

## ENSAYO

# LA DECLINACIÓN DE LAS IDEAS UTÓPICAS EN OCCIDENTE\*

**Isaiah Berlin**

En estas páginas Isaiah Berlin traza el recorrido, en el pensamiento Occidental, de un antiguo sueño de la humanidad: la sociedad perfecta. Dichas concepciones utópicas, fundadas todas en la noción de una naturaleza humana fija e inalterable, pueden ser definidas, señala Berlin, como el intento de restauración de una quebrada unidad original. En tiempos modernos, dos visiones parecieran disputarse el campo de lo humano. Así, hay quienes creen que es posible acceder al conocimiento que permitirá alcanzar la sociedad perfecta, no importando el daño y sufrimiento que ello conlleve. Del otro lado están aquellos que subrayan la diversidad entre los hombres, sus cualidades y mentalidades distintivas, las sociedades abiertas, los "experimentos en el vivir",

ISAIAH BERLIN. Historiador y ensayista. Nació en la localidad de Riga en 1909. Posteriormente vivió en Petrogrado y en 1919 se radicó en Inglaterra. Allí se educó en St. Paul's School y en Corpus Christi College, Oxford. En Oxford, a su vez, llegaría después a ser profesor de All Souls College y de New College (1938-1950), catedrático en teoría social y política (1957-1967) y primer presidente de Wolfson College (1966-1975). Durante la Segunda Guerra Mundial se desempeñó como funcionario del servicio exterior británico en las embajadas de Washington y Moscú. Presidente de la Academia Británica entre los años 1974 y 1978. Su trayectoria como historiador y pensador ha sido galardonada con los premios Erasmo, Lippincott y Agnelli, y por su permanente defensa de las libertades civiles le fue otorgado el Premio Jerusalén.

\* Del libro del autor *The Crooked Timber of Humanity* (Nueva York: Alfred A. Knopf Inc., 1990 [publicado originalmente en Gran Bretaña por John Murray - Publishers- Limited]). Traducido al castellano por el Centro de Estudios Públicos y reproducido en esta edición con la debida autorización.

según la expresión utilizada por J. S. Mill; en suma, aquellos que sostienen que no hay soluciones perfectas para los asuntos humanos. Si bien es cierto que estos últimos ofrecen un programa de acción menos exultante y heroico, sólo si prevalece esta visión, concluye Berlin, se podrá evitar que los hombres se destruyan mutuamente.

**L**a idea de una sociedad perfecta constituye un sueño muy antiguo, motivado ya sea por los males del presente, que llevan a los hombres a *concebir cómo sería su mundo sin aquéllos —a imaginar un estado ideal en el cual no hubiera miseria ni codicia, posibilidad de pobreza o temor o trabajo embrutecedor o inseguridad—*; o bien estas utopías son ficciones construidas deliberadamente como sátiras, dirigidas a criticar el mundo real y a provocar vergüenza en aquellos que controlan regímenes existentes, o en aquellos que los sufren con demasiada mansedumbre; o tal vez constituyen fantasías sociales: simples ejercicios de la imaginación poética.

Hablando en forma general, las utopías occidentales tienden a contener los mismos elementos: una sociedad vive en un estado de armonía pura, en la cual todos sus miembros conviven en paz, se aman unos a otros, se hallan libres de peligro físico, de escasez de cualquier tipo, de inseguridad, de trabajos denigrantes, de envidia, de frustración, no experimentan ni injusticia ni violencia, viven en una perpetua y pareja luz, en un clima templado, en medio de una naturaleza infinitamente feraz y generosa. La principal característica de la mayoría o tal vez de todas las utopías es el hecho de ser estáticas. Nada en ellas se altera, puesto que han llegado a la perfección. No hay necesidad de novedad o de cambio; nadie puede desear la alteración de una condición en la cual todos los deseos naturales humanos están realizados.

La suposición en la cual esto se basa consiste en que los hombres poseen cierta naturaleza fija, inalterable; ciertas metas universales, comunes, inmutables. Una vez que estas metas están logradas, la naturaleza humana se realiza completamente. La idea misma de realización universal presupone que los seres humanos como tales buscan las mismas metas esenciales, idénticas para todos, en todo momento, en todas partes. A menos que esto no sea así, la utopía no podrá ser utopía, porque la sociedad perfecta no satisfará entonces perfectamente a todos.

La mayor parte de las utopías son remitidas a un pasado remoto: érase una vez una edad de oro. De esta manera, Homero habla acerca de los dichosos feacios o de los inocentes etíopes entre los cuales a Zeus le gusta permanecer, o canta a las Islas de los Bienaventurados. Hesíodo habla de la edad de oro,

seguida progresivamente de peores edades que descienden hasta los tiempos terribles en los cuales él mismo vive. Platón habla, en el *Banquete*, del hecho de que los hombres una vez tuvieron —en un pasado remoto y feliz— una forma esférica, y luego se partieron en mitades, y desde entonces cada hemisferio está tratando de encontrar su pareja apropiada con el propósito de volverse otra vez redondo y perfecto. Habla también de la vida feliz en la Atlántida, perdida, perdida para siempre como resultado de un desastre natural. Virgilio habla de *Saturnia regna*, el Reino de Saturno, en el cual todas las cosas eran buenas. La Biblia Hebrea habla de un paraíso terrenal, en el cual Adán y Eva fueron creados por Dios y llevaban una vida inmaculada, feliz, serena; una situación que podría haber continuado para siempre, pero que fue conducida hacia un final desgraciado por la desobediencia del hombre para con su Creador. Cuando, en el siglo pasado, el poeta Alfred Tennyson hablaba de un reino "Donde no cae granizo, o lluvia, o nieve, ni aún siquiera el viento sopla fuerte", refleja una larga e ininterrumpida tradición, y remite al sueño homérico de una luz eterna que brilla sobre un mundo en calma.

Estos son poetas que creían que la edad de oro se sitúa en un pasado que no puede volver. También hay pensadores que creen que la edad de oro está aún por venir. El profeta hebreo Isaías nos dice que "en los últimos días" los hombres "convertirán sus espadas en arados, y sus lanzas en podaderas; las naciones no levantarán sus espadas contra las naciones, ni se adiestrarán más en la guerra (...). El lobo por igual vivirá con el cordero, y el leopardo yacerá con el cabrito (...), el desierto se regocijará, y florecerá como la rosa (...) y la pena y los lamentos desaparecerán". De igual manera, San Pablo habla de un mundo en el cual no habrá ni judío ni griego, ni macho ni hembra, ni esclavo ni libre. Todos los hombres serán iguales, y perfectos a los ojos de Dios.

Lo que tienen en común todos estos mundos, ya sea estén concebidos como un paraíso terrenal o algo más allá de la tumba, consiste en que muestran una perfección estática en la cual la naturaleza humana se encuentra, por fin, realizada plenamente, y todo es tranquilo e inmutable y eterno.

Este ideal puede cobrar formas sociales y políticas, tanto jerárquicas como democráticas. En la *República* de Platón existe una jerarquía rígida, unificada, de tres clases, basada en la proposición de que existen tres tipos de naturaleza humana, cada una de las cuales es susceptible de realizarse completamente, y las que en conjunto forman un todo entrelazado y armonioso. Zenón el estoico concibe una sociedad anarquista en la cual todos los seres racionales viven en perfecta paz, igualdad y felicidad sin el beneficio de las instituciones. Si los hombres son racionales, no necesitan control; los seres racionales no tienen necesidad de Estado, ni de dinero, ni de cortes de justicia, ni de ninguna vida organizada, institucional. En la sociedad perfecta los hom-

bres y mujeres usarán ropa idéntica y se "alimentarán de una pastura común". Puesto que son racionales, todos sus deseos serán también necesariamente racionales y, por lo tanto, susceptibles de una armónica realización total. Zenón fue el primer anarquista utópico, el fundador de una larga tradición que ha tenido una súbita, a veces violenta, floración en nuestro propio tiempo.

El mundo griego generó una buena cantidad de utopías tras los primeros signos de declinación de la ciudad-estado. Codo a codo con las utopías satíricas de Aristófanes está el plan para un Estado perfecto de Teopompo. También está la utopía de Evemerus, donde hombres felices habitan en islas del Mar Árabe, en las que no hay animales salvajes, ni invierno ni primavera, sino un eterno, suave, tibio verano, en el cual las frutas caen de los árboles a las bocas de los hombres, y donde no existe necesidad de trabajar. Estos hombres viven en un estado de incesante ventura en islas que el mar ha apartado del continente malvado y caótico, donde los hombres son necios, injustos y miserables.

