

INTRODUCCIÓN

L'on immole à l'être abstrait les êtres réels: et l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail.

BENJAMIN CONSTANT, *De l'esprit de conquête*.

I

El primero de los cinco ensayos de este libro apareció en el número de 1950 de la revista neoyorquina *Foreign Affairs*; los otros cuatro provienen de conferencias¹. Tratan de varios aspectos de la libertad individual. En primer lugar, se refieren a las vicisitudes por las que ha pasado esta idea en las luchas ideológicas de nuestro siglo; en segundo lugar, del significado que se le da en los escritos de los historiadores, sociólogos y escritores que examinan los presupuestos y métodos de la historia o de la sociología; en tercer lugar, de la importancia que tienen las dos concepciones fundamentales de la libertad en la historia de las ideas; el cuarto, del papel que ha tenido el ideal de la libertad individual en las ideas de uno de sus más devotos defensores, John Stuart Mill; y, finalmente, de la relación entre conocimiento y libertad.

El primero, el cuarto y el último de estos ensayos dieron lugar a pocos comentarios. El segundo y el tercero estimularon una amplia controversia que

¹ «Seres de carne y hueso son sacrificados a una abstracción; personas individuales son ofrecidas en un holocausto al pueblo como colectividad», *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne*, parte I, capítulo 13, «De l'uniformité», p. 169, en Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet ([París], 1997).

también ha sido, a mi entender, fructífera. Puesto que algunos de mis contrarios han puesto objeciones que me parecen pertinentes y justas, me propongo dejar claro en qué creo que soy convicto de ideas erróneas u oscuras; otras censuras (como espero hacer ver) me parecen equivocadas. Algunos de mis más duros críticos atacan mis opiniones sin aducir hechos o argumentos, o imputándome opiniones que yo no sostengo, e incluso, aunque esto se deba a veces a falta de claridad por mi parte, no me siento obligado a discutir, ni menos a defender, posiciones que en algunos casos me parecen tan absurdas como a aquellos que las atacan².

Las cuestiones fundamentales que me separan de mis críticos pueden reducirse a cuatro puntos: primero, el determinismo y su importancia en las ideas que tenemos de los hombres y de su historia; segundo, el puesto que tienen los juicios de valor en el pensamiento histórico y social, especialmente los juicios morales; tercero, la posibilidad y deseabilidad de distinguir en el ámbito de la teoría política entre lo que los escritores modernos han llamado libertad «positiva» y la libertad «negativa», y la importancia que tiene esta distinción para la subsiguiente diferencia que hay entre la libertad y las condiciones de la libertad, así como la cuestión de por qué es valioso querer o tener libertad de una clase o de otra; y, finalmente, la cuestión del monismo, es decir, de la unidad o armonía de los fines humanos. A mí me parece que el desfavorable contraste que se ha establecido a veces entre la libertad «negativa» y otros fines sociales y políticos, evidentemente más positivos, perseguidos por los hombres —tales como la unidad, la armonía, la paz, el dirigirse a sí mismo, la justicia, el autogobierno, el orden y la cooperación en la persecución de fines comunes— tiene sus raíces, en algunos casos, en la vieja doctrina según la cual todas las cosas buenas están ligadas unas con otras en una única totalidad perfecta o, por lo menos, no pueden ser incompatibles entre sí. Esto lleva consigo como corolario que la realización de la estructura que ellas forman constituye el único fin verdadero de toda actividad racional, tanto pública como privada. Si esta creencia resultara ser falsa o incoherente, esto podría destruir o debilitar muchas ideas y actividades presentes y pasadas y, por lo menos, tener impacto en las concepciones que se tienen de la libertad personal y social, y en el valor que se les atribuye. Este tema es, por tanto, fundamental.

² Aunque no he cambiado el texto de una manera radical, he introducido un cierto número de modificaciones con el fin de aclarar algunos de los puntos fundamentales que han entendido mal mis críticos y revisores. Estoy sumamente agradecido a S. N. Hampshire, H. L. A. Hart, Thomas Nagel y a Patrick Gardiner por llamarme la atención sobre determinados puntos oscuros y sobre algunos errores. He hecho lo posible para subsanarlos, sin satisfacer por completo —estoy seguro— a estos distinguidos críticos que tanto me han ayudado.

Permítaseme empezar con la cuestión más cacareada de todas en cuanto que afecta a la naturaleza humana: la cuestión del determinismo, sea causal o teleológico. Mi tesis no es, como han sostenido algunos de mis más vehementes críticos, que sea cierto (y menos aún que yo pueda demostrarlo) que el determinismo es falso, sino sólo que los argumentos en favor suyo no son concluyentes, y que si alguna vez se convierte en una creencia aceptada por muchos y entra a formar parte de la estructura del pensamiento y la conducta de la gente, dejarían de ser operantes o, si no, tendría que ser cambiado drásticamente el significado y el uso de ciertos conceptos y palabras que son fundamentales en el pensamiento humano. Esto lleva consigo como corolario que el uso existente de estas palabras y conceptos básicos constituye una prueba; desde luego no en favor de la proposición que dice que el determinismo es falso, sino de la hipótesis de que muchos de los que profesan esta doctrina rara vez practican lo que predicán, si es que lo practican alguna vez, y de que (si mi tesis es válida) es curioso que no parezcan estar enterados de lo que parece ser a primera vista una falta de correspondencia entre sus teorías y sus convicciones verdaderas, tal como éstas se expresan en lo que hacen y en lo que dicen. El hecho de que el problema del libre albedrío sea tan antiguo como los estoicos, que haya atormentado tanto a los hombres corrientes como a los que se dedican a la filosofía, y sea excepcionalmente difícil formularlo con claridad; el hecho de que las discusiones que sobre él han tenido lugar en la Edad Media y en la Moderna, aunque hayan logrado un análisis más fino del conjunto de conceptos implicados en su problemática, esencialmente no nos hayan acercado a una solución definitiva, y el hecho de que, mientras que algunos hombres por naturaleza parezcan sorprenderse ante él, otros consideren tal perplejidad como mera confusión que ha de ser aclarada por una única recia solución filosófica, confieren al determinismo un estatus especial en el conjunto de los problemas filosóficos.

En estos ensayos no he hecho ningún intento sistemático de discutir el problema del libre albedrío como tal, sino que principalmente he tratado de la importancia que éste tiene para la idea de la causalidad en la historia. Respecto a esto, sólo puedo reafirmar mi tesis originaria de que a mí me parece evidentemente inconsecuente decir, por una parte, que cualquier acontecimiento está completamente determinado por otros (cualquiera que sea el estatus que tenga esta proposición)³, y, por otra, que los hombres son libres para elegir, al menos, entre dos posibles maneras de actuar, y no sólo en el sentido de poder hacer lo que eligen hacer (y por qué eligen hacerlo), sino

³ Parece ser un juicio universal sobre la naturaleza de las cosas. Pero apenas puede ser francamente empírico, pues, ¿qué experiencia podría contar como prueba en contra de él?

también en el sentido de no estar determinados por causas que no están bajo su control. Si se acepta que todo acto de voluntad o de elección está completamente determinado por sus antecedentes respectivos, a mí me parece (a pesar de todo lo que se ha dicho en contra) que tal creencia es incompatible con la idea de poder elegir que sostienen los hombres comunes, y también los filósofos cuando no están defendiendo conscientemente una posición determinista. Más específicamente, yo no creo que sea viable que la creencia en el determinismo disminuya el hábito de alabar y culpar moralmente a los hombres por sus acciones, de felicitarles y condenarles, implicando con esto que son moralmente responsables de ellas, ya que no podían haber obrado de manera diferente; es decir, ya que no tenían necesidad de haber obrado como lo hicieron (entendiendo este «podían» y este «no tenían necesidad» en un sentido que no es puramente lógico o legal, sino en el que usan estos términos en el discurso ordinario empírico, tanto el hombre de la calle como los historiadores). No hay duda de que los deterministas podrían usar las mismas palabras para expresar admiración o desagrado por las características o por los actos humanos, y tales funciones se pueden retrotraer a los primeros años de la sociedad humana. Sea como sea, si no se presuponen la libertad de elección y la responsabilidad, en el sentido que Kant usó estos términos, se aniquila, por decirlo así, por lo menos una de las maneras en que normalmente se usan ahora.

El determinismo claramente priva a la vida de toda una escala de expresiones morales. Muy pocos de sus defensores se han hecho la pregunta de qué es lo que contiene esta escala (sea o no deseable) y de cuál sería el efecto que su eliminación produciría en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje. De ahí que yo crea que, sea o no sea verdad alguna forma de determinismo, están equivocados aquellos historiadores o filósofos de la historia que sostienen que la responsabilidad y el determinismo no son nunca incompatibles entre sí⁴, y que, a su vez, esté o no esté justificado algún tipo de creencia en la realidad de la responsabilidad moral, lo que parece claro es que estas posibilidades se excluyen mutuamente: ambas creencias pueden ser infundadas, pero las dos no pueden ser verdad al mismo tiempo. No he intentado dar la razón a ninguna de estas alternativas, sino sólo defender que los hombres

⁴ Qué tipo de incompatibilidad sea —lógica, conceptual, psicológica o de otra clase— es una cuestión a la que no me atrevo a responder. A mí me parece que se necesitan más investigaciones filosóficas para determinar qué relaciones hay entre las creencias que se tienen sobre los hechos y las actitudes (o creencias) morales, así como la lógica y la psicología de estas relaciones. Yo creo que no es admisible, y que apunta a un problema y no a una solución, la tesis de que no hay ninguna relación lógica importante; por ejemplo, la tesis, frecuentemente atribuida a Hume, que defiende la división entre los hechos y los valores.

siempre han presupuesto en su discurso ordinario la libertad de elegir. Y defendiendo que si verdaderamente se convencen de que esta creencia era errónea, la revisión y transformación de ideas y términos básicos que esta realización exigiría sería mayor y más inquietante de lo que parecen darse cuenta la mayoría de los deterministas contemporáneos. Más allá de esto no he ido, ni me propongo ir ahora.

