

TESIS DOCTORAL

2019

**EL LIBERALISMO Y LA CUESTIÓN SOCIAL. REFLEXIONES PARA UNA
APROXIMACIÓN CRÍTICA A LAS DOCTRINAS LIBERALES CONTEMPORÁNEAS.**

JOSÉ LUIS SAZ CASADO

Licenciado en Derecho

Máster Universitario en Derechos Fundamentales

Facultad de Derecho. Departamento de Filosofía Jurídica. UNED.

PROGRAMA DE DOCTORADO EN DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES.

DIRECTOR: JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA.

TESIS DOCTORAL

**EL LIBERALISMO CLÁSICO Y LA CUESTIÓN SOCIAL. REFLEXIONES
PARA UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LAS DOCTRINAS LIBERALES
CONTEMPORÁNEAS.**

José Luis Saz Casado.

Licenciado en Derecho.

**Máster Universitario en Derechos Fundamentales (Especialidad Libertades
Informativas).**

Programa de Doctorado en Derecho y Ciencias Sociales.

Facultad de Derecho. Departamento de Filosofía Jurídica.

UNED

2019

Departamento de Filosofía Jurídica.

Facultad de Derecho.

U.N.E.D.

Título: EL LIBERALISMO CLÁSICO Y LA CUESTIÓN SOCIAL. REFLEXIONES
PARA UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LAS DOCTRINAS LIBERALES
CONTEMPORÁNEAS.

Autor: José Luis Saz Casado.

Licenciado en Derecho

Máster Universitario en Derechos Fundamentales (Especialidad Libertades
Informativas).

Director: Juan Carlos Utrera García.

AGRADECIMIENTOS.

Elaborar una tarea de investigación es algo que solo puede abordarse a la manera de Robinson Crusoe, aisladamente y superando las circunstancias y avatares que sobrevienen. Cuando esa tarea no se hace a tiempo completo las desventajas se multiplican. Y cuando concurren diversas obligaciones simultáneas y ajenas al asunto tratado, el esfuerzo es titánico. Solo el que se encuentra en medio de la vorágine investigadora puede resolver los distintos frentes que amenazan el compromiso investigador. De esto no debe conjeturarse que no hay asistencias meritorias, pues sería injusto.

En mi caso, no son muchas, pero sí muy valiosas. Y quizá poco ortodoxas. Primeramente, debo un inmenso e impagable agradecimiento a mi director de tesis, Juan Carlos Utrera García, que me ha acompañado en la orientación de la investigación. Sus consejos siempre me han ayudado a encontrar una salida ante cualquier aprieto o dilema; y siempre, incluso aun cuando no haya incorporado una determinada sugerencia, sus sugerencias han hecho efecto indirectamente por otra vía. No ha habido comentario estéril. Una ayuda sin la cual no habría sido posible este trabajo. Su amparo y conducción no se ha quedado en el desarrollo material de lo investigado, sino que ha ido más allá, con el abordaje de las tareas de un maestro, imprimiendo esa necesaria pasión por el descubrimiento de lo desconocido, sin cuya emoción habría sido imposible seguir uno tras otro los diferentes autores para concluir armando un trabajo de síntesis.

En segundo lugar, debo agradecimiento al trabajo de todos esos librereros de antiguo que todavía permiten adquirir libros a precios razonables, aunque no sean nuevas ediciones, pero que tienen una pátina de conocimiento dormido que no tienen los libros nuevos, además de presentar una siempre agradecida encuadernación cosida. Para quién gusta de comprar los libros de referencia es un recurso imbatible. En el presente caso todas las fuentes primarias han sido adquiridas y muchas de ellas en este tipo de librerías.

Un tercer agradecimiento, y sin el cual tampoco sería posible el análisis realizado, he de hacerlo a las propias circunstancias de la vida que me han permitido conocer la administración desde las altas cotas de decisión administrativa y política. Para una visión integral no es suficiente ni la visión teórica ni la polemista, sino que es muy enriquecedora la propia experiencia de un ejercicio gerencial público. Precisamente, muchos de los autores analizados en el trabajo de investigación llegaron a sus conclusiones después de analizar sus propias experiencias prácticas. Obviamente no

fue el caso de Kant, encerrado en su mundo y en su pequeño pueblo del que nunca salió, pero sí el de Voltaire, Montesquieu, Turgot, Tocqueville y Jefferson, fundamentalmente.

No puede faltar el agradecimiento a los seres cercanos que pacientes y padecientes han seguido de reojo el transcurso del trabajo.

Y un último agradecimiento es, sin duda, y sin prejuicios, a la estructura educativa pública que me ha hecho asequible todo el bagaje formativo previo hasta este doctorado.

No hay modo más eficaz de traicionar una causa que defenderla con argumentos equivocados, regalando la victoria al adversario.

David Hume.

ÍNDICE

CAPITULO I. INTRODUCCIÓN	15
CAPÍTULO II. BOSQUEJO DEL LIBERALISMO POLÍTICO	21
CAPÍTULO III. LA MORAL COMO FUNDAMENTO DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA EN MATERIA SOCIAL	35
3.1 Introducción	35
3.2 John Locke: el derecho a la subsistencia.....	36
3.2.1 El derecho individual a una propiedad de subsistencia.....	38
3.2.2 Pacto y constitución del Estado garantes de la ley natural.....	54
3.2.3 El auxilio a los menesterosos.....	62
3.3 Montesquieu: la asistencia social protege a la libertad.....	69
3.3.1 La sociedad al servicio de la libertad política.....	70
3.3.2 La igualdad en la república.....	86
3.4 Voltaire: el instinto natural como impulso de la virtuosa ayuda mutua.....	96
3.4.1 La naturaleza humana bondadosa.....	99
3.4.2 La virtud privada catalizadora de la fraternidad política.....	107
3.5 Thomas Reid: el Estado como agente moral.....	113
3.5.1 La naturaleza humana, requisito para el buen gobierno.....	113
3.5.2 El Estado como agente moral y su deber benefactor.....	124
3.6 Immanuel Kant: el derecho a existir con libertad.....	129
3.6.1 El deber humano de la beneficencia.....	130
3.6.2 El Estado obligado indirecto a proteger la dignidad humana.....	145
3.7 Independentismo EE. UU: la felicidad como objetivo político.....	155
3.7.1 Thomas Paine: la reparación gubernamental del vicio de la pobreza.....	163
3.7.2 Thomas Jefferson: un exiguo principio de subsidiariedad Estatal.....	170
CAPÍTULO IV. LA FUNDAMENTACIÓN UTILITARISTA DE LA INTERVENCIÓN SOCIAL DEL ESTADO	179
4.1 Introducción	179
4.2 David Hume: la exclusiva bondad de lo útil.....	180

4.2.1 El humanitarismo es un deber moral útil.....	181
4.3 Adam Smith: la beneficencia política acelera el progreso.....	196
4.3.1 La simpatía, un instinto natural para la preservación humana.....	196
4.3.2 El orden social como justificación de la beneficencia política.....	201
4.4 Alexis de Tocqueville: la inquietud por el despotismo igualitario.....	224
4.4.1 Una libertad con igualdad.....	225
4.4.2 La igualdad social como requisito de la democracia.....	233
4.5 John Stuart Mill: la utopía de un humanismo futuro.....	242
4.5.1 Tensión entre civilización e injusticia.....	243
4.5.2 La conveniencia social como filtro de la intervención pública justa.....	250
CAPÍTULO V. LA INTERDICCIÓN DE LA ACCIÓN SOCIAL DEL ESTADO.....	265
5.1 Introducción.....	265
5.2 Jacques Turgot: pobreza y pobre, dos asuntos diferentes.....	266
5.2.1 La libertad: requisito de progreso.....	268
5.2.2 Estado y pobreza. Sociedad y pobres	273
5.3 Benjamin Constant: la resistencia al intervencionismo social.....	282
5.4 Wilhelm Humboldt: la indelegable promoción personal del capacitado...291	
5.5 Frédéric Bastiat: El antagonismo entre el Estado justo y la solidaridad política	302
5.6 Herbert Spencer: la beneficencia como obstáculo del progreso humano.....	314
5.6.1 El hombre definitivo.....	314
5.6.2 El concepto de justicia no incluye la benevolencia política.....	318
CAPÍTULO VI. LA DISLOCACIÓN LIBERAL.....	333
6.1 La dislocación liberal.....	333
6.2 La reconfiguración del paradigma liberal.....	340
CONCLUSIONES.....	361
CRONOGRAMA DEL LIBERALISMO CLÁSICO.....	369
BIBLIOGRAFÍA	377

LISTADO DE CUADROS.

Cuadro 1: Pirámides de Locke de prevalencias de preservación.....	68
Cuadro 2: Beneficencia y Justicia en Adam Smith.....	212
Cuadro 3: Cronograma del liberalismo clásico.....	369

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN.

Muchos e incalculables son los estudios sobre el liberalismo, su aportación histórica a la formación de las ideas políticas, sus efectos en las instituciones modernas, su evolución o sus límites intervencionistas. Sin embargo, hay una cuestión que apenas ocupa espacio en la literatura liberal y que debería hacerlo, por cuanto cuando un cuerpo de opinión sortea una parte de su propio pensamiento corre el riesgo de ser acusada de carecer de lo que disimula. Puede parecer un prejuicio, pero el liberalismo primigenio contiene una respuesta matizada a la cuestión social y esta propuesta ha sido muchas veces mencionada tibiamente, otras no mencionada o parcialmente mencionada. Tanto es así que es cosa común el entendimiento, no cierto, de que la causa liberal desatiende el intervencionismo en materia social. Es otro típico tópico similar al de que el liberalismo está en contra del intervencionismo público, cuando no solo sería imposible (porque la existencia del Estado limitado que propugna sería inviable sin intervención), sino porque además tampoco es cierto. Quedaría bien traer a colación la opinión de un no liberal de la talla de Keynes o Lionel Robbins o del propio Adam Smith, que consideran que ese equívoco, producto de divulgaciones poco esmeradas, ha impregnado la percepción general¹. Igualmente se ha extendido la idea de que el liberalismo, clásico o no, no contiene la posibilidad de un intervencionismo en materia social.

Este trabajo de investigación responde a una inquietud personal, no solo por alcanzar el más alto grado académico, sino, fundamentalmente, por dar respuesta al desasosiego personal que suponía desconocer el pensamiento social del liberalismo clásico. La entidad humana sin dudas intelectuales es aridez de progreso personal y colectivo. Cuando una mente ha sido agujoneada con el espolón de la incertidumbre, abandonar el combate para resolver la duda es una desidia antinatural y, cuando menos, indeseable. Por contra, aceptar el reto planteado exige esfuerzos ímprobos y con escasa recompensa material, pero impagable en sus resultados espirituales. Una zona común en todos estos autores estudiados es su manifiesta satisfacción por la lectura e

¹ Keynes, J.M. (1926) en *The End of laissez-faire*, un pequeño artículo publicado en *Hogarth Press*, señala que esos mensajes equivocados proceden de divulgadores que no han leído la obra original, sino que a través de una espiral escriben sobre la obra de otros previos divulgadores y así sucesivamente; en la misma idea incide Robbins; incluso el propio Smith, como bien indica Vergara, F. (2004: 203-218), decía que "Hay algo de divertido y de ingenuo en la manera en la que ciertos comentaristas perciben la intervención del Estado. ... Según ellos, se trataría de excepciones a lo que ellos llaman los principios de la economía política ... permítaseme recordar que no existen, en la economía política, tales principios.". En conclusión, no existe, sino en la anarquía el principio de no intervención.

investigación, cuyo precio es el tedioso tiempo que se necesita y cuyo resultado es la satisfacción de un nuevo conocimiento.

En una época como la actual, en la que se palpan tiempos de cambio, una mirada al pasado es imprescindible, pues no solo aprendemos del pasado, sino que el pasado está incrustado en la esencia del presente. Esa incrustación a veces está oculta, invisible, oportunamente o inoportunamente, otras veces aparente y con más brillo del que le corresponde, pero siempre forma parte del bagaje de nuestra esencia. Si en tiempo pasados, que se estudian en esta investigación, se dio potestad a la razón, al pueblo, a la democracia, al individuo, al constitucionalismo o a la protección de los derechos humanos en sus diversas generaciones, hoy se cuestiona la idoneidad de las estructuras políticas e institucionales resultantes de aquellas ideas magníficas. Se cuestiona el modelo representativo de la misma democracia o la organización fronteriza de los países, pero también se cuestiona la respuesta que debe darse políticamente a la cuestión social. Para unos, la actual atención a la cuestión social es insuficiente; para otros, el Estado no debe ya ampliar más esas demandas, sino reducirlas, todo, mucho o algo, según el posicionamiento ideológico. Flota en el ambiente popular y divulgativo que el liberalismo exige en sus diversas acepciones, incluso en la clásica, una desatención a la cuestión social. Este es el tema objeto de análisis en la presente investigación: qué posicionamiento ha adoptado el liberalismo clásico respecto de la cuestión social.

Varias son las dificultades que se han encontrado en el cometido. La primera dificultad ha consistido en la delimitación relacional de los autores, pues no es fácil determinar cuál es la nómina de los liberales clásicos ya que cualquier relación nominativa presentada por un liberal de determinada orientación, suele convertirse en volátil a la vista de otro liberal. Este asunto de la relación nominativa de liberales clásicos es un asunto doméstico, interno de la propia casa liberal, en la que apenas se entrometen extraños. Pero no es terreno cómodo, porque las acusaciones de extra-liberalismo se lanzan e intercambian con notoria ligereza. Para los liberistas, sean anarcocapitalistas o afines a la escuela austriaca, Mill suele ser considerado como socialista, como también es considerado cualquier otro que efectúe propuestas intervencionistas en materia social, gozando de pureza liberal Smith, Bastiat y Constant. Para otros, Locke es preliberal, al igual que Spinoza o Pufendorf; para otros Spencer es un conservador; Bastiat sospecha de Montesquieu como igualitario; otros excluyen a Hume, y así podríamos efectuar combinaciones diferentes e interminables. En la selección de mi nómina de liberales clásicos he seguido dos criterios, uno cuantitativo y otro cualitativo. El criterio cualitativo fue una labor previa, que consistió en atraer a la nómina de liberales clásicos aquellos autores que poniendo en cuestión las estructuras

del antiguo régimen instan a una defensa del derecho individual a la libertad de expresión, de opinión, de movimiento y de comercio, así como un requerimiento de mayor participación popular en los asuntos del gobierno y una limitación de estos gobiernos, sin caer en posturas de igualitarismo económico. El criterio cuantitativo consistió en filtrar la lista obtenida por el criterio cualitativo manteniendo solo aquellos que habían efectuado aportaciones de especial consideración, lo que exigía una labor anterior de lecturas selectivas. Por tanto, con este criterio se excluyeron a algunos autores que siendo notables y aun prefiriendo la amplitud de nómina a la escasez, hacían una relación excesivamente farragosa, por lo que en aras de la concreción investigadora fueron excluidos (Lord Acton, Condorcet, Hutcheson, Tucker, Ferguson, Stewart, Say, Ricardo...). En la exclusión ha tenido peso que la presente investigación no es económica, así como que hay autores que pueden verse reflejados en otros, sin que ello sea reconocerles menor rango. Cuando se realizan aproximaciones al liberalismo hay una profusión exagerada de los estudios económicos, una circunstancia que pudiera haber redundado en perjuicio del conocimiento de la esencia liberal, que excede a la economía. Soy consciente de que cualquier advertencia ajena sobre inclusiones y exclusiones tendrá su razonamiento seguro, pero considero que la nómina está bastante acertada.

Un segundo problema, entrelazado con el anterior, era determinar el marco temporal de los textos del liberalismo clásico, puesto que tanto en su término inicial como final caben discrepancias. Obviamente se hace referencia al liberalismo político, no al liberalismo económico. Locke suele ser presentado por algunos estudiosos como un precursor del liberalismo clásico, pero demasiado entroncado en las ideas viejas para ser considerado un tal liberal clásico, mientras que, para otros, entre los que me encuentro, es el padre fundador del liberalismo político, sin olvidar a la escuela económica española del siglo XVI que tan notable influencia tuvo. En cuanto al momento de terminación, para muchos concluye con Mill, o en su defecto, Tocqueville. Sin embargo, considero que el cierre de esta tradición de pensamiento lo cierra Herbert Spencer, un coetáneo de Mill, siendo las antagónicas posturas de ambos una anticipación de las dos ramas del liberalismo que se desarrollarían en el siglo XX, es decir, un liberalismo minárquico o anarcocapitalista y un liberalismo social. El siglo XIX cerraría con un liberalismo clásico bifurcado anticipatorio del liberalismo del siglo XX. No falta quien considera que ni Mill, ni por supuesto Spencer son liberales clásicos, sino modernos. No es nuestro caso.

Una vez cerrada la nómina liberal parecía aconsejable investigar a cada autor por un riguroso orden cronológico, para, de paso, comprobar la evolución histórica de

los diversos posicionamientos, a la vez que se evitaba caer en la trampa de seguir otro criterio inevitablemente marcado por un sesgo.

Establecido el orden de estudio de los autores, la tercera de las dificultades fue elegir adecuadamente las obras que recogiesen las ideas de cada autor sobre la cuestión social, puesto que en muchos casos la producción abarca a temas que apenas guardan relación con la cuestión analizada, o en otros casos a otro tipo de materias, por ser muchos de ellos grandes polímatas. Esta tarea ha exigido un arduo trabajo invisible e improductivo a los efectos finales, porque requiere la lectura de obras que tras su examen quedan descartadas para la investigación.

En todos los casos, si había obras traducidas se ha efectuado una lectura de estas, aunque fuese de ediciones antiguas, confrontando en ocasiones la traducción con la edición en lengua original (inglés o francés, no alemán) en aquellos párrafos que pudieran dar lugar a interpretaciones esenciales en la investigación. El foco se ha puesto en la argumentación que cada autor hacía sobre si debe haber o no benevolencia política, es decir, en su caso, la ayuda a los necesitados como obligación política. Para dicha argumentación consideré insuficiente recoger la mera conclusión de cada autor sobre el tema concreto, por lo que he analizado el sustrato filosófico argumentativo que conduce a su decisión final y, por tanto, ello ha exigido una lectura de su soporte filosófico, recurriendo a la bibliografía primaria.

En cuanto a la bibliografía, secundaria los recursos sobre el liberalismo son colosales e inmensos, pero si ceñimos las fuentes al posicionamiento de cada autor sobre la cuestión social, la dimensión de las fuentes se reduce enormemente hasta el punto de ser escasa. Digamos que el tratamiento de la cuestión social por el liberalismo ha generado poca literatura secundaria. Solamente resalta la excepción de Mill, del que encontramos notable literatura secundaria sobre liberalismo y cuestión social, puesto que dedicó parte de su obra a dicha preocupación social; en cuanto al resto de autores, existe muy poca literatura secundaria sobre la cuestión social y sobre si tal o cual autor se posiciona a favor o no de la beneficencia política y con qué fundamento. Por ello, esta circunstancia podría otorgar a la presente investigación un cierto título contributivo a la investigación sobre la cuestión social en el liberalismo clásico.

La cuarta dificultad, aunque menor, y propia de cualquier clasificación, se ocasionó tras la lectura de todos los autores seleccionados, puesto que a la vista de sus concretas conclusiones procedía efectuar una clasificación temática que los agrupara. He optado por clasificar a los autores en función de su posicionamiento sobre la obligatoriedad de la beneficencia política. Inicialmente, la clasificación parecería ser dual, es decir, los que están a favor y los que están en contra. Pero me ha parecido más enriquecedor efectuar una clasificación que recogiese no solo el laudo conclusivo, sino

el motivo en que se soporta el mismo. Por ello la clasificación es triádica: los que están a favor de la beneficencia política con fundamento en la moral, en la naturaleza humana o en el derecho natural; los que están a favor con un fundamento meramente utilitarista o de felicidad social; y en tercer lugar, los que se oponen a cualquier tipo de beneficencia política, al margen de todo fundamento utilitarista o moralista.

Cabe advertir, que esta clasificación no implica una extensión clasificatoria sobre las ideas generales de cada autor, puesto que, por ejemplo, encontramos autores iusnaturalistas en los tres bloques. Hay iusnaturalistas entre los que basan la ayuda social en el derecho natural (Locke), entre quienes justifican la beneficencia política en la utilidad (Tocqueville) y entre los que la niegan (Turgot y la mayoría).

En cuanto a la estructura de la investigación, tras un primer capítulo introductorio, el capítulo segundo contiene un esbozo somero sobre el liberalismo político, su ubicación histórica y otras cuestiones básicas.

En el tercero, se abordan los autores que afirman la obligatoriedad de la beneficencia política con fundamento en argumentos de naturaleza humana o derecho natural. Se incluyen a Locke, Montesquieu, Voltaire, Thomas Reid, Kant y el independentismo americano, con especial referencia a Thomas Jefferson y Thomas Paine. La clasificación interna del capítulo es meramente cronológica. En cada autor se incluye un título que sintetiza su tesis liberal. Se comprobará que Locke basa la motivación en la preservación de la especie humana; Montesquieu vincula una plena libertad política a la disposición de ciertos medios de vida; Voltaire apela a la bondad natural del hombre; Reid atribuye al Estado la categoría de agente moral; Kant hace hincapié en la dignidad humana y el deber categórico; Paine hace responsable a la civilización de la indigencia; y, por último, Jefferson se sirve de Locke e imputa al Estado un deber subsidiario de socorro.

En el cuarto capítulo se hace referencia a los autores que admiten la beneficencia política, pero con fundamento en la felicidad o la utilidad. Se estudian a David Hume, Adam Smith, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill. La estructura es similar a la del capítulo tercero. Hume, el utilitarista más puro de todos ellos, basa la motivación de la ayuda a los necesitados única y exclusivamente en la utilidad, aunque lo enlaza a un humanitarismo natural como sentimiento previo; Smith, uniendo sus puntos de vista económicos y morales, propone una sociedad comercial que tiende hacia el progreso, pero admite con extrema prudencia el desarrollo una cierta beneficencia política para garantizar el orden de la sociedad comercial; Tocqueville también justifica la ayuda por el bien de la sociedad, pero su enfoque es singular y moderno porque da un paso más, al ser el gran pionero en la defensa de las clases medias y, por tanto, de la igualdad de condiciones sociales, por lo que auspicia

programas públicos de nivelación; y Mill, por otra parte, utiliza el fundamento de la conveniencia social como filtro de admisión de cualquier beneficencia, con especial énfasis en la educación, en tanto que facilitadora de la división y especialización del trabajo.

