicos acumulados y de hipótesis sustentadas sobre éstos, puede describir y predecir el 15

comportamiento del ser humano en una situación concreta, hora por hora y día a día, es bien distinto de aquél en que puede hacerlo quien conoce bien a una persona, como los amigos, socios o parientes; es mucho más general, mucho menos exacto aplicado a una circunstancia particular. Un cuadro médico o un diagrama no es el equivalente de un retrato como al que pueden dar forma un novelista dotado o un ser humano provisto de la perspicacia —comprensión— adecuada; no equivalente, en absoluto porque precise de una habilidad menor o sea menos valioso para sus propios fines, sino porque se reduce a hechos públicamente registrables y a generalizaciones atestiguadas por los mismos, debe necesariamente dejar fuera de sus cálculos la enorme cantidad de pequeños, incessantemente cambiantes y evanescentes colores, aromas, sonidos, y los equivalentes físicos de los mismos, las apenas percibidas, apenas inferidas, apenas vislumbradas, apenas absorbidas inconscientemente, minucias de la conducta, del pensamiento y del sentimiento, que son, al mismo tiempo, demasiado numerosas, demasiado complejas, demasiado sutiles y demasiado indiscernibles entre sí como para ser identificadas, mencionadas, ordenadas, registradas y expuestas en un lenguaje científico neutral. Y más aún, hay entre ellas cualidades tipo —¿de qué otra forma podemos llamarlas?—, hábitos de pensamiento y emoción, modos de observar, de reaccionar, de narrar experiencias demasiado cercanas a nosotros como para poder ser distinguidas y clasificadas, de las que no nos percatamos estrictamente, pero que, en cualquier caso, absorbemos en nuestra imagen de lo que ocurre, y que, cuanto más sensible y agudamente nos percatamos, acrecentarán la comprensión y la perspicacia que, legítimamente, se dice que poseemos.

En esto consiste, principalmente, comprender a los seres humanos. Es imposible tratar de analizar y describir con claridad lo que ocurre cuando comprendemos de esta manera, no porque el proceso "trascienda" o esté "más allá", en cierta forma, de la experiencia normal, porque sea un acto especial de adivinación mágica que no se puede describir mediante el lenguaje de la experiencia corriente; sino por el motivo contrario, porque se adentra de un modo demasiado íntimo en

nuestra experiencia más corriente, y constituye una especie de integración automática de una gran cantidad de datos demasiado fugaces y diversos como para ser dispuestos, uno a uno, en el soporte de algún proceso científico, en un sentido demasiado obvio, demasiado asumido como para ser enumerable. Nuestro lenguaje no está concebido para aprehenderlos; está pensado para comunicar características relativamente estables, principalmente del mundo exterior, con arreglo a las que tratamos los unos con los otros, que configuran la frontera de nuestro mundo común y en cuya manipulación consisten, en gran medida, nuestras vidas. Tampoco está destinado a describir aquellas características que son demasiado permanentes, excesivamente cercanas, como para reparar en ellas, puesto que siempre están ahí, y, por tanto, no plantean problemas específicos, dado que acompañan a todas nuestras percepciones (estas son las categorías que, con un singular esfuerzo de autoconciencia desvelan los filósofos) o, en el otro extremo de la escala, esas características que no son lo bastante perdurables, que son excesivamente efímeras, que confieren su aroma único a aquello que ocurre, que constituyen la esencia singular de una situación particular, de un momento concreto de la historia, que le otorgan su carácter irremplazable, el flujo y reflujo de diferencias que hacen que cada momento, cada persona, cada acto significativo —así como el modelo de cada cultura o empresa humana— sea lo que es en sí mismo, singularmente diferente de cualquier otra cosa en cualquier momento. Estas propiedades fluctuantes presuponen, a su vez, esas mismas características constantes, ni demasiado omnipresentes como para ser aprehendidas, ni demasiado evanescentes como para ser catalogadas, que utilizan las disciplinas oficiales —las ciencias y paraciencias de la humanidad—. Y, con todo, lo que convierte a los hombres en necios o sabios, inteligentes u obtusos, en lugar de preparados, o instruidos, o bien informados, es la percepción de estas esencias singulares de cada situación tal como es, con sus diferencias específicas, de aquello en ella que la diferencia de cualquier otra situación, es decir, aquellos aspectos de la misma que no la hacen susceptible de tratamiento

científico, porque constituye ese elemento suyo que ninguna generalización, por ser una generalización, puede abarcar.

Como he dicho antes, es posible decir algo acerca de estas diferencias singulares —desde luego, los historiadores y biógrafos intentan hacerlo—. Es la capacidad de hacerlo lo que convierte a algunas personas en estudiosos más profundos de los seres humanos que otros, en mejores consejeros respecto a sus problemas que otros con mayor instrucción, que disponen de más datos e hipótesis. Pero, al final, no es posible fijarlo todo, ya sea oralmente o por escrito: hay demasiadas cosas; pasan demasiado deprisa; contaminan las propias formas de expresión y no tenemos ningún punto de mira exterior desde el que observar e identificar todo desapasionadamente. Lo que estoy tratando de describir es, en pocas palabras, esa adaptación sensible de uno mismo a lo que no puede ser, de ningún modo, totalmente medido, pesado o descrito —esa capacidad denominada perspicacia imaginativa, genio en su dimensión más elevada— que despliegan por igual los historiadores, novelistas, dramaturgos y personas corrientes dotadas de una comprensión de la vida (denominada, en su grado normal, sentido común). Éste es un factor esencial a la hora de admirar y confiar en algunos historiadores más que en otros. Cuando un historiador describe así el pasado es cuando somos conscientes de que nos ha aportado no ya sólo hechos fidedignos, sino la revelación de una forma de vida, de una sociedad presentada con un detalle suficientemente rico y coherente, suficientemente parecido a lo que nosotros entendemos por vida humana, sociedad o relaciones entre los hombres, cuando podemos continuar extrapolando nosotros mismos, proseguir nosotros mismos, entender por qué ese hombre hizo eso o esa nación aquello, sin que tenga que venir explicado al detalle, porque se han puesto en juego aquellas de nuestras facultades que operan de un modo semejante en nuestra comprensión de nuestra propia sociedad, diferentes de ciertas conclusiones inductivas o deductivas, es entonces cuando reconocemos lo que se nos ha ofrecido como historia, y no como el árido traqueteo de fórmulas mecánicas o de un montón informe de osamentas históricas.

