

El meu camí intel·lectual

Isaiah Berlin

I

LA FILOSOFIA D'OXFORD ABANS DE LA SEGONA GUERRA MUNDIAL

El meu interès per les qüestions filosòfiques va començar quan era un estudiant a Oxford a final dels anys vint i principi dels trenta, perquè la filosofia era una part dels estudis que seguien molts estudiants d'Oxford en aquell temps. Com a resultat d'un interès continuat en la matèria, el 1932 em varen cridar per a ensenyar-hi filosofia, i les meues opinions d'aquell temps estaven influïdes naturalment pel tipus de discussions que mantenien els meus contemporanis filòsofs a Oxford. Hi havia moltes altres qüestions filosòfiques, però els temes en els quals ens centràvem els meus col·legues i jo eren fruit d'un retorn a l'empirisme que havia començat a dominar la filosofia britànica abans de la Primera Guerra Mundial sota la influència de dos cèlebres filòsofs de Cambridge, G. E. Moore i Bertrand Russell.

VERIFICACIONISME

El primer tema que va ocupar la nostra atenció a mitjan i final dels anys trenta fou la naturalesa del significat, la seua relació amb la veritat i la falsedat, amb el coneixement i amb l'opinió, i en particular, la comprovació del significat en termes de la verificabilitat de les proposicions en què aquest era expressat. L'impuls vers aquesta qüestió provenia dels membres de l'Escola de Viena, deixebles ells mateixos de Russell i fortament influïts per pensadors com Carnap, Wittgenstein i Schlick. L'opinió de moda era que el significat d'una proposició era la manera en què aquesta era verificable, que si no hi havia forma de verificar allò que es deia, no es tractava d'una afirmació susceptible de veritat o falsedat, no es tractava d'una proposició factual i, en conseqüència, o bé era una proposició sense significat o bé un cas d'algun altre ús del llenguatge, com ocorre amb les ordres o les

Isaiah Berlin (1909-1997) escrigué aquest assaig un any abans de la seua mort, en resposta a la petició que li adreçà Ouyang Kang, professor de filosofia de la Universitat de Wuhan, Xina. «My Intellectual Path» és una mena d'autobiografia intel·lectual d'Isaiah Berlin i el seu darrer escrit. Ha estat inclòs a The Power of Ideas, recull d'assaigs de Berlin a cura de Henry Hardy publicat l'any 2000. © The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy.

expressions del desig, en la literatura imaginativa o en altres formes d'expressió que no pretenen reclamar la veritat empírica.

Vaig ser influït per aquesta escola en el sentit que havia estat absorbit pels problemes i les teories que generava, però en realitat mai no vaig ser-ne un veritable deixeble. Sempre vaig creure que les declaracions que podien ser vertaderes o falses, plausibles o dubtoses, o interessants, tot i relacionant-se efectivament amb el món concebut de forma empírica (i mai no he concebut el món de cap altra forma, des d'aleshores fins avui), no calia que fossen, tanmateix, necessàriament susceptibles de verificació per un criteri demolidor, com afirmaven l'Escola de Viena i els seus seguidors del positivisme lògic. Des del principi, vaig entendre que les proposicions generals no eren verificables d'aquesta manera. Les afirmacions, tant en l'ús ordinari com en les ciències naturals (que eren l'ideal de l'Escola de Viena), podien tenir ple significat sense ser estrictament verificables. Si jo deia «tots els cignes són blancs», mai no sabia si ho deia amb relació a tots els cignes que existien o si el nombre de cignes podia no ser infinit; un cigne negre, sens dubte, refutaria aquesta generalització, però la verificació positiva en el sentit més ampli em semblava fora del meu abast; tanmateix, seria absurd dir que la proposició no tenia cap significat. Això mateix es podia dir de les proposicions hipotètiques, i encara més pel que fa a les proposicions hipotètiques incomplides, de les quals era manifestament paradoxal dir-ne que es podia demostrar que eren vertaderes o falses a través de l'observació empírica. Tanmateix, era clar que tenien significat.

Pensava en moltes altres declaracions d'aquest tipus que, clarament, tenien significat en el sentit ple de la paraula, però el significat de les quals escapava de l'estret criteri proposat, és a dir, l'observació empírica directa: el món dels sentits. Així doncs, tot i que vaig participar activament en aquestes discussions (de fet, allò que després fou conegut com la Filosofia d'Oxford començà a les reunions que manteníem els vespres a les meues habitacions, a les quals assistien filòsofs, posteriorment de tanta anomenada, com A. J. Ayer, J. L. Austin i Stuart Hampshire, influïts tots ells per l'empirisme d'Oxford i fins a cert punt també pel realisme d'Oxford, és a dir, la creença que el món exterior és independent de l'observació humana), tanmateix no vaig deixar de ser un heretge, per bé què, això sí, amistós. Mai no m'he apartat de les opinions que mantenia en aquell temps i crec, encara ara, que malgrat que l'experiència empírica és tot allò que les paraules poden expressar —que no n'hi ha altra, de realitat—, la verificabilitat no és l'únic criteri i ni tan sols el més plausible quant al coneixement, les creences o les hipòtesis. Aquest convenciment ja no el vaig abandonar en la resta de la meua vida, i ha donat color a totes les altres coses que he pensat.

Un altre tema que vaig sotmetre a la consideració dels meus joves col·legues era l'estatus de proposicions del tipus: «aquest rosa (tonalitat) s'assembla més a aquest vermell que no a aquest negre». Si es generalitzava, és clar que aquesta era una veritat que cap experiència no podria refutar, atès que les relacions entre els colors visibles estaven fixades. D'altra banda, de la proposició general no se'n podia dir que fos *a priori*, perquè no procedia formalment de cap definició i, per tant, no pertanyia a les disciplines formals de la lògica o les mate-

màtiques, a les quals s'adscriuen les proposicions *a priori*, enteses llavors com a tautologies. Així doncs, havíem trobat una veritat universal en l'esfera empírica. ¿Quines eren les definicions de «rosa», «vermell» i la resta? No n'hi havia cap. Els colors podien ser reconeguts només mirant, per la qual cosa les seues definicions eren classificades com a ostensives i d'aquestes definicions, no se'n deduïa res de forma lògica. Això s'assemblava a l'antic problema dels judicis sintètics *a priori* de Kant, que discutírem –com també problemes similars– durant molts mesos. Jo estava convençut que la meua proposició era, si no estrictament *a priori*, una veritat autoevident, i que la seua contradicció no era intel·ligible. Ignore si els meus col·legues tornaren mai a debatre aquesta qüestió, però el tema fou considerat formalment en les discussions que teníem en aquell temps. Corresponia a una opinió de Russell, continguda en una obra anomenada *Els límits de l'empirisme*.