El capítulo quinto recoge la investigación de los autores que niegan la beneficencia política, siendo su estructura interna idéntica a la indicada. Incluyen a Jacques Turgot, Benjamin Constant, Wilhelm Humboldt, Frédéric Bastiat y Herber Spencer. Turgot basará la negativa a las políticas públicas sociales en que hay un enérgico deber moral de ayudar a los necesitados, pero que se agota en lo particular. Humboldt rechaza la acción pública benevolente porque debilita la dignidad del ser humano, ya que le impide progresar. Constant se basará en que la ayuda pública es inmoral y propia de un gobierno anticuado porque la modernidad exige un gobierno que sea meramente garante de libertades, además de considerar que la ayuda pública es inútil. Bastiat es el más sencillo y preciso, puesto que la benevolencia política va en contra del principio de responsabilidad que exige que cada individuo debe asumir las consecuencias de su planteamiento vital. Por último, Spencer se basa en que el hombre está desarrollando una evolución progresiva hacia un hombre definitivo y cualquier intromisión en esa evolución retrasará su mejoría. Los capítulos tres, cuatro y quinto son el cuerpo esencial de la investigación porque se dedican a extraer las posturas de cada uno de los autores sobre si debe o no hacerse posible la beneficencia política y en qué se basa su postura.

En el capítulo sexto se recoge una visión personal sobre la actualidad del liberalismo clásico, su reposicionamiento y validez para encarar los cambios del futuro. En el siglo XX ha predominado la visión de un determinado liberalismo poco permeable al intervencionismo social, con ciertos aires condenatorios de ese otro liberalismo más preocupado por la cuestión social. Se observa una pretensión de redefinir la pureza del liberalismo por una de sus vertientes interpretativas, pretensión que choca con los precursores creadores del propio liberalismo.

Por último, se establecen las conclusiones generales de la investigación, tras las cuales se incluye al final un cuadro de elaboración propia que recoge una cronología de los autores liberales clásicos, la ubicación temporal de las obras aportadas al liberalismo clásico por estos y su especificación según la clasificación efectuada, distinguiéndose cromáticamente según el grupo de pertenencia, según la clasificación del estudio, figurando también liberales clásicos relevantes que no han sido objeto de estudio.

La bibliografía se presenta con desglose de bibliografía primaria, es decir de la obra escrita por los autores estudiados, y bibliografía secundaria.

CAPÍTULO II

BOSQUEJO DEL LIBERALISMO POLÍTICO.

Cualquier sociedad moderna es tributaria del liberalismo político. Esa es su tarjeta de presentación. Habrá apasionados defensores y apasionados detractores, habrá interpretaciones en uno u otro sentido, pero sería difícil comprender la sociedad actual de progreso sin los valores del liberalismo político tales como defensa de los derechos humanos, la separación de poderes, la democracia, la representación política, el control al gobierno o el Estado de derecho. Hagamos el ejercicio imaginario de quitar esos valores y veamos qué queda. El liberalismo político fue una auténtica revolución en las relaciones individuo-sociedad y especialmente individuo-poder².

No faltan acusadores que vienen a señalar su inconsistencia filosófica, su supuesta defensa de clase, o el pecado de una visión excesivamente economicista³. Cualquier crítica dirigida a mejorar las relaciones humanas debe ser admitida a estudio, pero es indudable que, gracias a esas ideas hoy más perfeccionadas, la humanidad nunca ha gozado de tanta situación de confort social y político, nunca tantos superaron los umbrales de la pobreza y nunca tantos tuvieron la posibilidad de una equiparación social. Esas ideas no han traído la igualdad total, pero es que ese es precisamente el destino maldito para el liberalismo político.

Es paradójico que sea España quién haya aportado a la ciencia política los términos de “liberal” y “liberalismo”. España ha mantenido una relación extraña con esas ideas, pues habiendo aportado nada menos que el término y habiendo capitaneado un fresco movimiento constitucional en los inicios del siglo XIX, ha sido castigada por la historia a tener algunas buenas cabezas liberales, pero poco liberalismo gubernamental y muy poco liberalismo impregnado en la sociedad, que se ha sentido identificada con ideas más dogmáticas. Diversos autores ubican el nacimiento de la terminología en el primer tercio del siglo XIX en España en sede parlamentaria, desde donde se extendió a Francia e Inglaterra, que la aceptaron para referirse a los que propugnan tolerancia y

² Véase entre otros: Abellán, J. (1987), Baudin, L. (1953), Blanco, M. (2014), Boaz, D. (2007), Bobbio, N. (2012), Cubeddu, R. (1999), Dahrendorf, R. (1982), Dewey, J. (1996), Escobedo, A. (2013), Friedman, M. (1983), Gray, J. (1992), Hayek, F. (2017), Hobhouse, L.T. (1927), Lasalle, J.M. (2007), Laski, H.J. (2014), Mises, L.V. (1994), Montenegro, W. (1982), Sabine, G. (1972), Santirso, M. (2014), Schapiro, S. (1965), Touchard, J. (1990), Vergara, F. (2002).

³ Sartori, G. (2005) considera que esa identificación es debida a la concurrencia temporal del éxito del liberalismo económico, el comercio, con la formación del liberalismo, por lo que se identifica al todo por una sola de sus partes. Esa sinécdoque ha causado una distorsión interpretativa; Lippmann, W. (1956).

los derechos de libertades individuales⁴. En un momento de revisionismo liberal fue Hayek quien, en esa tendencia tan anglosajona de acaparar todos los espacios, propuso modificar el nombre abandonando el término liberalismo para recuperar el de *whig* y evitar interpretaciones erróneas⁵. El cambio no es gratuito porque a su vez en el contenido del nuevo término excluiría a la mayor parte de los ahora incluidos en el término liberal. No se requiere mucha sagacidad para observar que no es un mero cambio terminológico, sino una propuesta de cambio conceptual. Algo así como: dejemos el término liberal para los que han contaminado la idea y busquemos un nuevo término para la pureza liberal. Pero quizá demasiada pureza liberal esté en contra del verdadero sentimiento liberal.

El liberalismo, como cualquier otra ideología, tiene matices, aunque a veces sean mínimos, y en un deseo de marcar esa diferenciación se han acudido a determinadas coloraciones del genérico “liberalismo”. Esa adjetivación del sustantivo ha añadido todavía más confusión⁶. Los dos grandes bloques de adjetivaciones son, por una parte, liberalismo político y liberalismo económico (Smith, Ricardo, Say...), cuya identificación tanto perjuicio ha causado al liberalismo político; y, por otra parte, liberalismo clásico frente a liberalismo moderno. Pero hay otras muchas clasificaciones sin que unas y otras sean estancas, sino que los autores son objeto de distintas catalogaciones por unos y otros. Así, liberalismo democrático (Mill, Tocqueville, Green, Hobhouse, Dewey; Más democracia que libertades), liberalismo doctrinario (Burke, Turgot, Guizot)- con tímidas propuestas liberales tras la alarma social generada por la revolución-, liberalismo conservador (Spencer), liberalismo radical (Paine, Jefferson, Mill, Tocqueville), liberalismo idealista, liberalismo moderno, liberalismo republicano, anarcoliberalismo (Bastiat, Constant, Rothbard...), liberalismo social (Mill, Green, Dewey, Hobson, Hobhouse, Rawls...), neoliberalismo (Nozick, Hayek, Mises, Friedman, Buchanan), liberalismo moral (Popper, G.Orwell, A.Camus, I.Berlin, R.Aron, R.Dahrendorf...), liberalismo neocontractualista (Rawls, Nozick, Bobbio...), liberalismo racionalista (Mises), entre otros. Fecundidad clasificatoria, fruto de un exceso de celo en categorizar.

⁴ Elorrieta-Artaza, T. (1926:11-12). Está consolidada en la ciencia política moderna la atribución a España de la aportación del término. Indico únicamente la referencia recogida por Tomás Elorrieta en 1926, que fue Catedrático de Derecho Político en varias universidades, Diputado en 1916 por el Partido Liberal Monárquico (Cuenca) y Senador en 1923 (León).

⁵ Hayek, F. (2017: 506-522). Véase en el *Post Scriptum* el apartado *Por qué no soy un conservador* en *Fundamentos de la libertad*. Este cambio de terminología implicaría redefinir el liberalismo y expulsar a casi todos los que ahora están dentro del término liberal. Tras este cambio los cuatro grandes apóstoles, dice, serían Lord Acton, Burke, Macaulay y Gladstone, o que los únicos liberales del siglo XIX serían Tocqueville y Lord Acton, parafraseando a Laski. También rechaza la palabra libertario que se está usando en Estados Unidos para la diferenciación con los liberales de allí.

⁶ Gallo, E. (1986: 243-257).

Las ansias por etiquetar. Muchas veces estas adscripciones no son sino intentos por incluir en el concepto del liberalismo ideas que en realidad no encajarían y en los que lo esencial es el adjetivo y no el sustantivo⁷. Otras veces responde a una pretensión de modernidad de doctrinas ajenas al liberalismo⁸. En otras ocasiones es una denominación académica para dejar rastro de una determinada investigación. Lo que debe tenerse en cuenta es que hay un grueso común de ideas que conforman el liberalismo y que ciertamente hay matizaciones en cuanto a sus límites, pero ello no debe implicar que se haga pasar por liberal lo que no lo es. No estamos señalando un criterio exclusivo de pureza liberal, como antes he indicado, sino que el liberalismo tiene unas ideas esenciales que son inherentes al mismo, admitiendo diferentes sensibilidades, pero debiéndose respetar su base ideológica.

Otra causa de asimilaciones terminológicas del liberalismo sería el de las identificaciones sinonímicas entre liberalismo y capitalismo o liberalismo y burguesía, en una rebuscada visión clasista e injusta a la vista de los resultados de los beneficios producidos en todos los estratos sociales⁹. El comercio existía antes del liberalismo y existe hoy al margen del liberalismo. Lo que la idea liberal vino a señalar es que el poder debería dejar de obstaculizar el comercio entre los ciudadanos, suprimiendo los privilegios comerciales o industriales, promoviendo una liberalización del comercio. Pocos pasajes de la literatura liberal serán tan duros para el empresariado ventajista, para los privilegios comerciales o industriales, como las lacerantes acusaciones escritas por Adam Smith. El capitalismo no desaparece cuando gobierna el socialismo o el conservadurismo, sigue estando ahí, llegándose a producir la paradójica circunstancia de la existencia de un capitalismo de Estado¹⁰. Otro tanto puede decirse del error, aquí parece que más intencionado, de identificación entre liberalismo y neoliberalismo, expresión esta que recoge una plasmación práctica del liberalismo económico de finales del siglo XX, especialmente, que tiene un engarce doctrinal en los liberales que más estrictamente rechazaron la intervención positiva del Estado¹¹; incluso cuando se usa

⁷ Por ejemplo, la denominación liberalismo igualitario no es sino un intento de confusión, pues nunca el adjetivo igualitario puede encajar con el sustantivo liberal.

⁸ El socialismo liberal es otra denominación eléctricamente confusa, pues aquí se introduce el término liberal para matizar al socialismo, que ha terminado por ver más atractivo el liberalismo que la propia idea socialista.

⁹ Antón, J. (2006: 103-123).

¹⁰ Keynes, J.M (1926).

¹¹ Gómez, R.(2014:13-28) achaca al neoliberalismo la exclusión de cualquier justicia social en la acción estatal; por su parte, Steger, M. & Roy, R. (2011: 15 ss.) consideran que es fundamentalmente un rebrote del liberalismo económico de Smith o Ricardo, siendo su fundador Hayek a través de la Sociedad *Mont Pèlerin* y Friedman como divulgador notable. Gubernamentalmente fue desarrollado por Reagan, Thatcher, en su primera oleada y por Clinton y Tony Blair (tercera vía) en su segunda oleada. Atribuye a las grandes instituciones mundiales el seguimiento de la ideología neoliberal, como son el FMI, el Banco Mundial o el la Organización Mundial del Comercio, entre otras, que han exigido reformas neoliberales a los países que han

peyorativamente el término neoliberal se reproduce erróneamente el mismo vicio de hacer exclusiva fijación en la visión economicista. Tampoco debe equipararse economía clásica con liberalismo, pues es, de nuevo, un reduccionismo economicista; puesto que hubo ilustrados liberales que apenas entraron en materia económica. Otro escenario de confusión sería una cierta concordancia entre el ámbito liberal y el socialdemócrata, que en crisis identitaria ha optado por apropiarse de algunas ideas propias y esenciales del liberalismo, redefiniéndolas como propias, tales como los derechos humanos o el concepto de progreso¹².

No obstante, si hubiera de destacarse una clasificación sería la clásica distinción entre dos claras tradiciones, no inauguradas por el liberalismo, sino con precedentes históricos desde los anales de la filosofía: utilitaristas e iusnaturalistas. Los primeros son aquellos que usan como criterio ético la felicidad del individuo y de la sociedad; y los segundos los que tienen como criterio ético decisor el derecho natural o la naturaleza humana. El principio utilitarista ha resultado aceptado con gran comodidad por el pensamiento anglosajón, que, por otra parte, siempre ha puesto el foco de su liberalismo en la limitación del poder de los gobiernos, pues el fin de la revolución de 1868 fue la defensa de la libertad individual frente a la intromisión del poder real. Como veremos en el trabajo de investigación, la felicidad humana, en sus diversas variantes, individual o colectiva, es un criterio ético adoptado por la humanidad desde sus primeras reflexiones, apreciando el valor de las cosas según el *post*, sin previos valores. Destacan el utilitarismo de David Hume, Bentham, James Mill, o Stuart Mill. En cuanto a la tradición iusnaturalista, ha florecido con más éxito entre los pensadores franceses, que a diferencia de la tradición clásica ha puesto el foco de su liberalismo en los derechos humanos del individuo, como barrera defensiva frente al poder. El más alto exponente, sin embargo, no es francés ni británico, sino alemán, prusiano más exactamente, que puso en escena filosófica que el criterio ético se constituye por unos principios previos que deben observarse en cualquier circunstancia.

requerido ayuda. Recrimina la crisis financiera del año 2008 al neoliberalismo; Vergara, F. (2002: 166 ss) considera que esta ideología, que tiene raíces en Bastiat y Spencer, no es propiamente liberalismo, porque ninguno de los dos filósofos del siglo XIX eran liberales, ni tampoco son liberales Hayek ni Friedman, sino ultraliberales, que deben ser observados como una nueva ideología diferente del liberalismo, ya que no comparten una intervención estatal mínima en ciertas materias como educación o sanidad, por ejemplo; Foessel, M. (2011:85-105) considera que el neoliberalismo reduce toda la idea al puro mercado.

¹² Morales, A & Márquez, M. (2011:503-546) precisan que al haberse apropiado el socialismo de diversos conceptos originarios liberales se hace más patente una confusión permanente; por su parte, Wallerstein, I.M. (2003: 31 ss.) indica que la Revolución francesa creó las tres ideologías de liberalismo, conservadurismo y socialismo: el conservadurismo nace como oposición a la revolución, el liberalismo como oposición al conservadurismo y el socialismo como oposición al liberalismo, para concluir que en realidad son dos únicas ideologías (conservadurismo y liberalismo-socialismo).

Tampoco debe despistarnos para el juicio liberal la inadecuada sistematización entre los liberales que defienden con más ahínco la libertad que la democracia. En sus orígenes liberales hay menos apreciaciones a la democracia que a la libertad, lo que se comprende por su carácter previo; sin que se les pueda exigir a aquellos primigenios liberales, ya bastante revolucionarios, que no hubieran construido una teoría democrática que fue conformándose con posterioridad. Retirar las cadenas que ahogaban la libertad era más importante que cualquier otra preocupación, porque recuperar la dignidad del ser humano presentaba una urgencia que no permitía un catálogo reivindicatorio amplio¹³.

Si entrecruzamos las variadas clasificaciones mencionadas y cualquier otra imaginable, teniendo en cuenta las preferencias de uno u otro autor, el panorama resultante intimidaría por su aplastante confusión. Por ello, al margen de todas las matizaciones, sin duda enriquecedoras, lo esencial es fijarse en el cuerpo básico de la doctrina liberal, tal y como veremos más adelante, sin dejarse desorientar por el entusiasmo clasificatorio. Y mucho menos por la exaltación por definir el perímetro del liberalismo puro, línea de corte que condena a los otros a la expulsión extramuros de la familia liberal. Siempre he sostenido que una clara prueba del ser liberal, casi equivalente a una prueba científica, es que muchos pensadores ante la concurrencia en escena de otros también autoproclamados liberales, rápidamente despliegan una intensa sospecha de contaminados compañeros de asociación intelectual, para pasar a desplegar una parafernalia indagatoria, que termina en principio acusatorio. Esta fórmula de operar es, sin duda, la característica de un verdadero liberal, pues es algo que difícilmente haría un conservador y mucho menos un socialista. Pero no nos despistemos, lo importante es una visión inclusiva del liberalismo a partir de los postulados de libertad individual y gobierno limitado y desde una óptica lejana al igualitarismo como sistema.

Históricamente es un movimiento que se va gestando en el siglo XVII, eclosiona en los siglos XVIII y XIX y evoluciona en el siglo XX¹⁴. Surge como “la filosofía de la

¹³ Bobbio, N. (2012: 7-10) sostiene que la idea esencial del liberalismo era la de la libertad contra el poder, de la que derivaron todas las demás, como el control del poder y la limitación de las funciones del Estado. Una libertad que se fue adquiriendo paulatinamente y, a medida que eso pasaba se fue ampliando la reclamación liberal; Robbins, L. (1966: 34-67) incide igualmente.

¹⁴ Lassalle, J.A. (2010: 10) efectúa la mayor precisión del nacimiento liberal, al indicar que nació exactamente en el año 1681 en el contexto de la Crisis de Exclusión- década 1678 a 1688- por el temor a que los Estuardo convirtieran a Inglaterra en una monarquía de corte absolutista como en Francia, se revocase la tolerancia religiosa y se redujese el equilibrio entre Parlamento y Corona. Ese miedo generó una corriente de pensamiento que abonó la creación del liberalismo; Dupuy, J.P. (1997:14) interpreta que se ha producido en ocasiones una identificación errónea entre liberales y conservadores, cuando aquellos admitieron la revolución francesa y los conservadores la rechazaron.

libertad”, como reacción frente a una intensificación de represión individual y frente a un ambiente de restricción y permanente prohibición y control. Son tiempos de monarquía absoluta en Europa, de marcada complejidad de las relaciones poder-religión, de grandes diferencias entre los que carecían de derechos y los que acumulaban ingentes privilegios, tiempos de restringida movilidad personal, de limitaciones insalvables al acceso y ejercicio de una determinada profesión gremial, con carencias de tolerancia y de respeto a la dignidad humana y con la primacía de la tradición frente a la racionalidad. Por todo ello, debe resaltarse el mérito del liberalismo que fue quién colocó la cuña de las ideas de la emancipación política del individuo, que permitió concebir unas nuevas relaciones entre el individuo y el poder. Ese nuevo edificio requirió de nuevas instituciones que hubieron de adaptarse con lentitud, en un contexto de larga pugna liberal por las reticencias a morir del antiguo sistema de privilegios. Para esas nuevas relaciones se hubo de reconocer una libertad individual, que abarcaba la de opinión, de expresión, de imprenta, de movilidad, de comercio, de acceso a las profesiones, con división de poderes o con facilidad progresiva de acceso a los centros de poder, entre otros.

Siendo esto así, tampoco deberíamos obviar que no todas las ideas del liberalismo primigenio fueron innovadoras, sino que reciben influencias antiguas con enfoques diferentes o enfoques entrelazados no pensados anteriormente. Hay una prehistoria del liberalismo que se puede ubicar en el pensamiento occidental griego y judeocristiano, que ayudó a la conformación del concepto de libertad; entre otras influencias previas ha de mirarse a las disputas de poder entre iglesia y monarquía, que le sirvieron para conformar el ideal del pluralismo; o las beligerancias religiosas, que le sirvieron para definir el concepto de la tolerancia, que podría ser la verdadera esencia liberal¹⁵. En toda esta influencia de ideas previas tiene un lugar privilegiado, indiscutible, y destacable, aunque no siempre recordado, la escuela económica española de los siglos XVI-XVII con su exploración de la ley natural. Y también los pensadores antesala del liberalismo como Grocio, Spinoza¹⁶ y Pufendorf.

Históricamente el liberalismo nace en Inglaterra con Locke, en el último cuarto del siglo XVII, pero no se puede entender a Locke sin el trabajo de maduración previo. Son las guerras de religión y la Revolución Gloriosa las que allanaron el camino. En esa

¹⁵ Boaz, D. (2007: 54-65) piensa que es indudable que hay una importante existencia de ideas previas de las que el liberalismo va extrayendo argumentaciones para consolidar su idea. La llama prehistoria del liberalismo; por su parte, Lucius, P. (1938: 108) afirma que la creación de “instituciones corporativas” de protección al consumidor, a los trabajadores, u otros colectivos, son reflejo del cristianismo; Van Dülmen (2016) hace una retrospectiva desde el siglo XVI al XIX estudiando las variadas raíces del individualismo liberal.

¹⁶ Una de las obras principiadoras del liberalismo sería el *Tratado teológico-político* (1665).

tarea previa de acomodo social de un nuevo sentir no debe olvidarse el papel estelar de la Escuela Española de Economía fundada por Francisco de Vitoria y cuya denominación de Escuela de Salamanca fue utilizada por primera vez por José Larraz¹⁷.

La inspiración moral del liberalismo tiene varios gérmenes, pero el más importante es la Escuela Española de Economía de los siglos XVI-XVII, que en opinión de Schumpeter serían la fundadora de la economía científica, en lo que coincidiría Murray Rothbard o el mismo Hayek. Esta escuela propugna el respeto a la propiedad privada como entidad moral y su importancia en la sociedad, la introducción del derecho internacional, la prevalencia de la vida frente a la propiedad privada, las limitaciones del poder, el principio del consentimiento entre el Estado y el individuo, el derecho de rebelión contra el poder tirano, el establecimiento de los actuales principios tributarios, entre los que se encuentra el poder redistributivo de los tributos, los derechos subjetivos de los ciudadanos y el equilibrio presupuestario, entre otros conceptos. Todas estas ideas ya tienen semejanza liberal. Tan desacertado es considerar a esta escuela la creadora del liberalismo como ignorar que constituye el precedente más inmediato en la construcción moral del liberalismo¹⁸. Francisco de Vitoria es el fundador al que le siguen Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Martín Azpilcueta, especialmente, y siguen su labor Tomás de Mercado, Francisco Suárez, Vázquez de Menchaca, Luis de Molina y, más tardíamente, Juan de Mariana o Juan de Medina. Estos nombres son solamente una pequeñísima selección. Sorprende que en la España del siglo XVI-XVII, destacaran una serie de pensadores, vinculados mayormente a la escolástica, con unas ideas que nadie había anticipado hasta ese momento en el ámbito europeo. Lo que sorprende es que esa modernidad que parecía anticipar una importante intervención de España en la construcción teórica del nuevo orden no tuviera continuidad en los siguientes siglos. En la investigación que aquí se realiza sobre la posición del liberalismo clásico respecto de la ayuda a los necesitados tampoco debe olvidarse el precedente de la Escuela Española de Economía, pues hizo aportaciones que pueden ser consideradas una potente influencia en el liberalismo clásico, especialmente en Locke. Domingo de Soto muestra preocupación por la situación de los pobres desde una visión moral y económica indagando si es una cuestión de caridad o de justicia, mostrando también un rechazo absoluto a la codicia del comerciante que solo busca el beneficio (*Deliberación en la causa de los pobres; 1545*); Juan de Medina, también llamado Juan de Robles, hace sus aportaciones (*De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres; 1545*), siguiendo la estela del

¹⁷ Larraz, J. (1943).