Puede que haya habido intentos de llevar esto a la práctica. Un discípulo de Zenón, Blossio de Cumas, un romano estoico, predicó probablemente un igualitarismo social que puede haber derivado del anterior comunista Yámbulo. Fue acusado de ser el inspirador de revueltas antirromanas de tipo comunista, y fue debidamente investigado, de hecho "calcinado", por un comité senatorial que lo acusó de esparcir ideas subversivas, en forma similar a las investigaciones Mc Carthy en los Estados Unidos. Blossio, Aristónico, Gayo Graco fueron acusados; la historia termina con la ejecución de los Gracos. Sin embargo, estas consecuencias políticas son meramente accesorias al tema que nos ocupa. Durante la Edad Media se produce una clara declinación de las utopías, tal vez debido a que, de acuerdo a la fe cristiana, el hombre no puede alcanzar la perfección por sus propios e insuficientes medios; sólo la divina gracia lo puede salvar, y la salvación no se puede alcanzar mientras se permanezca en la tierra, creatura nacida en el pecado. Nadie puede construir una morada duradera en este valle de lágrimas: porque no somos sino peregrinos aquí abajo, buscando ingresar a un reino que no es de este mundo.

El tema constante que recorre todo el pensamiento utópico, tanto cristiano como pagano, es el de que hubo una vez un estado perfecto, y luego ocurrió un desastre enorme; en la Biblia es el pecado de desobediencia; el fatal mordisco de la fruta prohibida; o bien es el Diluvio; o llegaron gigantes malvados que trastornaron el mundo, o los hombres, en su arrogancia, construyeron la Torre de Babel y fueron castigados. De igual manera, en la mitología griega el estado perfecto fue interrumpido por algún desastre, como en la historia de Prometeo, o de Deucalión y Pirra, o de la caja de Pandora: la unidad prístina se resquebraja, y el resto de la historia humana consiste en un continuo

intento de juntar los fragmentos para restaurar la serenidad, de modo que el estado perfecto pueda realizarse de nuevo. La estupidez humana o la maldad o la debilidad pueden impedir esta consumación; o los dioses pueden no permitirlo; pero nuestras vidas son concebidas, especialmente en el pensamiento de los gnósticos y en las visiones de los místicos, como un desesperado esfuerzo de reunir los fragmentos dispersos del todo perfecto con que el universo comenzó, y hacia el cual puede aún volver. Esta es una idea persistente que recorre el pensamiento europeo desde sus más tempranos inicios; subyace en todas las viejas utopías y ha influido profundamente en las ideas metafísicas, morales y políticas de Occidente. En este sentido, el utopismo, la noción de la unidad rota y su restauración, constituye un hilo central en la totalidad del pensamiento occidental. Por esta razón podría no ser inútil intentar revelar algunos de los principales supuestos que parecen subyacer a él.

Permítaseme presentarlos en la forma de tres proposiciones, una especie de taburete de tres patas sobre el que me parece descansa la tradición central del pensamiento político occidental. Temo que simplificaré estas materias demasiado, pero un mero esbozo no es un libro, y la excesiva simplificación no siempre constituye —así lo espero— falsificación, y a menudo sirve para cristalizar los temas. La primera proposición es: para todas las preguntas genuinas sólo puede haber una respuesta correcta, siendo todas las respuestas restantes incorrectas. Si no hay una respuesta correcta, entonces la pregunta no puede ser genuina. Toda pregunta genuina debe, al menos en principio, poder ser respondida, y si esto es así, sólo una respuesta puede ser la correcta. Ninguna pregunta, siempre que esté claramente formulada, puede tener dos respuestas que sean diferentes y al mismo tiempo correctas. Los fundamentos de las respuestas correctas deben ser verdaderos; todas las otras posibles respuestas deben representar o basarse en la falsedad, que tiene muchas caras. Esta es la primera suposición central.

La segunda suposición consiste en que existe un método para el descubrimiento de estas respuestas correctas. Si ese método se conoce o puede, de hecho, ser conocido, es un asunto distinto; pero esas respuestas deben, al menos en principio, ser susceptibles de ser conocidas, siempre que se use el procedimiento adecuado para establecerlas.

La tercera suposición, y tal vez la más importante en este contexto, consiste en que todas las respuestas correctas deben, por lo menos, ser compatibles entre sí. Esto se desprende de una verdad simple y lógica: que una verdad no puede ser incompatible con otra verdad; todas las respuestas correctas representan o descansan en verdades; por lo tanto, ninguna de las respuestas correctas, ya sea que constituyan respuestas a preguntas acerca de lo que existe en el mundo, o acerca de lo que los hombres deberían hacer, o acerca de

cómo los hombres deberían ser —en otras palabras, ya sea que respondan preguntas que conciernen a hechos o a valores (y para los pensadores que creen en esta tercera proposición, las preguntas sobre valores son en algún sentido preguntas sobre hechos)—, jamás pueden entrar en conflicto unas con otras. En el mejor de los casos, estas verdades se entrelazarán lógicamente entre sí en un todo único, sistemático e interconectado; a lo menos, serán consistentes entre sí: es decir, formarán un todo armónico, de manera que cuando se hayan descubierto todas las respuestas correctas para todas las preguntas centrales de la vida humana y se las ponga juntas, el resultado formará una especie de esquema de la suma del conocimiento necesario para llevar a cabo una, o mejor dicho, la vida perfecta.

Tal vez los hombres mortales no pueden alcanzar tal conocimiento. Las razones de esto pueden ser varias. Ciertos pensadores cristianos mantendrán que el pecado original hace que los hombres sean incapaces de tal conocimiento. O quizás ya vivimos a la luz de tales verdades alguna vez, en el Jardín del Edén antes de la era del pecado, y luego esta luz nos abandonó porque probamos del fruto del Árbol del Conocimiento, conocimiento que, como castigo, está condenado a permanecer incompleto durante nuestra vida en la tierra. O tal vez lo conoceremos enteramente algún día, sea antes o después de la muerte del cuerpo. O quizás los hombres nunca llegarán a conocerlo: puede que sus mentes sean demasiado débiles, o que los obstáculos que presenta una naturaleza ingobernable sean demasiado grandes como para que tal conocimiento sea posible. Tal vez sólo los ángeles pueden conocerlo, o tal vez sólo Dios lo conoce; o, si no existe Dios, entonces uno deba expresar esta convicción diciendo que en principio tal conocimiento puede ser concebido, aun cuando nadie lo haya nunca alcanzado o probablemente nunca lo alcance. Pues, en principio, la respuesta debe ser cognoscible; ya que de no ser así, las preguntas no serían genuinas; decir que una pregunta es en principio incontestable significa no entender de qué tipo de pregunta se trata, puesto que entender la naturaleza de una pregunta consiste en conocer qué tipo de respuesta podría ser una respuesta correcta a ella, sepamos o no sepamos que esa sea la correcta. De ahí que la gama de posibles respuestas a ella debe ser concebible. Y una dentro de esta gama debe ser la correcta. De otra manera, para los pensadores racionalistas de este tipo, el pensamiento racional terminaría en enigmas insolubles. Si esto es descartado por la naturaleza misma de la razón, entonces la configuración de la suma (tal vez de una infinidad) de respuestas correctas de todos los problemas posibles constituirá el conocimiento perfecto.

Permítaseme continuar con este argumento. Se afirma que, a menos que podamos concebir algo perfecto, no podremos entender lo que significa la imperfección. Si, por ejemplo, nos quejamos de nuestra condición aquí en la

tierra a raíz de los conflictos, la miseria, la crueldad, el vicio —"las desventuras, locuras, crímenes de la humanidad"—, si, en suma, declaramos que nuestro estado dista de ser perfecto, esto se hace inteligible sólo mediante la comparación con un mundo más perfecto; es mediante la medición de la brecha entre los dos que podemos medir el grado en el cual nuestro mundo queda corto. ¿Queda corto de qué? La idea de aquello de lo que queda corto es la idea de un estado perfecto. Esto, creo, es lo que subyace en el pensamiento utópico, y por cierto en gran parte del pensamiento occidental en general; de hecho, parece fundamental en él, desde Pitágoras y Platón en adelante.