FENOMENALISME

L'altre gran tema que els meus contemporanis discutien era el fenomenalisme. Això és, la qüestió de si l'experiència humana es limitava a allò proveït pels sentits, com ensenyaven els filòsofs britànics Berkeley i Hume (i en alguns dels seus escrits també Mill i Russell), o si per contra existia una realitat independent de l'experiència sensible. Per a alguns filòsofs, com Locke i els seus seguidors, l'esmentada realitat existia, tot i que no ens era directament accessible; una realitat que causava les experiències sensibles, que eren tot allò que podem conèixer directament. Uns altres filòsofs sostenien que el món exterior era una realitat material que podia ésser percebuda directament, o no percebuda, segons el cas. Això fou anomenat realisme, en oposició a la visió segons la qual el nostre món era completament creat per les facultats humanes –per la raó, la imaginació i així successivament–, que fou anomenada idealisme, i en la qual mai no vaig creure. Mai no he cregut en cap veritat metafísica, siguen aquestes veritats racionalistes, com les exposades per Descartes, Spinoza, Leibniz i, de forma pròpia i molt diferent, Kant, o les veritats de l'idealisme (objectiu), els pares del qual eren Fichte, Friedrich Schelling i Hegel, que encara tenen els seus deixebles. Val a dir que el significat, la veritat i la naturalesa del món exterior eren els temes sobre els quals reflexionava i sobre els quals, fins a cert punt, també escrivia; algunes de les meues opinions sobre això han estat publicades.¹

Un dels fenòmens intel·lectuals que em causà un impacte més gran fou la recerca universal de la certesa absoluta, per part dels filòsofs, la recerca de respostes que no poguessen ser dubtades, per obtenir la seguretat intel·lectual total. Des de bon començament, em va semblar una recerca il·lusòria. No importa com de sòlidament basada, d'estesa, d'infugible o d'«autoevident» puga semblar una conclusió o una dada directa, sempre és possible concebre que alguna cosa pot modificar-la o, encara, alterar-la, malgrat que ara com ara hom no puga ni imaginar què podria ser aquesta cosa. Aquesta sospita que una gran part de la filosofia havia pres un camí il·lusori, dominaria posteriorment les meues idees en una connexió totalment nova i diferent.

Mentre estava ocupat a ensenyar i discutir el tipus de filosofia que he esbossat, m'arribà l'encàrrec d'escriure una biografia de Karl Marx. Les idees filosòfiques de Marx mai no em van semblar particularment originals o interessants, però l'estudi del seu pensament em va dur a investigar els seus predecessors, en particular els *philosophes* francesos del segle XVIII, els primers adversaris organitzats del dogmatisme, el tradicionalisme, la religió, la superstició, la ignorància i l'opressió. Vaig començar a admirar l'enorme tasca que s'havien proposat els pensadors de l'Enciclopèdia francesa, i la gran obra que desenvoluparen per alliberar els homes de la foscor clerical, metafísica, política, etc.. I per bé que amb el temps vaig arribar a oposar-me a algunes de les bases de les seues creences comunes, mai no he perdut ni la meua admiració, ni un sentiment de solidaritat amb la Il·lustració d'aquell període. Les meues crítiques tenien com a objecte, a més de les seues mancances empíriques, algunes de les conseqüències, tant lògiques com socials, dels il·lustrats. Em vaig adonar que el dogmatisme de Marx, i dels seus seguidors, derivava en part de les certeses de la Il·lustració del segle XVIII.

II

HISTÒRIA DE LES IDEES I TEORIA POLÍTICA

Durant la Guerra vaig servir com a funcionari britànic. Quan vaig tornar a Oxford a ensenyar filosofia, començaren a preocupar-me dos problemes centrals. El primer n'era el monisme –la tesi central de la filosofia occidental des de Plató fins als nostres dies–, i el segon, el significat i l'aplicació del concepte de llibertat. Vaig esmerçar força temps en la reflexió sobre tots dos problemes, que al seu torn donaren forma al meu pensament durant molts anys.

MONISME

Enlluernats pels èxits espectaculars de les ciències naturals en el seu segle i els anteriors, homes com Helvétius, Holbach, D'Alembert, Condillac, i propagandistes de geni com Voltaire i Rousseau, creien que, si es trobava el mètode adient, hom podia descobrir una veritat de tipus fonamental sobre la vida social, política, moral i personal, una veritat de la mateixa mena que la que havia aconseguit aquells triomfs en les investigacions sobre el món exterior. Els enciclopedistes creien que el mètode científic era l'única clau per assolir tal coneixement; Rousseau i altres creien en veritats eternes descobertes per mitjà de la introspecció. Més enllà de les diferències que poguessen tenir, pertanyien a una generació que estava convençuda que havia trobat el camí per a la solució de tots els problemes que havien afligit la humanitat des del seu origen.

Una tesi de més abast subjeia a aquesta: ha d'haver-hi una resposta vertadera a totes les preguntes vertaderes, i només una, sent totes les altres respostes falses, perquè en un altre

cas les preguntes no poden ser preguntes genuïnes. Ha d'haver-hi un camí que condueca els pensadors clarividents a trobar les respostes correctes per a aquestes qüestions, tant en els mons moral, social i polític com en el de les ciències naturals, tant si fan servir el mateix mètode com si no. I una vegada s'apleguen totes les respostes correctes a les més profundes qüestions morals, socials i polítiques que ocupen (o haurien d'ocupar) la humanitat, el resultat representarà la solució definitiva a tots els problemes de l'existència. Per descomptat, potser mai no aconseguirem aquestes respostes: els éssers humans poden deixar-se confondre en excés per les seues emocions, o poden ser massa estúpids o massa desafortunats per arribar-hi; les respostes poden ser massa difícils, poden fallar els mitjans o les tècniques poden ser massa complicades de descobrir; però, malgrat tot això, si les preguntes són genuïnes, les respostes han d'existir. Si no les coneixem, els nostres descendents potser les coneixeran; o potser els homes savis de l'Antiguitat les coneixien; i si ells tampoc no les coneixien, potser Adam les coneixia al Paradís; o si no, els àngels han de conèixer-les; i si aquests tampoc, Déu les coneixerà. Les respostes han de ser-hi.

Si hom descobreix les respostes a les qüestions socials, morals i polítiques, aleshores, prenent-les com allò que són –la veritat–, els homes no poden fer més que seguir-les, perquè no tindran la temptació de procedir altrament. I així es pot concebre una vida perfecta. Potser no s'assolirà, però en principi és possible formular-ne la concepció. De fet, cal creure per principi en la possibilitat de descobrir les úniques respostes vertaderes a les grans qüestions.

Aquest credo, certament, no era privatiu dels pensadors de la Il·lustració, per bé que els mètodes recomanats per altres pensadors diferien dels seus. Plató creia que la matemàtica era el camí cap a la veritat; potser Aristòtil pensava que ho era la biologia; jueus i cristians buscaven les respostes en els llibres sagrats, en els pronunciaments de mestres tocats per la inspiració divina i en les visions dels místics; altres creien que el laboratori i els mètodes matemàtics podien resoldre les coses; encara altres, com Rousseau, creien que només l'ànima humana innocent, l'infant no corromput, el camperol senzill, podria conèixer la veritat, molt millor en tot cas que no els corruptes habitants de societats fetes malbé per la civilització. Però allò en què tots estaven d'acord, i també els seus successors després de la Revolució Francesa, els quals potser deuriem trobar que la veritat era més difícil d'obtenir que no pas els seus predecessors, més ingenus i optimistes,² era que les lleis del desenvolupament històric podien ser –i ja ho havien estat aleshores– descobertes, que les respostes a les preguntes sobre com viure i què fer –la moralitat, la vida social, l'organització política, les relacions personals– podien ser organitzades a la llum de les veritats descobertes pels mètodes adequats, fossen els que fossen.

Això és una *philosophia perennis*, allò que els homes, els pensadors, han cregut des dels presocràtics fins als reformadors i els revolucionaris del nostre temps. Aquesta és la creença central sobre la qual ha recolzat el pensament humà al llarg de dos mil·lennis. Perquè si no existeixen les respostes vertaderes a les preguntes, com es podria mai haver assolit el coneixement en qualsevol camp? Aquest ha estat el cor del pensament racional i també

espiritual europeu durant molts segles. No hi fa res que les persones siguin tan diferents entre si, que les cultures siguin diferents, que les opinions polítiques i morals siguin diferents; no hi fa res que hi haja una gran diversitat de doctrines, religions, morals, idees; malgrat tot, en algun lloc ha d'haver-hi una resposta vertadera a les preguntes més profundes que han neguitejat la humanitat.