¹⁸ Fernández-Alvárez, A.M. (2014: 357-388) efectúa una interesante distinción entre la Escuela Española Económica y la Escuela de Salamanca, así como una clasificación de sus integrantes.

pionero en las cuestiones de la pobreza, que no pertenecía a la escuela, como es Juan Luis Vives¹⁹ (*De subventione pauperum* o *Tratado sobre el socorro de los pobres*; 1526) que propone determinadas instituciones de ayuda a los menesterosos o la exigencia de unos salarios mínimos de subsistencia, o la ayuda a los incapacitados; Martín de Azpilcueta (*Tratados de las rentas y los beneficios eclesiásticos*; 1566) critica el gasto excesivo del presupuesto público sin que se destine a la atención de los pobres, anticipando transferencias de propiedad de quienes tienen excedentes a quienes tienen necesidades; Miguel de Giginta (*Tratado de remedio de los pobres*; 1579), con propuestas de albergues de recogida y asistencia a los necesitados; Juan de Mariana (*De rege et de regis institutione*; 1599) justifica un derecho de resistencia al poder tirano. Todas estas propuestas de socorro asistencial tienen ya un planteamiento político, económico y no meramente privado o virtuoso de la problemática advertida²⁰. En conclusión, varias son las aportaciones de la escuela española, pero una capital es la inseparabilidad de la ética y de la economía, sin que ello signifique la pérdida del rigor científico económico²¹. Por tanto, cada vez que se gire la mirada hacia el proceso de construcción liberal no debe faltar una referencia a que en un lugar privilegiado se encuentra la Escuela Española de Economía, o la Escuela de Salamanca, como se prefiera, aunque no hay identidad de autores entre una y otra denominación.

Locke es el primer liberal, aunque no sea opinión pacífica y, si bien, todavía presenta un lustre del mundo viejo, enuncia, sin embargo, muchos de los postulados básicos del liberalismo, que llenarán de modernidad los siguientes siglos. Muchas de sus ideas son réplica de la escuela económica española, escolástica española, aunque no lo reconoce por su protestantismo y por la exigencia del contexto de antipapismo en que se mueve. Sus preocupaciones por los derechos naturales le llevan a su teoría de la conservación del ser humano, que tanta incidencia tiene en su postura sobre la ayuda

¹⁹ Luis Vives hacía una clara distinción entre los pobres por desidia o vagancia y los que lo eran por circunstancias no queridas. Cree que la limosna es una cuestión de pura voluntariedad, pero hay un deber de ayudar a los menesterosos.

²⁰ López Goicoechea, J. (2003. V-1:1-26) dice que se introduce el concepto de utilidad social, de estabilidad social y de beneficencia pública, así como una armonización de la propiedad privada con el derecho natural a la supervivencia. Destaca de ese debate doctrinal las posturas de Domingo de Soto, con una visión más humanista-confesional, frente a Juan de Robles (Juan de Medina) que defiende un intervencionismo público por encima de la libertad individual de los pobres a ejercer la mendicidad.

²¹ Por su parte, Grice-Hutchinson, M. (1989. N-2: 21-26) considera que la Escuela española era de juristas y de moralistas, pero que tratan de conciliar el nuevo orden económico que se asoma. La autora tiene varias publicaciones como especialista de primer nivel sobre la Escuela de Salamanca: *El pensamiento económico en España 1177-174*, Crítica, Barcelona, 1978; *The School of Salamanca*. Oxford University Press, London, 1952; *La escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española. 1544-1606*, Caja España, 2005. Reconoce la autora que su primer y pequeño trabajo de investigación sobre la escuela respondió al ánimo que le indujo Hayek a hacerlo.

a los necesitados, enunciando la separación de poderes entre ejecutivo y legislativo, la tolerancia a todo tipo de ideas (que no hizo extensiva al catolicismo). La producción de Locke fue amplia pero tardíamente conocida, pues en vida temió publicar por no poner en riesgo su vida (*La ley de la naturaleza, Ensayo sobre la tolerancia, Carta a la tolerancia, Compendio del entendimiento humano, Ensayo sobre el entendimiento humano, Dos tratados sobre el Gobierno Civil, Pensamientos sobre educación, Ensayo sobre la ley de pobres, Venditio, El abuso de las palabras, Escritos monetarios...*). Esta demora divulgativa seguramente influyó en la expansión de las ideas liberales. Habrá un cierto tiempo de espera hasta que aparezcan en escena los siguientes liberales. Cuando Locke muere solo habían nacido Montesquieu, Hutcheson, Quesnay y Voltaire, que eran unos niños, y los demás estaban por nacer.

Tras el pionero Locke toma el testigo una promoción de liberales de Inglaterra, Francia y Escocia. En Francia los prerrevolucionarios Voltaire (*Cartas filosóficas; Cándido; Epistolario inglés; El filósofo ignorante; Contra el fanatismo; Tratado contra la tolerancia...*), Montesquieu (*Las cartas persas; El espíritu de las Leyes; Las causas de la grandeza y decadencia de los romanos...*), Quesnay (*Cuadro económico*) y Helvetius (*Del espíritu del hombre; Del hombre sus facultades y su educación*); en Escocia Hume (*Tratado sobre la naturaleza humana; Ensayos morales y políticos; Idea de la mancomunidad perfecta; Los principios de la moral; Discursos políticos...*), Thomas Reid (*Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común; Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana; Práctica ética...*) y Hutcheson (*Estudios sobre el bien y el mal moral; Ensayo sobre la naturaleza y dirección de las pasiones y efectos; Aclaraciones sobre el sentido moral...*); en Inglaterra Smith (*La riqueza de las naciones; Teoría de los sentimientos morales; Lecciones de jurisprudencia*) y Tucker (*Elementos del comercio; Tratado del gobierno civil*). Todos ellos conocedores de Locke, matizando, corrigiendo o ampliando sus postulados intelectuales, van construyendo el pensamiento liberal, que a su vez fertilizaría las todavía por llegar revoluciones francesa y americana.

La siguiente promoción liberal ya habría vivido o conocido la Revolución francesa y la Independencia americana, actos que no podrían entenderse sin las ideas desplegadas por la generación previa de liberales. Los hay igualmente en Escocia, como Ferguson (*Ensayo de la historia de la sociedad civil; Principios de moral y ciencia política...*), Dugald Stewart (*Principios de filosofía moral*); en Alemania, como Kant (*Ideas para la historia universal en clave cosmopolita; ¿Qué es la Ilustración?; En torno al tópico: tal vez sea lo correcto en teoría, pero no sirve en la práctica; La paz perpetua; Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime; El conflicto de las facultades; Crítica de la razón pura...*); en Francia, con Turgot (*Elogio de Gournay;*

Reflexiones sobre la formación y distribución de las riquezas; Cartas sobre la libertad de comercio del grano; Discursos sobre el progreso humano; Los cuatro edictos; Cartas sobre la tolerancia; Las administraciones provinciales...), Condorcet (*Esbozo sobre el marco histórico del progreso del espíritu humano; Influencia de la revolución de América sobre Europa; Cinco memorias sobre la instrucción pública...*), Roger-Collard (*Discurso a propósito de la ley de prensa; Discursos políticos...*), Constant (*La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos; Curso de política constitucional; Principios de política aplicables a todos los gobiernos; Adolfo...*), Guizot (*Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa; De la democracia en Francia...*), Mme. de Stäel (*De la influencia de las pasiones sobre la felicidad de los individuos y de las naciones...*), Rémussat (*De la libertad moderna. Francia e Inglaterra; El antiguo régimen y la revolución...*), Du Pont de Nemours (*La filosofía del bienestar; De la exportación e importación de granos; Fisiocracia o constitución natural más ventajosa al género humano...*), Say (*Catecismo de economía política; Curso de economía política...*), Sieyès (*¿Qué es el Tercer Estado?*); ingleses como Paine (*El sentido común; Los derechos del hombre; Justicia Agraria; Ideas necesarias para todo pueblo americano independiente; La edad de la razón...*), Bentham (*Fragmento sobre el gobierno, Falacias políticas, Introducción a los principios de las ciencias morales y políticas, Escritos económicos...*), Ricardo (*El elevado precio de los lingotes, una prueba de la depreciación de los billetes bancarios; Principios de Economía Política y Tributación*); estadounidenses como Jefferson (*Resumen de los derechos de América británica; Declaración de Virginia; Notas sobre el Estado de Virginia; Declaración de independencia...*), Madison (*El federalista; República y libertad...*); o de Alemania (Prusia) como Humboldt (*Observaciones sobre la historia universal; Escritos políticos; Los límites de la acción del Estado...*).

Sigue otra hornada de liberales nacidos después de la Revolución francesa que van conformando el cuerpo de la filosofía política del liberalismo. Esta promoción va a tener mucho peso específico por cuanto va perfeccionando ese cuerpo de doctrina a la vez que van a aparecer las diferentes escuelas liberales del siglo siguiente. En Francia, Bastiat (*Lo que vemos y lo que no vemos; La ley; Armonías económicas; Sofismas económicos; Proteccionismo y comunismo...*), Tocqueville (*La democracia en América; El antiguo régimen y la revolución; Igualdad social y libertad política; Democracia y pobreza: Memoria sobre el pauperismo...*); en Inglaterra Mill (*Un sistema lógico; Ensayos sobre algunas cuestiones disputas en economía política; Principios de política económica; Sobre la libertad; Consideraciones sobre el gobierno representativo, Capítulos sobre el socialismo...*) y Spencer (*Estática social; la esfera adecuada del*

gobierno; El hombre contra el Estado; Los primeros principios; Estudios sociales y políticos; La beneficencia...).

La nómina liberal sigue acrecentándose con el tiempo. El liberalismo clásico ya ha finalizado y es el tiempo del liberalismo moderno del siglo XX en sus diversas variaciones, que llega hasta nuestros días con una profusión de nombres como T.H.Green, H.Sidwick, J.Morley, C.Menger, A.Marshall. J.A.Hobson, J.Dewey, L.T.Hobhouse, A.J.Nock, G.Garret, W.Beveridge, Ludwing von Mises, J.T.Flynn, H.Hazlitt, J.Rueff, L.Robbins, Hayek, F.Machlup, K.Poper, Hart, I.Berlin, M.Friedman, Buchanan, J.Rawls, M.Rothbard; R.Dahrendorf, G.Becker, R.Workin, D.Gautier, A.Sen, R.Nozick, J.Raz, G.Cohen, M.Nussbaum, F.V.Parijs, S.Gosepath, y muchos otros. Seguramente si cada uno de los mencionados en este párrafo, o no mencionados, hiciese su lista de liberales, no hay duda de que la exclusión de unos por otros sería sonora.

España, aparte de la aportación del término y de la prestigiosa labor seminal de la escuela económica de los siglos XVI-XVII, no ha tenido una participación notable en la consolidación intelectual del liberalismo, pudiéndose solamente destacar las excepciones modernas de Ortega y Gasset, Salvador de Madariaga y Gregorio Marañón.

Sintetizar las ideas fuerza o las ideas que ocupan la zona común de todos los liberalismos no es fácil, a no ser que limitemos la referencia a un par de ideas sin excesivo desarrollo conceptual para evitar roces interpretativos.

El liberalismo no es dogmático, ni hay un cuerpo cerrado de doctrina, un catecismo ideológico. No obstante, podemos hacer una sucinta referencia a un grupo de ideas básicas que lo conforman:

- A) El individuo es el que tiene la potestad para su desarrollo vital, por ser parte de la dignidad de las personas esa libertad para elegir su propio camino, en contraposición a quienes pudieran pretender una dirección reglada que dijera qué es lo mejor para cada persona, ubicada en un medio social. Este individualismo rechaza tanto el egoísmo y la ausencia del interés común, como la preponderancia absoluta del interés colectivo.
- B) Hay una serie de libertades que toda persona debe poder ejercer por el hecho de serlo. Esas libertades deben ser iguales para todas las personas sin excepción ninguna. La existencia de las libertades y derechos humanos no exige su ampliación ilimitada por la vía de los derechos subjetivos.
- C) El gobierno debe ser limitado, lo que conlleva la admisión de cierto intervencionismo, y debe velar porque la convivencia social sea posible, para lo que tiene el imperio de la ley y de la justicia, así como la obligación de

tener divididos sus poderes ejecutivo, legislativo y judicial. El Estado está al servicio del individuo y la sociedad.

- D) El interés común es uno de los empeños gubernativos, pero no debe confundirse con un sometimiento omnímodo al mismo, pues si la convivencia social exige un compromiso recíproco de los individuos, tampoco debe olvidarse que una cooperación forzosa podría distorsionar el verdadero interés general. Hay que buscar un mínimo común denominador del concepto de bien común teniendo presente que la voluntad de las mayorías es meramente un medio y no un fin ético.
- E) La constitución debe ser el instrumento de limitación del poder y de reconocimiento de las libertades y los derechos humanos. El Estado de derecho opera como garantía de las iniquidades.
- F) La libertad para el ejercicio de las acciones de cada individuo o colectivo sin más límites que los propios de la similar libertad de los demás, con una amplia extensión de la libertad de opinión, expresión, cátedra, imprenta, reunión, movilidad, de comercio, de asociación, entre otras. Inseparablemente cohabita con los principios de responsabilidad y de tolerancia.
- G) El progreso es resultado del orden espontáneo y de la naturaleza humana, que sin libertad es imposible conseguir. Ese orden espontáneo, no dirigido, no constreñido, es el que abona las posibilidades de crecimiento social de la humanidad. No hay administradores morales. La corrección del igualitarismo totalitario impide el desarrollo, sea económico, sea ideológico, sea de otro tipo.
- H) La participación en las decisiones políticas debe ser amplia y las decisiones deben respetar la dignidad humana. La democracia es un medio, no un fin.
- I) La propiedad privada es resultado del esfuerzo económico, sin que sea incompatible con una vinculación mínima al sostenimiento del gobierno limitado, admitiéndose una afección adecuada de la misma a la carga tributaria. No afecta a su defensa que sea considerada la propiedad privada de orden natural o creación artificial.
- J) El entramado institucional no puede obviar la asistencia a aquellos que se encuentren en situación de indignidad, sin que ello signifique que sea el Estado el que debe prestar los servicios, sino únicamente hacerlos posibles. La educación de las personas es pieza esencial de la dignificación humana y debe haber consensos socio-institucionales para que nadie sea excluido de su acceso por razón de su precariedad.

- K) El igualitarismo y la uniformización de todo tipo va en contra de la dignidad humana.
- L) Las reglas, las económicas también, exigen una igual oportunidad para todos sin que pueda haber privilegios o ventajas.
- M) La paz permite el progreso humano en todas sus vertientes.
- N) Las relaciones internacionales pacíficas y cooperantes también facilitan el progreso humano.

Cualquiera de estas ideas sería fruto de largos debates entre liberales, con matizaciones extensas sobre los exactos límites del concepto señalado y con seguros temores, sospechas, dudas, reproches agónicos y amonestaciones intimidatorias²². Este permanente debate entre los liberales sobre los límites doctrinales forma parte de la historia liberal y de ese ímpetu humano por la pureza del grupo de pensamiento, que no es sino consecuencia del temor a ser identificado erróneamente en aquello que se quiere combatir.

La intensidad actual de las ideas liberales, si su ejercicio político ha producido éxitos como consecuencia de arreglos institucionales provocados por su inspiración o si la confrontación de las diversas corrientes liberales es síntoma de enfermedad o de vitalidad, no son cuestiones fáciles de advertir en un momento en que la propia socialdemocracia tiene una crisis identitaria o están cuestionados los conceptos de democracia, de representación política o la misma existencia de la organización estatal.

Un respeto por evitar un pronunciamiento temerario me lleva únicamente a afirmar, con convencimiento, que las ideas en las que subyace el liberalismo, especialmente el clásico, son inherentes a la naturaleza humana y que difícilmente el hombre podrá optar conscientemente porque se cercene su libertad.

²² Gallo, E. (1986. N-21: 244) sostiene que "el liberalismo es un conjunto de principios coherentemente entrelazados y que por lo tanto se puede aceptar o rechazar, modificar en los aspectos no esenciales, pero difícilmente pueda "modernizarse" para hacerlo más "social", pues sólo se lograría distorsionar el cuerpo de ideas y dificultar su aplicación política y económica".

CAPÍTULO III

LA MORAL COMO FUNDAMENTO DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA EN MATERIA SOCIAL.

3.1 Introducción.

Hay un grupo de liberales clásicos que consideran que existe una obligación política, gubernativa, de atención a los necesitados y que el fundamento de dicha obligación institucional es de orden moral. Es decir, es la moral la que obliga a los Estados a prestar una determinada ayuda a aquellos que, por su situación de indigencia, pobreza o diversas circunstancias no pueden cubrir determinadas necesidades.

No debe confundirse este grupo de liberales con aquellos insertos en la tradición iusnaturalista, ya que el criterio utilizado para la clasificación aquí ofrecida es si el argumento justificativo de la obligación política es de índole moral y no utilitarista, obviando si es iusnaturalista o utilitarista el autor liberal concreto. Por este motivo aparecerán liberales iusnaturalistas en las tres clasificaciones ofrecidas. Es difícil que un liberal utilitarista pueda figurar en la presente clasificación, aunque sí que puede suceder, como de hecho se verá, que hay liberales iusnaturalistas que basan la ayuda a los necesitados en el mero utilitarismo o incluso que utilizan el derecho natural para negar cualquier tipo de ayuda social y, por eso, pese a su iusnaturalismo no aparecen reflejados en la presente clasificación.

Siendo el fundamento moral de la ayuda social el utilizado por los liberales clásicos aquí reunidos, sin embargo, los concretos motivos utilizados son bien dispares, sin que, como se verá, haya una uniformidad u homogeneidad en sus argumentaciones. Igualmente, esa disparidad es consecuencia de su diversa entidad intelectual, de su orientación filosófica, de la época en que han vivido y de otras circunstancias. Entre Locke y Jefferson media más de una centuria. Únicamente Kant, Paine y Jefferson conocieron la Revolución francesa, aunque solo estos dos últimos la vivieron personalmente. Los hay franceses (Montesquieu y Voltaire), ingleses (Locke y Paine), escocés (Reid), prusiano (Kant) y estadounidense (Jefferson). Algunos con profundos conocimientos filosóficos (Locke, Kant o Reid), mientras que otros eran versados en la acción política (Jefferson o Paine) o en el estudio de las instituciones (Montesquieu) o simplemente la literatura (Voltaire).

Lo realmente relevante de este grupo es que desde la heterogeneidad abordan la justificación filosófica de la obligación política de asistir a los necesitados. No todos lo hacen con la misma intensidad y extensión, puesto que unos plantean propuestas

teóricas sin mayores concreciones, mientras que otros llegan hasta el detalle burocrático. En cuanto a las ayudas susceptibles de ser prestadas a los necesitados, igualmente hay una gran disparidad. Unos la circunscriben a la mera subsistencia, mientras que otros la extienden a la educación y hasta a una cierta atención sanitaria.

Locke basa la motivación en que debemos preservar la especie humana; Montesquieu vincula una plena libertad política a que se disponga de ciertos medios de vida; Voltaire apela a la bondad natural del hombre; Reid atribuye al Estado la categoría de agente moral; Kant hace hincapié en la dignidad humana y el deber categórico; Paine hace responsable a la civilización de la indigencia; y Jefferson reproduce a Locke e imputa al Estado un deber subsidiario de socorro.

Sea una u otra la argumentación el elemento común es que el Estado tiene una obligación política de atender a los necesitados y el fundamento es un criterio moral. Ninguno de ellos utiliza argumentaciones igualitaristas, sino que el fundamento es una actuación política de rescate de personas necesitadas de ello.

Obviamente no pueden esperarse anacronismos justificativos del Estado protector, pero la indagación pretende mostrar la postura de este grupo de liberales sobre la cuestión social y verificar algunos orígenes teóricos de dicha cuestión en sede liberal clásica.

3.2. John Locke: El derecho a la subsistencia.

“Amamos la libertad naturalmente: esa pasión nace con nosotros”²³

Locke (Wrington-1632; Essex-1704) fue un pionero en la construcción del liberalismo, sin que ello suponga que lo fuera plenamente. Las acusaciones de contradicción han de entenderse en el contexto de la época y el hecho de que tuviera inversiones en empresas que utilizaban mano de obra esclavista o su declarado teocentrismo, su antipapismo o cuestiones similares, no desmerecen la aportación intelectual, sin la cual no sería posible entender la estructura no solo del liberalismo, sino de parte del mundo moderno.

Locke, aparentemente un hombre moderado y afable, humilde²⁴, optimista, célibe, un curioso y un humanista, dejó rastros intensos de sus pensamientos. Un

²³ Locke, J. (1817: 94, Vol II)

²⁴ Una clara muestra de su carácter humilde y prudente se puede constatar con la lectura de la *Epístola al lector* de su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. O en el epitafio de su tumba, que él mismo redactó: “Detente, viajero. Aquí yace John Locke. Si te preguntas que clase de hombre era, él mismo te diría que alguien contento con su medianía. Alguien que, aunque no fue tan lejos en las ciencias, sólo buscó la verdad. Esto lo sabrás por sus escritos. De lo que él deja,

hombre que se definía a sí mismo como amante de su rey (Guillermo III de Orange), su país, la paz y el protestantismo. Monárquico parlamentario, patriota, pacifista y ferviente protestante²⁵. Un médico que evolucionó hasta ser un filósofo universal. Un hombre que en su juventud tenía mentalidad conservadora y que en su madurez fue el fundador del liberalismo. Un hombre que en sus inicios fue profesor de griego y de retórica en Oxford, cuna *tory*, conservadora, cuando él fue precursor del movimiento liberal *whig*, vinculado a Cambridge, universidad que sin embargo no era de orientación aristotélica, como él, sino platónica e innatista. Un hombre que escribió parte de su obra en latín, que publicó alguna obra antes en idioma francés que en su lengua materna y que, sin embargo, recomendaba dar más importancia a la física que a la lógica o metafísica en la formación de los jóvenes²⁶.

Locke era un hombre culto y leído, que recibió influencias de Pufendorf o de Grotius, y por supuesto de los economistas españoles del siglo XVI-XVII, principalmente de Francisco Suárez y Juan de Mariana, y, a pesar de ser tributario de ellos (fundamentalmente en todo lo que se refiere al *Segundo tratado sobre el gobierno civil*), no cita ni una sola vez, a diferencia que sí lo hace reiteradamente con Richard Hooker. No es de esperar una loa a los economistas españoles (en tanto que eran católicos y opuestos al credo religioso de Locke), pero se echa en falta una referencia, cuando sobre todo hay partes de dicha obra que ya habían sido idénticamente expuestas por ellos.

