

LIBERTAD CLÁSICA Y LIBERTAD ROMÁNTICA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Schwartz Girón *

Durante el siglo XX, la filosofía liberal se fue transformando hasta ser la bula de indulgencia que es hoy: una ética pública de derechos sin obligaciones y una moral personal de tolerancia sin límites. El principio fundamental del liberalismo clásico es un principio negativo: autonomía personal frente a la coacción y la violencia ilegítimas. Pero el liberalismo actual es distinto. Ha tomado un carácter positivo y se ha ampliado hasta convertirse en la deontología de la permisividad en lo privado y la política del bienestar en lo público. No por nada escribió Stuart Mill que “la libertad consiste en hacer lo que se desea”; no en balde dijo Indalecio Prieto que era “socialista a fuer de liberal”. Los liberales clásicos sostenemos que la excentricidad y la tolerancia no son las únicas virtudes personales de una persona liberal. Consideramos que la persona no es libre cuando unas autoridades paternalistas intervienen continuamente en su vida por su propio bien. Queremos la libertad como Juan Ramón Jiménez quería la verdad, “desnuda toda”: ni vestida de rosa, ni ataviada de rojo.

La cita de Mill no es en balde. Él fue el gran apóstol de la libertad individual en el siglo XIX. Pero así como acertó en su defensa incondicional de la libertad de pensamiento también fue quien puso una semilla de irresponsabilidad en el liberalismo con su exigencia de tolerancia absoluta de las formas de vida elegidas por los individuos. El texto que conviene estudiar críticamente en punto a la autonomía personal es *De la libertad* (1859). Los principios de los que parte en este ensayo son dos: el primero, que la libre discusión de todas las doctrinas resulta esencial para que descubramos el error o nos reafirmemos en la verdad; el

* Sesión del día 21 de noviembre de 2006.

segundo, que los adultos deben poder actuar según sus deseos y convicciones en todo lo que concierne a ellos solos. Dichos así, ambos principios parecen simétricos, como los dos platillos de una balanza bien equilibrada. No tal: Mill colocó más peso en el lado de '¡vive como quieras!'

Por lo que se refiere a la libertad de pensamiento y expresión, la doctrina de Mill es fiel a la filosofía liberal clásica. La defiende en el capítulo II con tres razones: 1) una opinión silenciada a la fuerza puede ser verdadera, seamos conscientes de ello o no; 2) aunque una opinión acallada sea errónea, puede contener y normalmente contiene una porción de verdad; 3) incluso si la opinión recibida contiene toda la verdad, a menos que se la someta a dura crítica pronto se convertirá en un mero prejuicio, sin que los que la adoptan sepan de los argumentos que la apoyan. Esas tres razones me parecen incontestables¹.

En cambio, cuando Mill reclama una total indulgencia para las decisiones que cada individuo toma en su vida personal en el capítulo III sobre la "Individualidad" y el IV sobre "Los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo", se oyen los ecos de su rebelión juvenil contra el utilitarismo y se nota la influencia del anticonformismo extremo de su mujer, la socialista y feminista Harriet Taylor.

I. LIBERTAD ROMÁNTICA

Cuando Mill estaba escribiendo *De la libertad*, cayó en sus manos el libro del Wilhelm von Humboldt, *Los límites de la acción del Estado* (1852, 1854), cuya traducción al inglés había sido publicada cinco años antes. ¡Ése era el texto en que apoyarse para definir un liberalismo romántico con el que combatir la intolerancia de la sociedad victoriana!

En el frontispicio de su ensayo sobre la libertad colocó Mill una frase de Humboldt:

El gran principio conductor hacia el que converge directamente cada argumento desarrollado en estas páginas, es la absoluta y esencial importancia del desarrollo humano en toda su diversidad.

Pero no debemos quedarnos en esa frase de Humboldt. Así dicho, tal principio podría ser generalmente aceptable para todos los liberales. Sin embargo, si vamos más a fondo lleva dentro de sí una semilla de pudrición que dio frutos

¹ MILL (1859), cap. II.

envenenados en el siglo XX. En su interpretación del pleno desarrollo individual, Humboldt va mucho más allá de lo que podría pensarse tras leer lo que Mill cita de él. Vale la pena leer dos veces el siguiente pasaje.