Es infundado creer que yo emprendí la tarea de demostrar que el determinismo es falso, sobre lo que se han basado muchas de las críticas que se han hecho a mis argumentos. Me veo obligado a decir esto con alguna insistencia, ya que algunos de mis críticos (especialmente E. H. Carr) persisten en atribuirme la pretensión de haber refutado al determinismo. Pero esto, igual que otra extraña opinión que se me atribuye, a saber, que los historiadores tienen un positivo deber de moralizar, es una postura que no he defendido ni sostenido nunca. Este es un tema al que tendré ocasión de volver más tarde. Más específicamente, me han achacado confundir el determinismo con el fatalismo⁵. Pero esto también es un completo error. Supongo que lo que se quiere decir o implicar con la idea de fatalismo es la opinión de que las decisiones humanas son meros subproductos, epifenómenos, incapaces de influir en los acontecimientos que siguen su curso inescrutable con independencia de los deseos humanos. Yo no he atribuido nunca esta postura tan poco plausible a ninguno de mis contrarios. La mayoría de ellos se adhieren al «autodeterminismo», a la doctrina según la cual los caracteres, las «estructuras de la personalidad», las emociones, las actitudes, las elecciones y las decisiones de los hombres, así como los actos que provienen de ellos, tienen un decisivo papel en lo que sucede, pero son el resultado de causas psíquicas, físicas, sociales e individuales, las cuales, a su vez, son efecto de otras causas, y así sucesivamente en secuencia interminable. Según la versión más conocida de esta doctrina, yo soy libre si puedo hacer lo que quiera y, quizá, elegir entre dos maneras de obrar que se me presentan cuál es la que voy a adoptar. Pero mi elección está determinada causalmente, pues si no lo estuviera sería un acontecimiento fortuito, y estas dos alternativas agotan todas las posibilidades, de manera que decir que la elección es libre en algún otro sentido que no sea ni causal ni fortuito es intentar decir algo que no tiene ningún sentido. Esta opinión clásica, que para la mayoría de los filósofos parece resolver el problema del libre albedrío, a mí me parece que es simplemente una variante de la tesis general determinista y signifi-

⁵ Véase A. K. Sen, «Determinism and historical predictions», *Inquiry*, número 2, Nueva Delhi, 1959, pp. 99-115. También Gordon Leff en *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*, Londres, 1961, pp. 146-149.

ca eliminar la responsabilidad no menos que la elimina su variante «más estricta». Tal «autodeterminismo» o «determinismo débil», en el que muchos pensadores han llegado a descansar desde que originalmente lo formulara el sabio estoico Crisipo, fue definido por Kant como «subterfugio miserable»⁶. William James le puso la etiqueta de «determinismo suave» y le llamó, quizá de una manera demasiado dura, «cenagal de evasión»⁷.

No puedo comprender cómo pueda decirse de Elena de Troya no sólo que su cara fue la que lanzó un millar de barcos, sino que también fue responsable (y no meramente la causa) de la guerra de Troya, si ésta fue debida solamente a algo que fue el resultado no de una decisión libre—fugarse con Paris—, que no era necesario que Elena hubiese tomado, sino solamente el resultado de su irresistible belleza. Sen, en su crítica clara y formulada con moderación, concede, a diferencia de algunos de sus aliados: que, en todo caso, hay una inconsecuencia entre algunos significados implicados en el contenido de los juicios morales ordinarios, por una parte, y el determinismo, por otra. Sin embargo, niega que la creencia en el determinismo tenga que eliminar la posibilidad de los juicios morales racionales, basándose en que éstos pueden seguir siendo utilizados para influir en la conducta de los hombres, actuando como estímulos o frenos. En términos similares, Ernest Nagel, en el curso de una argumentación característicamente escrupulosa y lúcida⁸, dice que, incluso presuponiendo el determinismo, el alabar, el culpar y el presuponer la responsabilidad podrían afectar en general a la conducta humana, por ejemplo, produciendo algún efecto en la disciplina, en el esfuerzo y en cosas parecidas, mientras que (probablemente) no afectarían de esta manera a los procesos digestivos o a la circulación de la sangre de ningún hombre.

Puede que esto sea verdad, pero no afecta a la cuestión fundamental. Nuestros juicios de valor —elogios o condenas de los actos o caracteres de los hombres que han muerto— no pretenden solamente, ni siquiera primariamente, tener la función de ser instrumentos útiles que animen o amenacen a nuestros contemporáneos, ni de ser guía para la posteridad. Cuando los emitimos no intentamos meramente influir en las acciones futuras (aunque, de hecho, también lo hagamos) ni sólo formular juicios cuasi estéticos,

⁶ «Elender Behelf», en la *Crítica de la razón práctica: Kant's gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. 5, p. 96, línea 15.

⁷ William James, «The Dilemma of Determinism», p. 149 en *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (Nueva York, 1897).

⁸ *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Nueva York, 1961, pp. 599-605. También, del mismo autor, «Determinism in History», *Philosophy and Phenomenological Research*, volumen 20 (1959-1960), pp. 291-317 y 311-316.

como cuando damos testimonio de la belleza o fealdad, de la inteligencia o estupidez, y de la generosidad o avaricia de los demás (o de nosotros mismos), atributos que simplemente intentamos clasificar con arreglo a una escala de valores. Si alguien me alaba o me condena por haber decidido algo, yo no digo siempre que «así es como me han hecho», o que «no puedo por menos que actuar de esa manera», o que esa persona «siga diciendo eso mismo porque produce en mí un efecto estupendo y fortalece (o debilita) mi resolución de ir a la guerra o de afiliarme al Partido Comunista».

Puede que sus palabras, así como la posibilidad de premios y castigos, afecten a la conducta de una manera importante, y esto las hace útiles y peligrosas. Pero no se trata de eso. Se trata de si tales alabanzas, condenas, etc., son o no merecidas y moralmente apropiadas. Se puede imaginar fácilmente un caso en el que pensemos que un hombre merece que se le condene, pero que, a su vez, consideremos que manifestar dicha condena puede producir efectos negativos, por lo que no digamos nada en absoluto. Pero esto no cambia el carácter que tiene lo que este hombre merece, lo cual implica, cualquiera que sea su análisis, que este agente podía haber decidido otra cosa, y no sólo que podía haber actuado de otra manera. Si yo juzgo que en realidad la conducta de un hombre estaba determinada y que no podía haber obrado (sentido o pensado) de otra manera (o haber deseado o elegido otra cosa), debo considerar inapropiada para su caso esa manera de alabarle o condenarle. Si el determinismo es verdad, los conceptos de mérito o merecimiento, tal como se entienden generalmente, no tienen ninguna aplicación. Si todas las cosas, acontecimientos y personas están determinados, el premio y el castigo se convierten, desde luego, en instrumentos puramente pedagógicos, rotatorios y amenazadores, o si no son sólo cuasi descriptivos, se sitúan en una escala cuyos grados están en función de la distancia que guardan respecto a un ideal. Explican las cualidades de los hombres, lo que son y lo que pueden ser y hacer, y pueden cambiar estas cualidades y, desde luego, pueden ser utilizados como medios conscientes para conseguirlos, como cuando premiamos o castigamos a un animal; salvo que en el caso de los hombres presuponemos que nos podemos comunicar con ellos, lo cual no podemos hacer en el caso de los animales.

Esto es lo fundamental del determinismo «suave», de la llamada doctrina Hobbes-Hume-Schlick. Sin embargo, si las ideas de merecimiento, mérito, responsabilidad, etc., se basaran en la idea de libre elección que no es completamente causada, dichas ideas, según esta doctrina, resultarían ser irracionales e incoherentes y serían abandonadas por los hombres racionales. La mayoría de los intérpretes de Spinoza suponen que sostuvo precisamente esto, y muchos creen que tenía razón. Pero, independientemente de que

Spinoza sostuviera esa idea o tuviera razón, mi tesis es que la mayoría de los hombres y la mayoría de los filósofos e historiadores no hablan ni actúan como si creyeran en esta doctrina. Pues si se acepta genuinamente la tesis determinista, ésta debe cambiar radicalmente por lo menos a los hombres que quieren ser racionales y consecuentes. Sen, con admirable consecuencia y candor, nos explica, por supuesto, que cuando los deterministas hablan de premios y castigos morales son como los ateos que todavía siguen mencionando a Dios o como los amantes que hablan de ser fieles «hasta el final de los tiempos»⁹; tal manera de hablar es hiperbólica y no debe tomarse en sentido literal. Por lo menos, esto concede (no como la mayoría de los deterministas) que si estas palabras se tomaran en sentido literal habría en ellas algo erróneo. Por mi parte, no veo ninguna razón para suponer que la mayoría de los que hablan de esa manera, implicando con ello la posibilidad de elegir libremente entre dos alternativas, sea en el futuro o en el pasado, no quieren decir lo que dicen literalmente, sino de un modo metafórico y retórico, o de la manera como hablaba Mr. Pickwick. Ernest Nagel indica que los deterministas que, como Bossuet, creían en la omnipotencia y omniscencia de la Providencia y en el control que ésta tiene sobre todos los pasos que den los hombres, atribuían libremente, sin embargo, responsabilidad moral a los individuos, y que los que creen en fes deterministas —los musulmanes, los calvinistas, etc.— no han dejado por eso de atribuir responsabilidades ni de dar muchos premios y castigos¹⁰. Como mucho de lo que dice Nagel, esto es perfectamente cierto¹¹. Pero no tiene nada que ver con esta cuestión: el hecho de que no sean coherentes todas las creencias humanas no es ninguna novedad. Estos ejemplos no hacen más que señalar el hecho de que, evidentemente, los hombres encuentran que es perfectamente

⁹ *Op. cit.* (p. 45 *supra* n. 5), p. 114.