Escribió sobre medicina, pedagogía, asuntos monetarios y fiscales, varias obras de trascendencia religiosa y especialmente sobre filosofía política. Sin embargo, no publicó nada importante antes de los 57 años; cuando publicó en vida lo hizo mayormente de forma anónima, a veces antes en Francia u Holanda que en Inglaterra y gran parte de su obra no se publicó en vida, pues como él mismo reconoce en “*epístola al lector*” del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, no le gustaba ver publicadas sus obras²⁷.

ellos te informarán más fielmente que los sospechosos elogios de los epitafios. Virtudes, si las tuvo, no tanto como para alabarlo ni para que lo pongas de ejemplo. Vicios, algunos con los que fue enterrado. Si buscas un ejemplo que seguir, en los Evangelios lo encuentras; si uno de vicio, ojalá en ninguna parte; si uno de que la mortalidad te sea de provecho, aquí y por doquier.”

²⁵ Locke, J. (2011: 169). En su panfleto “De la lealtad y la resistencia”.

²⁶ Esto era lo que en sus estudios pedagógicos recomendaba cuando indicaba el itinerario de estudios para una correcta y suprema educación.

²⁷ *Epístola al lector*, que es una especie de introducción al *Ensayo sobre el entendimiento humano* que escribe en 1689. Dice: “Me gusta tan poco verme impreso, que, si no me hubieran halagado con que este Ensayo puede ser útil a otros, como creo que lo ha sido para mí, lo habría dejado reducido a la curiosidad de aquellos amigos que fueron la ocasión primera de que lo escribiera”. Al margen de los gustos de publicación y de una postura prudente a la hora de dar a conocer sus desarrollos intelectuales, tampoco debe obviarse su prudencia por razones políticas, pues hubo de exiliarse de Inglaterra por sus ideas y fue perseguido por ello. Por ejemplo, incluso cuando guardaba en su biblioteca sus propias obras, las ordenaba en el apartado de anónimos

Sus contrastes tienen un punto de inflexión: Lord Ashley, posteriormente conde de Shaftesbury, al que conoció cuando tenía 34 años (1666) como médico, estableciéndose entre ambos una fuerte relación. Le despertó la inquietud por el mundo político y le hizo partícipe de su postura contra las pretensiones absolutistas y papistas de los reyes ingleses y su pleno alineamiento con los *whigs*.

Vivió parte de su madurez intelectual fuera de su país por motivos de persecución y por cautela. La parte esencial de su obra filosófica se publica tras su regreso de Holanda o tras su fallecimiento; parte de ella, siglos después. Desempeño a lo largo de su vida una continua revisión de sus escritos y, precisamente, esta labor de permanente revisión dificulta el estudio de su pensamiento, pues en ocasiones no queda acreditada cual es la corrección última y cuál debe prevalecer en caso de contradicciones, o cual es la fecha del trabajo nuclear de una determinada obra.

La obra de Locke es variopinta y heterogénea con una enorme influencia posterior²⁸. Analicemos el contenido de su obra en lo que se refiere a la preocupación por la cuestión social desde un punto de vista político, qué problemas detecta, qué soluciones aporta y qué planteamientos postula y, en definitiva, si su obra concede un lugar a la cuestión doctrinal de preocupación social.

3.2.1 El derecho individual a una propiedad de subsistencia.

Para entender la filosofía de Locke ha de partirse de su concepción de la ley natural que expone en sus diversas obras, pero de manera concreta en *La Ley de la Naturaleza* (1664). La cuestión que motiva la obra y que se plantea a sí mismo, a modo de pregunta socrática, constituyendo la primera frase de la obra, es: “¿Se nos ha dado una regla de moral o ley de la naturaleza?”²⁹.

El método que utiliza para responder a dicha pregunta es formularse ocho preguntas, que dan lugar a ocho respuestas, cinco respuestas afirmativas y 3 negativas, llegando a la conclusión de que sí existe una ley de la naturaleza, armónica presente en la naturaleza humana.

y con otro nombre, como por ejemplo el segundo tratado del gobierno civil contra el absolutismo francés, que para evitar sospechas, y en cuanto médico que era, la archivo con el nombre de *Tractatus de Morbo Gallico* (Tratado sobre el mal francés) que era la forma de denominar a la sífilis, y que Locke jugando con las palabras no hace sino una referencia simbólica a la “enfermedad” del absolutismo francés y su temible infección en Inglaterra.

²⁸ Beltrán, M. (1992: 117-126) dice que una de las mayores influencias es Nozick, pero entiende el autor que en realidad este subvierte el sentido de Locke y es totalmente contrario a él, puesto que Locke anteponía la preservación a la propiedad y Nozick termina por invertir dicha prevalencia.

²⁹ Locke, J. (2007: 3).

Sintetizando las respuestas a sus 8 preguntas podríamos decir que Locke concluye que: existe una ley de la naturaleza (1ª respuesta) que es innata a la mente humana, por ser esta una tabula rasa (3ª), pero que puede conocerse por la luz natural (2ª), esto es, la experiencia más la razón (4ª), siendo dicha ley natural obligatoria (6ª), universal y perpetua (7ª), y sin que pueda pactarse contra ella (5ª), aunque sea en interés propio individual o común (8ª).

Locke pretende demostrar que existe una la ley de la naturaleza, entendiendo por esta unos principios morales, un metaprincipio moral; una ley moral “que nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido”³⁰. Un criterio ético³¹. Ese código moral es irradiador de las conductas, las leyes, los gobiernos, las obligaciones, los deberes y derechos, las relaciones sociales y políticas; todo debe estar en consonancia con él. Se apoya terminológicamente en el concepto aristotélico³² de “regla natural de justicia” y en el de “ley eterna” de Tomás de Aquino³³, en claro alineamiento aristotélico-tomista. Esta ley es natural y, por tanto, no está escrita. Y sentencia que “sin esta ley los hombres no pueden tener trato social o unión entre ellos”³⁴, llegando incluso a señalar que su cumplimiento es bueno para las personas, puesto que las relaciones de convivencia entre ellas serán más fáciles si se sigue dicha ley que si se contraviene. La relación de los súbditos con los gobernantes será más natural, porque dicha ley natural limitará la libertad de los gobernantes; y respecto de los gobernantes les recuerda que “tampoco sería la condición de los gobernantes mejor que la de los súbditos, si no hubiese una ley natural; porque sin ella el pueblo no podría ser refrenado por las leyes del Estado”³⁵, que son tributarias de la ley natural. Anticipa ya una consecuencia para los gobernantes que optan por acatar la ley natural, pues todo gobierno debe obedecerla, ya que de lo contrario queda justificada la rebelión contra el gobierno.

A los efectos de la indagación sobre las respuestas a la materia de la cuestión social, nos interesa resaltar las contestaciones que da a las cuatro últimas preguntas: dos afirmaciones y dos negaciones. Afirma que “la ley de la naturaleza obliga a todos los hombres primariamente y de suyo, y por su fuerza intrínseca”³⁶ y advierte que “si la ley de la naturaleza no obligara a los hombres, tampoco podría obligar ninguna ley

³⁰ (Ibídem: 6)

³¹ Várnagy, T. (2000: 55 ss) considera que Locke no es coherente al relacionar derecho natural y propiedad, ya que por una prejuiciosa defensa de la propiedad se produce un menoscabo argumental en la defensa de la Ley Natural; Eggers, D. (2013: 87), también resalta sus contradicciones sobre la Ley Natural.

³² Locke, J. (2007: 8)

³³ (Ibídem: 12)

³⁴ (Ibídem: 12)

³⁵ (Ibídem: 13)

³⁶ (Ibídem: 75)

positiva humana”, lo que no es sino una advertencia de insurrección contra las leyes positivas que contravienen la ley natural, porque la ley civil no es sino un vehículo mediático para el cumplimiento de la ley natural. La obligatoriedad para los hombres de la ley natural es la esencia de la propia humanidad y “si abolís...la ley de la naturaleza estaréis al mismo tiempo quitándole a la humanidad todo espíritu cívico, toda autoridad, orden y organización social”³⁷.

Se ánima intelectualmente a sí mismo y dice en la contestación a su séptima pregunta³⁸: “Ya hemos probado la obligación de esta ley. Ahora hemos de ver hasta qué punto es de hecho obligatoria”. Señala la concurrencia de dos fuerzas obligatorias de la ley natural: la perpetuidad y la universalidad.

La primera fuerza obligatoria de la ley natural es su cualidad de perpetua, pues “no hay ninguna época en la que sería legal que un hombre actuase contra los preceptos de dicha ley”. Es una perpetuidad simultánea a la existencia del hombre, es decir, que nace con la humanidad y solo existe con ella y no existe si no hay humanidad. Pero la permanencia se debe predicar de la obligación y no de la acción humana, que no siempre es permanente. En este sentido hace referencia a actos externos, no a actos de sentimiento o mentales, respecto de los que hay obligación de hacer, tales como “el alivio de alguien que se encuentra apurado, el dar de comer al hambriento”, si bien en estas ocasiones la obligatoriedad no está siempre latente, sino solo si se da el momento y la circunstancia. ¿Cuál es el momento?, ¿cuál la circunstancia? Locke precisa que:

Pues no estamos obligados siempre, sino únicamente en un momento dado y de una manera particular. Pues no estamos obligados a procurar refugio y dar comida a todo hombre en toda ocasión, sino solo cuando la calamidad de uno que vive en la miseria pide de nosotros una limosna, y cuando algo que poseemos puede suministrar medios de caridad³⁹.

Locke recoge como una obligación ayudar a los necesitados, y es interesante resaltar que hay dos requisitos sobre dicha ayuda de prestación, pues se exige que el necesitado viva en la miseria y que el desprendido tenga bienes para paliar dicha miseria, siendo lo atribuido un medio de caridad. Esta afirmación, no ofrece una respuesta definitiva a su planteamiento sobre la cuestión social, puesto que no queda establecido qué se entiende por miseria, si la prestación es rogada y de carácter privado, o los límites que pudieran afectar al dadivoso, tales como el nivel de patrimonio u otras circunstancias.

³⁷ (Ibídem: 77)

³⁸ (Ibídem: 78-91)

³⁹ (Ibídem: 83)

No obstante, a pesar de que Locke no llega a precisar estas cuestiones aquí, es importante tener en cuenta que considera que dicha conducta prestacional es de ley natural, obligatoria y perpetua.

La segunda fuerza obligatoria de la ley natural es su cualidad de que es universal, pues “mantiene su fuerza...en todo el orbe de la tierra”, a todos los hombres, allá donde se encuentren, y sea cual sea su rango, su condición, su poder, su riqueza o cualquier otra condición. Si no fuese así, no sería parte esencial humana, pues precisamente por ser esencia de humanidad, es inseparable de la condición humana. Es una regla moral inherente a la especie humana y por tanto universal. Respecto de esta cualidad también matiza su intensidad, indicando que:

Aquellos preceptos de la ley de la naturaleza que son absolutos y que comprenden robos, estupro, calumnias; y los que, por otro lado, comprenden la religión; la caridad, la fidelidad...obligan igualmente a todos los hombres en todas las partes, ya sean reyes o súbditos, patricios o plebeyos, padres o hijos, bárbaros o griegos⁴⁰

Y a esto añade que “No puede decirse que algunos hombres nacen tan libres que en absoluto están sujetos a esta ley”⁴¹, es decir, nadie nace con tanta libertad como para no obedecer a la ley natural. Queda clara la interrelación libertad-ley natural. Claro su mensaje. No existe persona que pueda quedar al margen de las obligaciones naturales, sin que a dicha conclusión afecte la condición social, de poder o de otro tipo.

Avanza en su discurso intelectual. Y siendo dicha ley moral natural, obligatoria, universal y perpetua, se pregunta: ¿se admite algún tipo de pacto sobre ella? Es decir, ¿puede modularse por la conveniencia o decisión de los hombres, de las sociedades, o de los regentes? Lo que se plantea es si por alguna circunstancia es posible que dicha ley moral natural pueda ser modificada por acuerdo de las gentes que la deben cumplir, o si es posible que uno o un grupo puedan modificar dicha ley moral natural. En este asunto, que resuelve en la contestación a la pregunta quinta⁴², Locke también es claro: no existe posibilidad ninguna de su modulación por consenso o imposición u otra forma. El consenso ni sirve para reconocer a la ley natural, ni sirve para modularla, rectificarla o suplantarla. Un contrato, un consenso mayor o menor, una imposición o las costumbres no pueden determinar lo que es la ley moral natural, los principios de moralidad, y no solo porque en ese caso se preferirían los vicios a las esforzadas virtudes, sino porque no son instrumentos válidos para reconocer la ley moral natural,

⁴⁰ (Ibídem: 85)

⁴¹ (Ibídem: 86)

⁴² (Ibídem: 51-68)

que, además, es inmutable. En este apartado hace una de las afirmaciones esenciales de su pensamiento:

Si hubiera una ley de la naturaleza santa en grado sumo para todos, la cual el género humano, impulsado por un cierto instinto natural y por su propio interés, parecería estar obligado a observar, sería la ley de auto-preservación. Y es por eso por lo que algunos la establecen como la ley de la naturaleza más importante y fundamental⁴³.

Y sigue preguntándose. Pero ¿y si el consenso es para obtener un beneficio?⁴⁴ No rebla Locke: “El interés privado de cada hombre no es el fundamento de la ley de la naturaleza”, aclarando que no se debe entender en el sentido de que la moral natural se opone al interés privado, pues, al contrario, nada interesa más al interés privado que esa ley moral natural. Lo que viene a decir es que está prohibido por ley natural que “a cada cual le esté permitido hacer lo que él mismo, de acuerdo con las circunstancias, juzgue que le conviene” y que “nadie puede estimar con equidad y justicia qué es lo que le conviene a otro”, porque “si recorremos todos los deberes de la vida humana, descubriremos que ninguno de ellos surge de la mera utilidad y que la obligación que imponen no se debe a la sola razón de ser útiles”. Es decir, la recta razón o moralidad no la puede decidir una persona, ni tampoco un grupo, y mucho menos bajo el tamiz de la utilidad de los comportamientos. Afirma: “Muchas son las virtudes excelentes que consisten solo en eso: en hacer bien a otros a nuestra costa”, y en este sentido se puede señalar la prestación de ayuda a los necesitados. La utilidad no puede ser la norma de lo justo. Si las virtudes solo hubiera que atenderlas si nos causan utilidad, ello supondría “abrir la puerta a todo tipo de vicios”. Y siendo que la utilidad de cada hombre en cada momento pudiera estar en contradicción con la de otros, o la utilidad de unos frente a otros grupos, no haría ello sino generar discordia, debido a la ausencia de un principio moral natural. “Cuando el deseo o la necesidad de tener cosas aumenta entre los hombres, no se extienden por ello los límites del mundo”.

Viene a concluir que de la observancia de la ley natural nacen “la paz, la concordia, la amistad, la libertad, la seguridad, la posesión de nuestras cosas y, para decirlo con una palabra, la felicidad”. La utilidad no es la razón o fundamento de la ley moral natural, sino la consecuencia que se sigue de obedecerla. En cuanto a que la rectitud debe primar sobre el interés no es sino una pincelada anticipatoria de la filosofía kantiana.

⁴³ (Ibídem: 62)

⁴⁴ (Ibídem: 92-103)

El concepto de ley natural es muy importante, por cuanto en el resto de su obra, cuando menciona que un acto es de suyo natural o que así debe ser tal o cual acción por acomodo de la ley moral natural, está diciendo que dicha conducta es obligatoria con todas las connotaciones señaladas anteriormente⁴⁵.

Visto el concepto de la ley natural, que debe regir las acciones de los hombres, debemos analizar su concepto de libertad en el estado de naturaleza y subsiguientemente el efecto de ambos conceptos tanto sobre la sociedad civil como en la organización del Estado, algo que nos dará la respuesta de su posicionamiento sobre la cuestión social.

Locke establece un concepto filosófico de libertad que luego utilizará en los textos de filosofía política para precisar el concepto de libertad política. Para su concepto de libertad utiliza la idea que llama "potencia", que debe entenderse como la facultad o capacidad de hacer o no hacer algo. Afirma:

la idea de libertad consiste en la idea de la potencia que tiene cualquier agente para hacer o dejar de hacer una acción particular, según la determinación o pensamiento de su mente que elige lo uno a lo otro; pero si no está dentro de la potencia del agente el actuar eligiendo una de estas cosas, no existe libertad⁴⁶

Y añade:

La libertad, por otra parte, es la potencia que tiene un hombre para hacer o dejar de hacer cualquier acción particular, según que el ejecutarla o el no hacerla tenga en ese momento una preferencia en su mente⁴⁷

Y de nuevo:

la medida en que cualquiera pueda, por dirección o elección de su mente, prefiriendo la existencia de cualquier acción a la inexistencia de esa acción, y viceversa, pueda hacer que esa acción exista o no exista, en esa misma medida él es libre... ¿acaso podemos concebir una libertad mayor en un hombre que la de tener la potencia de hacer según su voluntad? Y en la medida en que cualquiera pueda, eligiendo una acción a su ausencia, o el reposo a cualquier acción, producir esa acción o reposo, en esa medida puede hacer lo que es su voluntad... De tal manera que, en lo que se refiere a la acción, y dentro del

⁴⁵ Bonilla, J. (2006 junio) considera que Locke a pesar de sus esfuerzos no deja suficientemente esclarecido si la ley natural es un conjunto de derechos naturales o procede del uso de la razón.

⁴⁶ Locke, J. (s.f: Lib II, Cap. 21, 8). Aquí se puede observar con claridad la influencia de Suárez sobre Locke.

⁴⁷ (Ibídem: Lib II, Cap. 21, 15)

alcance de la potencia que esté en él, un hombre parece que es tan libre como es posible que lo haga la libertad⁴⁸

Y, también:

como la mente, en la mayoría de las ocasiones, tiene la potencia, como muestra la experiencia, de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos; y como acontece así con todos ellos, uno tras otro, tiene la libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos, y para sopesarlos entre sí. En esto radica la libertad del hombre⁴⁹

De todo ello, y sin más profundización, por el momento en el concepto de libertad, se observa que Locke expone con claridad el concepto básico de libertad de las personas, lo que será pieza útil en el desarrollo de su filosofía política. Las personas poseen una individualidad y deben respetarse sus proyectos de vida en cuanto a la posibilidad de poder elegir entre las opciones que se les presenten. Todo individuo debe tener la facultad de poder hacer o no hacer lo que su voluntad prefiera. Vincula la libertad de acción a la capacidad de libertad. Este concepto de libertad vinculado al individuo es la libertad individual, que se constituye en pieza básica en su filosofía política.

Ese concepto de potencia, que viene a ser el concepto de libertad, es una pieza esencial de su propuesta intelectual. Edifica toda su propuesta intelectual relativa al poder político sobre los cimientos del concepto de la libertad individual. La libertad individual es el fundamento de todas cosas, se encuentre el hombre en el estado de naturaleza o se encuentre integrado en una sociedad:

Aquel que, en estado de naturaleza arrebata la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar también todo lo demás, pues *la libertad es el fundamento de todas las cosas*. Del mismo modo, aquel que en estado de sociedad arrebata la libertad que pertenece a los miembros de esa sociedad o Estado debe ser considerado como alguien que tiene la intención de apropiarse también de todo lo demás⁵⁰

También dice, que:

⁴⁸ (Ibídem: Lib II, Cap. 21, 21)

⁴⁹ (Ibídem: Lib. II, Cap. 21, 48)

⁵⁰ Locke, J. (2010: § 17). La cursiva no aparece en el original.

Cuando alguien hace uso de su fuerza para tenerme bajo su poder, ese alguien, diga lo que diga, no logrará convencerme de que una vez que me ha quitado la libertad, no me quitará también todo lo demás cuando me tenga en su poder.⁵¹

El elemento que debe protegerse es, por tanto, la libertad individual, que viene a considerarse como la representación de la dignidad humana, inherente e inseparable de la condición natural de todo ser humano. Tres son las características que se derivan de su concepto de libertad individual de origen natural.

La primera es que la libertad es consustancial al hombre; que va incorporada en su nacimiento, es innata, y no hace al hombre libre la decisión de otro semejante o una ley o cualquier otra disposición, sino que el hombre es libre por ser hombre. No es una característica contingente. Si hay humanidad hay libertad. Y si no hay libertad individual hay una acción contranatural. Es su dignificación como persona. Los hombres son por nacimiento libres. Esa libertad natural es inherente al hombre y por tanto el hombre, igual que nace con capacidad de razonamiento, nace también con libertad⁵². El hombre nace libre y la merma forzada de esa libertad implicará necesariamente una merma en la condición de la humanidad y una merma en la dignidad humana.

La segunda característica es que esa libertad es igual para todos los hombres. Igual que en el estado de naturaleza hay una “perfecta libertad” hay “también un estado de igualdad en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás”⁵³. Los hombres no solo son libres, sino igualmente libres. Los hombres son libres e iguales. La libertad es inherente a todos los hombres y, además, lo es en igual grado de intensidad en cada humano, de forma que todos los hombres son libres en la misma intensidad. Es decir, no nacen unos hombres más libres que otros; no hay grados de libertad natural por nacimiento, ya que cada hombre es igual que los demás, “por humildes que estos fueran”⁵⁴. La igualdad a la que hace referencia Locke es una cualidad definitoria de la libertad. La libertad es la sustantividad de todo humano y la igualdad es una característica de esa libertad, que está presente allí donde haya humanidad y siempre en la misma medida. Así, señala que:

...todos los hombres son iguales por naturaleza...en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro; y esa es la igualdad de la que allí hablaba..., es decir, del

⁵¹ (Ibídem: § 18)

⁵² (Ibídem: § 4,61,87,119)

⁵³ (Ibídem: § 4)

⁵⁴ (Ibídem: § 94)

mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural, sin estar sujeto a la voluntad o autoridad de ningún otro hombre⁵⁵.

En estado naturaleza todos y cada uno de los hombres son libres y siendo igualmente y recíprocamente libres no pueden imponerse los unos sobre los otros. Es más, dice que esa igualdad natural es “incuestionable”⁵⁶ y en ella se inspira “el fundamento de esa obligación que tienen los hombres de amarse mutuamente” de la que se deriva el deber mutuo de justicia y de caridad. Esa igualdad, Locke la lleva hasta el extremo, de que la obligación consiste no solo en no hacer al otro lo que no deseo que se me haga a mí, sino a que se debe hacer al otro lo que se me debe hacer a mí. Su concepto de libertad recíproca, de igual libertad, que contiene un deber natural de amar al otro, le sirve a Locke para deducir no solo que deba gestionarse la impartición de justicia con igualdad, sino que hay también una solidaridad natural entre los hombres, que es obligación natural, lo que es importante a los efectos de nuestra investigación.

Y la tercera característica de la libertad natural, es que, al ser sustancial e inherente al hombre, es inseparable del ser humano y le sigue. Por ello, aunque el hombre abandone el estado de naturaleza, y pase a un estado de sociedad civil, no puede perder la esencia de la libertad natural. Esto es una pieza clave para entender la propuesta política lockiana sobre la cuestión social.

Ya hemos examinado las características de la libertad individual (innata, igual para todos e inseparable), pero ¿cuál es el contenido de la libertad natural para Locke?:

La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia libertad⁵⁷.

También dice:

La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de la naturaleza⁵⁸.