No sé per què sempre em vaig sentir escèptic pel que fa a aquesta creença quasi universal, però m'hi sentia. Potser es tractava d'una qüestió de tarannà, però així era.

GIAMBATTISTA VICO

El que primer em va colpir fou el descobriment de les obres del pensador italià del segle XVIII, Giambattista Vico, perquè aquest, al meu parer, fou el primer filòsof que va concebre la idea de cultures. Vico volia comprendre la naturalesa del coneixement històric, de la història mateixa: estava molt bé allò de refiar-se de les ciències naturals pel que feia al món exterior, però aquestes només ens podien furnir una descripció del comportament de les roques, d'una fusta, dels estels o de les molècules. Quan pensem sobre el passat, anem més enllà dels comportaments; volem comprendre com vivien els éssers humans, i això vol dir entendre'n els motius, les pors i les esperances, les ambicions, amors i odís; a qui pregaven, com s'expressaven en la poesia, en l'art, en la religió. Som capaços de fer això perquè nosaltres mateixos som humans, i entenem la nostra vida interior en aquests termes. Sabem com es comporta una roca o una fusta perquè les observem i en fem conjectures i les verifiquem; però no sabem per què la roca desitja ser com és; de fet, pensem que no té capacitat per desitjar, ni consciència de cap mena. Però nosaltres sí que sabem per què som el que som, què busquem, què ens produeix frustració, què expressa els nostres sentiments i creences més íntimes. Sabem més coses sobre nosaltres mateixos del que mai sabrem sobre una roca o un rierol.

El coneixement vertader és el coneixement de per què les coses són com són, no merament saber què són. I com més aprofundim en això, més ens adonem que les preguntes formulades pels grecs homèrics són diferents de les preguntes que feien els romans, que les preguntes dels romans difereixen de les de l'edat mitjana cristiana o de la cultura científica del segle XVII o dels mateixos temps de Vico al segle XVIII. Les preguntes són distintes, les respostes són distintes, les aspiracions són distintes; l'ús del llenguatge, dels símbols, és distint; i les respostes a un conjunt de preguntes no responen, ni són gaire rellevants, a les preguntes d'unes altres cultures. Per descomptat, Vico era un catòlic romà piadós, i creia que sols l'Església podia proveir les respostes. Tanmateix, això no fou obstacle perquè formulàs la idea original que les cultures difereixen, que allò que li importava a un grec del segle V és molt diferent d'allò que li pot importar a un indi pell-roja, a un xinès o a un científic del segle XVIII al seu laboratori. I que, en conseqüència, la seua perspectiva de les coses difereix, i no hi ha respostes universals per a totes les seues preguntes. Certament, existeix una naturalesa humana comuna; altrament l'home d'un període no podria

entendre la literatura o l'art d'uns altres períodes o, sobretot, les seues lleis, que era el que Vico, que era jurista, millor coneixia. Ara bé, això no impedia que existís una àmplia varietat d'experiències culturals, de tal manera que un tipus d'activitat era rellevant per a un altre tipus d'activitat dintre d'una mateixa cultura, però no compartia lligams estrets amb l'activitat paral·lela a una altra cultura.

J. G. HERDER

Tot seguit vaig llegir un pensador molt més rellevant, el filòsof i poeta alemany Johann Gottfried Herder. Herder no fou el primer (l'honor correspon al seu mestre Johann Georg Hamann) a negar la doctrina dels seus contemporanis francesos que afirmava que hi ha veritats universals, intemporals i inqüestionables que són vàlides per a tots els homes, a tot arreu, en tots els temps; i que les diferències es deuen simplement a l'error i la il·lusió, perquè la veritat és una i universal: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*.³ Herder creia que les diferents cultures donaven respostes diferents a les seues preguntes fonamentals. Li interessaven més les humanitats, la vida de l'esperit, que no el món exterior; i arribà al convenciment que allò que era veritat per a un portuguès no ho era necessàriament per a un persa. Montesquieu havia començat a dir aquest tipus de coses, però fins i tot ell, que pensava que l'home estava modelat per l'ambient, pel que en deia el «clima», era al cap i a la fi un universalista: creia que les veritats fonamentals eren eternes, tot i que les respostes a preguntes locals i efímeres podien ser diferents. Herder establí que cada cultura posseeix el seu «propí centre de gravetat»,⁴ cada cultura té els seus punts de referència; que no hi ha cap raó per la qual aquestes cultures hagen de lluitar entre elles –la tolerància universal ha de ser possible–, però la unificació n'és la destrucció. No hi havia res pitjor que l'imperialisme. Roma, que va esclafar les civilitzacions autòctones d'Àsia Menor per produir una cultura romana uniforme, havia comès un crim. El món era un gran jardí en el qual creixien flors i plantes diferents, cadascuna a la seua manera, cadascuna amb les seues pròpies reivindicacions i drets, amb el seu passat i el seu futur. De la qual cosa es dedueix que per molt que els homes tinguessen en comú –i per descomptat que fins a cert punt existia una naturalesa comuna– no hi havia respostes vertaderes universals que fossen igualment vàlides per a una cultura com per a una altra.

Herder és el pare del nacionalisme cultural. No és un nacionalista polític (aquest tipus de nacionalisme encara no s'havia desenvolupat en el seu temps), però creia en la independència de les cultures i en la necessitat de preservar-les totes en la seua unitat. Creia que el desig de pertànyer a una cultura, quelcom que unia a un grup, a una regió o a una nació, era una necessitat humana bàsica, tan profunda com el desig de menjar o de beure, o de llibertat. I que aquesta necessitat de pertànyer a una comunitat on entenies allò que els altres deien, on et podies moure lliurement, on tenies vincles tant emocionals com econòmics, socials i polítics, era la base d'una vida humana desenvolupada i madura. Herder no era un relativista, tot i que sovint se'l considera així. Creia que hi havia objectius

humans bàsics i regles de comportament, però que prenien formes completament diferents en diferents cultures, i que, així doncs, malgrat que podia haver-hi analogies, similituds, que feien les cultures intel·ligibles entre elles, hom no havia de confondre una cultura amb una altra. La humanitat no era una, sinó moltes, i les respostes a les preguntes també eren moltes, tot i que poguésser haver-hi una essència central a totes elles que fos una i la mateixa.

EL ROMANTICISME I LA SEUA HERÈNCIA

Aquesta idea fou desenvolupada ulteriorment pels romàntics, que deien quelcom de completament nou i inquietant: que els ideals no eren veritats objectives que havien estat escrites al cel i que havien de ser enteses, copiades i aplicades pels homes, sinó que eren creats pels homes mateixos. Hom no trobava els valors, sinó que els fabricava; hom no els descobria, sinó que els generava. Això és el que certament creien alguns romàntics alemanys, en oposició a la tendència objectivista i universalitzant dels superficials francesos. La unitat comptava. Un poeta alemany escriu poesia en alemany, llengua que, en el procés de l'escriptura, ell mateix crea en certa mesura: no és un escriptor en alemany i prou. L'artista alemany fa quadres, poemes i dances alemanyes, i el mateix passa en la resta de cultures. Un pensador rus, Alexander Herzen, preguntà una vegada: «on és una cançó abans de ser cantada?»⁵ On pot ser? «Enlloc», fou la seua resposta. Un mateix crea la cançó en cantar-la, en compondre-la. De la mateixa manera, la vida és creada per aquells que la viuen, pas a pas. Aquesta és una interpretació estètica de la moralitat i de la vida, no una aplicació de models eterns. La creació ho és tot.