La razón no puede desear para el hombre ninguna otra condición que aquella en la que cada individuo no sólo goza de la más absoluta libertad de desarrollarse por sus propias energías, en su perfecta individualidad, sino también aquella en la que la naturaleza externa no quede moldeada por ninguna agencia humana, pero sólo reciba la impronta que le dé cada individuo, por sí mismo y por su libre albedrío, a medida de sus deseos e instintos, restringido solamente por los límites de sus poderes y derechos.²

Es necesario comprender estas líneas en toda su enormidad. Sin avisar, Humboldt nos ha extraviado y conducido al universo romántico de la autonomía kantiana de la voluntad y la espontaneidad naturalista de Rousseau. El individualismo de Humboldt es kantiano en la medida en que, para Kant, el ser humano sólo vive moralmente en cuanto capaz de elegir con toda libertad lo que considera virtuoso sin atender a las consecuencias de su elección; y es rousseauiano por ese amor a la naturaleza virgen tan ingenuamente expresado y también porque Rousseau creía que era siempre buena la elección espontánea y libre de los seres humanos antes de que los hubiera corrompido la civilización³. A Kant y Rousseau los llamó Isaiah Berlin con mucho acierto “los románticos contenidos”. Luego, el romanticismo se desató y esa explosiva mezcla de autonomía y naturalidad se convirtió en fuente de tragedia. Ya en el *Werther* de Goethe o en las piezas Schiller el héroe aparece como un hombre libre, un individuo de moralidad superior porque se enfrenta con la sociedad que le rodea: muere incomprendido por los filisteos con los que vive, esclavos que son de la ciega costumbre⁴. De estos utópicos ideales se hace eco Mill en *De la libertad*.

Incluso cuando Humboldt y Mill avisan de que el fin del hombre no es el “seguir deseos vagos y pasajeros” (al estilo post-moderno) sino “el máximo y armonioso desarrollo de sus capacidades hasta alcanzar un todo completo y coherente”⁵, no tienen los pies en la tierra. Así expresado, su ideal carece de toda referencia a un fin fuera de la persona, a una obra valiosa en sí misma sólo importa el ego del político, el artista o el pensador. Aquí está en potencia la obsesión actual por la sinceridad, la espontaneidad, la auto-realización, que, al no ponerse al servicio de un fin distinto o superior a la propia persona, acaba en el vicio o en el vacío.

² HUMBOLDT (1854, 1993), pág. 15.

³ Introducción de Burrow en HUMBOLDT (1993), pág. xxi.

⁴ Véase el magnífico análisis de BERLIN (1999), cap. 4.

⁵ MILL (1859), pág. 261.

Se queja Mill de que “la espontaneidad individual apenas se reconoce en la forma común de pensar como algo que tenga un valor intrínseco”⁶. Para Aristóteles, la virtud del individuo se forma y destruye “por las mismas causas que uno se forma y desmerece en todas las artes”. Tocando la cítara se forman los buenos y malos músicos. “Lo mismo sucede, absolutamente, respecto a las virtudes”⁷. Para Mill en cambio, la costumbre, no supone la formación desde la infancia en hábitos personales que puedan conducirnos a la virtud, sino que la presenta como una práctica social inmutable y ciega que cierra el paso a la espontaneidad. “El despotismo de la costumbre es en todos sitios un obstáculo permanente del progreso humano.”⁸ El individuo que deja que la sociedad elija el camino que ha de seguir no da muestras sino de una simiesca capacidad de imitación no tiene mucho valor como ser humano. Hacen falta “diferentes experimentos vitales”⁹. (261)

Esas palabras son seductoras pues contienen la parte de verdad de que el hombre ha de poner todas sus facultades, afinadas y reforzadas por buenos hábitos, al servicio de un plan de vida. Ese plan no puede reducirse a ser excéntrico, a ‘realizarse’, a expresarse. Ha de estar dirigido a una idea, a una obra, a otras personas. La música de Mozart no es extraordinaria porque fuera una expresión de su personalidad, no siempre atractiva, sino por cómo utilizó sus extraordinarios dones nativos y sus conocimientos trabajosamente adquiridos al servicio de la música misma.

Es interesante notar que Mill creía que el Estado había dejado de ser en su tiempo el principal enemigo de la libertad personal. “En Inglaterra, debido a las peculiares circunstancias de nuestra vida política, aunque el yugo de la opinión es quizá más pesado, el de la ley es más ligero, que en la mayoría de los demás países de Europa.”¹⁰ Lo que hay que temer es “la coerción moral de la opinión pública”¹¹, la tiranía social de la mayoría. “Precisamente porque la tiranía de la opinión es tal que hace de la excentricidad un reproche, es deseable, para romper con esa tiranía, que la gente sea excéntrica.”¹²

⁶ MILL (1859), pág. 261.