A estas alturas podría preguntarse dónde, de ser éste el caso, deben buscarse las soluciones: ¿cuáles son las autoridades que pueden mostrarles a todos los demás el camino cierto para la teoría y la práctica? Sobre esto (como podría esperarse) ha habido, en Occidente, poco acuerdo. Algunos nos han dicho que las respuestas verdaderas deben ser encontradas en los textos sagrados, o dadas por profetas inspirados, o por sacerdotes que son los intérpretes autorizados de estos textos. Otros niegan la validez de la revelación o del precepto o de la tradición, y dicen que sólo el conocimiento preciso de la naturaleza entrega las respuestas verdaderas, obtenido por controlada observación, experimento, aplicación de técnicas lógicas y matemáticas. La naturaleza no es un templo, sino un laboratorio, y las hipótesis deben ser comprobadas por métodos que cualquier ser racional pueda aprender y aplicar y comunicar y controlar. La ciencia, declaran ellos, puede que no responda a todas las preguntas que queremos hacer, pero lo que no pueda responder ningún otro método lo hará: es el único instrumento confiable que tenemos o que alguna vez tendremos. Luego, algunos nos dicen que sólo los expertos conocen: hombres dotados de visión mística, de clarividencia metafísica y capacidad especulativa o habilidad científica, u hombres dotados de sabiduría natural: sabios, hombres de elevado intelecto. Pero otros niegan esto y declaran que las verdades más importantes son accesibles a todos los hombres: todo hombre que mira al interior de su propio corazón, de su propia alma, se entenderá a sí mismo y a la naturaleza que lo rodea; sabrá cómo vivir y qué hacer, en tanto que no haya sido cegado por la perniciosa influencia de otros hombres cuyas naturalezas han sido pervertidas por instituciones perversas. Esto es lo que Rousseau habría dicho: la verdad debe buscarse no en las ideas o conducta de corruptos habitantes en ciudades refinadas, sino que puede encontrarse, con mayor probabilidad, en el corazón puro de un simple campesino, o de un niño inocente —y Tolstoi se hizo eco de esto efectivamente—; y esta opinión tiene adherentes hoy día, a pesar de la labor de Freud y sus discípulos.

Casi no hay opiniones acerca de las fuentes del verdadero conocimien-

das en el curso de la meditación consciente acerca de este problema en las tradiciones helénica y judeo-cristiana. A causa de las diferencias entre dichas opiniones se han desatado grandes conflictos y se han librado cruentas guerras, y no hay que admirarse de ello, puesto que se sostenía que la salvación humana depende de la respuesta adecuada a estas preguntas: los asuntos más angustiosos y cruciales de la vida humana. El punto que quiero hacer ver es que todos los bandos suponían que estas preguntas podían ser respondidas. La casi universal creencia de que esto da cuenta, es que estas respuestas son, por decirlo así, un tesoro muy oculto; el problema consiste en encontrar el sendero hacia él. O, para utilizar otra metáfora, la humanidad se encuentra ante las partes dispersas de un rompecabezas: si se pueden reunir las piezas, se formará un todo perfecto que constituye la meta de la búsqueda de la verdad, la virtud, la felicidad. Esta es, creo, una de las suposiciones comunes de una gran parte del pensamiento occidental.

Esta convicción subyace ciertamente en las utopías que proliferaron en forma tan vasta en el Renacimiento europeo del siglo XV, cuando se produjo un gran redescubrimiento de los clásicos griegos y latinos, de quienes se pensaba que representaban verdades olvidadas durante la larga noche de la Edad Media, o verdades suprimidas o distorsionadas por las supersticiones frías de las épocas de fe cristiana. El Nuevo Conocimiento se basaba en la creencia que el conocimiento, y sólo el conocimiento —la mente humana liberada— podía salvarnos. Ésta, a su vez, descansaba en la más fundamental de todas las proposiciones racionalistas, que la virtud es conocimiento, expresada por Sócrates, desarrollada por Platón y su más grande discípulo, Aristóteles, y las principales escuelas socráticas de la antigua Grecia. Para Platón, el paradigma del conocimiento era de carácter geométrico; para Aristóteles, biológico; para muchos pensadores durante el Renacimiento puede haber sido neoplatónico y místico, o intuitivo o matemático, u orgánico o mecánico, pero ninguno dudaba que sólo el conocimiento ofrecía salvación espiritual y moral y política. Se suponía, creo, que si los hombres tienen una naturaleza común, esta naturaleza debe tener un propósito. La naturaleza del hombre podría realizarse completamente con sólo saber lo que éste en verdad quiere. Si un hombre puede descubrir lo que hay en el mundo, y cuál es su relación con ello, y lo que él mismo es —cualquiera sea la manera en que lo haya descubierto, por cualquier método, por cualquiera senda de conocimiento recomendada o tradicional—, él conocerá lo que lo realizará, o lo que, en otras palabras, lo hará feliz, justo, virtuoso, sabio. Conocer lo que lo liberará a uno del error y la ilusión, y entender verdaderamente todo lo que como ser espiritual y físico uno sabe que uno mismo busca, y con todo, a pesar de esto, refrenarse de actuar en consecuencia, significa no estar en sus cabales, ser irracional y, tal vez, no del

todo cuerdo. Conocer cómo alcanzar los fines y no tratar de hacerlo es, a la postre, no entender verdaderamente los fines. Entender es actuar en cierto sentido estos pensadores anteriores anticiparon a Karl Marx en su creencia en la unidad de la teoría y la práctica.

El conocimiento, para la tradición central del pensamiento occidental, no sólo significa conocimiento descriptivo de lo que existe en el universo, sino, como parte esencial y no distinta de ello, también conocimiento de valores, o de cómo vivir, qué hacer, cuáles son las mejores formas de vida y las que más valen la pena, y por qué. De acuerdo con esta doctrina —que virtud es conocimiento—, cuando los hombres cometen crímenes lo hacen porque están en el error: se han equivocado con respecto a lo que en verdad les conviene. Si conocieran verdaderamente lo que les conviene, no realizarían esas cosas destructivas: actos que terminan por destruir al actor, por frustrar sus verdaderos fines como ser humano, por detener el desarrollo propio de sus facultades y potencias. El crimen, el vicio, la imperfección, la miseria, todo nace de la ignorancia y la mente indolente o confusa. Esta ignorancia puede ser fomentada por gente malvada que desea arrojar polvo en los ojos de otros con el fin de dominarlos, y que es susceptible, tarde o temprano, de caer en la trampa de su propia propia propaganda.

"Virtud es conocimiento" significa que, si se conoce lo que es bueno para el hombre, no se puede, si se es un ser racional, vivir de cualquier otra manera que aquella por la cual el cumplimiento constituye aquello hacia lo cual todos los deseos, esperanzas, oraciones, aspiraciones, se dirigen: eso es lo que significa llamar a esto esperanzas. Distinguir lo que es realidad de lo que es apariencia, distinguir aquello que realizará verdaderamente a un hombre de aquello que solamente parece prometer hacerlo, eso es conocimiento, y sólo eso lo salvará. Es esta vasta premisa platónica, algunas veces en su forma bautizada, cristiana, la que anima a las grandes utopías del Renacimiento, la maravillosa fantasía de Moro, la Nueva Atlántida de Bacon, la Ciudad del Sol de Campanella, y la docena o más de utopías cristianas del siglo XVII de las cuales la de Fenelón es sólo la más conocida. La fe absoluta en soluciones racionales y la proliferación de escritos utópicos son, a la vez, aspectos de estadios similares de desarrollo cultural, en la Atenas clásica y el Renacimiento italiano y en el siglo XVIII francés y en los doscientos años que siguieron, no menos así en el presente que en el pasado reciente o en el distante. Incluso los antiguos relatos de viajes, que se supone han contribuido a abrir los ojos de los hombres a la variedad de la naturaleza humana y, por lo tanto, a desacreditar la creencia en la uniformidad de las necesidades humanas, y, consecuentemente, en el remedio único, definitivo, para todo los males, a menudo parecen haber provocado el efecto opuesto. El descubrimiento, por ejemplo, de hom-

bres en estado salvaje en las selvas de América fue usado como evidencia de una naturaleza humana básica, del así llamado hombre natural, con necesidades naturales como las que habrían existido universalmente si los hombres no hubiesen sido corrompidos por la civilización, por instituciones artificiales de factura humana, como resultado del error o de la maldad por parte de sacerdotes y reyes y otros ansiosos de poder, que practicaron engaños monstruosos en las crédulas masas para dominarlas mejor y explotar su trabajo. El concepto del buen salvaje era parte del mito de la inmaculada pureza de la naturaleza humana, inocente, en paz con su entorno y consigo misma, arruinada sólo por el contacto con los vicios de la cultura corrompida de las ciudades occidentales. La noción de que en alguna parte, sea en una sociedad real o imaginada, el hombre habita en su estado natural, al cual todos los hombres deberían volver, está en el centro de las teorías primitivistas; se encuentra de varias maneras en cada programa anarquista y populista de los últimos cien años, y ha influido profundamente en el marxismo y en la gran variedad de movimientos juveniles con metas radicales o revolucionarias.