D'aquí sorgí tot un ventall de moviments diversos: anarquisme, romanticisme, nacionalisme, feixisme, adoració als herois. Jo cree els meus valors propis, potser no d'una manera conscient. I, de tota manera, qui és aquest «jo»? Per als romàntics del tipus de Byron, el «jo» és de fet un individu, un *outsider*, l'aventurer, el fora de la llei, aquell que desafia la societat i els valors establerts i segueix uns valors propis. Potser aquesta actitud el durà a la perdició, però millor això que el conformisme, que ser un esclau de la mediocritat. Per a uns altres pensadors, tanmateix, el «jo» esdevé quelcom de molt més metafísic. És un ens col·lectiu, una nació, una Església, un Partit, una classe, un edifici del qual jo només en sóc una pedra, un organisme del qual jo només en sóc un bocí viu petitíssim. Això és el creador, jo només compte en la mesura en què forme part del moviment, de la raça, de la nació, de la classe, de l'Església; jo no tinc importància com a individu vertader dintre d'aquesta super-persona amb qui la meua vida està lligada orgànicament. Heus ací l'arrel del nacionalisme alemany: no faig això perquè siga bo o correcte, o perquè m'agrada, ho faig perquè sóc un alemany i aquesta és la forma alemanya de viure. Quelcom de semblant manifesta l'existencialisme modern: ho faig perquè estic compromès amb aquesta forma d'existència. Res no m'hi obliga; no ho faig perquè s'hi tracte d'una ordre objectiva que he d'oïr o perquè existeixen regles universals a les quals he de subjectar-me; ho faig perquè jo cree la meua vida a mesura que la faig; i sent allò que

sóc, li done direcció i n'esdevinc responsable. La negació dels valors universals, aquest èmfasi en ser per damunt de tot un element lleial al super-jo i de formar-ne part, és un moment perillós en la història europea que ha comportat moltes coses destructives i sinistres en els temps moderns; ací és on comencen, en les meditacions polítiques i les teories dels primers romàntics alemanys i dels seus deixebles a França i arreu.⁶

Mai no he acceptat, ni per un moment, la idea d'aquests super-egos, però n'he reconegut la importància en l'acció i en el pensament moderns. Eslògans com ara «No jo, sinó el Partit», «No jo, sinó l'Església», «El meu país, amb raó o sense, però és el meu país», han inflingit una ferida en la fe central del pensament humà, tal i com remarcava adés —que la veritat és universal, eterna, per a tots els homes i en tots els temps—, una ferida de la qual mai no s'ha recuperat. La humanitat no com a objecte sinó com a subjecte, un esperit sempre en moviment, amb capacitat per autocrear-se i autopropulsar-se, un drama auto-composat en molts actes que, segons Marx, acabarà en algun tipus de perfecció. Tot això prové de la revolució romàntica. I alhora que rebutge *in toto* aquesta vasta interpretació metafísica de la vida humana —he romàs un empirista, només conec allò que soc capaç d'experimentar, o que pense que puc experimentar, i no em posaré a creure en entitats supra-individuals—, reconec tanmateix que aquesta concepció em va causar un cert impacte, de la manera següent.

PLURALISME

Vaig arribar a la conclusió que existeix una pluralitat d'ideals, de la mateixa manera que existeix una pluralitat de cultures i de tarannàs. No sóc un relativista; jo no dic «A mi m'agrada el cafè amb llet i a tu t'agrada sense llet; jo estic a favor de la bondat i tu prefereixes els camps de concentració»: cadascú amb els seus propis valors, que no poden ser ni superats ni integrats. Crec que això és fals. Però crec que existeix una pluralitat de valors que els homes poden buscar i que, de fet, busquen, i que aquests valors difereixen. Ara bé, no n'hi ha una infinitat: el nombre de valors humans, de valors que puc perseguir tot mantenint la meua aparença humana, el meu caràcter humà, és finit: diguem-ne 74, o potser 122, o 26, però s'hi tracta d'un nombre finit, siga el que siga. I la diferència que això marca és que si un home vol assolir un d'aquests valors, jo, que no ho faig, sóc capaç d'entendre per què vol assolir-lo i què faria que jo, en les seues circumstàncies, fos induït a voler-ho també. D'ací naix la possibilitat de la comprensió humana.

Pense que aquests valors són objectius. És a dir, que la seua naturalesa, la búsqueda que se'n fa, és part d'allò que anomenem ésser humà, i això és una dada objectiva. El fet que els homes són homes i les dones són dones i no gossos, gats, taules o cadires, és un fet objectiu; i una part d'aquest fet objectiu és que hi ha determinats valors, i només aquests valors, que els homes poden pretendre perseguir mentre romanen homes. Si sóc un home o una dona amb suficient imaginació (i això és necessari), puc entrar en un sistema de valors que no siga el meu propi, però que, no obstant això, és quelcom que puc concebre que els homes

perseguesquen mentre continuen sent homes, mentre continuen sent criatures amb qui em puc comunicar, amb qui tinc en comú determinats valors –perquè tots els éssers humans han de tenir uns valors comuns o deixen de ser humans, i també alguns valors diferents, o deixarien de diferir, com de fet ho fan.

Aquesta és la raó per la qual el pluralisme no és relativisme: els múltiples valors són objectius, són part de l'essència de la humanitat i no creacions arbitràries de les fantasies subjectives dels homes. Tanmateix, per descomptat, si jo perseguesc un determinat conjunt de valors, potser en detestaré un altre, i pensaré probablement que aquest darrer és perjudicial per a l'única forma de vida que jo sóc capaç de viure o de tolerar, per a mi mateix i per als altres. En aquest cas potser l'atacaré i fins i tot, en casos extrems, hauré de fer-li la guerra. Però, tot i això, encara el reconec com una búsqueda humana. Considere els valors nazis detestables, però puc entendre com, a partir d'una bona dosi de desinformació i de suficients falses creences sobre la realitat, algú podia arribar a veure-hi l'única salvació. Per descomptat que cal combatre'ls, amb la guerra si escau, però jo, a diferència d'altres, no considere que els nazis siguin individus literalment patològics o dementes; només els considere persones perversament equivocades, totalment foraviades quant als fets, per exemple en la creença que alguns éssers humans són infrahumans, o que la raça és fonamental, o que sols les races nòrdiques són autènticament creatives, i així successivament. Puc entendre com, amb suficient educació falsa, amb un engany i error suficientment difosos, hi ha homes que, sense deixar de ser-ho, poden creure-s'ho i cometre els crims més terribles.

Si el pluralisme és una idea vàlida, i el respecte entre diferents sistemes de valors que no siguin, necessàriament, hostils entre ells és possible, aleshores se'n deriven la tolerància i conseqüències liberals. Quelcom que no passa amb el monisme (només un conjunt de valors és vertader, tots els altres són falsos) o amb el relativisme (els meus valors són meus, els teus són teus, i si ensopeguem, doncs malament, perquè ningú de nosaltres podrà reivindicar que té la raó). El meu pluralisme polític és producte d'haver llegit Vico i Herder, i de comprendre les arrels del romanticisme, que en la seua forma violenta i patològica anà massa lluny per a la tolerància humana.

El mateix s'esdevé amb el nacionalisme: el sentiment de pertànyer a una nació em sembla prou natural i no crec que haja de ser condemnat, i ni tan sols criticat, com a tal. Però en la seua forma més exaltada –la meua nació és millor que la teua, jo sé com hauria de ser el món i tu has de sotmetre't perquè tu no ho saps, perquè ets inferior a mi, perquè la meua nació és el millor i la teua està molt per sota i ha d'oferir-se com a material per a la meua, que és l'única nació amb capacitat per a crear el millor món possible–, és una forma d'extremisme patològic que pot conduir, i de fet ha conduït, a horrors inimaginables, i que és totalment incompatible amb el tipus de pluralisme que he intentat descriure.