⁷ ARISTÓTELES (2003), libro II, cap.i.

⁸ MILL (1859), pág. 272.

⁹ MILL (1859), pág. 261.

¹⁰ MILL (1859), pág. 222-223.

¹¹ MILL (1859), pág. 223.

¹² MILL (1859), pág. 269. Puede haber progreso intelectual, creación artística, innovación heroica en situaciones mucho más opresivas que las de una sociedad liberada como las actuales. Señala Berlin (1958), pág. 129, que si bien el absoluto dogmatismo apaga toda originalidad personal, también es cierto que en ambientes estrictos y disciplinados es muchas veces donde aparecen los grandes genios y caracteres independientes –y, al contrario, no siempre es cierto que en ambientes licenciosos florezca el talento–. El genio, científico, empresarial, artístico necesita un ambiente de respeto de su libertad personal pero no necesariamente vivir en una sociedad permisiva en la que todo vale: no el Gulag, pero tampoco Babilonia.

Mill, como Constant y Tocqueville, partía de la idea sin duda acertada, de que toda coacción, incluso legítima, es en principio un mal, pues supone una invasión de la esfera íntima de la persona. Pero amplió indebidamente este concepto de esfera íntima protegida clamando por un ambiente sin restricciones sociales que permitiese, dice Berlin, el florecimiento de personas de “carácter crítico, original, imaginativo, independiente, no-conformista hasta la excentricidad”¹³. Sin duda era éste el tipo de carácter que Mill aprobaba, pero, como añade bien Berlin, no estaba justificado que quisiera hacer de él una pauta universal.

La postura de Mill sobre la individualidad adolece de dos asimetrías formales y una carencia material que la desequilibran. Thomas Sowell es quien mejor ha desmenuzado las dos asimetrías que digo¹⁴. La primera asimetría es que Mill no trata los modos de vida al igual que las ideas: las ideas habían de someterse a la crítica y contraste más duros para discernir la verdad del error y para vivificar las verdades recibidas; pero los distintos modos de vida habían de estar libres de cualquier rechazo severo.

Tenemos derecho [...] de actuar según nuestra opinión poco favorable de cualquier persona, no para oprimir su individualidad, sino para ejercer la nuestra. No tenemos obligación [...] de buscar su compañía; tenemos derecho de evitarla pero no de exhibir que la evitamos¹⁵.

La segunda asimetría tiene su origen en que Mill era en realidad un *intellectuel français* del s. XX, escritores que se creen investidos de una misión sagrada que les permite tutelar paternalmente la sociedad. (De paso quiero subrayar la diferencia entre la ‘*intelligentsia*’ al estilo ruso y la ‘*intelectualidad*’ a la francesa: Herzen o Chejov defendían con moderado pesimismo un modo de vida ilustrado, razonable, humano; Zola o Sartre oficiaban de grandes sacerdotes infalibles de la sociedad justa.) Para Mill, mientras la gente normal no tenía derecho a imponer sus modos de vida a las elites innovadoras, éstas, en cambio, sí desempeñaban el papel de guías o modelos para enseñar a la masa municipal y espesa formas de vivir más libres y más extravagantes.

Las personas geniales [...] si rompen sus cadenas, se convierten en un modelo para las sociedades que no han conseguido reducirlas a la vulgaridad. [...] La originalidad es precisamente lo que las mentes faltas de originalidad no entienden para qué sirve.¹⁶

¹³ BERLIN (1958), pág. 128.

¹⁴ SOWELL (2006), “The enigma of John Stuart Mill”, págs. 143-146: “On liberty”.

¹⁵ MILL (1859), pág. 278.

¹⁶ MILL (1859), pág. 268.