Eso es lo que se denomina resucitar una época pasada. La vía está sembrada de trampas traicioneras: cada era, cada grupo de hombres, cada individuo tiene su propio enfoque, y éstos no permanecen inmóviles, sino que varían, y esto debe entenderse partiendo de la evidencia que poseemos, no estando disponible, en este punto, ninguna prueba definitiva de que hayamos comprendido, en el sentido que dan las ciencias al término. Las pruebas de verdad y de falsedad, de métodos honrados y de engaño, de reconstrucción meramente ilusoria y de percepción fiable, trabajosamente adquirida, son como son en la vida corriente, donde distinguimos entre cordura e insensatez, hombres de talento y charlatanes, sin utilizar criterios científicos. Más aún, cualquier enfoque del pasado difiere en la perspectiva de todos los observadores sucesivos. Existe el enfoque —el modelo singular de actitudes— que constituye la visión renacentista de las cosas o de la forma de vida (aquello que es común a su propia variedad interna de enfoques y caracteres, y demás); y existe, por así decirlo, la visión dieciochesca, el panorama del Renacimiento tal como era contemplado por, digamos, la Ilustración francesa en el siglo XVIII; y esto diferirá de su aspecto para los pensadores victorianos, los comunistas del siglo XX o los neotomistas. Estos enfoques y enfoques de enfoques existen, y es tan ocioso preguntarse cuáles son verdaderos o falsos como preguntar qué vista de los Alpes es la auténtica y cuál la falsa. Pero existe un sentido en el que los "hechos", lo que puede demostrarse mediante la evidencia, en contraste con las interpretaciones, teorías, hipótesis, enfoques, deben permanecer invariables para todos esos enfoques cambiantes, pues, en caso contrario, no tendríamos de ninguna validez histórica en absoluto. Y por confusa que pueda ser la frontera entre el hecho, por un lado, y las actitudes e interpretaciones, por otro, ésta existe realmente. Gibbon no habría rechazado hechos descubiertos por Ranke, Creighton o Pirenne, porque no eran lo que él entendía por hechos (ni tampoco Tucídides); los habría rechazado, en su caso, sólo porque podía haber pensado que eran falsos o triviales o no eran lo que estaba buscando. Dentro de la cultura occidental hay un acuerdo

ficiente acerca de lo que cuenta como un hecho y lo que es teoría o interpretación (pese a los continuos esfuerzos por negarlo por parte de relativistas y subjetivistas de toda especie) como para convertir a las dudas sobre las fronteras entre ambos en un seudoproblema. No obstante, un mero recital de hechos no es historia, ni siquiera si se les añaden hipótesis científicamente comprobables; sólo sirve su ubicación en la textura concreta, opaca en ocasiones, pero continua, rica, plena, de la "vida real", en el *continuum* intersubjetivo, directamente reconocible, de la experiencia.

Pero estas ideas son tan difíciles de formar, tan subjetiva parece también una sucesión de enfoques, que existe una tentación natural de evitarlas por parte de los historiadores que se toman en serio su tarea, o, al menos, de reducirlas al mínimo. De ahí el alegato de aquellos investigadores austeros que declaran que establecer que el buen rey Dagoberto o el emperador León Isaurio fallecieron tal o cual día de tal o cual año, por trivial o tedioso que pueda parecer, es establecer un hecho firme, algo que los investigadores del futuro no se verán obligados a descubrir de nuevo, un sólido sillar en el templo del saber; mientras que un intento de analizar la "mente medieval", de aportar una descripción tan vívida de alguna parcela de la sociedad franca o bizantina que haga posible que el lector "se adentre en ella" de forma imaginativa, es, en definitiva, una mera conjetura y periodismo, una fantasía coherente, concebida, tal vez, en términos modernos irrealizables que probablemente dará paso, en una fecha no muy distante, a alguna otra "interpretación" no menos arbitraria, que refleje todos los intereses y temperamentos de los nuevos intérpretes; ni historia ni ciencia, una pieza de expresión caprichosa, agradable, incluso fascinante, pero *nicht Wissenschaft, bloss Kunst*².

Nuestra historia intelectual es una sucesión de periodos de inflación y deflación; cuando la imaginación crece de forma demasado prolífica a expensas de la observación cuidadosa y el detalle se da una reacción saludable en favor de la