Como ya lo he expresado, la doctrina común a todas estas visiones y movimientos es la noción de que existen verdades universales, verdaderas para todos los hombres, en cualquier parte, en cualquier momento, y que esas verdades se expresan en reglas universales: la ley natural de los estoicos y la Iglesia medieval y los juristas del Renacimiento, cuyo incumplimiento sólo conduce al vicio, miseria y caos. Es cierto que esta idea fue puesta en duda, por ejemplo, por algunos sofistas y escépticos en la antigua Grecia, así como por Protágoras, e Hippias, y Caméades y Pirrón y Sexto Empírico, y en un momento posterior por Montaigne y los pironistas del siglo XVII, y sobre todo por Montesquieu, que pensaba que diferentes maneras de vida acomodaban a los hombres en entornos y climas diferentes, con diferentes tradiciones y costumbres. Pero esto requiere ser precisado. Es cierto que un sofista citado por Aristóteles pensaba que "el fuego quema tanto aquí como en Persia; pero lo que se piensa, cambia ante nuestros propios ojos"; y que Montesquieu considera que se debe usar ropas abrigadas en climas fríos e indumentaria delgada en cálidos, y que las costumbres persas no serían adecuadas para los habitantes de París. Pero lo que esta suerte de argumento a favor de la variedad se limita a expresar es que medios diferentes son más efectivos, en diferentes circunstancias, para la realización de fines similares. Esto es cierto incluso para el escéptico David Hume. Ninguno de estos dubitativos desea negar que las principales metas humanas son universales y uniformes, aun cuando no necesariamente se las establezca *a priori*: todos los hombres buscan alimento y bebida, abrigo y seguridad; todos los hombres desean procrear; todos los hombres buscan intercambio social, justicia, un grado de libertad, medios de

autoexpresión, y cosas semejantes. Los medios para esos fines pueden diferir de país en país, y de época en época, pero los medios, ya sean alterables en principio o no, permanecen inalterados; esto se manifiesta claramente en el alto grado de parecido familiar que encontramos en las utopías sociales, tanto de la antigüedad como de los tiempos afrontarlo.

Es cierto que un golpe un tanto más grave contra estos supuestos fue propinado por Maquiavelo, quien planteó dudas acerca de si era posible, incluso en principio, combinar una visión cristiana de la vida, que significaba autosacrificio y humildad, con la posibilidad de construir y mantener una poderosa y gloriosa república, que no requería de humildad ni autosacrificio por parte de sus gobernantes y ciudadanos, sino las virtudes paganas de coraje, vitalidad, agresividad y, en el caso de los gobernantes, una capacidad de acción despiadada, inescrupulosa y, cruel allí donde fuere necesario para las necesidades del Estado. Maquiavelo no desarrolló todas las implicaciones de este conflicto de ideales —no era un filósofo profesional—, pero lo que dijo causó gran inquietud en varios de sus lectores por cuatro siglos y medio. Sin embargo, hablando en forma general, el tema que él formuló tendió a ser mayormente ignorado. Sus obras fueron declaradas inmorales y condenadas por la Iglesia, y no fueron tomadas seriamente del todo por los moralistas y pensadores políticos que representan la corriente central del pensamiento occidental en estos campos.

En algún grado, creo, Maquiavelo sí tuvo cierta influencia: en Hobbes, en Rousseau, en Fichte y Hegel; ciertamente en Federico el Grande de Prusia, quien se dio el trabajo de publicar una refutación formal de sus opiniones; y más claramente que en ningún otro en Nietzsche y en aquellos influidos por él. Pero, con todo, el supuesto más incómodo en Maquiavelo, específicamente que ciertas virtudes y, más aún, ciertos ideales pueden no ser compatibles —una noción que transgrede la proposición que he enfatizado, que todas las respuestas verdaderas a preguntas serias deben ser compatibles—, fue por lo general tranquilamente ignorado. Ninguno parece haber estado ansioso por considerar la posibilidad de que las respuestas cristiana y pagana a interrogantes morales o políticas pudieran ambas ser correctas dadas las premisas desde las que partieron; que esas premisas no eran demostrablemente falsas, sólo incompatibles; y que no se disponía de ningún estándar o criterio superior para decidir entre, o reconciliar, estas morales totalmente opuestas. Esto era estimado un tanto problemático por aquellos que se consideraban cristianos pero querían dar al César lo que era del César. Las divisiones tajantes entre vida pública y privada, o política y moral, nunca funcionan bien. Demasiados territorios han sido reclamados por ambos. Esto ha sido y puede ser un doloroso

so problema, y, como sucede a menudo en tales casos, los hombres no estaban demasiado ansiosos de afrontarlo.

Había además otro ángulo desde el cual estos supuestos eran cuestionados. Los supuestos, reitero, son aquellos de la ley natural: que la naturaleza humana constituye una esencia estática, inalterable; que sus fines son eternos, inalterables y universales para todos los hombres, en todas partes, en cualquier momento, y pueden ser conocidos, y tal vez realizados, por aquellos que poseen la clase apropiada de conocimiento.

Cuando las nuevas naciones-estado surgieron en el curso y, en parte, como resultado de la Reforma durante el siglo XVII en el oeste y el norte de Europa, algunos de los abogados empeñados en formular y defender las demandas y leyes de esos reinos —en su mayoría reformistas, ya sea por oposición a la autoridad de la Iglesia de Roma o, en algunos casos, a las políticas centralizadoras del Rey de Francia— comenzaron a argumentar que el derecho romano, con su exigencia de autoridad universal, no significaba nada para ellos: no eran romanos; eran francos, celtas, noruegos; tenían sus propias tradiciones francesas, bánavas, escandinavas; vivían en Languedoc; tenían sus costumbres de Languedoc desde tiempos inmemoriales; ¿qué era Roma para ellos? En Francia eran descendientes de conquistadores francos, sus ancestros habían subyugado a los galo-romanos; sólo querían reconocer como propias las leyes francas o borgoñonas o helvéticas que habían heredado; lo que el derecho romano tenía que decirles no se encontraba ni aquí ni allá; no se aplicaba a ellos. Que los italianos obedezcan a Roma. ¿Por qué deberían los francos, los teutones, los descendientes de piratas vikingos, aceptar el dominio de un código legal único, universal, extranjero? Naciones diferentes, raíces diferentes, leyes diferentes, pueblos diferentes, comunidades diferentes, ideales diferentes. Cada uno tenía su propio modo de vida, ¿con qué derecho podía uno de ellos imponérselos a los otros? Menos que nadie el Papa, cuyas exigencias de autoridad espiritual los reformistas negaban. Esto rompió el hechizo de un solo mundo, una ley universal y, consecuentemente, una meta universal para todos los hombres, en todas partes, en todo momento. La sociedad perfecta que los guerreros francos, o aun sus descendientes, concebían como su ideal, podría haber sido muy diferente de la visión utópica de un italiano, antiguo o moderno, y totalmente diferente de la de un hindú o un sueco o un turco. De ahí en adelante, el espectro del relativismo hace su temida aparición, y con él el comienzo de la disolución de la fe puesta en el concepto mismo de metas universalmente válidas, al menos en la esfera social y política. Esto fue acompañado, a su tiempo, por la sensación de que podría existir no sólo un defecto histórico o político sino también lógico en la idea misma de un universo

igualmente aceptable para comunidades de diferente origen, con diferentes tradiciones, carácter, perspectiva, conceptos, categorías, visiones de la vida.