⁵⁵ (Ibídem: § 54)

⁵⁶ (Ibídem: § 5)

⁵⁷ (Ibídem: § 57)

⁵⁸ (Ibídem: § 22)

La libertad individual supone la capacidad que cada hombre, y solo él, puede elegir su proyecto de vida y decidir qué hacer con su vida, con sus proyectos vitales, su itinerario o desarrollo personal, sea este básico o complejo, sea este de la índole que sea. Solo cada hombre puede decidir sobre su vida y nadie puede imponer conductas sobre la vida de otro. Se trata del máximo respeto a las sensaciones, necesidades o gustos vitales de cada ser humano. Por tanto, en estado natural el hombre es plenamente libre y tiene exclusivamente todo el poder político sobre sí mismo, que es el poder de desarrollar su libertad. Nadie tiene poder político sobre ningún hombre y nadie le puede imponer el desarrollo de su libertad, en cuyo caso ya no será tal libertad, sino imposición, dominación, sometimiento o esclavitud, pero no libertad natural.

Ahora bien, dicha “libertad plena”, dicho “pleno poder político” que tiene cada individuo en el estado de naturaleza “no es sin embargo un estado de licencia”⁵⁹, algo así como una situación de permisiva anarquía o de ilimitadas actuaciones fundamentada en la “libertad plena”. Señala Locke que hay en el hombre límites derivados de “la ley de la naturaleza que lo gobierna”; o que los límites a la libertad son “las leyes que le gobiernan”. La libertad natural no es una licencia de total disponibilidad. Esas leyes de gobierno, que condicionan la libertad individual, van a ser diferentes según se encuentre el hombre en un estado natural, en cuyo caso gozará de libertad natural limitada solo por la ley natural, o se encuentre en estado de sociedad o civil, en cuyo caso gozará de libertad civil, sometida a las leyes civiles, que a su vez estarán sometidas a la libertad natural. No obstante, nos interesa ahora la limitación de la libertad natural, no de la libertad político-social.

En cuanto a los límites de la libertad natural, derivados de la ley de la naturaleza, señala que no hay licencia para evitar dos conductas: la autopreservación y la preservación de los demás. Es decir, estas dos conductas son inevitables y son, por tanto, obligatorias y, además, definitorias de la libertad individual natural. Es decir, la ley de la preservación aplicada a uno mismo (autopreservación) y a los demás (preservación de los terceros). Estas dos obligaciones morales actúan como limitaciones a la libertad individual. Se derivan de la característica de la igualdad de dicha libertad, puesto que, siendo todos los hombres iguales, si uno atenta contra otro, este tiene derecho de autodefensa; y si otro hombre atenta a otro, un tercero debe acudir en su defensa. Veamos ambos conceptos.

La autopreservación o también llamado derecho de autoconservación consiste en que todos los hombres, por razón natural, “tienen derecho a...comer, a beber y a

⁵⁹ (Ibídem: § 6)

beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia”⁶⁰ y consiste en “un poder supremo de salvarse a sí mismo frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona”⁶¹, es decir, que establecido lo que es la libertad individual, ante una amenaza sobre la misma, todo ser humano naturalmente busca preservarse de dicha amenaza o riesgo que devalúe, reduzca o elimine su libertad individual natural. Es un mecanismo natural de autodefensa sobre “su vida, su libertad y sus bienes, frente a las amenazas de otros hombres”⁶². Relaciona la libertad natural y la autopreservación en el sentido de que esta es el instrumento por el cual se protege la propia libertad y el resultado de su actividad. La ley de la autopreservación se relaciona con la característica de una libertad natural igual y recíproca, puesto que “siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, su salud, libertad o posesiones”⁶³ y, por tanto, ante una agresión ilegítima sobre tales bienes, todo hombre tiene derecho de defensa, o, lo que es lo mismo, derecho de autopreservarse. No siendo nadie superior a otro, es decir, teniendo todos los hombres la misma libertad, cada hombre tiene derecho a repeler ese intento de sometimiento.

Para Locke la autopreservación tiene otro efecto, pues al ser una obligación derivada de la ley natural, y debido a que dicha obligatoriedad natural es un mandato igual para todos los hombres, ello afecta a cada uno sobre su propia preservación, pues el mandato genérico de preservar la especie humana a que se refiere Locke, se representa en el individuo en la obligada acción sobre sí mismo de preservarse, lo que le lleva a la imposición natural de que cada uno debe preservarse a sí mismo, y de ello se deriva que nadie puede renunciar a su propia existencia en las condiciones de libertad natural, nadie puede subyugarse u ofrecerse en dominio sin que se pierda esa esencialidad natural de dignidad humana.

La facultad de autopreservación es indisponible para el propio hombre, puesto que:

aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión⁶⁴

⁶⁰ (Ibídem: § 25)

⁶¹ (Ibídem: § 149)

⁶² (Ibídem: § 87)

⁶³ (Ibídem: § 6)

⁶⁴ (Ibídem: § 6)

Es, en definitiva, una propuesta sobre la innegociabilidad de la dignidad humana. La autopreservación consiste en “un poder supremo de salvarse a sí mismo frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona” y “ningún hombre... tiene el poder para renunciar a su propia preservación, ni para entregar los medios de conseguirla poniéndolos bajo el dominio arbitrario y absoluto de otro”⁶⁵. La ley de la autopreservación la categoriza como “sagrada e inalterable”. Por lo tanto, todo ser humano tiene el poder de defenderse de las amenazas sobre su persona o sobre su proyecto de vida, pero tiene también la obligación de autopreservarse, de forma que no puede entregar esa facultad a terceros, pues es irrenunciable, como es la propia esencia de la dignidad de la persona.

Toda esta arquitectura sobre las obligaciones naturales del hombre en relación con la autopreservación como con la preservación de los terceros, es de vital importancia para entender las obligaciones que todo poder político tiene en una sociedad no natural, como se verá más adelante, y va a tener importantes consecuencias en la formulación lockiana de la cuestión social.

La segunda conducta de obligatorio cumplimiento, según la ley natural, es la de “la preservación de los terceros”. Esta conducta afecta de lleno a su posicionamiento sobre la cuestión social. Locke considera que esta segunda conducta es tan obligatoria e ineludible como la propia autopreservación. En definitiva, se trata de preservar la especie humana, bien por la autopreservación, bien por la preservación de los terceros. La libertad natural de cada hombre tampoco contiene la licencia para evitar la preservación de los terceros. Dice Locke que:

Por la misma razón que cada uno debe preservarse a sí mismo y a no destruirse por su propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida que le sea posible, ...no podrá quitar la vida, *ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla*, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona⁶⁶.

Para Locke, la preservación de los terceros contiene un mandato general de que cada hombre tiene que preservar a los terceros. Obligación recíproca, en buena lógica. Todos tienen que proteger a todos. La obligación establecida es clara, aunque genérica y “siempre que sea posible”, limitación sobre la que luego volveremos. No solo se trata del deber natural de no hacer daño al tercero, de no agredirle, sino que el deber natural del hombre contiene también hacer todo lo que a él le parezca oportuno para la

⁶⁵ (Ibídem: § 149)

⁶⁶ (Ibídem: § 6)

preservación de los otros, dentro de lo que permite la ley de la naturaleza⁶⁷. La aplicación de la ley de la preservación a los terceros también se deriva de la libertad recíprocamente entendida, puesto que de la misma forma que nadie puede atentar contra una determinada persona, que tiene un derecho de autopreservación y de defensa frente a dicha agresión, esa persona tampoco puede atentar o amenazar a terceras personas, salvo determinadas limitaciones que luego analizaremos. La ley de la preservación del género humano exige tanto la autopreservación como la preservación de los terceros.

En términos generales, parece claramente comprendida dentro de dicha ley de preservación de los terceros la obligación genérica de preservar a la humanidad, así como la obligación de no agresión, pero el contenido de dicha protección a los terceros va más allá de la mera no agresión a la vida, ya que tampoco podrá “entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla”, siendo dicha obligación más extensa que la de una mera imposición de no agresión, extendiéndose la obligación, derivada de la ley natural, a evitar el daño que se produciría en el género humano cuando el otro no pueda preservarse por sí mismo. Indica expresamente que esa reciprocidad de trato entre los hombres se debe a un componente natural, es decir, a un amor mutuo natural sobre el que se edifica, y del que se derivan, los dobles y diferentes deberes de justicia y de caridad⁶⁸. En cuanto al deber de justicia, es tratar con igualdad a cada hombre, sin privilegios, al ser todos los hombres naturalmente iguales. En cuanto al deber de caridad, Locke entiende que es una obligación de asistencia a aquellos que no tienen medios para autopreservarse, para subsistir. La caridad es un deber moral. Locke elabora su propuesta de la cuestión social con el juego de sus conceptos de ley natural, de libertad, de preservación y de obligación moral⁶⁹.

⁶⁷ (Ibídem: § 128)

⁶⁸ Peychaux, D.A. (2011. nº 26.) sostiene que el concepto de justicia en Locke comprende la caridad; por su parte, Forde, S. (2009: 428-458) sostiene que el concepto de caridad no está incluido en su concepto de justicia, considerando, además, que el concepto de Locke es limitado porque un uso excesivo de la caridad impediría el progreso humano.

⁶⁹ Locke resalta esta diferenciación de manera contundente en un pequeño escrito llamado *Venditio* (1695) en el que señala que hay que dejar que los mercados establezcan los precios por un cruce de demanda y oferta, pero que hay un límite en el establecimiento de tales precios, que es cuando los precios son inalcanzables para algunos, ya que pueden llegar a poner en riesgo su supervivencia. Indica: “a menos que le den más de lo que son capaces, o explota tanto su necesidad presente que no les deja medios de subsistencia para adelante, ofende la regla común de la caridad hacia los hombres, y si alguno muere en virtud de esa extorsión, no hay duda de que es culpable de homicidio. Porque si bien toda la ganancia del vendedor surge de la ventaja que aprovecha de la necesidad para destruirlo y enriquecerse de forma que otro perezca. Está muy lejos de ser permitido ganar de esa forma, que debería tomar alguna pérdida y asumirla para salvar a otros de la muerte.”. Esta misma idea la reproduce en otro escrito económico denominado *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero* (1692).

Ahora bien, hay dos excepciones que Locke establece respecto de la preservación de los terceros: la primera de ellas es la autopreservación y la segunda se produce cuando se esté impartiendo justicia castigando a un transgresor⁷⁰. La primera excepción establece una prioridad de la autopreservación sobre la preservación de los terceros, viniendo a dar por entendido que no hay obligación moral natural de preservar a los terceros, de ayudarles, si por ello se ve afectada la propia preservación, la propia subsistencia, de lo que a su vez se deduce que el deber de preservación es más amplio que el de mera no agresión. No obliga la ley moral a morir por evitar la muerte de otro. La autoconservación no cede, por ley natural, ante la preservación de los terceros. En cuanto a la segunda excepción también deriva de una defensa de la autopreservación, puesto que, si ha habido agresión a la libertad natural de un hombre, hay derecho por parte de ese hombre ofendido a castigar al ofensor y dicho castigo afectará a libertad natural y a la preservación del ofensor, como tributario, pudiendo el castigo afectar al patrimonio del ofensor. Pero el castigo deberá ir dirigido únicamente al ofensor y su patrimonio y no a su familia y el patrimonio de sus familias.

Además de lo indicado, Locke efectúa una vinculación entre la obligación de ayuda los necesitados y la propiedad de los que deben ayudar. Es decir, la propiedad privada está subordinada al deber moral natural de ayuda a los necesitados. En su elaborada crítica⁷¹ a los escritos de Filmer expuestos en su obra *El Patriarca* (en la que se defiende el origen divino de los monarcas por descendencia directa de Adán), Locke ya refuta punto por punto todas las afirmaciones de esa obra y en un contexto intelectual de rechazo de la idea filmeriana de que a Adán se le asignó por derecho divino toda la propiedad del mundo, Locke haciendo un ejercicio de ficción, pasa a decir, que aunque se le hubiera concedido la propiedad de toda la tierra, que él lo niega, ello no implicaría que el plenipotenciario propietario fuera, por tal razón de propiedad, quien ostentase el poder político o la soberanía, porque no existe relación directa entre tener la propiedad y ser el soberano sobre todos los hombres.

Es más, y esto es lo interesante, señala que, aunque hubiera un único propietario:

¿Cómo puede incluso la posesión de la tierra en su totalidad dar a nadie una autoridad soberana y arbitraria sobre las personas? Nada más especioso que sostener que el que

⁷⁰ (Locke, 2010: § 6, 7, 11 y 16)

⁷¹ Esta indicación la efectúa en su *Primer Ensayo sobre el gobierno civil* dentro de su obra *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1689) que no debe confundirse con la obra de juventud *Dos tratados sobre el gobierno* (1660) de calado autoritario.

es propietario del mundo entero puede negar el alimento al resto de la humanidad y matarla de hambre según su voluntad⁷².

Es decir, la propiedad no es, por sí sola, fundamento de legitimidad para el dominio sobre los hombres. Añade que esa obligación (dar alimento) es incondicional, puesto que, por una parte, la subsistencia de un hombre (su dignidad) no debe depender de la propiedad de otro hombre y, si se admitiese condición para esa subsistencia, podría darse el caso de que el propietario pleno abusase de la situación de miseria y flaca fortuna del necesitado⁷³. Aquí señala, en un ejercicio de ficción al límite, la relación entre los propietarios y las necesidades de quienes no tienen propiedad. Las necesidades básicas de una persona para subsistir son para Locke las relativas a la alimentación y a la vestimenta, pues todos los hombres tienen “el derecho de hacer uso del alimento, el abrigo y otras comodidades”⁷⁴.

En esta ocasión, crea la hipótesis ficticia y extrema de que, aunque hubiera un único propietario de todas las tierras ello no supone que tenga, por ello, soberanía sobre el gobierno de los hombres, pues la soberanía para el gobierno debe fundamentarse en otros cimientos diferentes de la propiedad, pues “en consecuencia, ningún hombre pudo nunca tener un poder justo sobre la vida de otro, por derecho de propiedad de la tierra o posesiones”⁷⁵. Y en ese contexto, a fuerza de señalar que dicha posición plenipropietaria o de unipropiedad no daría la soberanía sobre el gobierno, señala que, sin embargo, dicho propietario sí que tendría la obligación de alimentar a los necesitados para impedir que murieran de hambre. La propiedad no da la soberanía sobre los demás hombres, pero sí atribuye obligaciones morales sobre los demás⁷⁶. Dice que “Dios no puso a ningún hombre a merced de otro para que este pueda dejarlo morir de hambre si le place”.

A continuación, una vez sentado el principio de que no puede negarse el alimento que garantice la subsistencia, pasa a señalar más concretamente el contenido de dicha obligación. Contesta a Filmer con contraargumentos religiosos, pero también políticos:

⁷² Locke, J. (1996: I, § 41)

⁷³ Udi, J. (2014. V-70) entiende que el enfoque de la subsistencia en Locke tiene una relación directa con las concepciones cristianas de la caridad, de las que Locke no puede separarse en su construcción teórica. Incluso será la preservación la justificación última de la propiedad y no el trabajo.

⁷⁴ Locke, J. (1996: § 41)

⁷⁵ (Ibídem: I, § 42)

⁷⁶ Lamoine, G. (1987:55-65). La propiedad cumple también una función de equilibrante social, por lo que no solo debe ser medio de subsistencia vital, sino medio de subsistencia de la sociedad como tal.

Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su *hermano necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes, de forma que, en justicia, no se le puede negar cuando sus necesidades apremiantes los reclamen...* Y siempre será pecado si un hombre de posición deja perecer en la necesidad a su hermano por no darle algo de lo mucho que tiene. Así como la justicia otorga a cada hombre el derecho sobre el producto de su honesta industria y a las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, igualmente *la caridad da a todos los hombres el derecho sobre lo que le sobra a los que mucho poseen, para mantenerlos alejados de la necesidad extrema, en tanto carezcan de medios para subsistir de otra manera*⁷⁷.

En este pequeño párrafo, intenso y de calado, Locke dice muchas cosas: reconoce el derecho de subsistencia (1); el sujeto beneficiado es el necesitado (2), el cual tiene que tener unas necesidades de subsistencia apremiantes (3), que no pueda cubrir con sus propios medios (4); y no tiene otra manera de subsistir (5); siendo el obligado a satisfacer la subsistencia, el tercero propietario (6), aunque no cualquier propietario, sino solo aquellos que tengan mucho (7); el objeto de la asistencia son aquellos bienes excedentarios del propietario (8), no abarcando a todos los excedentes, sino solo a los necesarios para garantizar la subsistencia del necesitado (9); dicha asistencia será temporal, es decir durante el tiempo que dure dicha situación de necesidad extrema y de escasez de medios propios de subsistencia del necesitado (10); la finalidad es sacar al necesitado de la situación de extrema necesidad (11); dicho derecho de asistencia se basa en la justicia natural (12); y denomina a este derecho de asistencia como caridad (13).

El texto está comprimido, y por ello no resuelve las múltiples cuestiones que plantea su lectura, pero lo más destacable es que reconoce un derecho de asistencia a los que no pueden subsistir por sus propios medios, delimitando el contenido de dicha ayuda asistencial, que fundamenta en la ley natural. Es cierto, que también intercala en el citado párrafo la fundamentación religiosa, al calificar como pecado la acción denegatoria de la ayuda asistencial, pero esto no implica que la caridad sea un asunto religioso y no civil. Bastaría una interpretación de conjunto, y no solo literal, para llegar a esa conclusión. La intercalada apelación religiosa obedece se produce porque se trata de un texto de contestación a Filmer, que únicamente se apoya en los textos bíblicos y en el derecho divino, pero dicha intercalación no debe tener más efecto que una indicación de las consecuencias religiosas al margen de las civiles.

⁷⁷ (Ibídem: I, § 42) La cursiva es mía.

Pudiera parecer que se contraponen los conceptos de caridad y de justicia, en una interpretación literal y asistemática cuando equipara “justicia-derecho del producto del trabajo” y “caridad-derecho de asistencia a la subsistencia”. Lejos de encontrar argumentos para dicha contraposición, más bien parece existir una relación entre tales conceptos, siendo vías diferentes de acceder a la propiedad, aunque no equiparables. El trabajo y la herencia dan acceso a la propiedad y, excepcionalmente, el derecho de asistencia caritativa da derecho de adquirir la propiedad sobre los medios necesarios de subsistencia. Además, señala que la ausencia de ayuda es de naturaleza injusta:

Tan *injusto* que un hombre se aproveche... reteniendo el socorro que Dios le exige que preste ante las necesidades de su hermano... como el que un hombre fuerte se apodera de otro más débil, le fuerce a obedecerle y poniendo una daga en su pecho, le ofrezca la muerte o la esclavitud.

El contenido de la asistencia caritativa por su propia naturaleza afecta al patrimonio del necesitado y del propietario. Es obvio que se trata de una transferencia de propiedad, un patrimonio que sale del propietario y que ese patrimonio desgajado, pasa a ser patrimonio del necesitado, que lo hace suyo. Ahora bien, ello no es suficiente para que pueda extraerse la simple conclusión de que se trata de una medida de política de redistribución, convirtiendo a Locke en adalid de políticas redistributivas, pues habrá que esperar al desarrollo completo, en su caso del citado derecho, sobre todo cuando admite que existe la desigualdad entre los hombres.

El principio de la ley de la preservación se convierte en Locke en el criterio nuclear de su filosofía y no la libertad individual o la propiedad, que van a venir limitadas por la preservación y no viceversa. Esta es la idea fundamental de Locke y de la que se deriva su concepto de asistencia social.

Por otra parte, la caridad no tiene su fundamento en la desigualdad, admitida por Locke, sino en la supervivencia humana, en la preservación de los terceros. La única desigualdad que no admite es aquella que coloca al hombre en una posición que no le permite sobrevivir. En este caso de necesidad, acude a un criterio moral reparador de obligado cumplimiento, pero aquí concluye su propuesta redistributiva que no va más allá, cumplida la concreta finalidad señalada.

3.2.2 Pacto y constitución del Estado garantes de la ley natural.

Para Locke el estado natural presenta tres deficiencias. Establecido el estatus del hombre en el estado natural en convivencia en una comunidad de individuos que todavía no son sociedad política, señala Locke que dicho estado natural presenta tres

deficiencias insalvables en la convivencia humana⁷⁸: primera, que no hay una forma uniforme de ejercer la libertad individual, una ley común; segunda, que no hay un juez único público e imparcial; y tercera, que no hay una institución común que tenga más fuerza de la que cada individuo tiene, pues aunque cada hombre tiene derecho a castigar, no siempre se tiene por cada hombre la fuerza ejecutiva suficiente para imponer el castigo. Antes de examinar el paso del estado natural al estado civil y el efecto que ello provoca en los principios de la conservación propia y de terceros, analizaremos la relación que Locke establece entre propiedad y situación de necesidad. El remedio a estas tres deficiencias del estado natural es, para Locke, la constitución de una sociedad civil⁷⁹. Por supuesto, este tránsito persigue siempre reforzar la ley de la preservación, pues las deficiencias señaladas debilitaban el desarrollo de la preservación. El abandono de una comunidad de individuos y la constitución de una sociedad civil, cuerpo político o sociedad política es para garantizar la preservación humana, tanto en su vertiente de autopreservación como en su vertiente de preservación de los terceros. Dice, respecto del estado natural, que:

aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de "propiedad"⁸⁰.

Y añade:

El grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados (*Commonwealth*) y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas⁸¹.

Es muy importante entender que el motivo de la constitución de una sociedad civil es para asegurar la preservación de los hombres⁸². Y no solo es esa la finalidad de la sociedad civil, sino que es la única. El motivo es ganar calidad de libertad y calidad de preservación⁸³. Para Locke, la sociedad civil tiene como único cometido la

⁷⁸ (Ibídem: § 124-126)

⁷⁹ (Ibídem: § 13)

⁸⁰ (Ibídem: 123) El entrecorillado es del original y revela la llamada de Locke sobre el concepto lato.

⁸¹ (Ibídem: § 124)

⁸² (Ibídem: § 22,88,95,111,123,124,134,139,239.)

⁸³ (Ibídem: § 5,6,50,120,131-134)

preservación, y la administración común no puede ir más allá de ese cometido⁸⁴; el poder legislativo “no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno”⁸⁵; “el poder de los legisladores, aún en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad. Es un poder que no tiene más fin que el de la preservación”⁸⁶; “el poder que el gobierno tiene, al estar dirigido únicamente al bien de la sociedad...”⁸⁷; o cuando señala que “el encargo de actuar únicamente para ciertos fines”⁸⁸ que identifica con la preservación. Por tanto, no es que la sociedad tenga la finalidad de la preservación, sino que es su única finalidad y el único cometido que delega a la administración común.