La carencia material de que, en mi opinión, adoleció el individualismo de Mill era que no entendió que los modelos morales exhibidos por los extravagantes no han de apreciarse por ser excéntricos sino porque derivan de una vida de esforzada creación de valor: la bohemia de pintores o poetas incipientes puede ser coherente con la obsesión por su obra y la limitación libremente aceptada de sus medios económicos, pero el imitarla sin ser artista es una afectación o una irresponsabilidad. Frente a la manera inconforme de ser y comportarse, que Mill consideraba un ejemplo acreedor de respeto absoluto, es posible concebir otros modos de ser al menos tan válidos como el del liberalismo proteico de izquierdas, del que fue notorio espécimen el ahijado de Stuart Mill, Bertrand Russell, al que guardo consideración por otras cosas que no eran su forma de vida ni sus exhibiciones políticas. La investigadora constante y respetuosa de la ética científica; el empresario creador de negocios y cuidadoso administrador; la madre de familia responsable, ahorradora, educadora de sus hijos; el militar disciplinado, valiente y conocedor de su oficio; la misionera caritativa y sacrificada: he aquí diferentes modos de ser y planes de vida al menos tan respetables como los de los artistas románticos y bohemios. Está bien ser inconforme cuando uno carga con las consecuencias de la vida que ha elegido en aras de algún ideal, pero no cuando el Estado de Bienestar le da a uno rentas que le permiten ser irresponsable. Así como las cigarras se burlan a menudo de las hormigas, éstas también tienen derecho a criticar a las cigarras.

II. DOS CONCEPTOS CONTRAPUESTOS DE LIBERTAD PERSONAL

La idea de que libertad individual significa libertad para expresarse, para gozar, para vivir su verdad sin pensamiento del mañana, ha desembocado en los que Isaiah Berlin, en un famoso ensayo titulado "Dos conceptos de libertad" (1958), denominó *liberty to* o libertad positiva, como opuesta a *liberty from* o libertad clásica. Para Berlin, la libertad personal era *liberty from* y consistía en no sufrir violencia ni coacción. No debía confundirse con *liberty to* o el tener a disposición medios, oportunidades o capacidades de goce; ni tampoco con la participación de los individuos en las decisiones comunales que les afectan. En efecto, Berlin dividió la libertad positiva a su vez en dos: la libertad como posesión de medios para actuar a capricho, y la libertad como posesión de un estatus social colectivo¹⁷. El aumento de las oportunidades de funcionar a disposición de los individuos y su participación en un grupo social que decide su propio destino pueden ser aspectos positivos de una sociedad, pero vienen por desgracia muchas acompañados de invasiones de la esfera personal.

¹⁷ BERLIN (1958), secciones II y VI. En realidad, Berlin debería haber titulado su ensayo como 'Tres conceptos de la libertad', puesto que habló de libertad negativa, libertad positiva y libertad comunal.

Comenzó Isaiah Berlin su análisis diciendo que

una de las grandes cuestiones de nuestro mundo [...] es la guerra abierta entre dos sistemas de ideas que dan respuestas diferentes y conflictivas a lo que ha sido la cuestión central de la política –la cuestión de la obediencia y la coerción–. ‘¿Por qué debo yo (o cualquier otra persona) obedecer a otro cualquiera?’ ‘¿Por qué no debería yo vivir como guste?’ ‘¿Debo obedecer?’ ‘Si desobedezco, ¿se me puede coaccionar?’¹⁸

El coaccionar al ser humano, prosiguió Berlin, es privarle de su libertad, por lo que es necesario para contestar esas preguntas entender lo que significa tal privación. Distinguió para ello Berlin entre dos sentidos del concepto de libertad. El primer sentido es “negativo”.

Es el que está implícito en la respuesta a la pregunta, ‘¿En qué área ha de considerarse que debe permitírsele a una persona –o grupo de personas– hacer, o ser lo que es capaz de ser o hacer, sin que nadie se interfiera?’

Desde este punto de vista, la libertad política consiste en no ser coartado en la realización de los propios planes ni verse impedido de realizar lo que uno cree que está bien.

La coacción no es [...] un término que incluya todas las formas de falta de capacidad [para hacer lo que yo quiera]. Me falta libertad política sólo si algún ser humano me impide alcanzar una meta. La mera incapacidad de alcanzar una meta no es falta de libertad política. (pág.122)

Por ejemplo la imposibilidad de dar un salto de diez metros o de entender algunos de los pasajes más oscuros de Hegel, añadió Berlin con cierta sorna¹⁹, no supone falta de libertad política. También subrayó que no siempre que un ser humano me impide conseguir lo que pretendo me falta libertad, por ejemplo, cuando la ley me prohíbe invadir la propiedad ajena²⁰. Esta definición de libertad política ‘negativa’ se caracteriza, pues, por las dos notas de autogobierno y legitimidad.

El segundo concepto de libertad lo llamó Berlin ‘positivo’. Según esta concepción, toda incapacidad de conseguir lo que uno quiera, toda carencia de medios para expresar lo que uno lleva dentro, para experimentar, para gozar, para

¹⁸ BERLIN (1958), pág. 121.

¹⁹ BERLIN (1958), pág. 122.