austeridad y los hechos escuetos; cuando las aportaciones de éstos llegan a ser tan aburridas, monótonas y pedantes que el público comienza a preguntarse por qué una actividad tan tediosa, tan poco vinculada a cualquier posible interés humano, merece ni siquiera desarrollarse, un Macaulay, un Mommsen, un Michelet, un Pirenne, replantea los hechos en alguna síntesis magnífica que restaure la confianza del fatigado lector en la historia como descripción de seres humanos reales y no solamente de algún rincón de sus vidas, tan aislado, abstraído tan artificialmente del resto, como para no ofrecer durante más tiempo la respuesta a cualquier posible pregunta que pueda razonablemente esperarse que cualquiera desee formular sobre el pasado. Hay una oscilación entre los intentos de decir tan poco como sea posible (de jugar sobre seguro, correr los menores riesgos posibles con la verdad) y los intentos de decir tanto como sea posible (de no decir menos de lo que podamos, de dejar fuera tan poco como sea posible), una oscilación perpetua entre el horror de decir más de lo que sabemos con certeza, que le lleva a uno a decir lo menos posible, lo más cercano a no decir nada con cierto interés dentro de lo que humanamente podamos, y, *per contra*, el intento de describir el pasado en términos reales, de darle una apariencia de vida, algo reconociblemente humano, incluso con el riesgo inevitable de decir más de lo que podemos conocer mediante métodos "científicos" acreditados, poniendo en juego aquellas formas de valorar y analizar hechos que son intrínsecas a nuestra experiencia cotidiana normal como seres humanos en mutua relación con otros — toda la vida intelectual, imaginativa, moral, estética, religiosa, del hombre —, pero que puede no superar la inspección minuciosa de una investigación que establezca los hechos en pureza. Y los historiadores, en un momento determinado, se inclinan a favor de uno u otro de estos polos como reacción frente a alguna tendencia excesiva previa hacia una exuberancia o fantasía excesivas, o una aversión demasiado puritana hacia la imaginación.

III

La historia es la descripción de las relaciones de los hombres entre sí y con su entorno; en consecuencia, lo que es cierto respecto de la historia es probable que lo sea también respecto del pensamiento y la acción políticos. La natural admiración por los triunfos de las ciencias desde Galileo y Newton ha estimulado aquellas formas de teoría política que, bajo la presunción de que los seres humanos obedecían leyes naturales discernibles, y de que sus males se debían a la ignorancia o a la inmoralidad y podían remediarse, como los de sus cuerpos, mediante la aplicación de la clase correcta de higiene social, formularon proyectos según los cuales los hombres podían llegar a ser felices, y virtuosos, mediante una determinada reorganización de sus vidas. Y, en efecto, si lo que los hombres sabían sobre sí mismos pudiera exponerse siguiendo la misma forma sistemática con la que formulan su conocimiento de los objetos naturales, quizá podrían contar con un grado de éxito similar a la hora de cambiar sus vidas. Los triunfos de la tecnología eran atribuidos, con razón, a un conocimiento apropiado de las leyes de la naturaleza, que capacitaba a los hombres para predecir los resultados de sus propias acciones y experimentos. Sabían que no podían hacerlo todo, pero también podían anticipar, dentro de un margen de error razonable, cuánto, dentro de los límites de lo que es factible, podían conseguir. Y, sin embargo, siempre que este mismo método fue aplicado a los asuntos humanos, señaladamente en 1789, 1792 y 1793, 1848 y 1917, los resultados rara vez se correspondieron con las esperanzas de los ingenieros sociales que condujeron los decisivos experimentos sociales. La gran Revolución francesa no logró establecer lo que sus creadores —impregnados de las ciencias humanas de su tiempo— habían creído y esperado crear; la libertad, la igualdad y la fraternidad no se realizaron por separado, y mucho menos juntas. ¿Qué había ido mal? ¿Acaso no había un conocimiento suficiente de los hechos? ¿Habían ofrecido los enciclopedistas hipótesis erróneas? ¿Había habido un error de cálculo en las matemáticas utilizadas?

Los que creían que las vidas de los seres humanos podían ser controladas y planificadas por los científicos pensaban que podían atribuir el error a una atención insuficiente a los hechos económicos. Esto era lo que había pensado Babeuf; esto fue lo que inspiró los levantamientos fracasados de junio de 1848 en París; aunque este último fue un fracaso mayor que su predecesor. ¿Qué fue, en esta ocasión, lo causante del fracaso? Los marxistas tenían preparada la respuesta: el principio dominante del desarrollo humano era el choque entre clases económicamente determinadas; esto había sido olvidado o ignorado por políticos de mentalidad superficial, ingenuos. Provistos de esta teoría final, los experimentadores no podían fracasar; y con una confianza suprema en que todo el conocimiento relevante estaba a su disposición —sabían lo que estaban haciendo, podían calcular el resultado— se inició la Revolución bolchevique de 1917, que, con el tiempo, fracasaría a una escala más espectacular que ninguna otra revolución hasta ese momento.

No es que esas revoluciones fuesen inútiles; las de 1789 y 1917 habían destruido cada una un viejo mundo, "liquidado" clases enteras, transformado el mundo de un modo muy violento y permanente; pero el elemento positivo del programa —los seres humanos transformados, el nuevo mundo moral— fracasó manifiestamente en su materialización. Cada revolución había sido maldecida y bendecida, pero los resultados parecían estar igual de lejos tanto de los presentimientos más oscuros de sus víctimas como de las esperanzas más luminosas de sus dirigentes. Algo había sido mal calculado, algo había demostrado ser reacio a la aritmética social empleada. En cada caso, los autores de la revolución se vieron arrastrados por las fuerzas que habían desatado en una dirección que apenas habían anticipado. Algunos fueron destruidos por estas fuerzas, otros intentaron controlarlas, pero fueron, sencillamente, controlados por ellas, a pesar de todos sus esfuerzos por dominar los elementos. Los observadores de estos magnos acontecimientos disponían de hipótesis *ad hoc* para dar cuenta de, o disculpar justificadamente, cada fallo, cada frustración. Otros cayeron en una especie de fatalismo y /4

abandonaron todo esfuerzo por comprender lo ininteligible. Otros encontraron refugio, de nuevo, en generalizaciones tan extensas, en modelos que se expandían a lo largo de tantos siglos y milenios, que las menores burbujas visibles en la superficie, las guerras y las revoluciones, se "compensaban", con arreglo a la curvatura cósmica global. El esfuerzo de imaginación realizado fue grandioso, pero su valor para explicar los sucesos específicos —las grandes revoluciones de nuestro tiempo— fue, comparativamente, pequeño.