La única forma de abandonar el estado de naturaleza para pasar a un estado de sociedad civil es decidir dicho paso por cada individuo, pues nadie puede decidirlo por él. Cada individuo debe dar su consentimiento para el pacto que constituye la sociedad civil, cuerpo político o sociedad política⁸⁹. El consentimiento de cada individuo, adoptado libremente, es el instrumento para abandonar el estado de naturaleza y formar parte de una sociedad política. En ese primer pacto entre individuos, se conforma la integración en una sociedad. Mediante ese pacto de entrada cada individuo:

ha de compartir con los otros algo de su propia libertad en la medida que le corresponda, contribuyendo por sí mismo al bien, a la prosperidad y a la seguridad de la sociedad, según esta se lo pida⁹⁰

Pero ¿qué consecuencias tiene sobre el estatus del hombre dicho abandono del estado natural? Para Locke, como ya hemos expuesto, la libertad individual, así como las obligaciones morales naturales, son inseparables del ser humano y le siguen. Por tanto, bajo dicha premisa, la entrada en el estado de una sociedad política, pocas incidencias habrían de producirse. Es más, en principio, dada la finalidad de la constitución de la sociedad política, que no es otra que garantizar la obligación de la preservación, en realidad el ser humano mejoraría su estatus, al ser más eficiente el nuevo medio de preservación, es decir la sociedad política.

Ahora bien, sí que hay un cambio de estatus, puesto que ese pacto conlleva unas concesiones, que están estrictamente vinculadas a los defectos que manifestaba el estado natural y que se quieren mejorar. El hombre en estado de naturaleza reunía

⁸⁴ (Ibídem: § 57)

⁸⁵ (Ibídem: § 131)

⁸⁶ (Ibídem: § 135)

⁸⁷ (Ibídem: § 139)

⁸⁸ (Ibídem: § 149)

⁸⁹ (Ibídem: § 4, 22, 24, 89, 95,99.)

⁹⁰ (Ibídem: § 130)

en sí mismo todo el poder político, aunque tuviera las deficiencias advertidas y el pacto o consentimiento va a afectar a dichas facultades del hombre. Desde el momento en que consiente entrar en la sociedad como parte de ese pacto, cada individuo debe ceder su poder político a la sociedad constituida, con la intención de que esta sea más fuerte para la defensa de la preservación. Esa es la ventaja supuesta y el fin de la creación de la sociedad política.

La libertad civil es la libertad del hombre en la sociedad, así:

La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento...excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado⁹¹

Este cambio no supone la supresión de las obligaciones morales o naturales del hombre, sino que tales facultades se siguen desempeñando, pero ya no por cada ser humano, sino por la sociedad política. Y para desempeñar tales facultades nacen, como consecuencia directa de la renuncia individual, unos poderes legislativo, ejecutivo y federativo. De esta forma, entiende Locke que se superan las tres deficiencias advertidas en el estado natural, asegurando la preservación del ser humano, fin único de tal constitución. Por tanto, las obligaciones naturales que Locke atribuye al género humano no desaparecen ni se mutan por el hecho de que se incorpore a una sociedad política. Subsistirán como parte esencial de la naturaleza del hombre. Y esto va a afectar a la obligación natural de ayuda a los necesitados, pues no desaparece por la creación de la sociedad civil, ni se queda en el ámbito privado del poder político individual, sino que se traslada al ámbito del poder político de la sociedad civil. Esta conclusión es vital para nuestro estudio.

Una vez efectuada la doble renuncia por los hombres para entrar en la sociedad política y transferidas sus facultades legislativas y ejecutivas de su pleno poder político en estado natural al nuevo poder político (la sociedad civil), para el funcionamiento de tales dos poderes, que han recogido, por así decirlo, las renunciaciones de todos los miembros de la comunidad, hará falta una cierta organización común, que es el elemento definitorio de la sociedad civil y sin el cual esta no puede existir⁹². Para la creación de tales estructuras se produce un segundo pacto entre los miembros de la sociedad civil, delegando en las instituciones de administración común esa preservación. La sociedad civil delega el poder político recibido de los individuos en la autoridad común: en los gerentes de leyes comunes (legislativo o gobernantes) y en los

⁹¹ (Ibídem: § 22)

⁹² (Ibídem: § 89)

gerentes de las ejecuciones comunes (ejecutivo y jueces). Esta delegación de la sociedad civil al legislativo y al ejecutivo es a título de encargo o relación de confianza, pero no se trata de una cesión o renuncia, sino de un “poder fiduciario”⁹³. Y si el delegado, el gobernante, que tiene una encomienda de preservar al género humano, la burla o atenta contra ella, la delegación de funciones, la encomienda, debe cesar, cabiendo incluso el derecho de rebelión⁹⁴. La nueva institución común que constituye el poder legislativo se considera el supremo poder⁹⁵, como lo era en el estado natural la facultad individual, ahora renunciada y delegada, de decidir qué medios son los más adecuados para la preservación. La misión del legislativo es la misma que tenía cada ser humano cuando utilizando su facultad legislativa decidía qué medios eran los más idóneos para la autopreservación o para la preservación de los terceros. Nada ha cambiado, salvo el mecanismo de garantía, que antes era individual y ahora es colectivo. Señala que:

La primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo es la *preservación de la sociedad* y (en la medida que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella⁹⁶.

Una vez constituido el gobierno, el Estado, como fiduciario de la sociedad civil tiene tres funciones:

Toda la confianza, toda la fuerza y toda la autoridad que se depositan en el magistrado le son concedidas con el solo propósito de que las use para el bienestar, la preservación y la paz de la sociedad que tiene a su cargo⁹⁷.

Los individuos pactan para crear una sociedad de ayuda mutua, para cuidarse los unos de los otros y a todos en su conjunto, y además acuerdan que el cuidado de los bienes dignos de protección se encomiende al magistrado civil, que será a partir de ese momento el que tiene que cumplir las tres finalidades señaladas.

¿Quién es el sujeto protegido? La sociedad, entendida como la creación voluntaria e intencionada por los individuos preexistentes a dicha organización, que la han constituido para reforzamiento de la defensa de los intereses de cada uno de ellos y de la sociedad.

⁹³ (Ibídem: § 149)

⁹⁴ (Ibídem: § 224)

⁹⁵ (Ibídem: § 152)

⁹⁶ (Ibídem: S 134)

⁹⁷ Locke, J. (2014: 29)

Y ¿para qué se constituye el gobierno? Para la trilogía finalista señalada: el bienestar, la preservación y la paz de la sociedad. Esa es la triple función del gobierno, el marco de su actuación y a la vez la delimitación de sus límites: “El magistrado no debe entrometerse en nada que no esté dirigido a asegurar la paz civil”⁹⁸, lo que es un clamoroso reclamo de la limitación del gobierno.

Veamos las tres finalidades del gobierno. En cuanto a la paz social, dice que el hombre se asocia para huir de la violencia o del miedo a la violencia, “pues si no fuera por miedo a la violencia, no habría gobiernos en el mundo ni necesidad de ellos”⁹⁹. Los individuos convienen “pactos de ayuda mutua para defender sus bienes temporales”¹⁰⁰, porque en caso de no agruparse estarían en situación de mayor debilidad para protegerse que organizados políticamente. La asociación grupal obedece a un pretendido reforzamiento del mecanismo defensivo frente a los peligros que acechan a las personas en su vida terrenal. Bien podría efectuarse una defensa individual frente a los peligros de una coexistencia belicosa de otras personas o grupos, pero el agrupamiento social refuerza la posición defensiva, dotando a esa nueva organización de una mayor eficiencia en esa tarea¹⁰¹. El poder para mantener esa paz, constituida la sociedad le es entregado por los individuos a la sociedad civil y al gobierno de la sociedad civil, el único que tiene el monopolio de la fuerza necesaria para preservar esa paz¹⁰². Esa paz social es en realidad un medio para que los individuos puedan desarrollar con tranquilidad y seguridad sus opciones vitales. Por tanto, el gobierno tiene la encomienda de evitar, paliar, suprimir o castigar la violencia entre los individuos de la sociedad, las agresiones que distorsionan la paz social. Por ello, uno de los fundamentos de la paz social es la tolerancia¹⁰³, puesto que se reduce la belicosidad si hay respeto a las diferencias.

En cuanto al bienestar de la sociedad, hay que matizar que se refiere al bienestar de este mundo, por contraposición al bienestar divino y eterno, al *postmortem*, que no debe ser de interés para el gobierno¹⁰⁴. El bienestar a que se refiere es al “bienestar público”¹⁰⁵, viniendo a señalar que la misión del gobierno en cuanto a los súbditos es que “solo los protege de ser invadidos y dañados entre ellos por otros”. Bienestar equivale a procurar “una vida pacífica y cómoda a las personas en sociedad”¹⁰⁶,

⁹⁸ (Ibídem: 31)

⁹⁹ (Ibídem: 50)

¹⁰⁰ (Ibídem: 118)

¹⁰¹ Rossiter, E. (2016) considera que en el concepto de naturaleza lockiana del hombre se aprecia el hedonismo, que sería cómplice de su conducta social y no un elemento divergente.

¹⁰² (Ibídem: 92)

¹⁰³ (Ibídem: 54)

¹⁰⁴ (Ibídem: 33)

¹⁰⁵ (Ibídem: 33)

¹⁰⁶ (Ibídem: pág. 44)

enlazando la idea de paz social y de bienestar. Así, sostiene también que “El bien del Estado es la norma de todas las leyes humanas”¹⁰⁷, y va contra la naturaleza humana aprobar leyes que pueda perjudicar a la sociedad, o que “el bien público es la norma y medida de toda legislación”¹⁰⁸. Si algo no es útil para el Estado...no puede ser establecido por ley”.

Para conseguir ese bienestar no solo se trata de evitar el daño o la violencia de unos con otros, sino que además el gobierno puede imponer, a través de las leyes, un determinado comportamiento, exigir una determinada conducta. Puede el gobierno obligar a que exista un determinado comportamiento de virtuosismo moral, en el sentido expuesto en la ley natural. Así, el gobierno puede ordenar que se ejerzan las virtudes morales, pero no porque sean deberes religiosos o divinos, sino porque la práctica de estas virtudes morales “procura una ventaja en el trato entre hombre y hombre, y muchas de ellas fuerzan los lazos y los vínculos de la sociedad”¹⁰⁹, idea que ya había expuesto originariamente en *Ensayo sobre la Ley Natural*. Las virtudes morales son esencia de la naturaleza y, de practicarse, producen resultados beneficiosos. Hasta tal punto dichas virtudes morales, tienen efecto sobre la convivencia que, al margen de sus connotaciones religiosas, ajenas a la competencia del magistrado civil, el gobierno puede obligar al cumplimiento de tales deberes morales, “en la medida que estos sirvan para lograr el bien y la preservación de la humanidad bajo gobierno”¹¹⁰, es decir, si supone un “bienestar para el pueblo”, se pueden imponer esos deberes morales donde la idea de la obligatoriedad de los deberes o virtudes morales naturales vuelve a justificarse por su alianza con un resultado provechoso para la sociedad. Esa obligatoriedad se predica de los deberes morales que puedan producir un bienestar en la sociedad. Señala que el bien público es la “prosperidad de la sociedad” que “constituye la única razón por la cual los hombres entran en sociedad y la única razón por la que se busca la constitución de un Estado”¹¹¹. “La función del magistrado consiste solamente en procurar que la comunidad no sufra ningún perjuicio y que no se haga daño a ningún hombre ni en su vida ni en sus bienes”¹¹², admitiendo que el gobierno puede actuar sobre las acciones externas de las conductas particulares, incluso aunque sean religiosas y de esfera privada, si es que causan daño social; esta actuación del

¹⁰⁷ (Ibídem: 45)

¹⁰⁸ (Ibídem: 102). Dorn, C. (2014) Opina que la posición del bien común en Locke es tal que, incluso creyendo en el libre mercado, el bien común es de rango superior.

¹⁰⁹ (Ibídem: 43-44)

¹¹⁰ (Ibídem: 43)

¹¹¹ (Ibídem: 118)

¹¹² (Ibídem: 107)

gobierno responderá a la finalidad de protección de la sociedad y de los individuos y no a la censura al contenido de una u otra práctica religiosa.

En cuanto a la finalidad de la preservación constitutiva del gobierno, es una traslación del principio natural e individual de autopreservación hacia las obligaciones del magistrado-gobierno. Se trata de un elemento esencial en su filosofía y estrechamente relacionado con el fundamento de la caridad política hacia los necesitados. Si el hombre presocial contiene en su naturaleza la autopreservación, el hombre socialmente organizado no puede perder dicha naturaleza, pero la encomienda al magistrado determina quien debe preservar aquellos intereses del individuo en un contexto de paz social y de bienestar público. ¿Quiénes son los titulares del objeto de la preservación? Pues todos los súbditos y no solo los más capaces por razón de su patrimonio o rango, sea civil o de otra índole. La misión del gobierno es la misma para todos los súbditos¹¹³, lo que supone una abstracción de la relación de magistrado-súbdito. En la situación presocial, todos los hombres tienen una identidad de naturaleza, y, por lo tanto, constituida la sociedad de apoyos mutuos, se debe mantener esa igualdad prepolítica. La encomienda al magistrado es de cada uno de los individuos y el magistrado debe custodiar a cada uno de los individuos. No se constituye la sociedad desde arriba, sino desde la base, con delegación de todos y cada uno a la nueva organización social.

¿YCuál es el objeto de la preservación? Suele mencionar que el objeto protegido es la propiedad¹¹⁴, pero no debe hacerse una interpretación literal de dicha palabra, pues provocaría un anacronismo y llevaría a errores, que sin duda se han producido. No es exactamente la estricta propiedad-posesión el objeto de la preservación, pues el concepto que Locke atribuye a la palabra propiedad es mucho más amplio que un estricto derecho civil sobre determinados bienes. Así leemos:

El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida únicamente para preservar y promocionar sus bienes civiles. Lo que llamo bienes civiles son la vida, la libertad, la salud corporal, el estar libres de dolor y la posesión de cosas externas, tales como el dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras semejantes.

El deber del magistrado civil consiste en preservar y asegurar a la generalidad del pueblo y a todos y cada uno de sus súbditos en particular, mediante la aplicación imparcial de leyes justas, la justa posesión de aquellas cosas que pertenecen a su vida¹¹⁵.

¹¹³ (Ibídem: 50)

¹¹⁴ (Ibídem: 40,50,88,109...)

¹¹⁵ (Ibídem: 76)

En este texto se puede comprobar claramente el concepto de propiedad que menciona repetidamente Locke. Si nos quedamos con el segundo párrafo, da la sensación de que el interés del gobierno es proteger la propiedad- posesión del individuo. Pero si se observa el primer párrafo, se observará el contenido verdaderamente señalado por Locke. Se trata de una serie de bienes jurídicos, que él llama bienes civiles por contraposición a bienes religiosos. Esa enumeración empieza por el bien jurídico máspreciado, que es la vida, prosigue con auténticos derechos de libertad, que los enlaza con la propia naturaleza del hombre y como constitutivos de su “dignidad de ser humano”¹¹⁶ (la libertad de movimiento, libertad religiosa, de opinión o de publicación; la compulsión física o agresión...) y concluye con el estricto derecho de la propiedad de bienes (inmuebles o muebles). Distingue como sujetos receptores de tal preservación tanto al individuo como a “la generalidad del pueblo”, como entidad diferente del individuo, al que se refiere con “todos y cada uno de sus súbditos”.

3.2.3 El auxilio a los menesterosos.

En cuanto a lo que concretamente nos interesa, los deberes de ayuda prestacional para con los necesitados, ha quedado dicho que dicha ayuda se considera ley moral natural, y por tanto la ayuda a los necesitados es, no solo obligatoria, sino perpetua, universal e indisponible. Por necesitado se refiere a “uno que vive en la miseria”. Aunque no concreta qué entiende por miseria y si ese término obedece a una clasificación escalar de la pobreza, aunque parece deducirse que sí, al decir que la miseria es el peor grado de dolor; en cuanto a las necesidades que deben cubrirse, tampoco precisa cuáles son, aunque menciona a título de ejemplo el refugio y la comida, que no han de entenderse en sentido estricto, sino enunciativo, al no ampliar su argumento; respecto del contenido de la ayuda que debe darse, señala que debe ser “algo que poseemos”, en clara alusión a la entrega de algo de nuestra propiedad, y por tanto se exige una transferencia de propiedad de quien la tiene a quien no la tiene y la necesita por estar viviendo en la miseria, sin que indique los límites o circunstancias que deben cumplirse para que surja dicha obligación, así como si existen límites en la prestación obligada. Sí que aclara que no sirve cualquier transferencia de propiedad, sino que debe ser de tal categoría el contenido de la transferencia que se considere que pueda “suministrar medios de caridad”, sin que llegue a precisar qué se debe englobar en el contenido de tales medios de caridad, y si se trata de una finalidad paliativa o de rescate de dicha situación de miseria, o incluso redistributiva o de reclamo de los medios para subsistir o de los propios elementos materiales de subsistencia. Tampoco concreta

¹¹⁶ (Ibídem: 58)

su concepto de caridad; y, por último, no queda claro si la obligación de ayuda es rogada, es decir si debe pedirse ayuda, pues literalmente señala que hay obligación cuando un necesitado “pide de nosotros”, o es una obligación natural como en el mismo párrafo señala, sin que deba cumplirse dicho trámite de petición.

Locke, al que se ha llegado a señalar como el inspirador de un liberalismo posesivo y a acusar de que comprendía la sociedad solo como una sociedad de propietarios, plantea con meridiana claridad la ineludible obligación moral de ayudar a los necesitados y ello a costa de la propiedad privada y mediante un procedimiento de transferencias de la propiedad¹¹⁷. Sin embargo, dada la generalidad con la que plantea la referida obligación, no pueden extraerse conclusiones más allá de las genéricas ya planteadas.

Al margen del plano teórico filosófico, Locke también elaboró un trabajo menor, una obra tardía no filosófica, sino de orden jurídico reglamentario, sobre la regulación de la asistencia a los necesitados. En esta obra desarrolla su idea de ayuda a los indigentes que carecen de medios para subsistir y no pueden autopreservarse. Reconoce el derecho de asistencia a los indigentes y la obligación de determinados súbditos de costear dicha obligación no como una cuestión privada, sino en el marco de las estructuras del poder político. La aplicación práctica se aleja mucho del Locke de las grandes ideas liberales. Sin embargo, la obra nos va a servir para comprobar que, aunque la plasmación práctica no es afortunada, sí que demuestra el desarrollo de una teoría sobre la ayuda a los indigentes derivada de la ley de la preservación de los terceros contenida en la ley natural¹¹⁸. La idea que sobrevuela en el texto es una sospecha de que no todos los pobres lo son efectivamente, sino que hay “falsos pobres” que se aprovechan del sistema de ayudas. Por eso dice:

Todo esto bien considerado, nos muestra como ofrecer una verdadera ayuda a los pobres. Hay que encontrarles trabajo y que no vivan como parásitos gracias al trabajo de otros. Este era el propósito de las leyes instauradas para la asistencia de los pobres, pero por ignorancia de sus intenciones o por negligencia de su ejecución, no han servido

¹¹⁷ Vaughn, K.I. (1985: 16 ss.) Considera que Locke no congenia con ese liberalismo posesivo señalado especialmente por McPherson, C. (1981: 30 ss.), sino que encaja mucho mejor con un liberalismo de limitado intervencionismo, siguiendo las propuestas de Seliger.

¹¹⁸ En *Ensayo sobre la ley de pobres* (1697), que fue rechazada por rigurosa, Locke asume una idea bastante extendida en la época de que parte de los indigentes no son tales, sino que tratan de vivir a costa de los demás, o de que algunos exageran su indigencia. Es lo que él denomina “los falsos indigentes”. Llega a proponer la supresión de las tabernas porque son lugar de corrupción. Igualmente entiende que a veces la pobreza no procede de la falta de trabajo, sino de la relajación de las costumbres. Incluso propone un burocrático sistema de control para delatar al vago que se hace pasar por falso indigente.

más que para mantener a la gente en la ociosidad, sin examinar las capacidades o laboriosidad de aquellos que demandan la asistencia¹¹⁹.

Además, respecto de la educación de los niños señala que:

Apenas se encontrará un hombre tan de cortas luces, que no esté perfectamente convencido de la necesidad que tenemos de dar una educación a los niños, para ayudarlos a salir del estado de incapacidad y torpeza, en que la debilidad de la infancia los tiene largo tiempo sumergidos¹²⁰.

Por ello, a propósito de los niños pobres propone escuelas de trabajo, que consisten en parte en guarderías y en gran parte en centros de formación laboral, a las que deben acudir obligatoriamente los niños de 3 a 14 años de las familias subsidiadas¹²¹. Allí reciben alimentación, que Locke entiende que es mejor que la que les dan sus padres, porque muchas veces el subsidio que reciben no lo destinan a los hijos sino a otras cosas e incluso a la bebida¹²².

Tan coherente es Locke en la defensa del subsidio a los pobres, que concluye su obra señalando que:

Si algún individuo muere por falta de subsidio en alguna parroquia en la que él debería ser subsidiado, se le impondrá una multa a la parroquia, en función de las circunstancias de la muerte y de la gravedad del crimen¹²³

¹¹⁹ Locke, J. (2013: 38)

¹²⁰ Locke, J. (1817:XXVII, Vol I); por su parte, Halimi, S. (2005: 93-112) entiende que la educación no solo la plantea como un componente de refinamiento en la aristocracia y como medio de mejora en los pobres, sino que es siempre un instrumento para formar ciudadanos, enlazando educación y política al modo clásico.

¹²¹ En su obra *Educación de los niños* (1693), Locke, que era tutor educativo de hijos de familias nobles, enumera meticulosamente cómo debe ser la educación de un niño de tales circunstancias. Es un tratado elitista sobre la educación que se compone de dos volúmenes. Menciona varias veces a los “pobres niños” por las cosas que deben aprender para ser buenos caballeros, pero ni una sola vez menciona la educación de los “niños pobres” y menos de los pobres menesterosos. Sí que dice que a los niños pobres se les educa con sobriedad, pues “la gente del pueblo” educa con sobriedad por razón de su pobreza; son sobrios no por gusto, sino porque la necesidad les obliga. Pero no efectúa ninguna propuesta educativa para ellos, ni considera que haya obligación moral de hacerla.

¹²² Locke, J. (2013: 42)

¹²³ (Ibíd: 58). La propuesta de la Ley de pobres fue rechazada por el Consejo de Comercio y no entró en vigor, seguramente porque era demasiado rigurosa, incluso para la época. Sin embargo, al margen de la rigurosa propuesta y de los prejuicios sociales que destila la misma y de una no oculta sospecha lockiana al mundo de los pobres, sí que puede sostenerse que formula un sistema público de subsidio para los indigentes sin recursos.

Entiende que hay que sostener a través del sistema impositivo a todos los que no son capaces de subsistir con sus propios medios, puesto que “todos debe tener carne, bebidas, ropa y lumbre”¹²⁴ y añade que “el erario debe atender las necesidades de los pobres, sea que trabajen o que no trabajen”. Por lo tanto, atendiendo a la capacidad de trabajo, la sociedad política no puede desatender las necesidades básicas de aquellos que no llegan a sostenerse con sus propios medios. Nadie puede quedar sin alimento, vestimenta y hogar¹²⁵. En ese caso, entra en funcionamiento el principio de la preservación y se debe materializar la obligación de ayuda y amor mutuo que señala en sus diversas obras.