¹⁰ *The Structure of Science* (p. 46 *supra* n. 8), pp. 603-604

¹¹ Véase una argumentación parecida, pero igualmente no convincente, en la conferencia inaugural dada por Sidney Pollard en la Universidad de Sheffield (*Past and present*, núm. 30, abril 1965, pp. 3-22). Mucho de lo que dice Pollard me parece que es válido y que merece la pena que se diga; pero su idea, apoyada por una apelación a la historia, de que lo que profesen los hombres ha de estar en consonancia con su manera de obrar, es como poco sorprendente para un historiador. Nagel (*op. cit.*, p. 602) sugiere que la creencia en la libertad puede tener tanta relación con el determinismo como la que tiene la convicción de que una mesa tiene una superficie dura con la hipótesis de que está compuesta de electrones giratorios; estas dos descripciones responden a cuestiones que están en niveles diferentes y, por tanto, no se oponen entre sí. A mí me parece que esto no se presta a un paralelismo adecuado. Creer que la mesa es dura, sólida, que está en reposo, etc., no lleva consigo ninguna creencia sobre los electrones y, en principio, es compatible con cualquier doctrina acerca de ellos: estos dos niveles no se tocan. Pero si yo supongo que un hombre obró libremente y después me dicen que obró de esa forma porque «estaba hecho de esta manera» y no podía haber obrado de otra, yo supongo, desde luego, que con ello se niega algo que yo creía antes.

posible suscribirse al determinismo en sus estudios y olvidarlo en sus vidas. El fatalismo no ha alimentado pasividad en los musulmanes ni ha consumido el vigor de los calvinistas o de los marxistas, aunque algunos de estos últimos temieran que pudiese consumirlo. A veces la práctica desmiente a la profesión, por muy sinceramente que ésta se mantenga.

E. H. Carr va mucho más lejos. Nos dice: «El hecho es que todos los actos humanos son tanto libres como determinados, según el punto de vista en que se los considere». Y a su vez: «Los seres humanos adultos son responsables de su propia personalidad»¹². A mí me parece que esto es presentarle al lector un acertijo insoluble. Si Carr quiere decir que los seres humanos pueden transformar la naturaleza de su personalidad, aunque sigan siendo los mismos todos los antecedentes, entonces niega la causalidad, y si no pueden transformarla y pueden explicarse por completo todos sus actos por su carácter, entonces no tiene sentido hablar de responsabilidad (en el sentido corriente que tiene esta palabra, el cual implica culpabilidad moral). No hay duda de que el término «poder» tiene muchos sentidos, y sobre esto han aclarado mucho las importantes distinciones que han hecho los agudos filósofos modernos. Sin embargo, si, literalmente, yo no puedo hacer a mi carácter o a mi conducta diferentes de lo que son mediante un acto de elección (o mediante todo un conjunto ordenado de tales actos), que no esté totalmente determinado por antecedentes causales, yo no veo en qué sentido normal una persona racional puede considerarme moralmente responsable de este carácter o de esta conducta. En efecto, la idea de un ser moralmente responsable se convierte, en el mejor de los casos, en algo mitológico; esta criatura fabulosa entra en la categoría de las ninfas y los centauros.

Los dos polos de este dilema nos han acompañado durante más de dos milenios, y es inútil intentar evitarlos o debilitarlos con la cómoda afirmación de que todo depende del punto de vista que consideremos esta cuestión. Este problema que preocupó a Mill (y al que, en último término, dio una solución tan confusa), de cuyos tormentos escapó William James sólo por leer a Renouvier, y que todavía está en el primer plano de la atención filosófica, no puede darse de lado diciendo que las cuestiones que resuelve el determinismo científico son diferentes de las que resuelve la doctrina del voluntarismo y de la libertad de elección entre dos alternativas, o que estos dos tipos de cuestiones surgen a «niveles» diferentes, de manera que la confusión de esos «niveles» (o de sus correspondientes categorías) ha dado origen a un pseudoproblema. La cuestión, cuyas soluciones rivales son el determinismo y

¹² *What is History?*, Londres, 1961, p. 89 (p. 95 en la edición en rústica de 1964; en las notas posteriores se darán entre paréntesis las páginas de esta edición).

el indeterminismo, cualesquiera que sean los puntos oscuros que éstos tengan, es una sola cuestión, y no dos. Qué clase de cuestión sea —empírica, conceptual, metafísica, pragmática o lingüística— y qué esquema o modelo de hombre o naturaleza va implícito en los términos que se usen en ella son grandes temas filosóficos, pero estaría fuera de lugar discutirlos aquí.

Sin embargo, aunque no sea más que porque algunas de las críticas más agudas hechas a mi tesis provienen de filósofos que se preocupan de este tema fundamental, éste no puede ser ignorado por completo. Así, J. A. Passmore¹³ se apresura a presentar dos consideraciones contra mí: *a)* que el concepto que tiene el observador del que hablaba Laplace, que puede predecir infaliblemente el futuro, ya que tiene el pertinente conocimiento de las condiciones antecedentes y de las leyes que necesita, no puede formularse en principio, porque la idea de una lista exhaustiva de todos los antecedentes de un acontecimiento no es coherente; nunca podemos decir de una situación que «éstos sean todos los antecedentes que hay, y que su inventario sea completo». Claramente esto es verdad. Sin embargo, aunque no se presente al determinismo más que como una manera pragmática de obrar, según la cual «yo intento actuar y pensar basándome en el supuesto de que todo acontecimiento tiene una causa (o causas) suficientemente identificable», esto satisfaría las exigencias del determinista. Ahora bien: tal solución llevaría consigo una diferencia radical, pues quitaría efectivamente de la vida toda moralidad que funciona con ideas tales como la de responsabilidad, valor moral y libertad en sentido kantiano, y esto lo haría de una manera, y con las consecuencias lógicas, que los deterministas, por regla general, minimizan o se abstienen de examinar.

b) Que cuanto más descubrimos de un acto *a* primera vista moralmente culpable, más probable es que nos demos cuenta de que, dadas las circunstancias especiales, los caracteres y las causas antecedentes que estaban implicadas, el que obró de esa manera no podía obrar de otra que creemos que podía haber obrado; le condenamos con demasiada facilidad por no haber sido o no haber hecho lo que no podía ser o hacer. La ignorancia, la falta de sensibilidad, la precipitación y la falta de imaginación oscurecen nuestro juicio y no nos dejan ver los verdaderos hechos; con frecuencia nuestros juicios son superficiales, dogmáticos, fáciles, irresponsables, injustos y bárbaros. Yo simpatizo con las consideraciones, humanas y civilizadas, que inspiran el veredicto del profesor Passmore. La ignorancia vencible, los prejuicios, los dogmas y la falta de comprensión han dado lugar a mucha injusticia y a mucha crueldad. No obstante, generalizar esto, como me parece que hace el

¹³ «History, the Individual, and Inevitability», *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 93-102.

profesor Passmore, es caer en la vieja falacia del *tout comprendre*, vestida con ropas modernas que pretenden desarmarnos. Si (como sucede a los que son capaces de una auténtica autocrítica) cuanto más descubrimos de nosotros mismos, menos nos inclinamos a perdonarnos, ¿por qué debemos suponer que lo contrario es válido para los demás y que sólo nosotros somos libres, mientras que los demás están determinados? Sacar a relucir las deletéreas consecuencias de la ignorancia o de la irracionalidad es una cosa; suponer que éstas son las únicas fuentes de indignación moral es una extrapolación ilícita; ello se seguiría de premisas de Spinoza, pero no necesariamente de otras premisas. Porque nuestros juicios sobre los demás sean frecuentemente superficiales o injustos no se infiere que no haya que juzgar nunca o que, en efecto, pueda evitarse el hacerlo; igualmente que si se prohibiera a los hombres contar porque algunos no saben sumar correctamente.

Morton White ataca mis argumentos desde un ángulo algo diferente¹⁴. Concede que se puede, por regla general, no condenar (como que «están mal») actos que no pudo por menos de perpetrar el que los hizo (por ejemplo, que Booth matara a Lincoln, en el supuesto de que estuviera determinado a elegir hacerlo, o en todo caso, a hacerlo, lo eligiera o no). O por lo menos White cree que es despiadado echarle la culpa a un hombre por una acción que está determinada causalmente; despiadado e injusto, pero no inconsecuente con las creencias deterministas. Supone que podríamos concebir una cultura en la que tales veredictos morales fuesen normales. De aquí que pueda ser mera estrechez de miras por nuestra parte suponer que sea universal la incomodidad que sentimos al decir que están bien o mal los actos determinados causalmente, y que dicha incomodidad proviene de una categoría básica que rige la experiencia de todas las posibles sociedades.