Potser no siga sobrer remarcar ara que hi ha determinats valors que acceptem en el nostre món que, probablement, foren creats pel primer romanticisme i no existien abans. Per exemple, la idea que la diversitat és bona, que una societat en què es manifesten moltes opinions, i en què aquells que les professen són tolerants els uns amb els altres, és millor

que una societat monolítica en la qual una única opinió és vinculant per a tothom. Abans del segle XVIII, ningú no hauria pogut acceptar això: la veritat només era una i la idea de la diversitat hi era contrària. Igualment, la idea de la sinceritat com a valor és quelcom de nou. Sempre havia estat ben vist ser un màrtir per la veritat, però només per la veritat: els musulmans que morien per l'Islam eren unes pobres criatures, boges i foraviades, que morien per una absurditat; la mateixa cosa eren, per als catòlics, els protestants, els jueus i els pagans; i el fet que foren sincers en la seua fe respectiva no els feia millors. Perquè allò important era posseir la veritat. En descobrir la veritat, com en qualsevol altre aspecte de la vida, allò important era l'èxit, no els motius. Si un home et diu que creu que dues vegades dos són disset, i algun altre diu: «Mira, no ho diu per fer-te enfadar, no ho diu per fatxenderia o perquè li paguen; veritablement s'ho creu, és un creient sincer», tu hi respondries: «Això no el fa gaire millor, el que diu són disbarats irracionals». Això és el que feien els protestants, en opinió dels catòlics, i a l'inrevés. Com més sincers, més perillosos. Hom no valorava pas la sinceritat fins que no es va estendre la idea que hi ha més d'una resposta a una mateixa pregunta, és a dir, el pluralisme. És això el que féu que hom atribuís més valor al motiu que no a la conseqüència, a la sinceritat més que no a l'èxit.

L'enemic del pluralisme és el monisme: l'antiga creença que existeix una única harmonia de veritats en la qual tot s'hi pot encabir, a la fi, si és genuí. La conseqüència d'aquesta creença (que és quelcom de diferent, tot i que s'acosta, a allò que Karl Popper va anomenar essencialisme, i que per a ell era l'arrel de tot mal), és que aquells que saben han de manar sobre els que no. Aquells que coneixen les respostes a alguns dels grans problemes de la humanitat, han de ser obeïts, perquè només ells saben com s'hauria d'organitzar la societat, com haurien de ser viscudes les vides individuals i com hauria de desenvolupar-se la cultura. Aquesta és l'antiga creença platònica en els reis-filòsofs, legitimats per a donar ordres als altres. Sempre hi ha hagut pensadors que han sostingut que si només els científics, o persones amb formació científica, es feren càrrec de les coses, el món milloraria enormement. Quant a això, he de dir que no s'ha presentat mai una excusa millor, o àdhuc un motiu millor, per promoure un despotisme il·limitat per part d'una elit que arrabassa les llibertats a la majoria.

Algú digué una vegada que en els temps antics els homes i les dones eren oferts en sacrifici a una gran varietat de déus. Això ha estat substituït, en l'època moderna, per nous ídols: els *-ismes*. En general, causar dolor, matar i torturar són justament condemnats; però si aquestes coses es fan no per benefici personal, sinó a favor d'un *-isme* —socialisme, nacionalisme, feixisme, comunisme, la fe religiosa defensada fanàticament, o el progrés, o l'acompliment de les lleis de la història—, aleshores són acceptades. La majoria de revolucionaris creuen, tàcitament o explícita, que per assolir el món ideal cal trencar els ous; altrament no es pot fer la truita. Certament, hom ha trencat ous —i mai de forma tan violenta i omnipresent com en el nostre temps— però la truita no es veu, és lluny, i va allunyant-se a una distància infinita. Aquest és un dels corol·laris del monisme sense aturador, com en dic jo; uns altres l'anomenen fanatisme, però el monisme és a l'arrel de tot extremisme.

La llibertat política és el tema al qual vaig dedicar dues conferències durant la dècada dels cinquanta. La segona, titulada «Dos conceptes de llibertat»,⁷ fou la lliçó inaugural de la meua càtedra a Oxford. El seu tret més característic era de distingir entre dues nocions de llibertat, la negativa i la positiva. Amb llibertat negativa volia expressar l'absència d'obstacles que bloquegen l'acció humana. A banda dels obstacles creats pel món exterior o per les lleis biològiques, fisiològiques i psicològiques que dominen l'ésser humà, hi ha una manca de llibertat política —el tema central de la meua conferència— quan els obstacles són producte de l'home, ja siga deliberadament o involuntàriament. L'abast de la llibertat negativa depèn del grau en què aquests obstacles fets per l'home no hi siguen, del grau en què sóc lliure per agafar tal o tal camí sense que m'ho impedisquen institucions o disciplines fetes per l'home, o activitats d'éssers humans específics.

No hi ha prou amb dir que la llibertat negativa senzillament significa la llibertat de fer allò que m'agrada. Perquè si fos així, puc alliberar-me dels obstacles a la realització del desig simplement seguint els antics estoics i matant tot desig. Però aquest camí, l'eliminació gradual dels desitjos que poden comportar obstacles, a la fi condueix al fet que l'ésser humà siga privat gradualment de les seues activitats naturals i vitals. En altres paraules, els éssers humans més perfectament lliures serien els morts, perquè no tenen cap desig i, doncs, no s'enfronten a cap obstacle. Allò que jo tenia en ment, en canvi, era simplement el nombre de camins que un home pot seguir, independentment que decideisca seguir-los o no. Aquest és el primer dels dos sentits bàsics de la llibertat política.

Alguns han sostingut, en contra meua, que la llibertat ha de ser una relació triàdica: puc superar, eliminar o alliberar-me dels obstacles només per tal de fer alguna cosa, per ser lliure per realitzar una acció o unes accions determinades. Però jo no accepte aquesta posició. El sentit bàsic de la no llibertat és aquell que adscriuim a l'home empresonat, o a l'home nugat a un arbre; tot allò que aquest home busca és el trencament de les seues cadenes, escapar de la cel·la, sense que aspire necessàriament a una activitat particular un cop alliberat. En un sentit més ampli, per descomptat, llibertat significa llibertat respecte de les regles d'una societat o de les seues institucions, del desplegament contra un mateix d'un excés de força moral o física, o de qualsevol cosa que ofegue les possibilitats d'acció que, altrament, serien obertes. D'això en dic «llibertat de».

L'altre sentit central de llibertat és la llibertat *per a*. Si la meua llibertat negativa es concreta tot responent a la pregunta «quant sóc controlat?», la pregunta per al segon sentit de llibertat és «qui em controla?». Com que estem parlant d'obstacles creats per l'home, em puc preguntar: «qui determina les meues accions, la meua vida? Ho faig jo, lliurement, de la manera que vull? O per ventura estic sota les ordres d'alguna altra font de control? ¿La meua activitat està determinada pels meus pares, pels meus professors, pels capellans, pels policies? ¿Estic sota la disciplina d'un sistema legal, de l'ordre capitalista, d'un propietari d'esclaus, del govern (monàrquic, oligàrquic, democràtic)? ¿En quin sentit sóc l'amo del

meu destí? Les meues possibilitats d'acció potser són limitades, però ¿com són, de limitades? ¿Qui són aquells que s'interposen en el meu camí, quant de poder poden exercir?»