Los planes para el progreso humano, desde las reformas más revolucionarias y radicales hasta las más leves, presumen cierto grado de comprensión del modo en el que se desenvuelve la vida social, junto con algunas hipótesis referidas a qué consecuencias seguirán a qué acciones. Según el grado en que tales concepciones de la sociedad e hipótesis sobre los métodos más eficientes para transformarla toman la forma de teorías explícitamente formuladas, éstas toman en cuenta, en exclusiva o de forma principal, aquellos hechos de la vida social más dignos de atención, es decir —por los motivos que hemos aportado antes—, ni los más obvios ni los menos obvios, sino sólo los que llaman más nuestra atención (por ejemplo, los que han cambiado más en el pasado reciente, o los que constituyen los obstáculos o las ayudas principales para alguna cosa que yo mismo, mi clase, mi iglesia o mi profesión deseamos promover). Además, los hechos en cuestión son los que con mayor facilidad se prestan a generalizaciones —y, por tanto, se ajustan con mayor facilidad a teorías de la sociedad, de la historia, del desarrollo y el cambio político—. Cualquier teoría implica un alto grado de abstracción, y, en consecuencia, aquellas que basan sus acciones sobre tales teorías tienden a tomar en consideración sobre todo los aspectos de la situación que se acomodan a semejante tratamiento. Esto es lo que hemos denominado el plano superior, hechos sociales exteriores, inspeccionables públicamente. Por debajo de ellos, en diversos planos de complejidad cada vez mayor, existe una compleja red de relaciones que abarca cada una de las formas de interrelación humana, cada vez menos susceptible de clasificación ordenada, cada vez más opaca a la

visión del teórico cuando intenta descifrar su estructura, que se torna cada vez más compleja, compuesta por partículas más pequeñas, más numerosas y más escurridizas, cuando éste intenta analizar cualquier unidad social determinada, definida de un modo más o menos arbitrario, en su completa individualidad, tal como realmente ocurre, singularmente diferente de cualquier otra unidad. Sin embargo, es evidente que la distinción entre los planos "superior" e "inferior" es artificial: cada teórico abstrae a su modo, debido a sus propósitos concretos, pero la cantidad de formas en las que puede hacerse es literalmente infinita, las hebras que conectan los elementos de la experiencia social, las facetas, interrelaciones, interacciones, son muy numerosas, por numerosas que sean es realmente imposible rastrearlas minuciosamente, en cualesquiera redes teóricas.

La teoría política conforme a la que, por ejemplo, se realiza una revolución, condensa ciertos aspectos del plano superior, público; con suerte, energía, habilidad y decisión por parte de los revolucionarios, este plano se ve radicalmente alterado; ciertas instituciones se destruyen en la forma debida, otras las reemplazan; se transforman las vidas humanas, se imponen y ejecutan nuevas ideas y políticas. Pero este trastorno conmociona, de forma inevitable, si podemos seguir usando la metáfora, los planos inferiores de la vida. Vista en vertical, la estructura de una sociedad es ininterrumpida. Los cambios en la superficie originan sacudidas de fuerza violenta que discurren a lo largo de todo el sistema. Si la revolución en la cúspide es muy violenta, penetra hasta las profundidades más recónditas, los rincones más ocultos de la vida social. Los teóricos de la revolución pueden creerse capaces de predecir los efectos de su nuevo modelo sobre las zonas de la estructura social que observan con cierta claridad —que ocupan un lugar en sus teorías—, pero no pueden desestimar los resultados de sus acciones sobre los planos más oscuros, ni el modo en el que éstos, a su vez, afectarán al nivel que les resulta conocido. Inevitablemente, sus acciones afectan a mucho más de lo que puedan posiblemente saber. Los procesos menos observables, que no son lo bastante claros como para te-

nerse en cuenta, dejan de forma natural secuelas prácticamente incalculables; con el resultado de que la historia común de todas las grandes revoluciones —trastocamientos violentos iniciados para crear, obedeciendo una fórmula, un nuevo paraíso y una nueva tierra— es que, a pesar de que a veces hacen naufragar en efecto formas existentes, y para bien, llevan también, la mayoría de las veces, a situaciones totalmente nuevas e imprevistas, igualmente distantes de las expectativas de los revolucionarios y de las de sus contrarios. Cuanto más abstracta sea la fórmula, menos se adaptará a las líneas tortuosas, enmarañadas, de las relaciones humanas reales, más alejado estará su efecto global de las rígidas y mustias convicciones de los teóricos.

⇒ Los prejuicios de la mayoría de los hombres que se consideran prácticos frente a las soluciones de los programas sociales preconizadas por los teóricos —la desconfianza popular hacia los intelectuales y los doctrinarios— nacen del sentimiento de que los programas simplifican en exceso la compleja trama de la vida humana, de que, en lugar de acomodarse a sus contornos, tratan de alterarlos, de obligarla a adaptarse a la simetría y la simplicidad de los propios modelos, así como que no prestan la suficiente atención a la informe realidad cambiante de las vidas humanas; y cuantos menos efectos deseados produce la aplicación de tales fórmulas, tanto más exasperados se vuelven los teóricos, tanto más tratan de constreñir a los hechos dentro de un molde preconcebido, cuanta mayor resistencia encuentran, tanto mayores son los esfuerzos por vencerla; mayor la reacción, la confusión, el indecible sufrimiento, y en tanta mayor medida se pierden de vista los fines originales, hasta que las consecuencias de los experimentos llegan más allá de lo que cualquiera de ellos había deseado, planeado o esperado, con demasiada frecuencia una lucha amarga y carente de propósitos entre los planificadores y sus víctimas, en una situación que los desborda, que se extiende más allá del control de ambos.