Pero, de nuevo, las implicaciones de esto no fueron comprendidas enteramente debido, quizás en su mayor parte, al vasto triunfo, en esta misma época, de las ciencias naturales. Como resultado de los revolucionarios descubrimientos de Galileo y Newton y de la obra de otros matemáticos, físicos y biólogos de genio, el mundo exterior era visto como un cosmos único, de manera que, para poner el ejemplo más conocido, por la aplicación de relativamente unas pocas leyes, el movimiento y la posición de cada partícula de materia podía ser determinada con precisión. Por primera vez se hizo posible organizar una caótica masa de datos de observación dentro de un sistema simple, coherente, perfectamente ordenado. ¿Por qué no aplicar esos mismos métodos a los asuntos humanos, a la moral, a la política, a la organización de la sociedad, con igual éxito? ¿Por qué habría que suponer que los hombres pertenecen a algún orden externo al sistema de la naturaleza? Lo que se aplica bien a objetos materiales, animales, plantas y minerales, en zoología, botánica, química, física, astronomía —todas ciencias nuevas en vías de unificación, que van desde hipótesis sobre hechos y acontecimientos observables a conclusiones científicas que pueden ser probadas, y que en conjunto forman un sistema coherente y científico—, ¿por qué no aplicarlo también a los problemas humanos? ¿Por qué no se puede crear una ciencia o ciencias del hombre y entregar también aquí soluciones tan claras y certeras como aquellas obtenidas en las ciencias del mundo externo?

Ésta constituía una novel, revolucionaria y altamente plausible proposición que los pensadores de la Ilustración, particularmente en Francia, aceptaron con natural entusiasmo. Era enteramente razonable suponer que el hombre tenía una naturaleza examinable, susceptible de ser observada, analizada, probada como otros organismos y formas de materia viviente. El programa parecía claro: se debe averiguar científicamente en qué consiste el hombre, y qué necesita para su crecimiento y para su satisfacción. Cuando se haya descubierto lo que uno es y lo que uno requiere, se preguntara entonces dónde puede hallarse esto; y luego, por medio de los inventos y descubrimientos apropiados, suplir las necesidades del hombre, para de esta manera alcanzar, si no la perfección total, en todo caso una situación mucho más feliz y más racional que la que prevalece en el presente. ¿Por qué esto no existe? Porque la estupidez, el prejuicio, la superstición, la ignorancia, las pasiones que oscurecen la razón, la codicia, el temor y el ansia de dominación, y la barbarie, la crueldad, la intolerancia, el fanatismo que los acompañan, han conducido a la deplorable condición en la cual los hombres, por tanto tiempo, se han visto forzados a vivir. La falla, deliberada o no, en observar lo que hay en el mundo,

ha robado al hombre el conocimiento necesario para mejorar su vida. Sólo el conocimiento científico puede salvarnos. Esta es la doctrina fundamental de la Ilustración francesa, un gran movimiento liberador que en su tiempo eliminó una gran cantidad de crueldad, superstición, injusticia y obscurantismo.

A su tiempo, esta gran ola de racionalismo condujo a una inevitable reacción. Me parece que es un hecho histórico que cada vez que el racionalismo llega lo suficientemente lejos, a menudo tiene lugar una especie de resistencia emocional, una "resaca", que brota de aquello que es irracional en el hombre. Esto tuvo lugar en Grecia en los siglos cuarto y tercero antes de Cristo, cuando las grandes escuelas socráticas produjeron sus magníficos sistemas racionalistas: pocas veces, nos dicen los historiadores de los cultos griegos, las religiones de misterio, el ocultismo, el irracionalismo, los misticismos de toda clase florecieron tan abundantemente. Así también el poderoso y rígido edificio del derecho romano, uno de los grandes logros de la civilización humana, y, codo a codo con él, la gran estructura legal-religiosa del antiguo judaísmo, fueron seguidos de una resistencia apasionada, emocional, que culmina en el nacimiento y el triunfo del cristianismo. En la Baja Edad Media existió, igualmente, una reacción contra las grandes construcciones lógicas de los escolásticos. Algo no diferente ocurrió durante la Reforma; y finalmente, siguiendo los triunfos del espíritu científico en Occidente, una poderosa contracorriente surgió alrededor de dos siglos atrás.

Esta reacción provino principalmente de Alemania. Se debe decir algo sobre la situación social y espiritual en la Alemania de aquella época. En el siglo XVII, aún antes de la devastadora Guerra de los Treinta Años, los países de habla alemana creían, por razones que no tengo la competencia de discutir, que ellos eran culturalmente inferiores a sus vecinos del otro lado del Rin. Durante la totalidad del siglo XVII, los franceses parecían dominar en cada una de las esferas de la vida, tanto espiritual como material. Su fuerza militar, su organización social y económica, sus pensadores, científicos y filósofos, pintores y compositores, sus poetas, dramaturgos, arquitectos —su excelencia en las artes generales de la vida—, los situaban a la cabeza de toda Europa. Bien podría excusárseles si entonces y después identificaron la civilización en sí con su propia cultura.

Si bien es cierto que durante el siglo XVII la influencia francesa alcanzó una altura sin precedentes, un notable florecimiento de cultura ocurría también en otros países occidentales: esto es evidentemente cierto en la Inglaterra del último período isabelino y estuardiano; coincidió con la Edad de Oro de España, y el gran renacimiento artístico y científico en los Países Bajos. Italia, si no tal vez a la altura que alcanzó en el *quattrocento*, produjo artistas, y

especialmente científicos, de raro cumplimiento. Aun Suecia, en el lejano norte, estaba comenzando a moverse.

Los pueblos de habla alemana no podían jactarse de nada semejante. Si se pregunta cuáles fueron las contribuciones más destacadas hechas a la civilización europea en el siglo XVII por las tierras de habla alemana, hay bastante poco que decir aparte de la arquitectura y del aislado genio individual de Kepler, el talento original parecía fluir sólo en teología; los poetas, académicos, pensadores pocas veces se elevaban por encima de la mediocridad; Leibniz parece tener pocos predecesores nativos. Esto, creo, puede ser explicado, al menos en parte, por la declinación económica y las divisiones políticas en Alemania; pero me interesa solamente acentuar los hechos mismos. Aun cuando el nivel general de la educación alemana era bastante alto, la vida y el arte y el pensamiento seguían siendo profundamente provincianos. La actitud de las naciones avanzadas de Occidente hacia las tierras alemanas, particularmente de los franceses, parecía ser de una especie de condescendiente indiferencia. A su tiempo, los humillados alemanes comenzaron débilmente a imitar a sus modelos franceses, y esto, como sucede a menudo, fue seguido de una reacción cultural. La conciencia nacional herida se afirmaba a sí misma, a veces de una manera un tanto agresiva.

Ésta constituye una respuesta bastante común de parte de naciones atrasadas que son miradas con un desdén demasiado arrogante, con demasiado aire de consciente superioridad, por las sociedades más avanzadas. Al comienzo del siglo XVIII algunos de los líderes espirituales en los piadosos, introspectivos principados alemanes, empezaron a contraatacar. Esto tomó la forma de desprecio hacia los mundanos éxitos de los franceses: estos franceses y sus imitadores por doquier podían alardear sólo de una actuación muy vacía. La vida interior, la vida del espíritu, relativa a la relación entre hombre y hombre, del hombre consigo mismo, del hombre con Dios —ésta, solamente, era la única que tenía suprema importancia; los vacuos y sabiondos materialistas franceses no tenían el sentido de los valores verdaderos: de aquello por lo cual solamente vivían los hombres. Déjenlos tener sus artes, sus ciencias, sus salones, su riqueza y su ufana gloria. Todo esto era, a la postre, escoria: los bienes perecibles de la carne corruptible. Los *philosophes* eran guías ciegos de los ciegos, alejados de toda noción de lo que únicamente importaba de verdad: el oscuro, doloroso, infinitamente recompensante descenso a las profundidades de la propia pecadora pero inmortal alma humana, hecha a semejanza de la naturaleza divina. Éste era el reino de la piadosa e introspectiva visión del alma alemana.