White examina qué es lo que se implica cuando se dice que un acto «está mal». A mí me interesan las expresiones tales como «culpable», «algo que no debías haber hecho» o «que merece ser condenado», ninguna de las cuales es equivalente a «estar mal», ni todas ellas necesariamente equivalentes entre sí. Pero incluso así, me pregunto si White, al encontrarse con un cleptómano, consideraría razonable decirle: «Es verdad que no puedes dejar de robar, aunque creas que está mal hacerlo. Por supuesto, debes querer evitarlo. Si sigues haciéndolo te juzgaremos no sólo como una persona que hace algo que está mal, sino también como alguien que merece que se le culpe moralmen-

¹⁴ *Foundation of Historical Knowledge*, Nueva York, 1965, pp. 275 y ss. No puedo pretender poder hacer justicia aquí a la interesante y compleja tesis que expone el brillante libro de White. Espero hacerlo en alguna otra parte y le pido que me perdone por el carácter de resumen que tiene esta breve réplica.

te. Y tanto si esto te refrena de seguir robando como si no, lo merecerás igualmente en ambos casos». ¿No pensaría White que había algo gravemente erróneo en esta manera de enfocar este asunto, y no sólo en nuestra sociedad, sino en cualquier mundo en el que tuviese sentido esta terminología moral? ¿O pensaría que esta misma pregunta era prueba de insuficiente imaginación moral en el que la preguntaba? ¿Es solamente despiadado e injusto reprochar a los hombres lo que no pueden evitar hacer, o es también irracional, como la crueldad y la injusticia? Si le dijeras a un hombre que había traicionado a sus amigos cuando le estaban torturando, que no debía haberlo hecho, y que su acto era moralmente malo, aunque estés convencido de que, siendo como es, no podía por menos de querer obrar como lo hizo, ¿podrías dar razones que justificaran tu veredicto, si te presionaran para que lo hicieras? ¿Cuáles serían estas razones?: ¿que querías cambiar su conducta o la de otros para el futuro o que querías desahogar tu repulsa?

Si no fuera más que esto, no sería en absoluto cuestión de hacerle justicia. Si te dijeran que al condenar a un hombre eras injusto o estabas malintencionadamente ciego porque no te habías molestado en examinar las dificultades con que había obrado este hombre, las presiones que habían actuado sobre él, etc., este tipo de reproche se basa en el supuesto de que en algunos casos, si no en todos, esta persona sólo podía haber evitado la decisión que tú condenas, de manera mucho menos fácil de lo que tú crees: a costa del martirio, del sacrificio de un inocente, o de algo que el que te critica cree que tú, como moralizante, no tienes derecho a exigir. De ahí que este crítico te reproche con razón que seas culpable de ignorancia o inhumanidad. Pero si de verdad pensaras que era imposible (causalmente) que el hombre en cuestión hubiese decidido lo que hubieses preferido que eligiera, ¿es razonable decir que, sin embargo, debía haberlo decidido? ¿Qué razones puedes aducir, en principio, para atribuirle responsabilidad o aplicarle las normas morales (por ejemplo, las máximas kantianas que todos entendemos, las aceptemos o no) que tú crees que no es razonable aplicar en el caso de aquellos que no pueden decidirse más que por lo que se deciden, por ejemplo, los cleptómanos, los dipsómanos, y otras personas por el estilo? ¿Dónde establecerías tú la línea divisoria entre unos casos y otros, y por qué? Si las decisiones están determinadas causalmente en todos estos casos, cualesquiera que sean las diferencias que hay entre sus causas, compatibles en algunos casos con el uso de la razón (o, según algunas opiniones, idénticas a él) y en otro no, ¿por qué es irracional culpar en un caso y no en el otro? Excluyo los argumentos utilitarios en favor de los premios, castigos, amenazas u otros incentivos, ya que White, acertadamente en mi opinión, también los ignora para ceñirse al carácter moral de la culpa. Yo no entiendo por qué es más razonable (y no

sólo menos fútil) culpar a un hombre, que psicológicamente no puede dejar de obrar como lo hace, por obrar de manera cruel, que culpar a un inválido físico por tener un miembro deformado. Godwin razonaba de tal manera que, según él, condenar a un asesino no es más o menos racional que condenar a su puñal. Por lo menos era consecuente con su fanatismo. Aunque su libro más conocido se titula *Political Justice*, no es fácil determinar qué es lo que significa la justicia, como concepto moral, para un determinista convencido. Puedo establecer una escala con los actos justos e injustos, como con los actos legales e ilegales, y como con los melocotones maduros e inmaduros. Pero si un hombre no pudo por menos de obrar como lo hizo, ¿qué significaría decir que algo «le estuvo bien empleado»? La idea de justicia poética, del merecimiento justo, del merecimiento moral como tal, no solamente no tendría ninguna aplicación, si este fuera el caso, sino que también resultaría poco inteligible.

Cuando Samuel Butler, en *Erewhon*, hace objeto de simpatía y compasión a los delitos, pero considera que la mala salud es una falta que es motivo de sanción, lo que quiere recalcar no es la relatividad de los valores morales, sino su irracionalidad en su propia sociedad: la irracionalidad de la culpa atribuida a las aberraciones morales o mentales, pero no atribuida a las aberraciones físicas o fisiológicas. No conozco otra manera más gráfica de presentar al público lo diferentes que serían nuestra terminología y nuestra conducta moral si fuéramos los deterministas científicos o verdaderamente consecuentes que algunos suponen que deberíamos ser. Por supuesto, los deterministas sociológicos, que son más rigurosos, dicen precisamente esto, y consideran que no sólo la retribución o la venganza, sino también la justicia —aparte de su sentido estrictamente legal—, considerada como norma o canon moral no determinado por reglas alterables, es una idea precientífica basada en la inmadurez y en el error psicológicos. En cuanto están en contra de esto, Spinoza y Sen me parecen tener razón. Hay algunos términos que, si tomásemos en serio el determinismo, ya no deberíamos usar más, o usarlos en un sentido especial, como cuando hablamos de las brujas o de los dioses del Olimpo. Ideas tales como la de justicia, equidad, merecimiento y honradez tendrían que ser desde luego reexaminadas, si es que hubiese que mantenerlas vivas y no relegarlas a representar el papel de ficciones descartadas, imaginaciones que la marcha de la razón ha hecho inofensivas, y mitos poderosos de nuestra juventud irracional, que el progreso del conocimiento científico ha hecho añicos o en todo caso ha convertido en realidades inocuas. Si es válido el determinismo, este es el precio que tenemos que pagar. Estemos o no dispuestos a pagarlo, enfrentémonos por lo menos con esta perspectiva.

Si nuestros conceptos morales son sólo de nuestra cultura y sociedad, aquello a lo que debemos acudir para decírselo a una persona que pertenezca a esa cultura de la que habla White y con la cual no estamos familiarizados, no es que dicha persona se esté contradiciendo al profesar el determinismo y, al mismo tiempo, continuar haciendo o implicando juicios morales de tipo kantiano, sino que está siendo incoherente, que nosotros no podemos comprender las razones que tiene para utilizar tales términos, y que su lenguaje si pretende ser válido para el mundo real deja de ser suficientemente inteligible para nosotros. Por supuesto, el hecho de que haya habido y, sin duda alguna, siga habiendo muchos pensadores, incluso en nuestra propia cultura, que al mismo tiempo profesen la creencia en el determinismo y, sin embargo, no se sientan inhibidos lo más mínimo para alabar o culpar moralmente con toda libertad e indicar a los demás lo que deberían decidir, solamente muestra, si yo tengo razón, que algunos pensadores normalmente lúcidos y autocríticos también pueden confundirse a veces. En otras palabras, lo que pretendo no es más que hacer explícito lo que no ponen en duda la mayoría de los hombres: que no es racional creer que las decisiones son causadas y, al mismo tiempo, considerar que los hombres son merecedores de reproches o indignación (o sus contrarios) por decidir obrar, o dejar de obrar, como deciden.

La suposición de que, si se mostrase que el determinismo es válido, habría que revisar drásticamente el lenguaje ético, no es una hipótesis psicológica o fisiológica, menos aún ética. Es una afirmación que se refiere a lo que permitiría o excluiría cualquier sistema de ideas que emplee los conceptos básicos de nuestra moralidad normal. La proposición de que no es razonable condenar a hombres que no tienen libertad para decidir no se basa en ningún conjunto especial de valores morales (que otra cultura pueda rechazar), sino en el nexo especial que hay entre los conceptos descriptivos y valorativos que rige el lenguaje que usamos y las ideas que pensamos. Decir que se puede culpar moralmente a una mesa tanto como a un bárbaro ignorante o a un adicto incurable no es una proposición ética, sino una proposición que recalca la verdad conceptual de que este tipo de alabanzas y condenas sólo tienen sentido entre personas que pueden elegir libremente. A esto es a lo que apela Kant; este hecho fue el que sorprendió a los primeros estoicos; anteriormente a ellos parece que se suponía de antemano la libertad de elección, e igualmente está presupuesta en el examen que hace Aristóteles del acto voluntario e involuntario, y hasta nuestros días, también en el pensamiento de las personas que no son filósofos.

Uno de los motivos que hay para adherirse al determinismo parece ser la sospecha que tienen los amigos de la razón de que esta doctrina esté presupuesta por el método científico como tal. Así, el profesor Stuart Hampshire nos dice que:

En el estudio de la conducta humana la superstición filosófica puede fácilmente tomar ahora el papel de las tradicionales supersticiones religiosas como obstrucción del progreso. En este contexto, superstición es confundir la creencia de que los seres humanos no deben ser tratados como si fueran objetos naturales, con la creencia de que en realidad no lo son: muy fácilmente se puede pasar de la proposición moral de que las personas no deben ser manipuladas y controladas como cualquier otro objeto natural, a la proposición, diferente, y casi filosófica, de que no pueden serlo. En el actual clima de opinión, el miedo muy natural a la planificación y a la tecnología social se presta a que se le dignifique como filosofía del indeterminismo¹⁵.