Locke considera que la existencia de la nueva organización común (legislativo, ejecutivo y federativo), conllevaría “grandes gastos”¹²⁶ respecto de los que todo súbdito que se beneficie de la protección gubernamental está obligado a contribuir en el mantenimiento de ellos “de su propio bolsillo”:

Es verdad que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y que los que participan de la protección gubernamental deben contribuir de su propio bolsillo al mantenimiento de los mismos (en proporción a su hacienda)¹²⁷. Más aun en este caso, la contribución tiene que hacerse previo consentimiento de los súbditos, es decir con el consentimiento de la mayoría, dado directamente por ella, o por los representantes.

Admite la posibilidad de que existan impuestos para el sostenimiento de los gastos estatales, entre los que sin duda estaban los gastos de caridad política, pero condiciona su existencia a que se hayan permitido por los súbditos o por sus representantes, puesto que suponen una disminución de las propiedades de los súbditos y solo cabe licitud de dicha merma, si hay consentimiento de los afectados, pues en caso contrario es antinatural. Así, afirma:

Pues todo aquel que reclame el poder de cargar impuestos al pueblo y de recaudarlos por propia autoridad, sin el consentimiento del pueblo mismo, estará violando la ley

¹²⁴ Locke, J. (2013: 37-38)

¹²⁵ Tuckness, A. (2008: 467-479) sostiene el punto de vista de que el Estado para Locke en realidad sería un agente defensor del individuo y no un agente agresor. Un garante de la humanidad.

¹²⁶ Locke, J. (2010: § 140)

¹²⁷ Locke, J. (1996: § 140) y Locke, J. (1821: 219). La expresión entre paréntesis no aparece en la edición de Carlos Mellizo y sí que aparece en la edición de Joaquín Abellán y en la de 1821 de la Biblioteca Nacional citada en la bibliografía. En la edición de 1690 publicada en Londres también aparece dicha referencia a la proporcionalidad (pág.: 140). “*It is true, governments cannot be supported without great charge, and it is fit everyone who enjoys his share of the protection, should pay out of his estate his proportion for the maintenance of it*”. (https://en.wikisource.org/wiki/Two_Treatises_of_Government).

fundamental de la propiedad y estará también subvirtiendo los fines del gobierno. Pues ¿qué propiedad tendría yo si otro ostentara el derecho de quitármela cuando gustase, y de quedársela él?¹²⁸

En conclusión, Locke, como hemos visto es un autor prolífico, complejo, a veces contradictorio desde el punto de vista conceptual, sintetizador de doctrinas anteriores, (no siempre citadas), no especialmente detallista en la redacción, pero perfeccionista en tanto que no deja de retocar sus obras, tímido para la publicación y algo desilusionante cuando baja al detalle aplicativo de sus teorías. Y, sin embargo, su influencia es descomunal y es capital su contribución originaria a la conformación del liberalismo.

Locke cree que existe una ley de la naturaleza que es de obligado cumplimiento y que se descubre por la razón. Como indica en su Ensayo sobre la naturaleza, hay una ley de la naturaleza (1ª respuesta) que no viene innata en la mente humana, por ser esta una tabula rasa (3ª), pero que puede conocerse por la luz natural (2ª), esto es, la experiencia más la razón (4ª), siendo obligatoria (6ª), universal y perpetua (7ª), y sin que pueda pactarse contra ella (5ª), aunque sea en interés propio individual o común (8ª). Esa ley natural, de seguirse produce bienestar y felicidad en el hombre y, en su caso, en la sociedad civil. Está ligada al hombre al nacer y afecta a todos por igual.

Cuando el hombre nace, lo hace en estado de libertad natural, sin someterse a ningún otro hombre o grupo, siendo esa libertad natural, prepolítica o presocial, igual para todos los hombres, que nacen “libres” e “iguales en libertad”. En consecuencia, el hombre es libre de poder usar su libertad en pleno uso de su individual poder político, mientras que no atente contra la ley de la naturaleza, que contiene dos obligaciones: la autoconservación y la preservación de los terceros. Atendidas estas dos obligaciones el hombre es digno de poder usar su libertad individual, su potencia de acción, para el desarrollo de su vida, para el fin que él decida, sin que nadie pueda mermar su dignidad. Ese es el ámbito de la libertad individual.

La autoconservación o autopreservación da derecho al hombre de defenderse de todo aquél que invada su esfera de libertad y atente contra su vida, su libertad, sus bienes, a lo que él llama la propiedad en sentido lato. La autoconservación contiene en sí misma la obligación de no autoagresión, no siendo disponible la dignidad humana.

Por su parte, la preservación de los terceros consiste en que no debe agredirse la esfera de libertad de los terceros, es decir, su vida, libertad o bienes, en recíproca correspondencia con lo señalado para la autopreservación. Es una obligación de pasividad, pero además implica una obligación que va más allá de la no agresión, al ser

¹²⁸ (Ibídem: § 140)

una obligación de hacer, positiva, consistente en que debe ayudarse, con fundamento en la protección de la especie humana, a todo aquél que no tenga medios para sobrevivir ni propiedad para subsistir. A esa ayuda la llama caridad. Es una caridad política, que obedece a una obligación política, diferente de la caridad privada, que deriva voluntariamente de un sentimiento particular de piedad o compasión. Esa ayuda, derivada de la ley natural, es una obligación natural e insoslayable, inevitable. Los necesitados que no pueden sobrevivir deben ser ayudados. La preservación de los terceros es solo evitable si está en juego la autoconservación, pues entonces el propio principio interno de la conservación de la especie humana no obliga a poner en riesgo la propia preservación para evitar la preservación de un tercero. Prevalece la autoconservación sobre la preservación de los terceros.

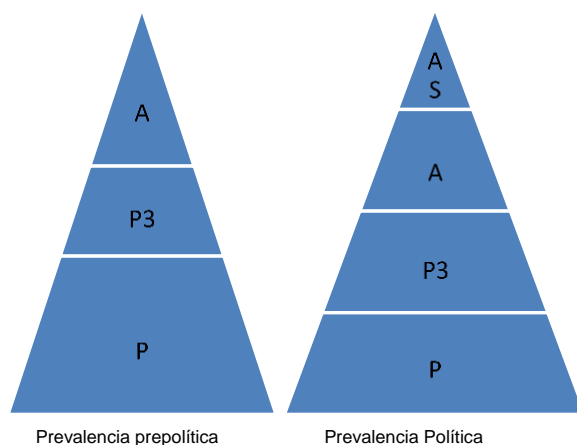
Una vez que el hombre ha decidido integrarse en una sociedad política el esquema filosófico de Locke, relativo a las relaciones entre los hombres se mantiene, aunque con algún cambio. Hay una modificación en el estatus del hombre, puesto que ahora la prevalencia es la preservación de la sociedad política (autoconservación de la sociedad política) frente a la preservación de los individuos, manteniéndose entre estos la prevalencia entre la autoconservación del hombre y la preservación de los terceros¹²⁹. Esta prevalencia de la sociedad política, a lo que denomina bien común, no es un principio general aplicable a todas las decisiones de la referida sociedad, sino exclusivamente existe esa prevalencia de la sociedad sobre los individuos en caso de riesgo para preservación de la sociedad, pero al margen de esa circunstancia no hay prevalencia de la sociedad política, del bien común. La consecuencia de la integración en la sociedad política es que la preservación de los terceros compete ahora garantizarla a la sociedad política, por delegación de los individuos, que es la que debe cumplir con la obligación natural de ayuda a los que carecen de medios para sobrevivir, adoptando sus acuerdos por mayoría a través de los órganos de la administración común.

Los necesitados de ayuda son para Locke aquellos que no tiene medios para la subsistencia y no tienen otra forma de sobrevivir, en concreto quienes carecen de comida, bebida y hogar, fundamentalmente. Hay una obligación natural, inevitable, de ayudarles, y para ello considera que los que tienen medios de subsistencia deben dar parte de su propiedad a aquellos necesitados, mientras estén en situación de miseria y no tengan otros medios. Locke propone que aquellos que no tienen propiedad para subsistir ni medios para conseguirlos, deben recibir una parte de la propiedad excedente de los que tengan suficiente para dicha transferencia de propiedad. Esta es la idea central que resumiría el planteamiento de Locke en relación con la cuestión social: la

¹²⁹ Véase cuadro 1.

caridad política. También debe señalarse que la preservación no tiene fundamento en el igualitarismo, puesto que Locke admite la desigualdad tanto en el estado natural como en el estado social. No se trata de una medida distributiva con base en la desigualdad, sino que se trata de una medida distributiva con fundamento en la preservación y más allá de dicha atención de la caridad política ya no concibe distribución ninguna.

Cuadro 1: Pirámides de Locke de prevalencias de preservación.



AS: Autopreservación de la Sociedad política.

A: Autopreservación de los individuos.

P3: Preservación de los terceros.

P: Propiedad (vida, libertad, posesiones)

Fuente: Elaboración propia

Locke admite la desigualdad en el estado natural desde el momento en que el límite para la apropiación es que no se eche a perder lo apropiado de la naturaleza, pero si se hubiera apropiado más de lo necesario antes de que se malogre puede regalarlo, o hacer trueque¹³⁰. Igualmente admite que puede generar desigualdad una diferente capacidad de almacenamiento entre los hombres, según su cualidad de ser más o menos previsores¹³¹, entre otras circunstancias¹³²

En definitiva, Locke, el llamado filósofo de la sociedad de propietarios, no entiende la sociedad sin propiedad, sin propietarios. No debe haber “apropietarios”, porque si los hubiera el principio de la preservación de los terceros obliga a ayudarles y transferirles propiedad suficiente para subsistir. Tampoco entiende la existencia de bienes sin propietario, porque considera que inicialmente en el estado natural los bienes pertenecen a la comunidad en una especie de condominio y que la apropiación individual se produce por el trabajo, lo que supone una primera transferencia de propiedad entre individuos. Podría haber considerado que los bienes están disponibles

¹³⁰ (Ibídem: § 46)

¹³¹ (Ibídem: § 36)

¹³² (Ibídem: § 31, § 47, § 50)

y que no son propiedad de nadie, pero no era esa su intención a tenor de la frecuencia con que señala que la propiedad es común, aunque no llega a exponer con detalle esa primera transferencia de propiedad entre hombres. Además, esa característica de que los bienes sean comunales no la hace descansar en una decisión acordada por los individuos (que también podrían haberlo hecho), pues para ello no se necesita una sociedad política, sino que descansa en un origen de orden divino, cuando podría haber desacralizado su construcción teórica con dicha simple apreciación.

En fin, lo definitorio de Locke no es la propiedad ni la libertad individual, sino la preservación de la humanidad, que prevalece ante el derecho de propiedad y ante la libertad. Y esa ley de la preservación es la que ordena la ayuda a los terceros necesitados que constituye su respuesta a la cuestión social, siendo la caridad política no una amenaza para la propiedad o la libertad, sino una garantía para ellas.

3.3 Montesquieu: La asistencia social protege a la libertad.

“Para que no se pueda abusar del poder es preciso que el poder frene al poder”¹³³

Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (Bréde-1689; París-1755).

Montesquieu es otro cimiento importante en la construcción de la doctrina liberal. Nacido en una familia de nobleza de toga, la nobleza menor. Su época es la de los descubrimientos científicos y la génesis de la Ilustración. Una época en que despierta la individualidad y la emancipación del poder absoluto. Es un prerrevolucionario que estudió derecho en Burdeos y amplió estudios en París. Heredó de su madre la baronía de Bréde y de su tío el título de Barón de Montesquieu y el cargo de presidente del Parlamento, que terminó vendiendo tras diez años de ejercicio para dedicarse a la filosofía. De los 39 a los 42 años viaja por Europa, siendo su estancia más prolongada en Inglaterra, de donde extrae parte de sus reflexiones. Mantuvo buena relación con los ambientes intelectuales de París, aunque anhelaba el contacto con el terruño de la campiña. Durante la revolución su enterramiento fue destruido. Tuvo varios enfrentamientos con el poder político, en concreto con Luis XV, quien prohibió sus *Cartas persas* por insolentes, y con la iglesia católica que llegó a verlo como irreverente. Se autodefinió en *Autorretrato*¹³⁴, donde deja constancia de que le apasionaba la lectura, pues “El estudio ha sido para mí el remedio soberano contra los sinsabores de la vida, y jamás he tenido tristeza que no haya disipado una hora de lectura”; se ve a sí mismo

¹³³ Montesquieu (2015: 205)

¹³⁴ Montesquieu (1948: 124-150). Montesquieu (1941: 3-13).

como muy distraído para ejercer un cargo público, diciendo que respecto del cargo de presidente que ejerció “en cuanto al procedimiento no entendía una palabra”. Respecto de su obra predice que “será más aprobada que leída”.

Su aportación más extensa e intensa es *El espíritu de las leyes* (1748), elaborada a lo largo de 20 años¹³⁵ y que él considera como su obra principal y que resume diciendo que sus principios los ha extraído de la naturaleza.

El esquema filosófico que presenta Montesquieu plantea cierta complejidad de comprensión debido a que no es un autor sistemático, ni utiliza un adecuado lenguaje filosófico-político. Aunque él se considere solo un autor político¹³⁶, su obra intelectual no solo es de naturaleza política, sino que también, como muchos de sus coetáneos, se sumerge en las ciencias naturales (escritos sobre el eco, la gravedad de los cuerpos, la transparencia de los cuerpos, la historia natural, las glándulas renales...). Y cuando escribe en materia de ciencias sociales no lo hace expresamente como un filósofo político, sino que sus obras contienen fundamentalmente una composición cuantitativamente amplia en materias de sociología o historia, siendo la materia política muchas veces encastrada entre esas otras temáticas sociológicas e históricas¹³⁷. Difícilmente una obra suya afronta directamente una concreta y determinada cuestión política; es todo más poliédrico. Se apoya en Locke para la construcción de su pensamiento, efectuando aportaciones nuevas e influyentes en la teoría política.

Veamos en qué medida los planteamientos del liberalismo político de Montesquieu prestan atención a la cuestión social, y, en su caso, qué reflexiones y propuestas ofrece.

3.3.1 La sociedad al servicio de la libertad política.

Para Montesquieu, como para Locke, existe una Ley natural previa a la sociedad¹³⁸ que regula la existencia del mundo, el funcionamiento de la naturaleza. Esta ley afecta a toda la naturaleza: animales, vegetales, especie humana y demás componentes de la naturaleza. Esa ley de la naturaleza no es contingente, sino previsible, estable, armónica, inmutable¹³⁹. Se puede prever cómo será el fruto de un manzano, o cómo será la cría de un determinado animal, qué forma tendrán y demás

¹³⁵ Montesquieu (2015: Prefacio). “que no se juzgue el trabajo de 20 años por la lectura de un momento; que se apruebe o condene el libro entero, pero no solo algunas frases...No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas”

¹³⁶ (Ibidem: 527). Hace referencia en el inicio de la quinta parte a la relación entre leyes y religión, y dice “Cómo no pretendo ser teólogo, sino escritor político...”.

¹³⁷ Iglesias, C. (1984) Lo destacable en Montesquieu es que rechaza el método del cartesianismo para acoger el método experimental, propio de las ciencias naturales.

¹³⁸ Montesquieu (2015: 44)

¹³⁹ (Ibidem: 42).

características. Todo esto se deriva de la inmutabilidad de la ley natural. Dice que es previsible cómo será el fruto de la viña, pero ese fruto sí que es contingente en cuanto a su existencia, puesto que nacerá si se dan las condiciones que exige su naturaleza para que exista (tierra con nutrientes, lluvia, sol, determinadas temperaturas...). No hay un determinismo, sino un materialismo. La Ley natural es inmutable y eterna en lo que se refiere al “mundo físico”¹⁴⁰. Todas esas leyes son naturales porque derivan exclusivamente de la constitución natural del ser¹⁴¹. Todo es estable y previsible.

En cuanto al ser humano, distingue dos partes: la primera es la parte física, biológica o material, que se corresponde con el mundo exterior; la segunda parte es la parte espiritual, el alma, o mundo interior. Respecto del ser humano mantiene que, en lo que se refiere a su condición natural, su biología, su parte física, es de total aplicación la ley natural, es decir, no hay inmutabilidad de las características de las leyes naturales que lo rigen, siendo previsible todo lo relativo al mundo físico. Pero, bajo ningún concepto debe sostenerse esa previsibilidad en lo que se refiere a la parte no física, que él llama “parte intelectual”. La materia orgánica sigue las leyes físicas de la naturaleza, pero la materia espiritual no, puesto que se rige por la libertad de decisión. En lo que se refiere al mundo intelectual, no son de aplicación las características de las leyes físicas. Así, en lo que respecta a las acciones de la persona, sus actos y pensamientos, ya no puede predicarse la previsibilidad de las conductas. ¿Por qué?, porque la mente humana, alma o espíritu, goza de libertad. El ser humano goza de libertad.

Primando la importancia del alma sobre el cuerpo, dice en *Cuadernos de pensamientos* (1715-1755) que:

Un genio me ha dicho que moriré como un insecto. Él busca adularme con la idea de que no soy sino una modificación de la materia. Él emplea un orden geométrico y unos razonamientos que decimos que son fuertes, pero que yo encuentro que son oscuros, porque reducen mi alma a la dignidad de mi cuerpo, y, en lugar de este espacio inmenso que mi espíritu abraza, él me reduce a mi propia materia y a un espacio de cuatro o cinco pies en el universo¹⁴²

El espíritu del hombre para Montesquieu es algo esencial y es mucho más que el cuerpo en el que habita. Es el alma del hombre donde está su pensamiento. Esta diferenciación, entre el mundo físico y el mundo interior es importante porque reconoce al hombre su condición de ser libre intelectualmente. Reconoce la libertad de actuación

¹⁴⁰ (Ibidem:43).

¹⁴¹ (Ibidem: 44)

¹⁴² Montesquieu (1941: 240)

del ser humano. En las *Cartas persas* (1721) señala que “el alma es el artífice de su determinación”¹⁴³, dando a entender que no hay una predeterminación sobre los asuntos que dependen de la libertad, que son contingentes. Y, sin embargo, esta venturosa diferencia entre el mundo físico y lo que él denomina “el mundo inteligente”¹⁴⁴, ese descuelgue de las inmutables leyes físicas, no tiene por qué augurar una buena consecuencia de los actos del mundo inteligente:

Pero no se puede decir que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico, pues, aunque aquél tiene igualmente leyes que por naturaleza son invariables, no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas. La razón de ello estriba en que los seres particulares inteligentes son, naturalmente limitados, y, por consiguiente, están sujetos a error. Y por otra parte *corresponde a su naturaleza el poder obrar por sí mismo*, de suerte que, no solo no siguen constantemente sus leyes originarias, sino que tampoco cumplen siempre las que se dan ellos mismos¹⁴⁵

En este temprano párrafo de su extensa obra principal, Montesquieu ya señala que el hombre, en lo que se refiere a sus actuaciones inteligentes, no del mundo físico, tiene inscrita en su naturaleza, como facultad inseparable, la libertad de decidir sobre sus propias cuestiones. El mundo físico no es ni inteligente ni contingente, pero el mundo intelectual, sí. La libertad de decisión, que es componente esencial de la naturaleza humana, le autorizará para errar o para ignorar lo que debe hacer, contraviniendo incluso leyes positivas, costumbres o usos, debido a su libre capacidad de decisión, aunque esta se base en una desviada pasión. Además, indica implícitamente en su reflexión, que la inteligencia es propia de los seres humanos y no del resto de la naturaleza. El hombre goza de libertad y esta le permite tomar decisiones, buenas o malas, acertadas o no, pero libres.

Esa facultad de poder usar su libertad de acción conforme su decisión inteligente, aunque no necesariamente conveniente, bondadosa o acertada, excluye al ser humano de un determinismo moral. Por tanto, el rigor y la estabilidad de las leyes del mundo físico no es trasladable a las leyes del comportamiento humano. “Todo hombre poseedor de un alma libre” debe poder gobernarse a sí mismo¹⁴⁶ y cada hombre debe ejercer su libertad natural. Libertad indisponible, pues carece el hombre de la capacidad de

¹⁴³ Montesquieu (s/f: 156)

¹⁴⁴ Montesquieu (2015: 43)

¹⁴⁵ (Ibídem: 43). La cursiva es mía.

¹⁴⁶ (Ibídem: 209)

venderse, de hacerse esclavo¹⁴⁷, por lo que la dignidad del hombre no es negociable, sino indisponible.

Esta primera relación entre libertad y naturaleza humana es quizá la pieza clave de enganche de Montesquieu con el liberalismo político, siendo el resto de su aportación política una derivada de esta premisa y sin la cual su construcción no sería posible, como luego veremos: no hay naturaleza humana sin libertad individual.

Para Montesquieu, lo que rige el mundo inteligente del ser humano es su espíritu, su alma, su parte no física. Cuando se refiere al mundo interior, se está refiriendo al alma o espíritu “libre”, como contenedores de la voluntad humana. En el alma, o el espíritu, como recoge en *Ensayo sobre el gusto* (1717¹⁴⁸) es donde reside la capacidad de voluntad del hombre, puesto que “nuestra alma está hecha para pensar”¹⁴⁹; o como cuando afirma en el *Discurso sobre los motivos que deben estimularnos las ciencias* (1725) “nuestra alma es la parte principal de nosotros mismos”¹⁵⁰.

Y esta disposición a la libertad de espíritu es un elemento que nos diferencia de los animales, que carecen de esa voluntad de libre actuación intelectual, pero además esas capacidades volitivas influyen en la evolución social del hombre, cosa que no sucede en el mundo animal. Los animales, careciendo de dicha capacidad volitiva inteligente, no evolucionan socialmente, mientras que el hombre sí evoluciona por sus acciones intelectuales (a mejor o a peor). El hombre dirige su camino. De esta forma establece una segunda relación, en este caso entre la libertad humana y el desarrollo humano: no hay desarrollo humano sin libertad individual.

En la primera relación la libertad queda incardinada en la naturaleza del hombre, mientras que, en la segunda relación la libertad explica la evolución del hombre, en clave individual o incluso social. Ahora bien, en el alma, epicentro de las decisiones, hay dos factores que influyen especialmente al adoptar una decisión: el sentimiento y el conocimiento. Unas veces solo influye uno de los dos factores y otras comparten igual o desigual influencia. Por ejemplo, para referirse a las decisiones políticas, dice que “el mundo político se sostiene mediante el deseo interior e inquieto que cada uno sentimos por salir del lugar en el que estamos”; es decir, que el interior de nuestra alma o espíritu es lo que dirige nuestra movilidad externa y siendo la parte del hombre que orienta nuestros deseos y esperanzas, incluso los políticos. La política es una manifestación de esa necesidad de voluntad libre que se genera en nuestro espíritu.

¹⁴⁷ (Ibídem:302)

¹⁴⁸ Montesquieu (1948). Esta obra se encontró inacabada entre los papeles de Montesquieu a su fallecimiento. Era una respuesta a la obra de Voltaire *Gusto*.

¹⁴⁹ (Ibídem:23)

¹⁵⁰ (Ibídem: 109). Discurso sobre los motivos que deben estimularnos a las ciencias.