Gradualmente esa imagen que tenía Alemania de sí misma creció en intensidad, alimentada por lo que podría llamarse una especie de resentimiento

nacionalista. El filósofo, poeta, crítico y pastor Johann Herder fue tal vez el primer profeta que expresó claramente esta actitud, y elevó esta autoconsciencia cultural a principio general. Comenzando como un historiador de la literatura y ensayista, sostuvo que los valores no eran universales; cada sociedad humana, cada pueblo, de hecho cada época y civilización, posee sus propios ideales únicos, estándares, su modo de vida, pensamiento y acción. No existen reglas o criterios de juicio inmutables, universales y eternos, en términos de los cuales diferentes culturas y naciones puedan ser graduadas en un orden único de excelencia, que localizaría a los franceses —si Voltaire estuviera en lo cierto— en la cima de la escala de logros humanos y a los alemanes bastante más abajo de ello, en las regiones crepusculares del obscurantismo y dentro de los estrechos márgenes del provincianismo y la opaca existencia rural. Cada sociedad, cada época, tiene sus propios horizontes culturales. Cada nación tiene sus propias tradiciones, su propio carácter, su propio rostro. Cada nación tiene su propio centro de gravedad moral, que difiere de todos los otros: ahí y sólo ahí descansa su felicidad, en el desarrollo de sus propias necesidades nacionales, su propio y exclusivo carácter.

No existe una razón forzosa para buscar la imitación de modelos foráneos, o volver a un pasado remoto. Cada época, cada sociedad, difiere de las otras en sus metas, hábitos y valores. La concepción de la historia humana como un proceso universal único de lucha hacia la luz, cuyas últimas etapas y personificaciones son necesariamente superiores a las anteriores, en donde lo primitivo es necesariamente inferior a lo refinado, constituye una falacia enorme. Homero no es un Ariosto primitivo; Shakespeare no es un Racine rudimentario (éstos no son ejemplos de Herder). Juzgar una cultura por los patrones de otro significa una falta de imaginación y comprensión. Cada cultura tiene sus propios atributos, los que deben ser acogidos en y por sí mismos. Para entender una cultura, se deben emplear las mismas facultades de intuición comprensiva con que nos entendemos unos con otros, sin las cuales no hay ni amor ni amistad, ni verdaderas relaciones humanas. La actitud de un hombre para con otro está basada, o debería estarlo, en la percepción de lo que él es en sí, como algo único, no en lo que tiene de común con los otros hombres; sólo las ciencias naturales abstraen lo que es común, generalizan. Las relaciones humanas se fundan en el reconocimiento de la individualidad, la que tal vez nunca pueda ser descrita exhaustivamente, ni menos aún analizada; igual sucede con la comprensión de comunidades, culturas, épocas, y lo que ellas son y aquello por lo que luchan, y sienten, sufren y crean; la manera como se expresan y se ven a sí mismas y piensan y actúan.

Los hombres se congregan en grupos porque están conscientes de lo que los une —vínculos comunes de descendencia, lenguaje, suelo, experiencia

colectiva; estos vínculos son únicos, impalpables y últimos. Las fronteras culturales son naturales a los hombres, surgen de la interacción de la esencia interna y el entorno y la experiencia histórica. La cultura griega es única e inagotablemente griega; India, Persia, Francia son lo que son, no otra cosa. Nuestra cultura nos es algo propio; las culturas son inconmensurables; cada una es como es, de infinito valor, como lo son las almas a la vista de Dios. Eliminar una en provecho de otra, subyugar a una sociedad y destruir una sociedad, como lo han hecho los grandes conquistadores, es un monstruoso crimen contra el derecho de ser uno mismo, de vivir a la luz de los propios valores ideales. Si se exilia a un alemán y se lo radica en América, será infeliz; él sufrirá porque la gente puede ser feliz, puede funcionar libremente, sólo entre aquellos que lo comprenden. Estar solo es estar entre hombres que no saben lo que uno significa. El exilio, la soledad, es encontrarse uno entre gente cuyas palabras, gestos, escritura son ajenos a los propios; cuyo comportamiento, reacciones, sentimientos, respuestas instintivas, pensamientos y placeres y penas están muy distantes de los propios; cuya educación y perspectivas, el tono y la calidad de sus vidas y ser no son los propios. Hay muchas cosas que los hombres efectivamente tienen en común, pero eso no es lo que más importa. Lo que los individualiza, los hace ser lo que son, hace posible la comunicación, es aquello que no tienen en común con los otros. Diferencias, peculiaridades, matices, carácter individual van en conjunto.

Esta es una doctrina nueva. Herder identificó diferencias culturales y esencia cultural y la idea misma de desarrollo histórico en forma muy diferente de Voltaire. Para él, lo que hace que los alemanes sean alemanes es el hecho que las maneras por las cuales comen o beben, dispensan justicia, escriben poesía, rinden culto, disponen de la propiedad, se levantan y se sientan, obtienen su comida, usan sus ropas, cantan, pelean guerras, ordenan la vida política, todas tienen un cierto carácter común, una propiedad cualitativa, un patrón que es únicamente alemán, en el cual se diferencian de las correspondientes actividades de los chinos o de los portugueses. Ninguno de estos pueblos o culturas es, para Herder, superior a cualquiera de los otros, sólo son diferentes; puesto que son diferentes, buscan fines diferentes; ahí estriba tanto sus caracteres específicos como sus valores. Valores, cualidades de carácter no son conmensurables: una orden al mérito que presuponga una vara única de medir es, para Herder, evidencia de ceguera hacia lo que hace que los seres humanos sean humanos. No se puede hacer feliz a un alemán procurando que se transforme en un francés de segunda clase. A los islandeses no se los hará felices con la vida en Dinamarca, ni a los europeos con emigrar a América. Los hombres pueden desarrollar sus potencias a plenitud permaneciendo sólo donde ellos y sus ancestros nacieron, hablando su lenguaje, viviendo sus vidas dentro del

marco de las costumbres de su sociedad y cultura. Los hombres no se crean a sí mismos: nacen dentro de una corriente de tradición, sobre todo de lenguaje, que moldea sus pensamientos y sentimientos —que ellos no pueden tirar o cambiar—, que forma sus vidas internas. Las cualidades que los hombres tienen en común no son suficientes para asegurar el cumplimiento de la naturaleza de un hombre o de un pueblo, pues ello no depende menos de las características propias del lugar, el tiempo y la cultura a las que los hombres pertenecen en forma exclusiva; ignorar u obliterar estas características significa destruir tanto las almas como los cuerpos de los hombres. ¡Yo no estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir! Para Herder cada acción, cada forma de vida, tiene un patrón que difiere del de los otros. La unidad natural para él es lo que denomina *das Volk*, el pueblo, cuyos principales constituyentes son el suelo y el lenguaje, no la raza o el color o la religión. Este es el sermón que Herder dirigió permanentemente —después de todo, él era un pastor protestante— a los pueblos de habla alemana.

Pero si esto es efectivo, si la doctrina de la Ilustración francesa —y por cierto, el principal supuesto occidental del cual he hablado, de que todos los valores verdaderos son inmutables y eternos y universales— necesita revisarse tan drásticamente, entonces existe algo profundamente errado en la idea de una sociedad perfecta. La razón básica de esto no ha de ser encontrada entre aquellas que generalmente se esgrimían contra las ideas utópicas —que una sociedad tal no puede alcanzarse porque los hombres no son lo bastante sabios o habilidosos o virtuosos, o no pueden adquirir el grado requerido de conocimiento, o resolución, o bien porque, manchados como están con el pecado original, no pueden alcanzar la perfección en esta vida—, sino que es totalmente diferente. La idea de una sociedad única, perfecta, para toda a humanidad, debe ser internamente autocontradictoria, puesto que el Valhalla de los germanos es necesariamente diferente del ideal de vida futura de los franceses, puesto que el paraíso de los musulmanes no es el de los judíos o cristianos, puesto que una sociedad en la cual un francés lograría una realización armónica es una sociedad que a un alemán le podría resultar sofocante. Pero si hemos de tener tantos tipos de perfección como tipos de cultura existen, cada una con su constelación ideal de virtudes, entonces la noción misma de la posibilidad de una sociedad única perfecta es lógicamente incoherente. Éste, creo, constituye el inicio del ataque moderno sobre la noción de utopía, de la utopía como tal.