Esta aseveración, de palabras gruesas y admonitorias, me parece característica de la extendida e influyente opinión que he mencionado antes, según la cual la ciencia y la racionalidad están en peligro si se rechaza el determinismo, o incluso si se duda de él. A mí me parece que este temor es infundado; hacer lo máximo posible para encontrar correlaciones y explicaciones cuantitativas no es presuponer que todo sea cuantificable, y proclamar que la ciencia es la búsqueda de las causas (sea esto verdadero o falso) no es decir que todos los acontecimientos las tengan. En efecto, a mí me parece que el pasaje que he citado tiene, por lo menos, tres elementos sorprendentes:

a) Se nos dice que es supersticioso confundir «la creencia de que los seres humanos no deben ser tratados como si fueran objetos naturales, con la creencia de que en realidad no lo son». Pero, ¿qué otra razón tengo para no tratar a los seres humanos «como si fueran objetos naturales» que no sea mi creencia en que difieren de éstos en algunos aspectos especiales —aquellos en virtud de los cuales son humanos—, de que este hecho es la base de mi convicción moral de que no debo tratarlos como objetos; es decir, sólo como medios para mis fines, y de que en virtud de esta diferencia yo considero que está mal que yo libremente les manipule, les coaccione, les lave el cerebro, etc.? Si me dicen que no trate a algo como si fuera una silla, puede que la razón de esto sea el hecho de que el objeto en cuestión tiene algún atributo que no tienen las sillas corrientes o que yo, o los demás, lo asociamos con algo que lo distingue de éstas, cosa que se puede pasar por alto o negar. A no ser que se considere que los hombres tienen algunos atributos que están por encima de los que tienen en común con otros objetos naturales —los animales, las plantas, las cosas, etc. (llámese o no natural a esta diferencia en sí misma)—, el mandamiento moral de no tratar a los hombres como si fueran animales o cosas no tiene ningún fundamento ra-

¹⁵ «Philosophy and Madness», *Listener*, 78 (julio-diciembre, 1967), pp. 289-292 en 291).

cional. Yo concluyo que, lejos de ser una confusión de dos clases diferentes de proposiciones, no puede separarse esta conexión que hay entre ellas sin dejar sin fundamento por lo menos a una, y ciertamente no es probable que esto fomente el progreso de que habla el autor.

b) En cuanto a la advertencia de no pasar de la proposición «las personas no deben ser manipuladas y controladas» a la proposición de que «no pueden serlo como cualquier otro objeto natural», con toda seguridad es más razonable suponer que si yo digo que no se haga eso no es porque yo piense que las personas no puedan ser tratadas así, sino porque creo que es muy probable que puedan serlo. Si yo te ordeno que no controles ni manipules a los seres humanos no es porque yo crea que, puesto que no puedes conseguirlo, esto vaya a ser para ti una lastimosa pérdida de tiempo y de esfuerzo, sino, por el contrario, porque me temo que lo consigas demasiado bien y que esto vaya a privar a los hombres de su libertad, que sólo podrán preservar si se libran de demasiado control y manipulación.

c) «El miedo a la planificación y a la tecnología social» pueden muy bien sentirlo de la manera más intensa aquellos que creen que estas fuerzas no son irresistibles, y que, si no interfiere demasiado en las actividades de los hombres, éstos tendrán oportunidad de elegir libremente entre diversas maneras de obrar, y no sólo, en el mejor de los casos (como creen los deterministas), ejercitar decisiones que están determinadas de por sí y que son predecibles. Puede que, de hecho, esto último sea nuestra condición real. Pero si se prefiere la primera situación—por muy difícil que sea formularla—, ¿es esto una superstición o algún otro caso de «falsa conciencia»? Lo es solamente si el determinismo es verdad. Pero esto es un círculo vicioso. ¿No podría defenderse que el propio determinismo es una superstición engendrada por la creencia de que se va a comprometer a la ciencia a no ser que se le acepte, y que, por tanto, él mismo es un caso de «falsa conciencia» engendrado por un error acerca de la naturaleza de la ciencia? Cualquier doctrina puede ser convertida en una superstición, pero yo no veo ninguna razón para sostener que lo sean, o tengan que serlo, el determinismo o el indeterminismo¹⁶.

Volvamos a los escritores no filósofos. Los escritos de aquellos que han subrayado lo insuficientes que son las categorías de las ciencias de la naturaleza cuando se las aplica a las acciones humanas, han transformado tanto esta

¹⁶ Hampshire replica diciendo: «El imperativo de no tratar a los hombres como meros objetos naturales define el punto de vista moral, precisamente porque, si se les estudia desde el punto de vista científico, se puede tratar a los hombres de dicha manera. Sir Isaiah Berlin está en desacuerdo conmigo (y con Kant) al considerar como una cuestión empírica la cuestión de si los hombres son solamente objetos naturales mientras que yo sostengo que, puesto que nadie *puede* tratarse a sí mismo como un objeto meramente natural, nadie *debería* tratar como objeto meramente natural a ningún otro hombre».

cuestión que han desacreditado las toscas soluciones de los materialistas y positivistas de los siglos XIX y XX. Por eso, todas las discusiones serias que se tengan sobre estas cuestiones tienen que empezar, a partir de ahora, a tener en cuenta la discusión que, a escala mundial, ha habido sobre este tema durante el último cuarto de siglo. Cuando E. H. Carr sostiene que es pueril o, en todo caso, infantil¹⁷ atribuir los acontecimientos históricos a los actos de los individuos (lo que él llama «el prejuicio biográfico») y que cuanto más escribamos la historia de manera impersonal más científica será ésta y, por tanto, más madura y válida, se muestra como un fiel seguidor —demasiado fiel— de los materialistas dogmáticos del siglo XVIII. Esta doctrina pareció dejar de ser plausible incluso en tiempos de Comte y sus seguidores o, en cuanto a lo que nos referimos, en la época del padre del marxismo ruso, Plejánov, que, por toda su brillantez en lo que se refiere a la filosofía de la historia, debía más al materialismo del siglo XVIII y al positivismo del XIX que a Hegel o a los elementos hegelianos que hay en Marx.

Permítaseme que conceda lo que le corresponde a Carr. Cuando sostiene que el animismo o el antropomorfismo —la atribución de propiedades humanas a las entidades inanimadas— son síntomas de mentalidad primitiva, no pretendo contradecirle. Pero combinar una falacia con otra rara vez hace avanzar la causa de la verdad. El antropomorfismo es la falacia que consiste en aplicar categorías humanas al mundo que no es humano. Pero, entonces, probablemente existe una región en la que son válidas las categorías humanas: el mundo de los seres humanos. Suponer que sólo lo que vale en la descripción y predicción de la naturaleza no humana tiene que valer necesariamente para los seres humanos y que las categorías con que distinguimos lo humano de lo que no lo es tienen, por tanto, que ser erróneas —descartándolas con explicaciones de que son aberraciones de épocas primitivas—, es el error contrario, es la falacia animista o antropomórfica puesta boca abajo. Por supuesto, lo que puede lograr el método científico hay que utilizarlo para conseguir logros. Cualquier cosa que los métodos estadísticos, las computadoras o cualquier otro instrumento o método que sea fructífero en las ciencias de la naturaleza puedan hacer para clasificar, analizar, predecir o «retrodecir» la conducta humana debe ser, por supuesto, bien recibido. Dejar de usar estos métodos por alguna razón doctrinaria sería mero oscurantismo. Sin embargo, una pretensión muy distinta de ésta es asegurar dogmáticamente que cuanto más pueda asimilarse el objeto de una investigación al objeto de una ciencia de la naturaleza más nos acercaremos a la verdad. Esta doctrina, en la versión de Carr, equivale a decir que cuanto más impersonal y general sea la historia, más váli-

¹⁷ *Op. cit.* (p. 49 *supra*, n. 12), p. 39 (45).

da es; cuanto más genérica, más desarrollada; y que cuanto más atención se ponga en los individuos, en su idiosincrasia y en el papel que han tenido en la historia, más imaginaria es ésta y más lejos se encuentra de la verdad y realidad objetivas. A mí me parece que esto no es más ni menos dogmático que la falacia contraria que dice que la historia puede reducirse a las biografías y proezas de los grandes hombres. Afirmar que la verdad está entre estos dos extremos, entre las posturas igualmente fanáticas de Comte y Carlyle, es decir algo insípido; sin embargo, puede que esté cerca de la verdad. Como observó fríamente un eminente filósofo de nuestro tiempo, *a priori* no hay ninguna razón para suponer que la verdad, cuando se ha descubierto, vaya a resultar interesante¹⁸. Ciertamente no tiene que ser sorprendente o desconcertante; puede que lo sea o no; nosotros no podemos saberlo. No es éste el lugar de examinar las ideas historiográficas de Carr, que parecen respirar el aire de los últimos encantamientos de la Edad de la Razón, más racionalista que racional, que tenía toda la envidiable simplicidad, lucidez y carencia de dudas y preguntas a uno mismo, característico de este tipo de pensamiento en sus despejados comienzos, cuando Voltaire y Helvetius estaban en sus tronos, antes de que los alemanes, con su pasión por excavarlo todo, estropearan los suaves céspedes y los jardines simétricos. Carr es un agradable escritor que tiene vigor, está afectado por el materialismo histórico, pero esencialmente es un positivista tardío, que está en la tradición de Auguste Comte, Herbert Spencer y H. G. Wells; lo que Sainte-Beuve llamó *un grand simplificateur*¹⁹, que no se inmuta por los problemas y dificultades que han atormentado a estos temas desde Herder y Hegel, y desde Marx y Max Weber. Es respetuoso con Marx, pero está alejado de la compleja concepción que éste tenía; es un maestro en ir por el camino más corto y dar respuestas definitivas a las grandes cuestiones aún no resueltas.