²⁰ La coacción es una condición necesaria pero no suficiente para la falta de libertad, pues hay coerciones legítimas e ilegítimas, como señala implícita Berlin (1958), en la pág. 122, nota 1.

realizar un deseo, o para participar en una empresa colectiva es una limitación de la libertad. La libertad es fantasía y auto-realización, es odio de los límites y las reglas, es fusión en un cuerpo colectivo, es capricho romántico y revolucionario a la Byron²¹. Curiosamente, los utilitaristas y los igualitarios coinciden con los románticos en esta concepción positiva de la libertad política: para éstos, las personas ven cercenada su libertad cuando carecen de medios para ser felices, cuando no son iguales sus oportunidades. Los románticos añaden la falta de soberanía colectiva.

Según Berlin, la noción de libertad positiva ha tomado dos formas gemelas en el pensamiento político occidental. Una es la de la libertad de oportunidades para dar salida a las capacidades, inclinaciones, deseos, incluso caprichos del individuo. Otra es la liberación colectiva en la que los individuos satisfacen su deseo de *status*, su exigencia de respeto social al grupo al que pertenecen.

Comenzó Berlin por admitir en este punto que

es verdad que ofrecer [...] salvaguardias contra la intervención del Estado a gente medio desnuda, analfabeta, subalimentada, y enferma es burlarse de su condición. [...] ¿Qué es la libertad para quienes no pueden hacer uso de ella? [...] Lo primero es lo primero. [...] Hay situaciones en las que unas botas son superiores a las obras de Shakespeare.

Admito que la pobreza, la enfermedad y la necesidad cierran oportunidades de elección; y que el dinero y la riqueza pueden hacer el hombre más dueño de su destino. Pero este pensamiento hace que muchos liberales a la americana sostengan indebidamente que la libertad es mayor cuando los individuos se liberan del hambre, la enfermedad, y la ignorancia, como decía Franklin Roosevelt. Somos muchos los que dudamos de que sea más autónomo o se gobierne mejor a sí mismo quien depende del subsidio ajeno, cuando podría ser independiente aunque pobre. El que la sociedad, justificadamente sin duda, ponga al alcance de todos un mínimo indispensable para vivir no quiere decir que con esa ayuda los socorridos sean mucho más libres. La libertad concebida como autogobierno es otra cosa que el buen pasar. Tenía pues razón Berlin al concluir que es pura demagogia el decir que un campesino hambriento carece de libertad jurídica por el mero hecho de ser pobre: "la libertad no es la ausencia de todo tipo de frus-

²¹ El ejemplo más extremo de esta libertad romántica es el personaje de Lord Byron en *Childe Harold's Pilgrimage*. Un remedo suyo es Lord Gray, personaje agudamente retratado por Pérez Galdós en *Cádiz*, octavo de los *Episodios Nacionales*. Un liberal clásico a la David Hume o a la Adam Smith considera las normas sociales de una sociedad civilizada, no como una restricción de la libertad individual, sino como una condición necesaria para poder ejercer los individuos su libertad: en cambio, los románticos creen, como la paloma, que el aire es un obstáculo para su vuelo.

tración”, cual sería la nacida de la falta de medios económicos. Decir eso “hincharía el significado de la palabra hasta hacerla significar demasiado o demasiado poco.”²²

Cierto también que la carencia de derechos políticos de una ‘clase’ social explotada o una ‘nación’ oprimida puede ser un grave obstáculo para el ejercicio individual de la libertad de expresión o de asociación. Al sentirse miembros de un grupo no reconocido o suficientemente respetado, los individuos buscan “la emancipación de una clase entera, o comunidad, o nación, o raza, o sexo, o profesión”²³. Sin embargo, este concepto de libertad como sentimiento colectivo a menudo casa mal con las libertades individuales que quieren proteger los defensores de las libertades formales. La solidaridad en la lucha por los intereses de clase, la formación coactiva de un espíritu nacional a menudo conllevan graves limitaciones del auto-gobierno personal. La confusión entre libertades personales e independencia nacional tuvo su principio en la mismísima revolución francesa, cuando la nation française regó con la sangre impura de los invasores los surcos de sus campos. Napoleón liberó nación tras nación sin permitir que florecieran las libertades. Durante la emancipación de la América hispana, sin embargo, los dos conceptos estaban claramente separados: en el frontispicio del Parlamento de Colombia está inscrita la frase del General Santander, que reza: “Las armas os dieron la independencia, las leyes os darán la libertad”²⁴. Esta sabia distinción se olvidó al correr del siglo XIX y durante todo el siglo XX, tiempo en que cada vez se han confundido más nacionalismo y liberalismo.