¿Por qué razón términos tales como "doctrinario", "ideólogo fanático", "teórico abstracto", deberían ser términos evidentes de oprobio si la doctrina, las ideas, las abstracciones,

pueden ser correctas y verdaderas, si existe una ciencia de la sociedad y podemos predecir los resultados de acciones radicales con un grado razonable de exactitud? ¿Por qué no resultaría adecuado aplicarlos a la sociedad? No culpamos a los científicos por creer en los postulados de su ciencia; no reprobamos a los astrónomos su devoción incommovible hacia los métodos matemáticos; es cuando economistas o sociólogos o teóricos políticos obtienen un poder suficiente para cambiar nuestras vidas cuando los hombres se vuelven suspicaces o indignados o se revuelven violentamente. Esto puede deberse, en parte, al conservadurismo natural, a la aversión al cambio, a la adhesión inconsciente a sus propias teorías de "sentido común", ni un ápice menos estúpidas, a una fe y una lealtad irracionales hacia el viejo orden establecido, por cruel, injusto y grotesco que fuera. Pero no toda esa resistencia frente a la doctrina es atribuible a la estupidez, a la mediocridad, a los intereses creados, a los prejuicios, al mezquino egoísmo, a la ignorancia y a la superstición; se debe, en parte, a creencias sobre qué clase de comportamiento tiende a producir, y cuál no, resultados afortunados, en memoria de las revoluciones fallidas, de los océanos de sangre que no han conducido al Reino del Amor, sino a más sangre, a más miseria. Y en el trasfondo de ello existe un sentimiento justificado de que el oficio de estadista —el arte de gobernar y transformar las sociedades— no se asemeja ni a la erudición de los académicos ni al conocimiento científico; que los estadistas geniales, a diferencia de los maestros de estas disciplinas, no pueden comunicar su conocimiento directamente, no pueden enseñar un conjunto específico de reglas, no pueden desarrollar ninguna de las proposiciones que hubieran establecido de un modo en el que puedan ser aprendidas fácilmente por otros (de manera que nadie necesite volver a establecerlas de nuevo), ni enseñar un método que, después de ellos, pueda practicar cualquier especialista competente sin precisar del talento del inventor o descubridor original. Lo que en los estadistas se califica de cordura, experiencia política, es más comprensión que conocimiento, algún tipo de familiaridad con los hechos relevantes, de una especie tal que faculta a quienes

la poseen para decir qué es lo que cuadra con qué cosa: qué es posible en determinadas circunstancias y qué no, qué medios funcionarán en qué situaciones y con qué alcance, sin ser necesariamente capaces de explicar cómo lo saben o incluso lo que saben. ¿Qué es lo que nos hace distinguir a César Augusto, a Enrique IV de Francia, a Richelieu, a Washington o a Cavour, de hombres como Juan de Leiden, el emperador José II de Austria, Robespierre, Hitler o Stalin, no menos notables, desde luego, en cierto sentido? ¿Cuál es el "secreto" de los éxitos de los primeros? ¿Cómo supieron lo que hacer y cuándo hacerlo? ¿Por qué permanece su obra, en tanto que la de hombres no menos decididos, instruidos, valerosos, se ha derrumbado, y, no pocas veces, ha dejado por todo recuerdo una indecible miseria humana?

Una vez que nos planteamos cuál es el secreto se hace evidente que puede y puede no haberlo, que nos estamos preguntando qué clave tenían esos hombres respecto de los misterios de sus propias circunstancias cuando, de hecho, no hay ninguna. La botánica es una ciencia, pero la jardinería no; la acción y los resultados de la acción en situaciones en las que sólo la superficie es visible pueden ser afortunados, en parte, sin duda, como resultado de la fortuna, pero, en parte, debido a la "perspicacia" de los actores, es decir, la calidad de la comprensión de las relaciones del plano "superior" con el "inferior", la clase de integración semiinstintiva de los incontables infinitesimales de los que se compone la vida individual y social (a los que se refirió Tolstói con tanto acierto en el "Epílogo" de *Guerra y paz*), en la que están comprendidas todas las clases de habilidades —facultades de observación; conocimiento de hechos, sobre toda experiencia— en relación con las que hablamos de un sentido de la oportunidad, de una sensibilidad hacia las necesidades y capacidades de los seres humanos, de un talento político e histórico, en pocas palabras, de la clase de sabiduría humana, la capacidad de dirigir la propia vida o de ajustar los medios a los fines, respecto de la que, como descubriera Fausto, el mero conocimiento de los hechos —el estudio, la ciencia— no era del todo idéntico. El ensayo y el error se producen aquí como en las ciencias, como

en el desarrollo de la erudición. Lo que Karl Popper denomina el método hipotético-deductivo desempeña aquí un papel esencial, y también la deducción y la inducción en su sentido ortodoxo. Pero existe un elemento de improvisación, de tocar de oído, de ser capaz de valorar la situación, de saber cuándo saltar y cuándo quedarse quieto, que ninguna fórmula, ninguna panacea, ninguna receta general, ningún talento para identificar situaciones específicas como ejemplos de leyes generales, podría sustituir³.