Pero si no puedo intentar aquí tratar de la postura de Carr con la atención que ésta merece, por lo menos puedo intentar responder a algunas de las más severas críticas que ha hecho a mis opiniones. Las acusaciones más graves contra mí son tres: *a)* que yo creo que el determinismo es falso y que rechazo el axioma de que todo tiene una causa, «lo cual —según Carr— es la condición de nuestra capacidad para entender lo que pasa a nuestro alrede-

¹⁸ «Si la verdad fuera compleja y un tanto desilusionante, seguiría sin ser aconsejable sustituirla por alguna simpleza más espectacular y consoladora.» C. I. Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge* (Nueva York, 1929), p. 339.

¹⁹ La expresión «grand simplificateur» y la propia palabra «simplificateur» fueron acuñadas por Sainte-Beuve para describir a Benjamin Franklin en «Franklin à Passy» (29 de noviembre de 1852), p. 181, en C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi* (París [1926-1942]), vol. 7. (La igualmente familiar «terribles simplificateurs», que Berlin emplea más adelante, en la p. 94, n. 1, y véase la p. 322, fue acuñada por Jacob Burckhardt en una carta del 24 de julio de 1889 a Friedrich von Preen). (Ed.)

dor»²⁰; *b*) que yo «insisto con gran vehemencia en que es deber del historiador juzgar a Carlomagno, a Napoleón, Gengis Kan, Hitler, Stalin, por sus matanzas»²¹; es decir, dar notas de conducta moral a los individuos que son importantes en la historia, y *c*) que yo creo que las explicaciones históricas son descripciones que han de darse en función de las intenciones humanas, a las que Carr opone el otro concepto de «fuerzas sociales»²².

A todo esto, lo único que puedo decir una vez más es: *a*) que yo nunca he negado (ni considerado) la posibilidad lógica de que alguna versión del determinismo, en principio (aunque quizá sólo en principio), pueda ser una teoría válida de la conducta humana, y menos aún sostengo que lo haya refutado. Mi único argumento ha sido decir que creer en él no es compatible con las creencias que están profundamente inmersas en el lenguaje y en el pensamiento normales de los hombres corrientes o de los historiadores, por lo menos en el mundo occidental, y que, por tanto, tomar en serio al determinismo llevaría consigo una revisión drástica de estas ideas fundamentales: cataclismo del que no han dado todavía ningún ejemplo visible ni Carr ni ningún otro historiador. Yo no conozco ningún argumento concluyente en favor del determinismo. Pero esto no es lo que me interesa; lo que quiero hacer ver es que la manera de obrar que tienen en realidad los que lo defienden y su reluctancia a enfrentarse con lo que en este caso les costaría la unidad de teoría y práctica indican que por el momento no hay que tomar demasiado en serio a esta defensa teórica, sea quien sea el que pretenda que la tiene. *b*) Se me acusa de invitar a los historiadores a que moralicen. Yo no hago nada de eso. Lo único que sostengo es que los historiadores, como los demás hombres, usan un lenguaje que está inevitablemente salpicado de palabras que tienen fuerza valorativa, y que invitarles a que eliminen de él dicha fuerza es pedirles que lleven a cabo una tarea entontecedora y anormalmente difícil. Ser objetivo, no estar apasionado y carecer de prejuicios es, sin duda alguna, una virtud de los historiadores, como de cualquiera que quiera establecer la verdad en cualquier campo. Pero los historiadores son hombres y no están obligados a deshumanizarse en mayor medida que otros hombres. Los temas que eligen para examinar, su distribución, la atención que les prestan y el énfasis que les dan, están guiados por su propia escala de valores, la cual no tiene que ser demasiado diferente de los valores comunes que tienen los hombres, si es que los historiadores han de entender la conducta humana o han de comunicar a sus lectores la visión que tienen de ella.

²⁰ *Op. cit.* (p. 49, nota 12), pp. 87-88 (93-94).

²¹ *Ibíd.*, p. 71 (76); véase p. 201.

²² *Ibíd.*, pp. 38-49 (44-45).

Para entender los motivos y concepciones de los demás no es necesario, por supuesto, compartirlas; la comprensión no lleva consigo la aprobación; los historiadores (y novelistas) más dotados son los menos partidistas; siempre se requiere guardar una cierta distancia del tema que se trata. Pero mientras que la comprensión de los motivos y códigos morales o sociales que tengan civilizaciones enteras no requiere que se les acepte a éstos, ni siquiera que se simpatice con ellos, presupone, sin embargo, que se tenga una idea de lo que importa a los individuos o a los grupos de esas civilizaciones, aun cuando sus valores se consideren repulsivos. Y esto se basa en una concepción de la naturaleza y fines humanos que forma parte de la propia concepción ética, religiosa o estética del historiador. Estos valores, especialmente los valores morales que rigen la selección que hace de los hechos y la luz a la cual los exhibe, están implicados en su lenguaje, y no pueden por menos de estarlo, tanto como lo están los de cualquier otra persona que quiera entender y definir a los hombres. Los criterios que empleamos al juzgar la obra de los historiadores no son ni tienen que ser, en principio, diferentes de aquellos con los que juzgamos a los especialistas de otros campos del saber o de la imaginación. Al hacer la crítica del rendimiento obtenido por aquellos que tratan de los asuntos humanos no podemos separar radicalmente «los hechos» de la significación que éstos tienen. «Los valores entran en los hechos y son parte esencial de ellos. Nuestros valores son parte esencial del equipo que tenemos como seres humanos.» Estas palabras no son mías. El lector se quedará asombrado al saber que son nada menos que del propio Carr²³. Yo hubiera preferido formular esta proposición de manera diferente. Pero las palabras de Carr son suficientes para mí; frente a las acusaciones que él me hace, me contento con que lo que yo definiendo se apoye en sus mismas palabras.

Claramente, no hay ninguna necesidad de que los historiadores manifiesten formalmente juicios morales, como equivocadamente cree Carr que yo quiero que hagan. Como historiadores, no tienen la obligación de informar a sus lectores de que Hitler hizo daño a la humanidad, mientras que Pasteur le hizo bien (o cualquiera que crean que es el caso). El uso mismo del lenguaje normal no puede evitar que en él vaya implicado lo que el autor considera que es corriente o monstruoso, decisivo o trivial, alegre o deprimente. Yo puedo decir que tantos millones de hombres fueron brutalmente llevados a la muerte o, si no, que perecieron, que entregaron su vida, que fueron asesinados, o simplemente, que fue disminuida la población de Europa, que fue reducido el término medio de la edad de sus habitantes, o que muchos

²³ *Op. cit.*, p. 125 (131).

hombres perdieron la vida. Ninguna de estas narraciones de lo que sucedió es completamente neutral: todas ellas tienen implicaciones morales. Lo que dice el historiador, por mucho cuidado que tenga en usar un lenguaje puramente descriptivo, tarde o temprano implicará la actitud que él tenga. El distanciamiento mismo es una postura moral. El uso de un lenguaje neutral («Himmler fue la causa de que muchas personas fuesen asfixiadas») lleva consigo su propia tonalidad ética.

No quiero decir con esto que no sea posible conseguir un lenguaje muy neutral sobre lo que respecta a los seres humanos. A este lenguaje pueden y deben acercarse los que hacen estadísticas, los que recopilan los informes del espionaje, los departamentos dedicados a la investigación, los sociólogos y economistas de cierta clase, los informadores oficiales y los recopiladores que tienen la tarea de dar datos a los historiadores y a los políticos. Pero esto se debe a que estas actividades no son autónomas, sino que están proyectadas para proporcionar materia prima a aquellos —los historiadores y hombres de acción— cuyo trabajo se pretende que sea un fin en sí mismo. Al ayudante de investigación no se le pide que seleccione y recalque lo que cuenta mucho en la vida humana, ni que minimice lo que cuenta poco. El historiador no puede evitar eso; si no, no será historia lo que escribe desligado a lo que él, su sociedad u otra cultura consideran importante o superficial. Si historia es lo que hacen los historiadores, la cuestión fundamental de la que ninguno de éstos puede evadirse, lo sepan o no, es la de cómo llegamos a ser lo que somos o lo que fuimos (y la de cómo otras sociedades llegaron a ser lo que son o lo que fueron). Esto, *eo facto*, lleva consigo una idea especial de la sociedad, de la naturaleza humana, de los resortes de la actividad de los hombres y de sus valores y escalas de valor, algo que (como los que proporcionan datos para que otros los interpreten) quizá pueden evitar los físicos, los fisiólogos, los antropólogos físicos, los gramáticos, los que se dedican a la econometría, y cierto tipo de psicólogos. La historia no es una actividad subsidiaria; pretende dar una explicación lo más completa posible de lo que los hombres hacen y padecen; llamarles hombres es atribuirles valores que hemos de poder reconocer como tales; si no, no son hombres para nosotros. Por tanto, los historiadores (moralicen o no) no pueden evadirse de tener que adoptar alguna postura sobre qué es lo importante, y en qué medida lo es (aunque no se pregunten por qué lo es). Sólo esto es suficiente para hacer que sean ilusorias las ideas de una historia «libre de valores» y de un historiador que transcribe *ipsis rebus dictantibus*²⁴.

²⁴ «Las cosas hablando por sí mismas». La frase parece tener su origen en Justiniano, *Digesto*, I. 2. 2. II. 2.