Si definimos la libertad política con la capacidad de hacer y con la emancipación del grupo, y no la concebimos como la defensa de una esfera personal, tenderemos a quitar la importancia que tienen los derechos humanos y políticos para un pobre o un discriminado por razón de raza, sexo o nacionalidad. Esas libertades clásicas parecen destinadas sólo a los privilegiados. Muy al contrario, lo que parece proteger sólo a los ricos es esencial para el pobre, la concubina, el

²² BERLIN (1958), pág. 124. En realidad, añade Berlin, el decir que un campesino miserable carece de libertad porque su pobreza le priva de toda posibilidad de dirigir su vida equivale a decir que su miseria es culpa de quienes tenemos un buen pasar. El que yo no pueda leer porque soy ciego no es una falta de libertad, a menos que alguien, queriendo, haya causado mi ceguera. (Pág. 122)

²³ BERLIN (1958), pág. 157.

²⁴ Los radicales benthamistas (de los cuales Santander era uno), pese a su decisivo apoyo a las emancipaciones nacionales, separaron claramente la emancipación nacional del autogobierno nacional. John Stuart Mill en el capítulo XVI de su libro *Gobierno representativo* (1861) dedicado a la “Nacionalidad” mostró una clara percepción de la línea divisoria entre las dos ‘libertades’. “Donde el sentimiento de nacionalidad existe con alguna fuerza, existe *prima facie* una presunción a favor de unir todos los miembros de esa nacionalidad bajo un gobierno [separado]”. Pero eso no llevaba a Mill a afirmar el principio nacional incondicionalmente, sobre todo cuando pueblos de diverso origen, lengua o religión estaban muy mezclados en un territorio. También exceptuaba del autogobierno los pueblos primitivos incapaces de gobernarse a sí mismos, mientras así lo fueran.

pariah: sin *habeas corpus*; sin unos mínimos derechos de propiedad; sin el respeto de los acuerdos y contratos suscritos, con el esposo, con el patrón o el casero; sin derecho de voto –el proletario no podrá siquiera iniciar el camino hacia un mayor bienestar para sí y su familia–.

III. EL LIBERALISMO COMO UNA ÉTICA META-NORMATIVA...

Una distinción fundamental en la materia que estoy tratando es la de lo que es correcto (*right*) frente a lo que es bueno (*good*). Me propongo confinar el uso del concepto de 'ética' para lo correcto o reglado, para las meta-reglas políticas que facilitan que los individuos pongamos en práctica lo bueno, las diversas reglas 'morales' por las que guiamos nuestras vidas.

En puridad, la filosofía liberal es una moralidad incompleta, que nos habla de lo correcto (*the right*) pero no de lo bueno (*the good*). El liberalismo es una ética pública y cívica, no una moral personal completa. Indica cuáles son las normas de organización y comportamiento social que garantizan un respeto de la propiedad de nuestra esfera personal, pero no dice mucho sobre cómo planear y conducir nuestra vida. Lo que ocurre es que el liberalismo ha buscado prestar a su marco normativo un fundamento moral, al exigir que las normas se basen en el acuerdo deliberado de los individuos de crearse un marco de convivencia²⁵. Ese marco no busca sólo la paz civil en base a un *modus vivendi* indiferente ante los valores morales una concepción de la política "como un dominio de la búsqueda, no de la verdad, sino de la paz", al estilo de Hobbes.²⁶ Busca también fundamentar el orden político en el valor supremo de la autonomía individual.

Formularé con precisión las dimensiones ética y moral del liberalismo. Es una filosofía política que parte de un valor que rara vez ha conseguido respeto universal, un valor básico por el que los liberales clásicos estamos dispuestos a luchar sin descanso, el de la primacía del individuo. De ese valor básico deducimos unas meta-normas cívicas y jurídicas que constituyen el marco de convivencia que esperamos permita el florecimiento de diversas morales humanas. Los defensores de la ética o meta-moral de derechos formales o libertades básicas teñimos de tolerancia o respeto nuestra manera de vivir la moral de cada uno. Pero la moral de la tolerancia, ni es una moral completa ni hay por qué imponerla a cuantos acaten los derechos liberales básicos. Es posible ser un acendrado católico romano o un piadoso musulmán o dedicado mormón o cuáquero, obediente de

²⁵ "La teoría del contrato social, sea la clásica o la contemporánea, podría decirse que es un intento de generar lo correcto o reglado (*the right*) a partir de lo bueno (*the good*)." RAMUSSEN y UYL (1997), pág. 8.