³ Esta clase de conocimiento, o talento práctico, que precisan por igual estadistas e historiadores si quieren comprender con acierto las sociedades de su entorno o de otros tiempos, del pasado y tal vez del futuro, no es la misma a la que se refiere la célebre distinción apuntada por Gilbert Ryle entre saber qué y saber cómo. Saber cómo hacer algo —poseer o adquirir una habilidad o una maña— no implica una capacidad de describir por qué uno actúa como está actuando; un hombre que sabe montar en bicicleta no necesita ser capaz de explicar lo que está haciendo o por qué su comportamiento lleva a los resultados que desea. Pero un estadista enfrentado a una situación crítica y obligado a elegir entre trayectorias alternativas, o un historiador que rechaza cierta explicación de acontecimientos pasados como caprichosa o superficial porque los eventos no pudieron haber sucedido en la manera indicada, o porque la explicación no desvela las relaciones entre los factores verdaderamente decisivos, juzga en cierto sentido la situación, la evalúa; de un modo que puede responder a sus objetores, puede dar razones para rechazar soluciones alternativas y, sin embargo, no puede demostrar la verdad de lo que dice mediante referencia a teorías o sistemas de conocimiento, salvo hasta cierto punto apenas considerable —ciertamente, no en el sentido en el que los científicos o académicos deben estar preparados para hacerlo—. Y, no obstante, en el ámbito académico, por ejemplo, hay grandes analogías con la clase de conocimiento al que me refiero. El proceso académico de, digamos, corregir un texto errado no me parece del todo diferente al análisis o diagnóstico de una situación social. Aquí también, sin duda, uno no puede proceder sin método, sin sistema científico: se comparan signos de los manuscritos con otros signos, estructuras de oraciones con otras estructuras; la inducción puede ocupar el lugar de la memoria, las pruebas hipotético-deductivas el lugar de las conjeturas. Mas cuando Porson corrigió el texto de Aristófanes con un éxito tan espectacular, su sentido del estilo de Aristófanes —una conciencia de lo que Aristófanes pudo y no pudo haber dicho— no podría haber sido conseguido por un "cerebro artificial", por muchas proposiciones generales sobre la comedia griega antigua que se le hubieran introducido, por muchos manuscritos, papiros y ediciones críticas que se le hubieran suministrado para ello. Si no hubiera poseído su prodigiosa erudición, Porson podría no haber

Los racionalistas del siglo XVIII han sido acusados a menudo, y con razón, de ignorar esta verdad, y de suponer que los fenómenos de la vida social e individual podían deducirse de la ecuación de condiciones iniciales más leyes científicas, como los cuerpos celestes en el sistema newtoniano. La verdad que ignoraban era la existencia de una brecha demasiado grande entre la generalización y la situación concreta —la simplicidad de la primera, la complejidad excesiva de la última—. Pero algunos de sus críticos no se encuentran en mejor situación. Sin duda, Helvecio, Robespierre, Comte y Lenin se equivocaron al suponer que la ciencia aplicada solucionaría todos los males humanos. Pero Burke, Maistre, Tolstói y T. S. Eliot, que perciben las falacias de esta postura, tienden a sugerir que, a pesar de que la clave de la ciencia es la ausencia de clave, sí existe un método verdadero para desvelar el mis-

concebido sus soluciones; pero su capacidad para encontrarlas dependía de una capacidad de coordinar una cantidad incalculable de datos articulados imprecisamente —y de dar después el paso decisivo, o pasar por la experiencia crucial—, de discernir y articular para sí mismo un modelo que suministrase todos o la mayor parte de los desiderátums. Esto es lo que se quiere decir al calificar de inspiradas sus conjeturas. En principio, una gran parte de las características del estilo de Aristófanes que accedieron a su actividad imaginativa de forma semiconsciente podían ser puestas al descubierto, enumeradas y etiquetadas, y sus conexiones investigadas sistemáticamente. En la práctica, esto resulta obviamente imposible, porque los hechos son demasiado diminutos, hay demasiados, son demasiado pocas las personas aficionadas a tales operaciones de buscador de perlas, etc. Ocurre algo muy parecido con respecto a las soluciones a problemas de la historia y la acción humanas. En un sentido, no existe una razón empírica por la que tales procesos no puedan ser descritos totalmente y reducidos a ciencias; por la que la labor del talento, la inspiración, la imaginación —tanto la de la generalización, por un lado, como, por otro, la del escrupuloso y minucioso ensamblaje de fragmentos en un modelo— no podría ser realizada por máquinas. Pero nuestra experiencia tendría que ser totalmente diferente —su estructura multifacética, "multinivelada", tendría que verse radicalmente alterada para que ello fuese posible—. Y cuando se contemplan posibilidades tan radicales como ésta —que la imaginación apenas puede concebir— resulta tal vez impropio denominarlas empíricas. Pertenecen a las características fundamentales, más generales, de la experiencia humana normal, que no podemos asumir, sobre la base de la experiencia humana hasta el momento, que puedan alterarse; estas características son conocidas en ocasiones como categorías, más que como hechos empíricos.

terio, dependiente de la tradición, la revelación y la fe, o una visión "orgánica" de la vida, o la pura simplicidad y la simple fe cristiana, o intentando adivinar la corriente oculta de la civilización cristiana. Pero, si estamos en lo cierto, todas estas soluciones son falsas por principio. No existen sucedáneos de un sentido de la realidad⁴. Muchas actividades pueden servir de propedéutica, como la arqueología y la paleografía lo son para la historia. Los historiadores y los hombres de acción adquieren su información de donde pueden. Métodos científicos, estadísticos y detalle biográfico microscópico: ninguno de ellos es irrelevante, todos pueden acrecentar este sentido de qué es lo que pertenece a qué lugar. Desde luego, sin un mínimo de simple información de este tipo no hay más que ignorancia. En cualquier caso, el sentido de la realidad o de la historia que nos hace capaces de detectar las relaciones entre cosas y personas reales es el conocimiento de individuos, en tanto que toda teoría maneja atributos y entes idealizados —lo general.