Aquests són els dos sentits centrals de «llibertat» que em vaig posar a investigar. Me'n vaig adonar que diferien, que eren respostes a dues preguntes diferents. I que tot i tenir un fort parentiu, en la meua opinió no xocaven, perquè la resposta a una no determina necessàriament la resposta a l'altra. Totes dues llibertats eren, al capdavant, finalitats humanes, ambdues eren necessàriament limitades, i ambdós conceptes podien ser perversits en el curs de la història humana. La llibertat negativa podria ser interpretada com a *laissez-faire* econòmic, en què, en nom de la llibertat, els propietaris estarien autoritzats a destruir les vides dels infants a les mines i els industrials a destruir la salut i la personalitat dels treballadors a les fàbriques. Però, al meu entendre, això era una perversió, i no allò que el concepte significa bàsicament per als éssers humans. De la mateixa manera, s'afirmava que és una burla dir-li a un home pobre que és totalment lliure per ocupar una habitació en un hotel de luxe, tot i que probablement no podrà pagar-la. Però això és també una confusió. Aquest home és, de fet, lliure per llogar-hi una habitació, però no té els mitjans per usar aquesta llibertat. No en disposa dels mitjans, potser, perquè un sistema econòmic creat per l'home li ha impedit guanyar més del que guanya. Però això és una privació de la llibertat de guanyar diners, no de la llibertat per llogar l'habitació. Potser això semblarà una distinció pedant; tanmateix, és cabdal en les discussions sobre la llibertat econòmica *versus* la llibertat política.

La noció de llibertat positiva ha conduït, històricament, a perversions encara més aterridores: «Qui governa la meua vida? Jo mateix. Jo? Ignorant, confós, menat d'ací cap allà per passions i impulsos incontrolats, ¿és això tot el que sóc? No hi ha dintre meu un jo més elevat, més racional, més lliure, capaç d'entendre i dominar les passions, la ignorància i els altres defectes, un jo que puc assolir només a través d'un procés d'educació o comprensió, un procés que tan sols podrien dirigir aquells que són més savis que jo, aquells que em fan veure el meu jo més vertader, més «real» i més profund, el que sóc jo quan done el millor de mi mateix? Aquest és un concepte metafísic ben conegut, d'acord amb el qual només puc ser vertaderament lliure i autocontrolat si sóc vertaderament racional —una creença que es retrotrau fins a Plató—, i puix que potser jo no sóc suficientment racional, he d'oïr aquells que realment ho són, aquells que, per tant, saben el que és millor no només per a ells mateixos, sinó també per a mi, i poden guiar-me per un camí que a la fi despertarà el meu vertader jo racional i el posaran a càrrec de la meua vida, que és el que, sens dubte, pertoca. Puc sentir-me encotillat —fins i tot aixafat— per aquestes autoritats, però això és il·lusori. Quan hauré crescut i hauré assolit el meu jo «real» i plenament madur, aleshores entendré que jo, quan em trobava en una condició inferior, si hagués estat tan savi com ells, hauria fet per mi mateix el que ells han fet per mi.

Breument: en controlar el meu jo inferior, actuen pel meu bé, en interès del meu jo més elevat; així doncs la vertadera llibertat per al jo inferior consisteix en la total obediència envers ells, els savis, aquells que coneixen la veritat, l'elit dels savis. O potser dec obedièn-

cia als que entenen com es construeix el destí humà –perquè si Marx està encertat, aleshores hi ha un Partit (l'únic que cospa els objectius racionals de la història i les seues exigències) que m'ha de formar i guiar, siga quin siga el camí que el meu pobre jo empíric desitge prendre; i el Partit, al seu torn, ha de ser guiat per uns dirigents amb una gran visió i, a la fi, pel dirigent més gran i més savi de tots.

No hi ha dèspota en aquest món que no pugui utilitzar aquest mètode d'argumentació per a l'opressió més vil, en nom d'un jo ideal que ell vol complaure a través dels seus propis mitjans, potser brutals i *prima facie* moralment odiosos (*prima facie* només per al jo empíric inferior). L'«enginyer d'ànimes humanes», per usar la frase de Stalin,⁸ ho sap tot millor; fa el que fa no sols per donar el millor de si a la seua nació, sinó en nom de la nació mateixa, en nom del que faria la nació si hagués assolit aqueix nivell de comprensió històrica. Aquesta és la gran perversió que ha permès la noció positiva de llibertat: allò que vol la tirania, vinga d'un dirigent marxista, d'un rei, d'un dictador feixista, de les jerarquies d'una Església autoritària, d'una classe o d'un estat, és «alliberar» aqueix jo «real» que rau empresonat dintre dels homes, de forma que aquest jo pugui assolir el nivell d'aquells que donen les ordres.

Això ens retrotrau a la idea ingènua segons la qual hi ha una única resposta a tota pregunta: si jo conec la resposta vertadera i tu no, i no hi estàs d'acord, és perquè ets un ignorant. Si coneguesses la veritat, aleshores per força creuries en allò que jo crec; i si optes per desobeir-me, és només perquè estàs equivocacat, perquè la veritat no t'ha estat revelada com m'ha estat revelada a mi. Tot això ha justificat les formes més aterridores d'opressió i d'esclavatge de la història de la humanitat i realment és la interpretació més perillosa i, en el nostre segle en particular, la més violenta del concepte de llibertat positiva.

Aquesta idea dels dos tipus de llibertat i les seues distorsions fou origen de molts debats i confrontacions a les universitats occidentals i de la resta del món, que continuen encara avui.

DETERMINISME

La meua altra conferència sobre la llibertat es titulava «Inevitabilitat històrica».⁹ Hi afirmava que el determinisme fou una doctrina àmpliament acceptada pels filòsofs durant molts centenars d'anys. El determinisme proclama que cada esdeveniment té una causa, de la qual inevitablement deriva. Aquest és el fonament de les ciències naturals: les lleis de la natura i totes les seues aplicacions –el cos sencer de les ciències naturals– recolzen en la idea d'un ordre etern que les ciències investiguen. Però si la resta de la natura està subjecta a aquestes lleis, ¿pot ser que només l'home no n'estiga? Quan un home suposa, com fa la majoria de la gent corrent (tot i que no la majoria dels científics i filòsofs), que quan s'alça d'una cadira no tenia necessitat d'haver-ho fet, que ho ha fet perquè així ho ha triat, però no tenia necessitat de triar fer-ho, quan suposa això, hom li diu que està enganyat, que tot i que encara no s'ha dut a terme el treball necessari dels psicòlegs per establir-ho, arribarà el

dia que es durà a terme (o, en tot cas, és possible en principi dur-ho a terme) i aleshores sabrà que el que ell és i el que fa són necessàriament així com són, i no podrien ser d'una altra manera. Crec que aquesta doctrina és falsa, però no pretenc demostrar-ho en aquest assaig, com tampoc pretenc refutar el determinisme. De fet, no n'estic segur que aquesta demostració o refutació siga possible. La meua única comesa és de plantejar-me a mi mateix dues preguntes: Per què creuen els filòsofs i altres pensadors que els éssers humans estan completament determinats? I, si ho estan, és això compatible amb els sentiments i comportaments morals normals, tal com els entenem?

La meua tesi és que hi ha dues raons principals per donar suport a la doctrina del determinisme humà. La primera n'és que atès que les ciències naturals han protagonitzat potser la història d'èxit més gran en tota la història de la humanitat, sembla absurd pretendre que només l'home es troba al marge de les lleis naturals descobertes pels científics. (Justament això era el que mantenien els *philosophes* del segle XVIII). La qüestió no és, per descomptat, si l'home està totalment lliure d'aquestes lleis –ningú, si no és un boig, pot pretendre que l'home no depèn de la seua estructura o entorn biològic o psicològic, o de les lleis de la natura. L'única qüestió és: la llibertat de l'home, s'esgota totalment per això? No hi ha cap esclatxa on l'home pot actuar com vol, sense estar determinat en les seues possibles eleccions per causes anteriors? Tal vegada s'hi tracte d'una esclatxa petitíssima en el regne de la natura, però si no existís, la consciència humana de ser lliure, que sens dubte no és universal –el fet que la majoria de la gent pense que algunes de les seues accions són mecàniques, però unes altres obeeixen a la lliure voluntat–, seria un enorme engany que ha existit des del començament mateix de la humanitat, d'ençà que Adam menjà la poma, tot i que hom li havia dit que no ho fes, i no respongué: «No vaig poder evitar-ho, no vaig fer-ho lliurement; Eva m'hi obligà».