²⁶ RAMUSSEN y UYL (1997), pág. 44, donde citan a Gray (1995), pág. 122.

unas reglas morales estrictas y propias, y al propio tiempo estar dispuesto a acatar y defender la ética o meta-moral de derechos básicos liberales. Una persona de profunda religiosidad puede vivir en una sociedad en la que se respeten la vida, las creencias, la propiedad privada, el cumplimiento de los contratos, los derechos políticos de todos los individuos²⁷. Lo que la sociedad liberal pide a esas personas religiosas o idealistas²⁸ es que no adopten actitudes teocráticas totales o violentas y que acepten que otros puedan vivir a su manera en la misma sociedad civil. La separación entre la religión y la política no implica la prohibición de toda manifestación religiosa por parte de las autoridades políticas ni un agnosticismo forzado en la educación o en las ceremonias públicas.

Los derechos formales permiten que los individuos pongan en práctica diversos modos de vida y comportamiento en el ejercicio del gobierno de sí mismos. Como subrayan Ramussen y Uyl en su excelente defensa del liberalismo clásico (1997), habrá que entender que no todas las reglas tienen la misma jurisdicción o nivel normativo. Si colocamos el liberalismo en el mismo nivel que otras morales y lo interpretamos como un catálogo de virtudes meramente centrado en la tolerancia, corremos el peligro de

pasar por alto otras virtudes morales significativas, lo que ha llevado a empobrecer el debate moral. [...] La letanía tradicional de valores liberales no dice casi nada sobre lo que necesitaría un individuo para alcanzar la excelencia moral.²⁹

El liberalismo es una ética política o una meta-moral que busca crear un marco en el que puedan ponerse en práctica morales sociales y personales diversas, mientras respeten una norma suprema (y relativamente absoluta), que los individuos son la fuente última de valor. El liberalismo clásico ni finge ser una ética neutral ni pretende sustituir el debate político por una pseudo-racionalidad universal. Una vez aceptada la primacía del individuo, establece unas mínimas reglas de organización política. Esas reglas crean un marco de igual libertad, definidor del espacio moral en el que los individuos pueden buscar la excelencia cultivando virtudes incluso incompatibles con las de otros sujetos e incomparables para cualquier observador externo.

²⁷ Como no vivimos en un mundo perfecto en el que los ideales humanos se armonicen naturalmente, el marco de meta-normas liberales no estará libre de controversia. Como ejemplo, puedo recordar la controversia sobre el aborto o sobre la pena de muerte. En esos casos habrá que buscar en última instancia algún acomodo político, como el de permitir sólo el aborto dentro de un determinado período tras la concepción y no con fondos públicos; o la oferta al delincuente de elegir entre pasar el resto de su vida en presidio o ser ajusticiado.

²⁸ Los credos que pueden convivir en una sociedad liberal sin pretender que sus creencias se impongan a todos incluyen el anarquismo pacífico de comunidades que se organizan al margen de la sociedad capitalista. Véase SWAINE (2006).

²⁹ RAMUSSEN y UYL (1997), págs. 17-18.

IV. ... QUE HA DE COMPLETARSE CON REGLAS MORALES CONCRETAS

La ética liberal es pues incompleta en la medida en que, cuando se la interpreta como moral, no basta para guiar los planes de vida de los individuos.³⁰ Cuando el liberalismo abandona el plano de las meta-normas y se concreta en alguna norma moral resulta del todo insuficiente. Ser tolerante, cortés, considerado, como pedía Stuart Mill no constituye una moral de vida completa. El objeto o fin de las vidas individuales no es gobernable por meras reglas generales.

Comparemos distintos comportamientos que resultan en la plenitud de una vida personal, plenitud siempre conseguida buscando algo fuera de uno mismo. Unos buenos padres, que quieren educar a hijos de carácter y capacidades muy distintos, no podrán descubrir el modo de conseguirlo en ningún decálogo de validez universal; sin duda, ese decálogo puede definir el conjunto de restricciones en las que se va a enmarcar su labor educadora, pero al vestir ese esquema en la práctica, los padres habrán de improvisar e inventar. El plan de vida de un torero, que busca el triunfo a través de la perfección de su arte; la meta de un magistrado que trabaja a conciencia para dictar buenas sentencias; la ambición de un científico, que ansía el reconocimiento de sus pares pero sobre todo el descubrimiento de la verdad; el esfuerzo de un empresario, que quiere ganar dinero, mas construyendo una empresa de éxito para luego quizá convertirse en un mecenaz; la abnegación del misionero, que quiere salvar su alma y también dedicarse a salvar la de los demás; o el político que quiere ganar elecciones para poder dejar una marca positiva en la historia de su país –todos estas morales personales son incomparables e incluso inconmensurables, pues exigen el cultivo de virtudes específicas que sólo toman sentido en la práctica–.³¹