Quizá sólo fuese esto lo que Acton tenía en contra de Creighton: no simplemente que este último utilizase artificialmente términos no morales, sino que, al hacerlo para definir a los Borgia y contar sus actos, en realidad daba un paso adelante para disculparles, que, en efecto, lo hacía, tuviese o no razón, que la neutralidad es también una actitud moral, y que igualmente lo es reconocerla tal como es. Acton no tenía ninguna duda de que Creighton estaba equivocado. Nosotros podemos estar de acuerdo con uno o con otro. Pero en cualquiera de los casos juzgamos e implicamos una actitud moral, aunque prefiramos no afirmarla. Aconsejar a los historiadores que nos cuenten las vidas de los hombres, pero que no nos hablen de la significación que éstas tienen en función de lo que Mill llamó los intereses permanentes de la humanidad, como quiera que éstos se conciban, no es contar dichas vidas. Pedir a los historiadores que intenten entrar con la imaginación en las experiencias que han tenido otros y prohibirles que desplieguen su comprensión moral, es invitarles a decir una parte demasiado pequeña de lo que saben y quitarle significado humano a su trabajo. Esto es, en efecto, todo lo que tengo que decir en contra del sermón moral de Carr contra el mal hábito de dar sermones morales.

No hay duda de que se presta a toda clase de problemas la idea de que existen valores objetivos morales o sociales, eternos y universales, no afectados por el cambio de la historia, y accesibles a la mente de cualquier hombre racional, con tal de que quiera dirigir su mirada hacia ellos. Sin embargo, la posibilidad de comprender a los hombres de la propia época o de cualquier otra y, desde luego, la posibilidad de que éstos se comuniquen entre sí, depende de la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común «fáctico». Este último es una condición necesaria, pero no suficiente, de la comunicación humana. A los que no tienen contacto con el mundo exterior se les define como anormales, y en los casos extremos, como locos. Pero igualmente lo son —y de esto es de lo que se trata— los que se extravían demasiado del mundo común público de los valores. Difícilmente se podrá creer a un hombre que diga que una vez supo la diferencia que hay entre lo que está bien y lo que está mal, pero que la ha olvidado; si se le cree se le considera loco, con razón. Pero también lo está un hombre que no sólo no aprueba, no le guste, o no perdone sino que tampoco pueda, literalmente, comprender qué posible objeción pudiera poner alguien —por ejemplo— a una norma que permita que se mate a cualquier hombre que tenga los ojos azules, sin dar ninguna razón para ello. A una persona así se la consideraría un espécimen de la raza humana tan normal como el que no puede contar más de seis, o el que cree que es probable que sea Julio César. Aquello en lo que se basan estas pruebas normativas (no descriptivas) de locura es lo que les da a las doctrinas que defienden el derecho natural la credibilidad que tienen, especialmente las versiones de dichas doctrinas que

les niegan a éstas todo estatus *a priori*. La aceptación de valores comunes (en todo caso, de un mínimo irreductible de ellos) forma parte de la concepción que tenemos de un ser humano normal. Esto sirve para distinguir nociones tales como el fundamento de la moralidad humana de otras nociones tales como las costumbres, la tradición, el derecho, los modales, la moda o la etiqueta: todos esos terrenos en los que la existencia de grandes cambios y diferencias sociales, históricas, nacionales y locales no se considera rara o anormal, prueba de excentricidad o de locura extrema, ni tampoco, por supuesto, indeseable, ni mucho menos aún, problemática desde el punto de vista filosófico.

Ningún escrito histórico que sobrepase a la pura narración de un cronista e implique una selección y una distribución desigual de lo que subraya puede ser por completo *wertfrei*. ¿Qué es, pues, lo que distingue al moralizar, que es condenado con razón, de lo que parece que es inevitable a cualquier grado de reflexión sobre los asuntos humanos? No su neutralidad, pues la mera elección de un lenguaje aparentemente neutral puede aparecer aún más insidioso a los que no simpatizan con las ideas del autor. En el ensayo que trata de la inevitabilidad histórica he intentado estudiar lo que se quiere decir con los términos prejuicio y parcialidad. Sólo puedo repetir que parece ser que nosotros distinguimos la apreciación subjetiva de la objetiva en la medida en que los valores fundamentales implicados en esta última son comunes a los seres humanos en cuanto tales; es decir, para fines prácticos, comunes a la gran mayoría de los hombres, en la mayoría de los sitios y en la mayoría de las épocas. Claro que esto no es un criterio absoluto y rígido; hay variaciones, hay peculiaridades nacionales, locales e históricas imperceptibles (y también notorias); hay prejuicios, supersticiones y racionalizaciones, con las influencias irracionales que éstos pueden traer consigo. Pero este criterio no es totalmente relativo ni subjetivo; si no, el concepto de hombre se haría demasiado indeterminado, y los hombres y las sociedades, separados por diferencias normativas infranqueables, serían completamente incapaces de comunicarse a través de las grandes distancias del espacio, el tiempo y las culturas.

La objetividad del juicio moral parece depender del grado de constancia que tengan las respuestas humanas (y casi consiste en ello). En principio, esta idea no puede hacerse rígida e inalterable. Sus límites siguen siendo borrosos. Las categorías morales —y las categorías de los valores en general— no son tan firmes e inextirpables como las que corresponden, por ejemplo, a la percepción del mundo material, pero tampoco son tan relativas o tan fluidas como tienden a suponer demasiado fácilmente algunos escritores en su reacción contra el dogmatismo de los objetivistas clásicos. Un mínimo de fondo moral común, de categorías y conceptos relacionados entre sí, es in-

trínseco a la comunicación humana. Qué sean éstos, qué flexibilidad tengan y hasta qué puedan cambiar con el impacto que reciban de las «fuerzas» que sean, son cuestiones empíricas que pertenecen a un ámbito que reclaman para sí la psicología moral y la antropología histórica y social; cuestiones fascinantes, importantes e insuficientemente investigadas. A mí me parece que pedir más que esto es querer traspasar las fronteras del conocimiento humano comunicable.

c) Se me acusa de suponer que la historia trata de los motivos e intenciones humanos, los cuales quiere sustituir Carr por la acción de las «fuerzas sociales». Respecto a esta acusación, me declaro culpable. Me veo obligado a decir una vez más que todo aquel que se interese por los seres humanos está comprometido a considerar sus motivos, propósitos y decisiones: las experiencias específicamente humanas que les pertenecen de manera única, y no sólo lo que les sucede como cuerpos animados y que sienten. Ignorar el papel que tienen los factores no humanos, o el efecto que producen las consecuencias no queridas de los actos humanos, ignorar el hecho de que con frecuencia los hombres no entienden correctamente su propia conducta individual o las fuentes en que ésta se origina, y parar de buscar causas, en el sentido más literal y mecánico de esta palabra, al explicar qué y cómo sucedió, sería infantil u oscurantista de una manera absurda, y yo no sugiero nada de esto. Pero ignorar los motivos, el contexto en que éstos surgieron, y el conjunto de posibilidades que se ofrecieron a los que actuaron, la mayoría de las cuales nunca fueron conocidas —y algunas de ellas nunca pudieron haberlo sido—, e ignorar toda la gama de imágenes e ideas humanas: cómo les aparece a los hombres el mundo y ellos mismos, cuyas concepciones y valores (ilusiones, y todo lo demás) sólo podemos comprender, en último término, en función de los nuestros, sería dejar de escribir historia. Se puede argüir sobre cuál fue la diferencia que produjo, en el curso de los acontecimientos, la influencia de un determinado individuo. Pero intentar reducir la conducta de los individuos a la actividad de las «fuerzas sociales» impersonales que ya no pueden analizarse en la conducta de los hombres, que, incluso según Marx, son los que hacen la historia, es una «cosificación» de la estadística y una forma de «falsa conciencia» de los burócratas y administradores que cierran los ojos a todo lo que resulte incapaz de ser cuantificado, con lo que en la teoría perpetran actos absurdos y, en la práctica, actos deshumanizados.

Hay remedios que producen nuevas enfermedades, curen o no a quienes se les aplica. Asustar a los seres humanos sugiriéndoles que están en los brazos de fuerzas impersonales, sobre las que tienen poco o ningún control, es alimentar mitos —la idea de fuerzas sobrenaturales o de individuos todopode-

rosos, o la idea de la mano invisible—, por lo visto, para quitar de en medio a otras ficciones. Es inventar entidades y propagar la fe de que hay formas inalterables de desarrollarse los acontecimientos —la prueba empírica de esto es, por lo menos, insuficiente—, lo cual, liberando a los individuos del peso de la responsabilidad personal, alimenta una pasividad irracional en unos y una fanática actividad, no menos irracional, en otros; pues nada es más emocionante que la certeza de que las estrellas luchan en su curso por la causa propia, o de la que la «historia», las «fuerzas sociales» o «la oleada del futuro» están de parte de uno, manteniéndole a flote e impulsándole hacia adelante.

Esta manera de pensar y de hablar es la que ha puesto en evidencia, con gran mérito por su parte, el empirismo moderno. Si mi ensayo tiene alguna fuerza polémica, es la de desacreditar las construcciones metafísicas de este estilo. Si hablar de los hombres sólo en términos de probabilidades estadísticas, ignorando demasiado lo que es humano en ellos: sus juicios de valor, sus decisiones, sus diferentes concepciones de la vida, es una exagerada aplicación del método científico y un conductismo gratuito, no es menos erróneo apelar a fuerzas imaginarias. Lo primero tiene su función: describe, clasifica y predice, aunque no explique. Lo segundo, desde luego, explica, pero en términos ocultos, que sólo puedo llamarlos neanimistas. Me figuro que Carr no tiene interés en defender ninguno de estos métodos. Pero en la reacción que ha tenido contra la ingenuidad, la presunción y la vanidad de las moralizaciones nacionalistas, clasistas o personales, se ha dejado llevar al otro extremo: a la oscuridad de la impersonalidad, en la que los seres humanos se disuelven en las fuerzas abstractas. El hecho de que yo proteste contra esto, lleva a Carr a pensar que yo me adhiero al absurdo contrario. Su presuposición de que estos dos extremos agotan todas las posibilidades me parece que es la falacia básica de la que, en último término, proviene su crítica vehemente a mis opiniones auténticas e imaginarias (y de la que quizá también provienen las críticas de otros).