La segona raó per creure en el determinisme és que permet derivar la responsabilitat, per moltes coses que la gent fa, a causes impersonals i en aquest sentit els permet alliberar-se de responsabilitats per allò que fan. Quan comet un error, faig alguna cosa malament o comet un crim, o faig qualsevol cosa que reconec, o que altres reconeixen, com a dolenta o desafortunada, puc dir: «Com podria haver-ho evitat? Així és com m'educaren» o «Aquesta és la meua naturalesa, i en són responsables les lleis naturals» o «Jo pertany a una societat, a una classe, a una Església, a una nació, en què tothom ho fa i ningú sembla condemnar-ho» o «Etic psicològicament condicionat per la manera com els meus pares es comportaven l'un amb l'altre, i amb mi, i per les circumstàncies econòmiques i socials en què vaig néixer, o en què m'obligaren a viure, així que no em permeteren triar o actuar d'una altra manera» o, finalment, «Complia ordres».

En contra d'això, la majoria de la gent creu que tothom té, almenys, dues opcions possibles a triar, dues possibilitats d'actuació. Quan Eichmann diu: «Vaig matar jueus perquè em varen ordenar fer-ho; si no ho hagués fet, m'haurien matat a mi», u pot dir: «Ja comprenc que és improbable que vostè triàs que el mataren, però, en principi, podia haver-ho fet si així ho hagués decidit. No hi havia una coerció literal, com sí que n'hi ha en la

natura, que el fes actuar com ho va fer». Hom pot argumentar que és poc raonable esperar que la gent actue així quan es troben enfrontats a grans perills. Així és, però malgrat que siga improbable que decidissen fer-ho, en el sentit literal de la paraula *podien* haver elegit fer-ho. No es pot esperar que algú trie el martiri, però pot acceptar-lo, encara que siga molt estrany. De fet, és per això que hom admira tant una cosa així.

Fins ací hem parlat sobre les raons per les quals els homes han triat abraçar el determinisme al llarg la història. Però quan l'abracen se'n deriva, si més no, una conseqüència lògica envitricollada. Vol dir que no podem preguntar-li a ningú: «Calia que fesses això? Per què havies de fer-ho?» –tot assumint, és clar, que podia haver-se'n estat, o haver fet qualsevol altra cosa. La totalitat de la nostra moralitat comuna, allò que ens permet parlar d'obligació i de deure, del bé i el mal, de l'elogi o la culpa morals –la forma en què la gent és lloada o condemnada, recompensada o castigada, per comportar-se d'una manera que no era forçosa, perquè podien haver-se comportat altrament–, tota aquesta xarxa de creences i pràctiques, de la qual sembla que tota la moralitat actual en depèn, pressuposa la noció de responsabilitat, i la responsabilitat implica la capacitat per a triar entre el blanc i el negre, el bé i el mal, el plaer i el deure, així com, en un sentit més ampli, entre formes de vida, entre formes de govern, i entre l'ampli ventall de constel·lacions de valors morals, en els termes dels quals viu de fet la majoria de la gent, en siga o no conscient.

Si hom acceptàs el determinisme, el nostre vocabulari hauria de canviar molt i molt radicalment. No dic que això siga, en principi, impossible, però va molt més enllà del que la majoria de gent està disposada a afrontar. En el millor dels casos, l'estètica hauria de substituir la moralitat. Es pot admirar o elogiar les persones per ser boniques o generoses o per tenir dots musicals, però això no és una qüestió relacionada amb la seua tria, això és «com són fets». L'elogi moral, doncs, hauria de prendre la mateixa forma: si jo et lloe per salvar-me la vida arriscant la teua, vull dir que és fantàstic que estigues fet de tal manera que no podies evitar salvar-me; i estic encantat d'haver-me trobat amb algú literalment determinat a salvar-me la vida, i no amb algú altre determinat a mirar cap a un altre costat. La conducta honorable i la conducta indigna, l'hedonisme i el martiri heroic, el coratge i la covardia, la mentida i la veritat, fer el bé contra la temptació –tot plegat seria com ser bell o ser lleig, alt o baix, vell o jove, negre o blanc, nascut de pares anglesos o italians: coses que no podem canviar, perquè tot està determinat. Podem esperar que les coses vagen com ens agradaria, però no podem fer-hi res. Som com som i no podem fer altrament sinó actuar d'una manera determinada. De fet, la idea mateixa d'acte vol dir tria; però si la tria està ja determinada, quina seria la diferència entre una acció i un mer comportament?

Em sembla paradoxal que alguns moviments polítics demanen sacrificis i, alhora, siguin deterministes en les seues creences. El marxisme, per exemple, que es fonamenta en el determinisme històric –els estadis inevitables a través dels quals la societat ha de passar abans d'assolir la perfecció–, imposa actes dolorosos i perillosos, la coerció i l'assassinat, de vegades igualment penosos per a qui els cometem com per a les víctimes. Tanmateix, si la història ens conduirà inevitablement cap a la societat perfecta, per què caldria sacrificar

la pròpia vida per un procés que assolirà de tota manera la seua adequada i feliç destinació final? Ara bé, hi ha un sentiment humà curiós que fa pensar que si els estels que fan el seu curs et són favorables, i lluiten pel triomf de la teua causa, aleshores tu hauries de sacrificar-te per escurçar el procés, per apropar els dolors del part del nou ordre, com va dir Marx. Però, de veritat pot tanta gent ser vertaderament convençuda d'enfrontar-se amb aquests perills, només per tal d'escurçar un procés que acabarà feliçment, tant si ells fan alguna cosa com si no? Això sempre m'ha deixat perplex, i també ha deixat perplexos a molts.

Tot això ho vaig plantejar en la conferència en qüestió, que continua sent controvertida, que fou molt discutida i disputada, i que encara ho és.

LA BÚSQUEDA DE L'IDEAL

Hi ha un altre tema més sobre el qual he escrit, i és la noció d'una societat perfecta, la solució a tots els nostres mals. Alguns *philosophes* francesos del segle XVIII pensaven que la societat ideal que esperaven arribaria inevitablement; uns altres eren una mica més pessimistes i suposaven que els defectes humans la impedirien. Alguns pensaven que el progrés cap a ella era inexorable, uns altres que només un esforç humà molt gran podria aconseguir-la, però que potser això no ocorreria. Siga com siga, la idea mateixa de la societat ideal pressuposa la concepció d'un món perfecte, en el qual tots els grans valors que han il·luminat la vida dels homes durant tant de temps, podrien ser realitzats conjuntament, si més no en principi. A banda del fet que aquesta idea semblava utòpica a aquells que pensaven no es podria assolir mai un món així a causa dels obstacles materials o psicològics, o per culpa de la ignorància incurable, la feblesa o la manca de racionalitat dels homes, hi ha una altra objecció, de molta més entitat, a la idea mateixa.