Estrictamente hablando, tales virtudes de altruismo, valor, justicia, religiosidad, respeto de los hechos, prudente amor al riesgo, profundo amor a la patria, resultan muy a menudo incompatibles con otras virtudes: el torero seguramente no debe mostrar la mansedumbre de una monja de la caridad. Como nota Gray,

una persona con las virtudes de valentía, decisión, capacidad de improvisación, intrepidez, indomabilidad, no es probable que posea las virtudes de modestia y humildad [...] y si van Gogh hubiera recibido con éxito un tratamiento psicoanalítico, habría sido un alma más tranquila, pero es difícil ver cómo habría podido pintar como lo hizo.³²

³⁰ "El liberalismo es radicalmente incompleto. Si hay eso que se llama una personalidad 'liberal', es una criatura profundamente indeterminada." RAMUSSEN y UYL (1997), pág. 52.

³¹ Los economistas hablamos en este punto de la invalidez de las comparaciones interpersonales.

³² GRAY (1993), págs 301-302. Citado por RAMUSSEN y UYL (1997), pág. 50.

Incluso dentro de la propia persona, diversas virtudes se hacen la guerra y cada individuo tiene que saber gobernarlas con prudencia, en busca del justo medio que elogiaba Aristóteles.³³

V. HACIA EL ESTADO DEL BIENESTAR

Por desgracia, las masas, imitando a los malos artistas, han aprendido a pedir que se les dé gratis todo lo que no saben ganarse con su esfuerzo y a rechazar cualquier responsabilidad por los malos efectos de sus actos. El eslogan de la sociedad social-liberal podría ser el proclamado tan a menudo por Evita Perón: ‘toda necesidad es un derecho’. En la sociedad de las viviendas públicas para jóvenes, de las matrículas universitarias subvencionadas, de las vacaciones pagadas, de las pensiones de reparto, de la discriminación positiva, de la igualdad de oportunidades, este eslogan habría que reformularlo como “todo deseo es un derecho”. En una sociedad libre con una economía de mercado sin interferencias, los fuegos fatuos del liberalismo romántico carecerían de subvenciones públicas y serían disciplinados por la competencia, con lo que sólo arderían las verdaderas llamas del ingenio. El obstáculo para el progreso y la innovación no es la costumbre sino la falta de libertad económica y constitucional.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES (2003), *Moral, a Nicómaco*, traducción de Patricio de Azcárate, Colección Austral nº 270, Espasa Calpe, Madrid.
- BERLIN, ISAIAH (1958), “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.
- (1999), *The Roots of Romanticism*, Edición de Henry Hardy, Random House, Londres.
- GRAY, JOHN (1995), “Agonistic Liberalism”, *Social Research*, nº 12, págs. 111-135.
- (1993), *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, Routledge, Londres y Nueva York.

³³ Es ésta la “prudencia” o *sophrosyne* de ARISTÓTELES, *Ética, a Nicómaco*, libro II, cap. viii.

- HUMBOLDT, WILHELM VON (1854), *The Sphere and Duties of Government*, traducción de Joseph Coulthard. Original alemán: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit der Staats zu bestimmen*, publicado póstumamente por su hermano Alexander von Humboldt en 1852. Nuevamente publicado bajo la dirección de J.W. Burrow. Liberty Fund, Indianapolis, 1993.
- MILL, JOHN STUART (1859), "On Liberty", en *Essays on Politics and Society*, vol. XVIII de *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- (1865), "Considerations on Representative Government", en *Essays on Politics and Society*, vol. XIX de *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- PÉREZ GALDÓS, BENITO (1873-1879), *Cádiz*, octavo de los *Episodios Nacionales*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- RASMUSSEN, DOUGLAS B. y DEN UYL, DOUGLAS J. (1997), "Liberalism Defended: The challenge of post-modernity", *The Shaftesbury Papers*, 9. The Locke Institute. Edward Elgar, Cheltenham.
- SOWELL, THOMAS (2006), *On Classical Economics*, Yale University Press.