El movimiento romántico en Alemania, tan influido por el filósofo Fichte, contribuyó con sus propios poderosos ímpetus a esta nueva y genuina-

\* Visión de mundo (N. del T.)

mente revolucionaria *Weltanschauung*. \* Para el joven Federico Schlegel, o Tieck, o Novalis, los valores, tanto éticos como políticos y estéticos, no son objetivamente dados, no son estrellas fijas en algún firmamento platónico, eternas, inmutables, que los hombres puedan descubrir sólo mediante el empleo del método apropiado: penetración metafísica, investigación científica, argumentación filosófica, revelación divina. Los valores son generados por el yo creativo del hombre. El hombre es, sobre todo, una creatura dotada no sólo de razón sino de voluntad. La voluntad es la función creativa del hombre. El nuevo modelo de la naturaleza humana es concebido por analogía con la nueva concepción de la creación artística, ya no más atada por las reglas objetivas extraídas de la naturaleza universal idealizada ("*la bella natura*") o por las verdades eternas del clasicismo, o la ley natural, o un legislador divino. Si uno compara las doctrinas clásicas —aun aquellas de teóricos tardíos neoclásicos, algo platónicos, como Joshua Reynolds o Jean-Philippe Rameau— con la de sus oponentes románticos, esto se aclara. Reynolds, en sus famosas conferencias sobre el Gran Estilo, dijo, en efecto, que si se está pintando un rey, uno debe guiarse por la concepción de realeza. David, Rey de Israel, puede que en vida haya sido de baja estatura y haya tenido defectos físicos. Pero no se lo puede pintar así, porque es un rey. Por lo tanto, se lo debe pintar como un personaje real; y la realeza es un atributo eterno, inmutable, unitario e igualmente accesible a la visión de todos los hombres, en todo momento, en todas partes; de manera similar a una "idea" platónica, más allá del alcance del ojo empírico, la realeza no se altera con el paso del tiempo o la diferencia de perspectiva; y la tarea del pintor o escultor consiste en penetrar el velo de la apariencia, concebir la esencia de la realeza pura, y llevarla a la tela, o al mármol o madera o cualquier medio que el artista escoja utilizar. De forma similar, Rameau estaba convencido que la tarea de un compositor consistía en usar el sonido para revelar la armonía— las eternas proporciones matemáticas que están incorporadas en la naturaleza de las cosas, en el gran cosmos —no entregada al oído mortal, no obstante ser aquello que entrega al patrón de sonidos musicales el orden y la belleza que el artista inspirado crea —o más bien reproduce, "imita"— como mejor puede.

No sucede así con aquellos que están influidos por la nueva doctrina romántica. El pintor crea; no copia. No imita; no sigue reglas: él las hace. Los valores no se descubren, se crean; no se encuentran, sino que se hacen por un acto de voluntad imaginativa, creativa, como se crean las obras de arte, las políticas, los planes, los modelos de vida. ¿Mediante cuál imaginación, cuál voluntad? Fichte habla del uno mismo, del ego; como regla, él lo identifica con un espíritu del mundo trascendente, infinito, del cual el individuo humano es una mera expresión espacio-temporal, mortal, un centro finito que deriva su

realidad del espíritu, con el cual busca alcanzar una perfecta unión. Otros identificaban a este yo con algún otro espíritu suprapersonal o fuerza —la nación, el verdadero uno mismo del cual el individuo es sólo un elemento; o, por otro lado, el pueblo (Rousseau está cerca de hacer esto) o el Estado (como Hegel lo hace); o se lo identifica con una cultura, o el *Zeitgeist*\* (una concepción de la cual Goethe se burla mucho en su *Fausto*), o una clase que encarna la marcha progresiva de la historia (como en Marx), o algún otro movimiento o fuerza o grupo igualmente intangible. A esta fuente un tanto misteriosa se le asigna el generar y transformar valores a los que uno está obligado a seguir porque, en el grado en que uno es, en su forma mejor o más verdadera, un agente de Dios, o de la historia, o el progreso, o de la nación, uno los reconoce como propios. Esto constituye una profunda ruptura con el conjunto de la tradición previa, para la cual lo verdadero y lo hermoso, lo noble y lo innoble, lo correcto o lo incorrecto, el deber, el pecado, el bien último, eran valores ideales inalterables y, como sus contrarios, creados eternos e idénticos para todos los hombres; en la vieja fórmula, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*: el único problema consistía en cómo conocerlos y, una vez conocidos, en cómo llevarlos a cabo o evitarlos, hacer el bien y abstenerse del mal.

Pero si estos valores no son increados, sino generados por mi cultura o por mi nación o por mi clase, ellos diferirán de los valores generados por tu cultura, tu nación, tu clase; no son universales, y pueden entrar en conflicto. Si los valores generados por alemanes son diferentes de los valores generados por portugueses, si los valores generados por los antiguos griegos son diferentes de aquellos de los franceses modernos, entonces un relativismo más profundo que cualquiera enunciado por los sofistas o Montesquieu o Hume destruirá el universo moral e intelectual único. Aristóteles, declaraba Herder, es "de ellos"; Leibniz es "nuestro". Leibniz nos habla a nosotros los alemanes, no Sócrates o Aristóteles. Aristóteles fue un gran pensador, pero no podemos volver a él: su mundo no es el nuestro. Luego, tres cuartos de siglo más tarde, fue decretado que si mis verdaderos valores son la expresión de mi clase —la burguesía— y no de la clase de ellos —el proletariado—, entonces la noción de que todos los valores, todas las respuestas verdaderas a las preguntas son compatibles entre sí, no puede ser verdadera, puesto que mis valores inevitablemente entrarán en conflicto con los tuyos, puesto que los valores de mi clase no son los valores de la tuya. Así como los valores de los antiguos romanos no son los de los italianos modernos, así también el mundo moral de la cristiandad medieval no es el de los demócratas liberales, y, sobre todo, el mundo de los trabajadores no

\* Espíritu del tiempo. (N. del T.)

es el de sus empleadores. El concepto de un bien común, válido para toda la humanidad, descansa sobre un error fundamental.

La noción de que existe una esfera celestial, cristalina, no afectada por el mundo del cambio y la apariencia, en el cual las verdades matemáticas y los valores morales o estéticos forman una armonía perfecta, garantizada por vínculos lógicos indestructibles, es abandonada ahora, o cuando menos es ignorada. Esto se sitúa en el corazón del movimiento romántico, cuya expresión extrema es la autoafirmación de la personalidad creativa individual como la constructora de su propio universo; estamos en el mundo de los que se rebelan a las convenciones, de los artistas libres, los satánicos fuera de la ley, los parias byronianos, la "generación pálida y afiebrada", celebrada por los escritores románticos alemanes y franceses de comienzos del siglo XIX, los tormentosos héroes prometeicos que rechazan las leyes de su sociedad, determinados a lograr la autorrealización y a liberar la propia expresión de cualquiera contrariedad.

Esto puede haber constituido un exagerado, y a veces histérico, tipo de autopreocupación, pero su esencia, las raíces de las cuales creció, no se desvaneció con la disminución de la primera ola del movimiento romántico, y se transformó en la causa de intranquilidad permanente, de hecho ansiedad, en la conciencia europea, tal como ésta se ha mantenido hasta ahora. Está claro que la noción de una solución armónica de los problemas de la humanidad, aun en principio, y por lo tanto del concepto mismo de utopía, es incompatible con la interpretación del mundo humano como una batalla de voluntades perpetuamente nuevas e incesantemente conflictivas, individuales o colectivas. Hubo esfuerzos encaminados a contener esta peligrosa marea. Hegel, y después de él Marx, intentaron volver a un esquema histórico racional. Para ambos existe una marcha de la historia: un ascenso desde la barbarie hacia la organización racional. Conceden que la historia es un relato de luchas y choques, pero estos a la postre se resolverán. Tales luchas se deben a la particular dialéctica del autodesarrollo del espíritu del mundo, o del progreso tecnológico, que crea la división del trabajo y la lucha de clases; pero estas "contradicciones" son los factores indispensables para el movimiento de avance que culminará en un todo armonioso, la solución final de las diferencias en la unidad, sea concebida ésta como un progreso infinito hacia una meta trascendente, como en Hegel, o una sociedad racional alcanzable, como en Marx. Para estos pensadores la historia es un drama en el cual existen contendores violentos. En ella ocurrirán terribles tribulaciones, choques, batallas, destrucción, consternador sufrimiento; pero el cuento tiene, debe tener, un final feliz. Para los pensadores utópicos de esta tradición, el final feliz es una serenidad atemporal, el resplandor de una sociedad estática, libre de conflictos, una vez que el Estado se ha marchitado y

toda autoridad constituida se ha desvanecido: una anarquía pacífica en la que los hombres son seres racionales, cooperadores, virtuosos, felices y libres. Este es un intento de tener lo mejor de ambos mundos: permitir el conflicto inevitable, pero creer que es, al mismo tiempo, ineludible y un estadio temporal a lo largo de la senda hacia la total autorrealización de la humanidad.