En este punto quisiera reiterar algunos lugares comunes, de los que yo no parto: que las leyes de la causalidad son aplicables a la historia humana (proposición que, *pace* Carr, debo pensar que es una locura negar); que la historia no es principalmente un «conflicto dramático» entre las voluntades individuales²⁵; que el conocimiento, especialmente el conocimiento de las leyes científicamente establecidas, tiende a hacernos más eficaces²⁶ y a aumentar

²⁵ Opinión que me atribuye Christopher Dawson en su recensión de «La inevitabilidad histórica», *Harvard Law Review*, 70 (1956-1957), 584-588 en 587.

²⁶ Me he dado cuenta de que no he expuesto mi opinión de manera suficientemente clara ya que me han atribuido la postura contraria —un burdo y absurdo antirracionalismo— el señor Gordon Leff, *loc. cit.*, p. 46, nota 5; el profesor J. A. Passmore, *loc. cit.* (p. 50 *supra* n. 13); el señor Christo-

nuestra libertad, que se presta a ser reducida por la ignorancia, las ilusiones, los terrores y los prejuicios que alimenta²⁷; que hay muchas pruebas empíricas en favor de la idea de que los límites que tiene la posibilidad de elegir libremente son mucho más estrechos de lo que muchos hombres han supuesto en el pasado y quizá creen todavía erróneamente²⁸, e incluso que las estructuras objetivas de la historia pueden, según todo lo que yo sé, ser discernibles. Tengo que repetir que lo único que a mí me interesa es afirmar que, a menos que se sostenga que tales leyes y estructuras dejen alguna libertad de decisión —y no solamente libertad de acción determinada por decisiones que a su vez están totalmente determinadas por causas antecedentes—, tendremos que reconstruir consecuentemente nuestra concepción de la realidad, y que esta tarea es mucho más formidable que lo que tienden a suponer los deterministas.

El mundo del determinista puede que sea concebible, por lo menos en principio: en él seguirá estando intacto todo lo que el profesor Ernest Nagel dice que es la función de la volición humana; la conducta de un hombre seguirá estando afectada por premios y castigos, mientras que no lo estará el metabolismo (en todo caso, directamente)²⁹; los hombres seguirán diciendo de las personas y las cosas que son bonitas o feas, y seguirán valorando sus acciones como beneficiosas o dañinas, valientes o cobardes, y nobles o innobles. Pero cuando Kant dijo que si resultase que las leyes que rigen los fenómenos del mundo exterior rigiesen toda la realidad, sería aniquilada la moralidad —en el sentido que él la entendía— y cuando, consecuentemente, preocupado por el concepto de libertad que estaba presupuesto por la idea que él tenía de la responsabilidad moral, adoptó medidas muy drásticas para salvaguardarlo, a mí me parece que, por lo menos, manifestó una profunda comprensión de lo que estaba en juego. Su solución es oscura y quizá insostenible, pero aunque puede que haya que rechazarla el problema sigue. En un sistema determinado causalmente desaparecen las ideas de libertad y responsabilidad moral —en el sentido corriente que tienen estas palabras—, o por lo menos no tienen ninguna aplicación, y habría que volver a considerar la idea de acción.

Reconozco que algunos pensadores no parecen sentirse incómodos intelectualmente cuando interpretan conceptos tales como responsabilidad, culpabi-

pher Dawson, *op. cit.* (véase nota anterior), y media docena de escritores marxistas, algunos de éstos con evidente buena fe.

²⁷ Aunque no en todas las situaciones; véase mi artículo «Libres de toda esperanza y de todo miedo», pp. 291-317.

²⁸ Esto lo digo explícitamente en las pp. 157, 159, 161-163, 171-172.

²⁹ Véase H. P. Rickman, «The Horizons of History», en *The Hibbert Journal*, 56 (octubre de 1957 a julio de 1958), enero de 1958; pp. 167-176, en 169-170.

lidad, remordimiento, etc., en estricta conformidad con la determinación causal. A lo más, intentan explicar la resistencia de los que disienten de ellos atribuyéndoles que confunden la causalidad con una forma de compulsión. El verme obligado frustra mis deseos, pero cuando los satisfago seguro que soy libre, incluso aunque mis deseos estén determinados causalmente; si no lo están, si no son efecto de mis tendencias generales o de los componentes que hay en mis hábitos y en mi manera de vivir (que pueden definirse en términos puramente causales), o si éstos, a su vez, no son totalmente el resultado de causas físicas, sociales, psicológicas, etc., entonces es seguro que hay un elemento de puro azar y casualidad que rompe la cadena causal. Pero, ¿no es la conducta fortuita precisamente lo contrario de la libertad, la racionalidad y la responsabilidad? Y sin embargo estas dos alternativas parecen agotar todas las posibilidades. La idea de una decisión no causada como algo que está fuera del mapa no es ciertamente satisfactoria. Pero (y no necesito defender esto otra vez) la otra única alternativa que permiten estos pensadores —una decisión causada que se considera que lleva consigo responsabilidad, merecimiento, etc.— es igualmente insostenible.

Este dilema ha dividido a los pensadores durante más de dos mil años. Algunos siguen sufriendo o, al menos, sorprendiéndose con él, como les pasó a los primeros estoicos; otros no ven ningún problema en absoluto. Puede que esto provenga, por lo menos en parte, de la utilización de un modelo mecánico aplicado a las acciones humanas; en un caso, se conciben las decisiones como eslabones de un tipo de cadena causal que es típica del funcionamiento de los procesos mecánicos, y en el otro, como una ruptura de esta cadena, que se sigue concibiendo como un complejo mecanismo. Ninguno de estos dos modelos viene bien en absoluto. Parece que necesitamos uno nuevo, un esquema que rescate la prueba de que hay conciencia moral del lecho de Procasto, que todavía está provisto de los esquemas obsesivos de las discusiones tradicionales. Hasta ahora han fracasado todos los esfuerzos que se han hecho para escapar de las viejas analogías obstructivas o (para emplear una terminología que nos es familiar) de las reglas de un juego de lenguaje inapropiado. Esto requiere una imaginación filosófica de primer orden, que en este caso todavía está por buscar. La solución de White —atribuir las posturas antagónicas a las diferentes escalas de valor o a las variedades de los usos morales— no me parece ninguna salida. No puedo por menos de sospechar que esta opinión es parte de una teoría más amplia, según la cual la creencia en el determinismo o en cualquier otra concepción del mundo es —o depende de— una especie de decisión pragmática en gran escala sobre cómo tratar un determinado ámbito del pensamiento o de la experiencia, basada en la idea que se tenga del conjunto de categorías que daría mejor resultado. Aunque se aceptase esto, no sería fácil reconciliar

entre sí las ideas de necesidad causal, evitabilidad, decisión libre, responsabilidad, etc. Yo no pretendo haber refutado las conclusiones del determinismo, pero tampoco veo por qué hemos de ir a parar a ellas. Ni la idea de la explicación histórica como tal ni el respeto al método científico me parece que las exigen. Esto resume los desacuerdos que tengo con Ernest Nagel, Morton White, E. H. Carr, los deterministas clásicos, y sus discípulos modernos.

II

La libertad positiva frente a la libertad negativa

En el caso de la libertad política y social surge un problema que no es totalmente diferente al del determinismo histórico y social. Presuponemos la necesidad de un ámbito de decisiones libres, cuya disminución es incompatible con la existencia de algo que pueda llamarse propiamente libertad política (o social). El indeterminismo no lleva consigo que los seres humanos no puedan ser tratados de hecho como animales o cosas; tampoco es la libertad política, como lo es la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano; es algo que se ha desarrollado en la historia, un ámbito limitado por fronteras. En efecto, el problema de sus fronteras, de si el concepto de éstas puede serle aplicado con propiedad, hace surgir cuestiones en las que se han concentrado muchas de las críticas que se han dirigido a las tesis que yo he defendido. Las cuestiones fundamentales también aquí pueden resumirse en tres enunciados: *a)* si la diferencia que he establecido entre la libertad positiva y la libertad negativa (yo no he sido el primero en llamarla así) es engañosa, o, en todo caso, demasiado radical; *b)* si puede darse al término «libertad» tanta extensión como parecen desear algunos de mis críticos, sin privarle con ello de significado en una medida tal que se le haga cada vez menos útil; *c)* por qué debe considerarse valiosa la libertad política.

Antes de examinar estos problemas quiero corregir un auténtico error que hay en la versión original del ensayo *Dos conceptos de libertad*. Aunque este error no debilita los argumentos empleados en dicho ensayo, ni entra en conflicto con ellos (en efecto, a mí me parece que lo refuerza), es, sin embargo, una postura que considero errónea³⁰. En la versión original de *Dos*

³⁰ El generoso y agudo escritor anónimo [Richard Wollheim] que hizo la recensión de mi conferencia en el *Times Literary Supplement* («A Hundred Years After», 20 de febrero de 1959, pp. 89-90) fue el primero en señalar este error; también hizo otras sugestivas y penetrantes críticas, de las que he sacado mucho provecho.