Esto fue percibido por muchos pensadores, pero sólo Hegel trató de unir a ambos al hablar de lo universal como "concreto", desestimando la ciencia existente por manejar abstracciones y proponiendo la posibilidad de otra enteramente superior que, sin dejar de ser general, capacitaría al científico (es decir, al metafísico) para razonar su rumbo, mediante pasos infalibles, hasta el núcleo de lo concreto particular, la situación real, que comprendería en toda su complejidad, plenitud y riqueza, de forma tan clara y exhaustiva y con la misma clase de certeza demostrativa con la que comprendía con rigor los sistemas deductivos. Mediante esta monstruosa paradoja se creó un estado de la mente en el que los atributos contradictorios, lo formal y lo material; teoría y práctica; deducción y conocimiento directo; lo que es aquí y ahora, la situación real, tanto como lo que es allí y entonces, separado

⁴ T. S. Eliot dijo que los hombres no pueden enfrentarse a un exceso de realidad; pero los grandes historiadores, novelistas y otros artistas la hacen frente en mayor medida que otros.

de ello por el tiempo y el espacio; pensamiento y observación; experiencia real y generalizaciones a partir de la misma; sujeto y objeto; cosas y palabras, fueron, todos ellos, declarados ser uno e indivisible, el objeto de un saber trascendental, el *Geist* accediendo a la conciencia de sí mismo, que superara todos los débiles y quebrados esfuerzos por tratar uno por uno los fragmentos de la realidad, o, lo que es aún peor, como si cada uno contuviese una totalidad. Sin embargo, con este esfuerzo verdadero por abrir camino con lo que, en el mejor de los casos, es un sensacional truco de prestidigitador, Hegel contribuyó a desenmascarar las exageradas demandas del positivismo de su tiempo, que identificaba todo saber con los métodos de las ciencias naturales, culminando en un sistema de proposiciones generales que abarcase el universo y diese cuenta de todo lo existente.

A partir de esta especie de positivismo han discurrido la mayor parte de las utopías de nuestra época. ¿Qué es lo que queremos decir cuando calificamos a un pensador de utópico, o cuando acusamos a un historiador de ofrecer una descripción de acontecimientos irreal, en exceso doctrinaria? Después de todo, ningún utópico moderno puede ser acusado de querer desafiar las leyes de la física. No son leyes como la gravitación o el electromagnetismo lo que los utópicos modernos han ignorado. ¿En contra de qué han pecado, pues, los adeptos de tales sistemas? Ciertamente, no en contra de las leyes de la sociología, pues, por ahora, muy pocas de ellas han sido establecidas, incluso por los menos rigurosos y más impresionistas de los procedimientos "científicos". En realidad, la fe excesiva en su existencia es, con frecuencia, una de las señales de falta de realismo, como se demuestra en cada ocasión en la que los hombres de acción las desafían con éxito y derriban otro falso modelo sociológico más. Parece más verdadero decir que ser utópico equivale a sugerir que pueden seguirse rumbos que, en realidad, no pueden seguirse, y argumentarlo desde premisas teóricas y frente a la evidencia "concreta" de los "hechos". Esto es, ciertamente, lo que entendían Napoleón o Bismarck cuando despotricaban en contra de los teóricos especulativos.

¿Cuáles son esos hechos que se resisten a nuestros deseos, que hacen que modelos por otra parte deseables parezcan impracticables para los hombres sensatos, que hacen que quienes, no obstante, exhortan a su realización sean proclives a ser llamados teóricos insensatos, utópicos ciegos? No hay duda de que al discutir sobre lo que puede y no puede hacerse tendemos a afirmar de tal o cual plan que "fallará inevitablemente", es decir, que reposa en el supuesto de que los deseos humanos, las organizaciones humanas, serán lo bastante potentes como para realizar esto o aquello, cuando, de hecho, no lo harán, ya que fuerzas demasiado poderosas para ellos los aplastarán y derrotarán. ¿Qué fuerzas son éstas? Fuerzas que, por ejemplo, comprendieron Bismarck, lord Salisbury o Abraham Lincoln, creemos, pero no los meros fanáticos obsesionados por las teorías.

→ Existe, al menos, una respuesta a esta pregunta, que, desde luego, es falsa, y es que Bismarck comprendía leyes que los fanáticos no, que su relación con ellos es la de Newton o Darwin con los astrólogos o alquimistas precientíficos. Esto no es así. Si conociéramos las leyes, las leyes que rigen la vida social o individual, podríamos operar con ellas utilizándolas del mismo modo que utilizamos otras para dominar a la naturaleza, inventando métodos que expliquen en su integridad tales fuerzas, sus relaciones y costosos efectos. De lo que carecemos es precisamente de esta tecnología social fiable. Nadie supone en realidad que Bismarck conociera más leyes de la dinámica social, o que las conociera mejor que, digamos, Comte. Al contrario, es porque Comte creía en ellas y William James no que el primero es tachado de utópico. Cuando hablamos de un proceso como inevitable, cuando advertimos a la gente que no oponga sus deseos al poder superior de la circunstancia histórica, que no pueden cambiar, o que no pueden cambiar en la forma que desean, lo que queremos decir no es que conozcamos los hechos y las leyes que seguimos, sino que no lo hacemos; que somos conscientes, más allá de los hechos a los que apuntan los reformadores potenciales, de una oscura masa de factores cuya tendencia general percibimos, pero cuyas interrelaciones precisas no podemos for-