No sé qui més pot haver-hi pensat, però se'm va acudir que alguns valors últims són compatibles entre ells, però uns altres no ho són. La llibertat, en qualsevol dels seus sentits, és un ideal humà etern, tant la individual com la social. També ho és la igualtat. Però la llibertat perfecta (com hauria de ser en un món perfecte) no és compatible amb la igualtat perfecta. Si l'home és lliure per fer tot allò que se li puga acudir, aleshores el fort esclafarà el feble, els llops es menjaran les ovelles, i així s'acaba la igualtat. Per tal d'assolir la igualtat perfecta, caldria impedir que uns homes s'avançassen a uns altres, en assoliments materials, intel·lectuals o espirituals; en un altre cas se'n derivarien desigualtats. L'anarquista Bakunin, que creia en la igualtat per damunt de tot, pensava que calia abolir les universitats perquè s'hi formaven homes educats que actuaven com si fossen superiors als que no tenien educació, i això promovia les desigualtats socials. De la mateixa manera, un món amb una justícia perfecta –i qui pot negar que aquest és un dels valors humans més nobles?– no és compatible amb un món amb una compassió perfecta. No caldrà insistir-hi: o la llei fa el que pertoca o els homes perdonen, però tots dos valors no poden ser realitzats alhora.

Així mateix, el coneixement i la felicitat poden ser, o no, compatibles. Els pensadors racionalistes han cregut sempre que el coneixement és tothora alliberador, que salva els

homes d'esdevenir víctimes de forces que no poden comprendre. Fins a cert punt això és, sens dubte, veritat, però si jo –suposem– sé que tinc càncer, saber-ho no em fa més feliç o més lliure. He de triar entre saber sempre tant com puga o acceptar que hi ha situacions en què la ignorància pot ser una benedicció. No hi ha res de més atractiu que la creativitat espontània, la vitalitat natural, el floriment lliure d'idees, d'obres d'art; però sovint això no és compatible amb la capacitat per a planificar acuradament i efectivament, sense la qual no es podria crear cap societat moderadament segura. La llibertat i la igualtat, l'espontaneïtat i la seguretat, la felicitat i el coneixement, la compassió i la justícia, tot plegat són valors humans últims, buscats pel seu valor intrínsec; tanmateix, quan són incompatibles, hom no pot assolir-los tots, i cal triar-hi. De vegades quan es persegueix una finalitat última preferida, cal acceptar pèrdues tràgiques. Però si, com jo crec, això no només és cert empíricament sinó també conceptualment –és a dir, que deriva de la concepció mateixa d'aquests valors–, aleshores la idea com a tal d'un món perfecte en què totes les coses bones són realitzades, és incomprendible i, de fet, conceptualment incoherent. I si la cosa és així, i no puc veure com podria ser d'una altra manera, aleshores la mateixa noció de món ideal, per al qual cap sacrifici no és prou gran, s'esvaeix.

Per retornar als enciclopedistes i als marxistes i a tots els altres moviments l'objectiu dels quals és la vida perfecta: sembla que la doctrina que afirma que cal admetre tota mena de crueltats monstruoses, perquè sense aquestes, la situació ideal no pot ser assolida –totes les justificacions de trencar els ous per fer la truita final, totes les brutalitats, sacrificis, rentats de cervell, totes aquestes revolucions, tot allò que potser ha fet d'aquest segle el més esfereïdor des de l'Antiguitat, si més no a Occident–, tot això ha estat per no res, perquè l'univers perfecte no només és inassolible, sinó que és inconcebible, i tot allò que s'ha fet per aconseguir-ho ha estat bastit sobre una enorme fal·làcia intel·lectual. □

Traducció d'Aitana Guia i Conca

1. Vegeu l'obra de l'autor *Concepts and Categories*.

2. Fourier, un precursor del socialisme, i Saint-Simon creien en una societat organitzada científicament. Per a Saint-Simon havia de ser dirigida per banquers i científics, i inspirada per artistes i poetes. Els seus successors foren els socialistes francesos, com Cabet, Pécqueur, Louis Blanc i el terrorista Blanqui, i, finalment, Marx i Engels i els seus seguidors.

3. «Allò que és cregut a tot arreu, sempre, per tothom» (Vincent de Lérins, *Commonitorium* 2. 3).

4. HERDER, *Sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. 5, p. 509.

5. Vegeu A. I. HERZEN, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh* (Moscou, 1954-1966), vol. 6, pp. 33 i 335.

6. Els romàntics consideraven la seva noció de centres autopropulsats en l'activitat històrica com a subjectiva en última instància, tot empenyent-la endavant en els seus propis termes. Aquests centres eren entitats arbitràries –tant els byronians, en certa mesura figures satàniques en guerra amb la societat, o els herois, al voltant de l'admiració als quals es creaven grups de seguidors (lladres, en el cas de l'obra de Schiller) o nacions senceres (Licurg, Moisès –constructors de nacions molt admirats per Maquiavel– els quals certament tenen paral·lels moderns), creades d'acord amb patrons lliurement inventats. Aquesta visió s'oposaren amb força pensadors com Hegel i Marx, que ensenyaren, cadascun a la

seua manera, que el progrés s'ha d'ajustar a les *lleis de ferro* del desenvolupament històric, ja sia desenvolupament material, segons Marx, o espiritual, segons Hegel. Només aleshores es pot assolir l'emancipació de les capacitats humanes dels impulsos irracionals, i anunciar el nou regne de justícia total, amb llibertat, amb virtut, amb felicitat i amb una autorealització harmònica. Aquesta idea del progrés inexorable és un llegat de la tradició judeocristiana, però sense les idees de la voluntat divina inescrutable o del judici final a la humanitat, la separació de les ovelles satisfactòries i les cabres insatisfactòries que tindrà lloc després de la mort.

7. Fou pronunciada el 1958, i es pot trobar en dos reculls d'assaigs de l'autor: *Four Essays on Liberty* (Londres i Nova York 1969) i *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (Londres, 1997; Nova York, 1998).
8. Stalin va usar la frase «enginyers d'ànimes humanes» en un discurs sobre el paper dels escriptors soviètics, pronunciat a la casa de Màxim Gorki, el 26 d'octubre del 1932, recollit en un manuscrit no publicat dels arxius Gorki –K. L. Zelinsky, «Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym» ('Una trobada d'escriptors amb I. V. Stalin') –i publicat per primera vegada, en anglès, en A. Kemp-Welsh, *Stalin and the Literary Intelligentsia, 1928-1939* (Basingstoke i Londres, 1991), pp. 128-131; per a aquesta frase, vegeu p. 131 (i, per a l'original en rus, «Inzheneri chelovecheskikh dush», I. V. Stalin, *Sochineniya* (Moscou, 1946-1967), vol. 13, p.410).
9. Fou impartida el 1953, i també s'inclougué, com l'anterior, en *Four Essays on Liberty* i en *The Proper Study of Mankind*.

Mètode

NÚMERO 28. HIVERN 2000/01

MONOGRÀFIC:

EVOLUCIÓ. L'ARBRE DE LA VIDA

Articles d'Andrés Moya, Juli Peretó, Monserrat Aguadé,
Daniel Piñero, Nancy A. Moran, Howard Ochman i Jesús Català.

ENTREVISTA A DANIEL C. DENNETT

per Enriqué Font i Ester Desfilis.

DESVELANT L'UNIVERS:

Transparències galàctiques en la foscor de la nit per Vicent J. Martínez.

INSTANTS DE NATURA:

Acostar-se a la natura per Albert Masó.

CIÈNCIA PER A POETES:

El llenguatge d'un genoma per Jaume Bertranpetit.

ACTUALITAT, LLIBRES... I ALTRES SECCIONS



INFORMACIÓ I SUBSCRIPCIONS A MÈTODE:

C/. Batxiller 1er-1ª. 46010 València. Tel.: 96 393 71 74 • <http://www.uv.es/metode> • E-mail: marti.dominguez@uv.es
Preu (1 número): 600 ptes. Subscripció anual (4 números a l'any): 2.000 ptes