Sin embargo, persisten dudas, y ha sucedido así desde el reto lanzado por los irracionalistas. Esa es la perturbadora herencia del movimiento romántico; ha penetrado en la conciencia moderna a pesar de todos los esfuerzos por eliminarla o sortearla, o explicarla como un mero síntoma del pesimismo de la burguesía inquieta por la conciencia, pero incapaz de enfrentarla, de la cercanía de su ineludible condenación. Desde entonces la "filosofía perenne", con sus verdades objetivas inalterables fundadas en la percepción de un orden eterno tras el caos de las apariencias, se ha puesto a la defensiva ante los ataques de los relativistas, pluralistas, irracionalistas, pragmáticos, subjetivistas y de ciertos tipos de empirismo; y con su declinación, la concepción de la sociedad perfecta, que deriva de esta gran visión unitaria, pierde su poder persuasivo. Desde este tiempo en adelante, quienes creen en la posibilidad de la perfección social tienden a ser acusados por sus oponentes de tratar de imponer un orden artificial a una renuente humanidad, de tratar de hacer encajar a seres humanos, como ladrillos, en una estructura preconcebida, de forjarlos en lechos de Procrusto, y de hacer vivisecciones a seres vivientes en pos de un esquema fanáticamente mantenido. De ahí la protesta —y las anti-utopías— de Aldous Huxley, u Orwell, o Zamyatin (en Rusia a comienzos de los años 20), que pintan un horroroso cuadro de una sociedad sin fricciones, donde las diferencias entre los seres humanos son, en lo posible, eliminadas, o al menos reducidas, y el patrón multicolor de la variedad de temperamentos humanos, de inclinaciones, de ideales —en suma, el flujo de la vida— es reducido brutalmente a la uniformidad, oprimido por una camisa de fuerza social y política que duele y tulle y termina por aplastar a los hombres en el nombre de una teoría monista, el sueño de un orden perfecto, estático. Este es el núcleo de la protesta contra el despotismo uniformizador que Tocqueville y J. S. Mill pensaban que estaba avanzando sobre la humanidad.

Nuestros tiempos han visto el conflicto de dos visiones irreconciliables. Una es la visión de aquellos que creen que existen valores eternos, vinculantes para todos los hombres, y que la razón por la cual los hombres todavía no los han reconocido o realizado radica en una falta de la capacidad, moral, intelectual o material que se necesita para alcanzar este fin. Tal vez las mismas leyes de la historia nos hayan retenido este conocimiento: en una de las interpretaciones de estas leyes, es la lucha de clases la que ha distorsionado tanto las relaciones entre los hombres que éstos han quedado ciegos a la verdad, y de

esa manera se ha impedido una organización racional de la vida humana. Pero ha habido bastante progreso como para permitir que ciertas personas vean la verdad; en la plenitud de los tiempos la solución universal se hará clara para los hombres en general; entonces terminará la prehistoria y comenzará la verdadera historia humana. Así lo sostienen los marxistas, y tal vez otros socialistas y profetas optimistas. Esto no es aceptado por aquellos que declaran que los temperamentos humanos, dotes, perspectivas, deseos difieren permanentemente unos de otros, que la uniformidad mata; que los hombres pueden vivir vidas plenas sólo en sociedades con una textura abierta, en las cuales la variedad no sea meramente tolerada sino aprobada y alentada; que el desarrollo más pleno de las potencialidades humanas puede ocurrir sólo en sociedades en las que existe un amplio espectro de opiniones —la libertad para lo que J. S. Mill llamaba "experimentos en vivir"—, en las cuales existe libertad de pensamiento y de expresión, visiones y opiniones que chocan entre sí, sociedades en las cuales la fricción y aun el conflicto son permitidos, aunque con reglas para controlarlos y evitar la destrucción y la violencia; que la sujeción a una ideología única, no importando cuán razonable e imaginativa sea, les roba a los hombres libertad y vitalidad. Puede que sea esto lo que Goethe quiso decir cuando, después de leer el *Système de la nature* de Holbach (una de las obras más famosas del materialismo francés del siglo XVIII, que apuntaba a una especie de utopía racionalista), declaró que no lograba entender cómo alguien podría aceptar un asunto tan gris, lúgubre, cadavérico, desprovisto de color, vida, arte, humanidad. Para aquellos que abrazan este individualismo teñido de romanticismo, lo que importa no es la base común sino las diferencias, no lo uno sino lo mucho; para ellos el anhelo de unidad —la regeneración de la humanidad mediante la recuperación de una perdida inocencia y armonía, el retorno de una existencia fragmentada hacia el todo omniabarcante— es una ilusión infantil y peligrosa: aplastar toda diversidad y aún el conflicto en aras de la uniformidad es, para ellos, aplastar la vida misma.

Estas doctrinas no son compatibles entre sí. Son antiguas antagonistas; en su forma moderna ambas dominan a la humanidad hoy día, y ambas son resistidas: organización industrial versus derechos humanos, reglas burocráticas versus 'hacer lo propio'; buen gobierno versus autogobierno; seguridad versus libertad. A veces una demanda se transforma en su opuesto: exigencias de participación democrática se transforman en opresión de las minorías, medidas para establecer igualdad social aplastan la autodeterminación y ahogan el genio individual. Junto con estos choques de valores persiste un antiguo sueño: la solución final a todos los males humanos existe, tiene que existir—y puede ser encontrada—; ella se puede lograr, ella vendrá, con seguridad, a través de la revolución o por medios pacíficos; y entonces todos o la vasta

mayoría de los hombres serán virtuosos y felices, sabios y buenos y libres; si tal situación puede ser alcanzada, y una vez alcanzada dure para siempre, ¿qué hombre en sus cabales desearía retornar a las miserias del peregrinaje de los hombres por el desierto? Si ello es posible, entonces efectivamente ningún precio es muy alto para ser pagado; ¿habrá algún monto de opresión, crueldad, represión, coerción demasiado grande si éste, y sólo éste, es el precio por la salvación final de todos los hombres? Esta convicción otorga una amplia licencia para ocasionar sufrimiento a otros desinteresados, a condición de que se haga por motivos puros. Pero si uno cree que esta doctrina es una ilusión, sea sólo porque algunos valores finales pueden ser incompatibles entre sí y la noción misma de un mundo ideal en el cual son reconciliados sea una imposibilidad conceptual (y no meramente práctica), entonces, tal vez, lo mejor que uno pueda hacer es tratar de promover alguna clase de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones de diferentes grupos de seres humanos —al menos para evitar que traten de exterminarse entre sí, y, en lo posible, evitar que se hieran unos a otros— y promover el máximo grado practicable de simpatía y comprensión, probablemente nunca pleno, entre ellos. Pero éste no constituye, *prima facie*, un programa tremendamente excitante: un sermón liberal que recomienda una maquinaria diseñada para evitar que la gente se haga demasiado daño, dando a cada grupo humano suficiente espacio para realizar sus fines propios, idiosincráticos, únicos y particulares, sin que interfieran mucho con los fines de otros, no es precisamente un apasionado grito de batalla como para inspirar en los hombres el sacrificio y el martirio y los hechos heroicos. Con todo, si fuera adoptado podría evitar la destrucción mutua, y al final, preservar al mundo. Emanuel Kant, un hombre muy alejado del irracionalismo, observó una vez que "De la torcida madera de la humanidad nunca salió algo derecho". Y, por esa razón, no hay solución perfecta posible, no solamente en la práctica sino en principio, en los asuntos humanos, y cualquier intento para producirla es probable que conduzca al sufrimiento, la desilusión y el fracaso. □