mular, y que cualquier intento de comportarnos como si sólo los factores claros "de nivel superior" fuesen significativos o decisivos, ignorando el trasfondo, conducirá a la frustración de las reformas pretendidas, o quizá a un desastre inesperado. Cuando pensamos que los utópicos intentan, de forma patética, hacer zozobrar las instituciones o alterar la naturaleza de los individuos o los Estados, ese *pathos* se deriva no del hecho de que existan leyes conocidas que esos hombres desafían ciegamente, sino del hecho de que extienden su conocimiento de una pequeña parcela de la escena a la escena entera; porque, en lugar de percibir y admitir cuán pequeño es nuestro conocimiento, cómo incluso ese conocimiento que podríamos esperar poseer sobre las relaciones entre lo que es claramente visible y lo que no puede ser formulado en forma de leyes o generalizaciones, pretenden que se conoce todo cuanto se debe conocer, que están procediendo con los ojos abiertos en un medio transparente, con datos y leyes dispuestos con precisión ante ellos, en lugar de ir, como lo hacen de hecho, tanteando en una penumbra, en la que algunos podrán ver más lejos que los demás, pero donde nadie ve más allá de un cierto punto, y, como pilotos en mitad de la niebla, deben confiar en un sentido general de su posición y de cómo navegar en un clima semejante y en tales aguas, con la ayuda que puedan obtener de mapas trazados en otros tiempos por hombres que empleaban distintos signos convencionales, y con la ayuda de tales instrumentos no dar sino una información de lo más general sobre su situación.

Una de las mayores y más fatales falacias de los grandes constructores de sistemas del siglo XIX, hegelianos y comtianos, y, sobre todo, las múltiples sectas marxistas, es suponer que si designamos a algo como inevitable queremos dar a entender la existencia de una ley. El concepto de inevitabilidad es poco utilizado en las ciencias naturales, e identificar ahí lo que es inevitable con lo que es conforme a una ley puede ser, tal vez, válido y es ciertamente inofensivo, pero en la esfera de las relaciones humanas el caso parece ser justamente el contrario. Cuando hablamos de fuerzas demasiados poderosas como para poder ser resistidas no queremos decir que nos

enfrentemos a una "ley de hierro". Lo que entendemos es que hay demasiadas cosas que no sabemos, sino que débilmente presumimos, acerca de la situación, y que nuestros deseos y los medios a nuestra disposición pueden no ser lo bastante eficaces como para superar esos factores desconocidos, con frecuencia amenazadores precisamente porque son demasiado difíciles de analizar. Admiramos con razón a esos estadistas que, sin pretender detectar leyes, consiguen realizar sus planes con más éxito que otros, debido a un superior sentido de los perfiles de esos factores desconocidos o apenas conocidos, así como de su efecto sobre tal o cual situación real. Son las personas que valoran qué efecto probable tendrá esta o aquella acción humana deliberada sobre el cariz particular que la situación les presenta; y juzgan ese cariz y en qué medida ellos u otros serán capaces de modificarlo con actos volitivos —un cariz formado por factores humanos y no humanos en su interrelación mutua— sin la ayuda de leyes o teorías; pues los factores en cuestión están situados por debajo del nivel de la clara visión científica, son precisamente aquellos que son demasiado complejos, demasiado numerosos, demasiado minúsculos para poder ser destilados en una elegante estructura deductiva de leyes naturales susceptibles de un tratamiento matemático, y son "formidables", "inexorables", "inevitables", precisamente porque su cariz es "opaco". No podemos decir con exactitud cuán dúctil demostrará ser, porque cada esfuerzo por actuar sobre ello representa un riesgo, y no precisamente calculable, exactamente lo contrario de lo que sucedería si existiesen leyes sociales y las conociéramos y también lo que entendemos por "inevitable", o aquello que comportan.

La ecuación que identifica el difícil medio en el que vivimos con algo que obedece a leyes objetivas, precisas en sí mismas, contradice nuestros usos normales. Para los marxistas y, desde luego, para todos quienes creen que la vida social e individual está completamente determinada por leyes que, al menos en principio, es posible descubrir, los hombres son más débiles de lo que habían supuesto en su vanidad precientífica; son calculables y, en principio, susceptibles de omnis-

ciencia. Pero, al pensar corrientemente en nosotros mismos, en especial como historiadores u hombres de acción —esto es, cuando estamos tratando con individuos, cosas y hechos particulares—, contemplamos un espectáculo muy diferente: hombres regidos por pocas leyes naturales; que caen en el error, derrotados, víctimas unos de otros, a través de la ignorancia, no de las leyes, sino, en gran medida, de los resultados de las acciones humanas, teniendo más éxito quien posee (aparte de suerte, que es, quizá, indispensable) una combinación de fuerza de voluntad y una capacidad de valoración no científica, no generalizadora, de situaciones específicas *ad hoc*; lo que lleva a una imagen del hombre como un ser libre, a veces fuerte y bastante ignorante, que es precisamente lo contrario de la visión científica que lo contempla como alguien débil, determinado y potencialmente omnisciente.

El llamativo fracaso de esta última visión para acomodarse a lo que consideramos que es la vida es lo que hace que caigan sospechas sobre los científicos cuando intentan generalizar en historia o en política. Sus teorías se reprueban por insensatas, doctrinarias y utópicas. Lo que quiere decirse es que todas las reformas impulsadas por tales consideraciones, tanto de la izquierda como de la derecha, no logran tener en cuenta el único método por el que se consigue algo, alguna vez, en la práctica, ya sea buena o mala, el único método de descubrimiento, la respuesta a las cuestiones propias de los historiadores, a saber: ¿qué es lo que los hombres hacen y experimentan; y por qué y cómo? Es la opinión de que las respuestas a estas preguntas pueden ofrecerse mediante la formulación de leyes generales, a partir de las que sea posible predecir con éxito el pasado y el futuro de individuos y sociedades, la que ha conducido a concepciones erróneas tanto en la teoría como en la práctica: a historias y teorías caprichosas y seudocientíficas sobre el comportamiento humano, abstractas y formales a expensas de los hechos, así como a revoluciones, guerras y campañas ideológicas llevadas a cabo sobre la base de una certeza dogmática sobre su resultado —vastas concepciones erróneas que han costado las vidas, la libertad y la felicidad de una gran cantidad de seres humanos inocentes.