En cuanto al conocimiento, señala que es una cualidad propia del género humano, innata, pero que ha de cultivarse. Cree que la razón es el valor humano por excelencia, pero no el único. El elemento innato en el ser humano sería su capacidad de conocimiento, su intelectualidad, su capacidad de razonar¹⁵¹, su racionalidad. Pero que el hombre tenga capacidad de razonar no implica que necesariamente use esa capacidad en todas sus decisiones, ni que sus razonamientos sean siempre los mejores o necesariamente acertados. Pero esa capacidad es natural y humana.

En cuanto al sentimiento, considera que el alma no contiene solo la capacidad de entendimiento del hombre, sino fundamentalmente es en el alma donde anidan sus sentimientos, que tiene al igual que los animales. Pero en el hombre ese sentimiento recoge o cataliza los placeres y las pasiones (vicio o virtud), y por ello la acción del hombre muchas veces no es la propiamente exigida o esperada por el conocimiento o el razonamiento, sino que voluntariamente se opta por una acción que el sentimiento demanda, aunque sea contra la propia razón. Llega a sugerir una preferencia del sentimiento sobre la capacidad de razonar. Montesquieu señala que siempre hay que tener en cuenta esa influencia del sentimiento para entender el comportamiento del hombre; y por eso, en los pensamientos que deja a su hijo como testamento vital, recrimina a los filósofos una excesiva atención a la racionalidad, pues “nuestros autores morales casi siempre son exagerados: hablan al entendimiento y no al alma”¹⁵², como dando a entender que debería prestarse más atención al sentimiento que cada espíritu lleva dentro, al sentimiento que cada persona contiene. En esta idea se reitera en las *Cartas persas*, al señalar que el hombre es más sensible que razonable y que por ello “más vale...tratar al hombre como un ser sensible que tratarle como a un ser razonable”.¹⁵³

Además, dentro del mundo de los sentimientos reserva un lugar destacado a la felicidad. Dice que ha de tenerse en cuenta, y esto es importante, que en el hombre hay una tendencia natural a alcanzar la felicidad, tendencia que le induce a tomar decisiones que le satisfagan, que le acerquen a un estado de agradable sensación. Es la felicidad un sentimiento que se produce en todo hombre, de tal suerte que si es rico o tiene salud aparecerá la felicidad al haber una disposición natural para ello; pero si está enfermo, sin recursos económicos y pobre, aparecerá la infelicidad al haber una disposición natural para ello, según señala en *Cuadernos de pensamientos* ¹⁵⁴. En la historia de los trogloditas que expone en sus *Cartas persas*, esta tribu alcanza la felicidad después del

¹⁵¹ Montesquieu (2015: 42,44 y 340)

¹⁵² Montesquieu (1948: 123). Pensamientos a su hijo.

¹⁵³ Montesquieu (s/f: 76)

¹⁵⁴ Montesquieu (1941: 17 y ss)

desasosiego de la anarquía y del egoísmo individual, al recuperar la capacidad de servicio a los conciudadanos, y de realizar acciones virtuosas; alcanzada la felicidad social intentan mantener esas buenas relaciones sociales y comportamientos virtuosos. La felicidad dirige en muchas ocasiones la conducta de los hombres, sin que ello sea necesariamente deseable, pues como nos dice tanto en *Cuadernos de pensamientos* como en *Plaisirs et Bonheur* “la mayor parte de las cosas que nos producen placer no son razonables”¹⁵⁵. Llega a provocarse una tensión entre la razón y el sentimiento; y en este enfrentamiento en muchas ocasiones gana el sentimiento como catalizador de una decisión humana. Incluso llega a exponer el paralelismo de confrontación entre las dicotomías ley natural-sentimiento y ley civil-conocimiento¹⁵⁶. Estos dos condicionantes de la voluntad los tiene bien presentes en el prefacio de su obra magna cuando indica que sería el más feliz de los mortales si pudiera “hacer que cada cual pudiera sentir mejor la felicidad” y si “pudiera hacer que los que mandasen aumentasen sus conocimientos sobre lo que deben prescribir”¹⁵⁷.

Por tanto, para Montesquieu, la naturaleza humana se construye sobre la libertad para decidir los designios propios. Esta libertad se debe entender en sentido amplio, en sentido lato o puramente filosófico, pues existe otro tipo de libertad más específica, la libertad política, a la que más adelante nos referiremos. Esta libertad amplia u abstracta es para Montesquieu un estado filosófico¹⁵⁸, es decir algo innato en la esencia del hombre. La libertad filosófica o natural es la “que consiste en el ejercicio de la voluntad propia”¹⁵⁹. El concepto de libertad filosófica equivaldría al concepto de independencia, considerando que el hombre es independiente, es decir, que no hay límites ni dependencias a su voluntad¹⁶⁰. Por eso dice que la esclavitud se opone a la ley natural, ya que:

la esclavitud propiamente dicha es una instauración de un derecho que hace a un hombre propiedad de otro, de tal manera que es el dueño absoluto de su vida y de sus bienes. No es buena por naturaleza¹⁶¹

¹⁵⁵ (Ibídem: 147). *Pensamientos a su hijo*. Y Montesquieu (2014: 9)

¹⁵⁶ Montesquieu (2015: 43)

¹⁵⁷ (Ibídem: 35)

¹⁵⁸ Montesquieu (1941: 112). “*La liberté pure est plutôt un état philosopique qu’un état civil*”. “La libertad pura es más un estado filosófico que un estado civil”. Traducción propia.

¹⁵⁹ Montesquieu (2015: 241)

¹⁶⁰ (Ibídem: 205, 581)

¹⁶¹ (Ibídem: 301)

Además de la libertad hay un segundo elemento destacable en la condición humana: la bondad humana¹⁶². Este elemento nos permitirá conocer el pensamiento de Montesquieu a propósito de la cuestión social. Por eso ve a la esclavitud como incompatible con “el amor y la felicidad pública”¹⁶³, lo que implica que tiene presente no solo que la libertad es esencial a la naturaleza del hombre, sino que la esclavitud es incompatible con la tendencia bondadosa de la especie humana, con la tendencia a la felicidad en uno mismo y en los demás. Debemos resaltar que su concepto de felicidad no solo es individual, sino también social. Esta bondad humana, esa humanidad, no debe desaparecer del alma. No hay que confundirla con la caridad religiosa. En las *Cartas Persas* equipara la humanidad con los deberes humanitarios y el amor al prójimo¹⁶⁴. En el mismo sentido en su *Discours pour la distribution des prix* (1726)¹⁶⁵, equipara la bondad natural con la virtud de humanidad. Tras dar un repaso a las circunstancias sobre la existencia de la esclavitud, que rechaza, dice que sí existiese en un determinado país, la legislación debería velar para que “se dé al esclavo el alimento y el vestido... y que se les asista a los esclavos en la enfermedad y en la vejez”¹⁶⁶, lo que entroncaría con unas obligaciones del ilegítimo dueño del esclavo para con quién no tiene libertad y con un cierto reconocimiento de la dignidad del esclavo, dignidad reducida en su ámbito de no libertad, pero que establece la obligación de garantizar la conservación a quién no es libre para hacerlo por sí mismo, debido a su sometimiento por esclavitud. Una relativa dignidad del hombre, incluso en este supuesto.

En las *Cartas Persas*¹⁶⁷ indica por boca de su protagonista Usbek, que sea cual sea la religión, y al margen de ella, forman parte de la naturaleza humana una serie de deberes, como son “la observancia de las leyes, el amor a los hombres y la piedad hacia sus mayores” y que hay unos “deberes humanitarios” con los demás seres humanos como son “la caridad y la humanidad”. Para Montesquieu eso es bondad humanitaria y no lo es el cumplir una determinada liturgia religiosa. Da cuenta de que la religión no es la garante de la dignidad humana, sino la propia bondad que reside en el hombre. En *Éloge de la sincérité* (1717) reproduce la idea:

¹⁶² Dileo, L. (2010: 1-13) interpreta que hay una igual potencia de bondad en cada hombre, por lo que todos tienen la inicial similar capacidad de ejercer la bondad. Esa libertad moral de ejercer el bien exige pensar en el otro.

¹⁶³ Montesquieu (2015: 308)

¹⁶⁴ Montesquieu (s/f: 97)

¹⁶⁵ Montesquieu (1836: 579)

¹⁶⁶ Montesquieu (2015: 315)

¹⁶⁷ Montesquieu (s/f: 96-97)

Los hombres viven en la sociedad, pero no han tenido esta ventaja sobre las bestias para vivir más deliciosamente, sino que Dios ha querido que vivan en común para servirse de ayuda los unos a los otros... Los hombres, por tanto, se deben ayuda mutua¹⁶⁸.

Sin embargo, esa asistencia humanitaria no debe ser concedida a todo aquél que la solicite, y en este sentido Montesquieu tiene una tendencia inicial a la severidad en el control de la asistencia, pues es consciente de que hay muchas peticiones de ayuda que no son efectuadas por los que de verdad necesitan, sino por “hombres ávidos e insaciables”, a los que, si se les concediese la ayuda, esta se estaría usurpando a los verdaderamente necesitados, dado que muchos tienen tendencia a pedir, pero los verdaderos necesitados no las piden¹⁶⁹. También, en *Cuadernos de pensamientos* dice, al hablar de la amistad, que si el hombre fuese virtuoso no tendría amigos, puesto que la amistad no es sino un compromiso de ayuda mutua o de “utilidad común” entre un reducido número de personas, pero que esa obligación de ayuda mutua no debe ser solo reducida, sino que debe ser “con todos los hombres desconocidos”, si bien solo la desarrollamos con un número reducido de personas¹⁷⁰. Por eso, la amistad es una reducción de nuestros deberes con nuestros congéneres, aunque Montesquieu en sus diversos escritos señala que la amistad es un gran valor humano¹⁷¹.

Aun así, en cuanto a la debatida cuestión filosófica de si el hombre es bueno o malvado por naturaleza, Montesquieu adopta una posición relativista. El hombre no es bueno ni malo, sino que será de una u otra manera según el contexto en el que se encuentre, según las condiciones que sobre él influyan, pudiendo ser malvado o bondadoso. Este relativismo es otra pieza clave de la construcción de su teoría política. Sin embargo, sí que hay una tímida inclinación a creer que el hombre es más naturalmente bueno que malo¹⁷², por lo que critica directamente a Hobbes y su idea de considerar que el hombre vive en estado de guerra en el estado salvaje, buscando agredirse naturalmente¹⁷³. Dice, en *Éloge de la sincérité*, que hacer el bien no solo es bueno y causa una satisfacción interior (que habría que enlazar con su concepto de felicidad), sino que es una obligación tan arraigada en la sociedad que, de no hacerla,

¹⁶⁸ Montesquieu (1995: 9)

¹⁶⁹ Montesquieu s/f: 260-261). Y esas pensiones monetarias “si se ganarán a algunos de ellos comprándolos, está claro que, por la misma razón, perderían gran parte de los otros al empobrecerlos”. Si se conceden esas peticiones, son “siempre onerosas para los aquellos que no piden nada”.

¹⁷⁰ Montesquieu (1941: 234-235)

¹⁷¹ Montesquieu (1995: 14). “Si supiéramos bien el valor de un amigo, nos pasaríamos toda la vida buscándolo”.

¹⁷² (Ibídem: 10)

¹⁷³ Montesquieu (2015: 44-45)

seríamos rechazados por el resto de la sociedad¹⁷⁴. Igualmente, en su *Discurso en la apertura de los Tribunales de Burdeos* (1725), señala que “el afecto general por el género humano...es la virtud del hombre considerado en sí mismo”, apuntando a una visión quizá algo idealizada del alma del hombre¹⁷⁵.

Por tanto, para Montesquieu, estos serían los tres elementos esenciales de la naturaleza humana, pero el fundamental es la libertad y los otros dos, la capacidad de razonar y los sentimientos (felicidad, pasión-virtud, pasión-vicio, amor a la humanidad...) son condicionantes del ejercicio de su voluntad libre. Así, el hombre puede decidir según su recta razón o también contra ella o entregado a alguna de sus pasiones, aun sabiendo que el acto libre que desarrolla no sea razonable o conveniente, pero será libre. Esto es lo que hace que el hombre tenga una naturaleza contradictoria, un espíritu contradictorio, como reitera en sus diversos escritos¹⁷⁶.

Conocida la postura de Montesquieu sobre la naturaleza humana, procede analizar cómo el hombre articula su convivencia con otros hombres, lo que nos aproxima al conocimiento de su postura sobre la cuestión social.

Para Montesquieu, como para otros filósofos, el estado natural es un estado previo al estado civil, pero no lo ve como una situación de individualidad asocial, pues él cree que el hombre es un “animal social”¹⁷⁷ y existe un agrupamiento en una “comunidad natural”¹⁷⁸ en la que todavía no hay estructuras de poder.

En el estado natural, en esa comunidad natural, el ser humano tiene como fundamental instinto y preocupación el de conservarse¹⁷⁹. Este instinto primario de conservarse es el único que le atribuye Montesquieu al hombre primario, pues “¿Quién no ve que la defensa natural es de un orden superior a todo precepto?”¹⁸⁰.

Por tanto, el hombre tiene como componente principal de su naturaleza su influenciable libertad de acción y como principio instintivo el de conservarse. De esa realidad, se derivan cuatro leyes naturales, relacionadas con su comportamiento en el estado natural, como son las de ser pacífico, alimentarse, vestirse y ser social¹⁸¹.

De su consideración de la naturaleza del hombre no se deducen obligaciones morales más allá de las propias con la familia, los hijos, los amigos, un genérico apoyo

¹⁷⁴ Montesquieu (1995: 9-10).

¹⁷⁵ Montesquieu (1948: 99). *Discurso en la apertura de los Tribunales de Burdeos* de 1725.

¹⁷⁶ Montesquieu (s/f: 76)

¹⁷⁷ (Ibídem: 186)

¹⁷⁸ Montesquieu (2015: 581)

¹⁷⁹ (Ibídem: 44) y Montesquieu (s/f: 189)

¹⁸⁰ Montesquieu (2015: 570)

¹⁸¹ (Ibídem: 534). Idea que reitera al abordar el tema de la religión y el hombre, dando a entender que siendo que está muy ocupado en cumplir sus leyes naturales, le queda poco tiempo para el cumplimiento de obligaciones litúrgicas.

mutuo entre ciudadanos o, incluso, de los esclavos¹⁸². Formula una ley moral muy simple y sencilla: el hombre es libre. Sin embargo, no delimita el concepto de libertad y aunque la libertad absoluta queda relacionada con otros valores (bondad, felicidad...) no concreta ni señala las limitaciones posibles. Es un concepto que apunta que el hombre es libre y que hay condicionantes que influyen sobre las decisiones que adopte libremente, pues hay tendencias naturales como la búsqueda de la felicidad o tendencias sociales derivadas de las particularidades de cada pueblo¹⁸³.

Lo importante es que según Montesquieu las cuatro leyes de la naturaleza del hombre le conducen a convivir en sociedad, como sostén mutuo de unos con otros. Percibe que sería mejor para los intereses de conservación la agrupación social, cuya necesidad se deriva de las cuatro leyes naturales y del interés común en su consecución. Para él, tal como refleja en la *Grandeza y decadencia de los romanos* (1734), lo que más hace peligrar un Estado es “la indiferencia ante el bien común”¹⁸⁴. En *Cartas persas* dice que “La sociedad se basa en el mutuo aprovechamiento”¹⁸⁵, o en la famosa historia de los trogloditas, en la que ese extrae la conclusión que solo alcanzan la paz, la equidad y la prosperidad cuando trabajan colaborativamente por el bien común¹⁸⁶, pues el interés particular se encuentra mayormente en el interés común y el interés egoísta y no colaborativo impide vivir en paz y prosperidad.

En sus escritos autobiográficos, sostiene que el apoyo mutuo está vinculado al bien común, el bien de una comunidad, estableciendo una cierta prelación entre individuo, familia, país, continente y género humano:

Si supiera que alguna cosa que me es útil fuese perjudicial a mi familia, la rechazaría. Si supiese que alguna cosa es útil a mi familia, pero perjudicial a mi patria, la olvidaría. Si supiese que alguna cosa es útil a mi patria y que perjudicaría a Europa o que siendo útil a Europa perjudicaría al género humano, la consideraría como un crimen¹⁸⁷

El paso de la comunidad natural a una sociedad política influye en el hombre porque deja de ser independiente, en el sentido anteriormente expuesto, para pasar a gozar de “libertad política”. Ese paso, en el que pierde la independencia y se vuelve

¹⁸² (Ibídem: 568, 315). Conservación que hace extensible a aquellos que son dependientes de una persona, tales como los hijos o la familia o los esclavos.

¹⁸³ Fuentes, J.R. (2011:91-123) dice que la sociedad política de Montesquieu es una “comunidad de adversarios” que se disputa las diferencias dentro de las instituciones políticas.

¹⁸⁴ Montesquieu (1998: 18 y 49)

¹⁸⁵ Montesquieu (s/f: 166)

¹⁸⁶ (Ibídem: 32 y ss.)

¹⁸⁷ Montesquieu (1941: 11). *Sur lui-même*.

dependiente, no es perjudicial, pues ahora las leyes políticas protegen su libertad y las leyes civiles protegen su propiedad¹⁸⁸.

Ahora bien, según Montesquieu, una vez que el hombre ha decidido constituir una sociedad se produce un cambio en el comportamiento humano, porque pierde el sentimiento de debilidad que se derivaba de la pertenencia a una comunidad natural sin protección legal, no organizada. Al ser la sociedad un grupo organizado, esa misma sociedad se aprecia a sí misma fuerte y puede sentirse incluso más fuerte que otra sociedad y de ahí, que, al haber perdido la sensación de debilidad, se ha corrompido el principio de la igualdad, y nace un estado de guerra entre esas diferentes sociedades que combaten para imponer su hegemonía.

Lo mismo sucede con el individuo, que “trata de volver en su favor las principales ventajas de la sociedad”¹⁸⁹, es decir que trata de aprovecharse del grupo y nace un segundo estado de guerra. En el estado natural no había una situación de estado de guerra, porque la debilidad frenaba el ataque, pero al asociarse se pierde el sentimiento de debilidad y nace el estado de guerra, tanto por parte de los individuos hacia otros individuos como por parte de la sociedad hacia otras sociedades. En realidad, está haciendo referencia a la competitividad, pero también a la violencia dentro de la sociedad de un hombre con otro hombre.

Precisamente, debido a la aparición de estos dos estados de guerra, surgen dos nuevas necesidades, sin las cuales la convivencia en sociedad no sería posible: las leyes y el gobierno.

En cuanto a la ley, dice que es la que le permite recuperar la igualdad perdida debido al estado de guerra, pues,

en estado natural, los hombres nacen iguales, pero no podrían conservar esta igualdad. La sociedad se la hace perder, y ya no volverán a ser iguales si no es en virtud de las leyes¹⁹⁰.

Al surgir la sociedad nacen tres tipos de leyes: el derecho de gentes para los conflictos entre sociedades¹⁹¹; el derecho político para conflictos entre los individuos y

¹⁸⁸ Montesquieu (2015: 581)

¹⁸⁹ (Ibídem: 45)

¹⁹⁰ (Ibídem: 163)

¹⁹¹ Radasam, A. (2013: 3-17) cree que Montesquieu anticipa las estructuras supranacionales que ceden parte de su soberanía, pero en tal caso no debe verse perjudicado el derecho de los individuos, debiendo mediar el Estado si esas estructuras internacionales afectan a la libertad individual.

el gobierno; y el derecho civil para los conflictos entre individuos¹⁹². Y aquí considera, con su habitual relativismo, que las leyes aplicables en cada país sean políticas o civiles, están adaptadas a:

los caracteres físicos del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su tamaño...al grado de libertad que permita la constitución, a la religión...a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres...¹⁹³

A todos estos caracteres que se interrelacionan y que conjuntamente influyen en la legislación de un país, Montesquieu los llama “el espíritu de las leyes”. Cada ley en cada país tiene un espíritu diferente. Cada país tiene “sus leyes”. La ley está hecha “para que seamos más justos”¹⁹⁴, dando a entender que regula la convivencia tranquila.

En cuanto al gobierno, lo considera necesario desde que nace la sociedad política, puesto que “una sociedad no podría subsistir sin gobierno”¹⁹⁵. El gobierno es necesario para regir la sociedad, pero no hay una sola forma de gobierno, sino que al diseñar los diferentes tipos de gobierno efectúa una triple clasificación original: república (democracia o aristocracia), monarquía y despotismo. No hay un único tipo de gobierno adecuado para toda sociedad, sino que el gobierno adecuado a cada sociedad dependerá de la naturaleza de esa sociedad, lo que es puro relativismo político. Dice que “el gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se adapta mejor a la disposición del pueblo al cual va dirigido”¹⁹⁶. No obstante, de los diferentes tipos de gobierno, sí que es deseable la república democrática, cuyo principio es la virtud política¹⁹⁷, que identifica con la “renuncia a uno mismo...el amor a las leyes y la patria”, “el amor a la república”¹⁹⁸, “el amor a la igualdad...el amor a la frugalidad”¹⁹⁹ y el amor a la democracia. No se trata de la virtud como hombre, sino de la virtud como ciudadano o como gobernante. Esta distinción también la hace sobre sí mismo, cuando dice que escribe como hombre y se relaciona socialmente como ciudadano. De estas virtudes que conforman la virtud pública, sobre las que se extiende ampliamente en la parte primera de su obra *El espíritu de las leyes*, se observa que cobra importancia el amor a la república. Cuando se refiere a esta afición, se está refiriendo al amor a los

¹⁹² Gazzolo, T. (2016: 189-208). La ley no queda reducida a ley-poder, sino que la ley amplía su bagaje hasta ser receptora social.

¹⁹³ Montesquieu (2015: 47)

¹⁹⁴ Montesquieu (s/f: 76)

¹⁹⁵ Montesquieu (2015: 46)

¹⁹⁶ (Ibidem: 47)

¹⁹⁷ Montesquieu (2015: 36,61,76)

¹⁹⁸ (Ibidem: 83-84) “Al nacer se contrae con ella (la sociedad) una deuda inmensa que jamás puede ser saldada”.

¹⁹⁹ (Ibidem: 85)

demás ciudadanos, y a una predominancia del interés general sobre un interés egoísta. El interés general es el bien común, que entiende que siempre es beneficioso para el interés particular. Este amor a la república se exige de los ciudadanos, pero especialmente de los gobernantes, pues entiende que los políticos gobernantes están al servicio del pueblo y que no deben ser su enemigo²⁰⁰ y que todo gobernante debe cumplir las leyes de igual forma con todos los ciudadanos y si intencionadamente fuese discriminatorio, entonces habría que empalarlo²⁰¹. Afirma también que “en las tareas del Estado no hay esfuerzos inútiles”²⁰² y admite que se puede quebrar la libertad individual si es para defender la libertad de todos en aras del interés general²⁰³. Además, siente una potente atracción por el estoicismo, en tanto que solo se ocupan en trabajar por el bienestar de los hombres y en ejercer los deberes de la sociedad”²⁰⁴.

Cuando se refiere a la igualdad, se refiere al “espíritu de igualdad” por el que todos los hombres deben ver a sus semejantes iguales en derechos y no deben someterse entre sí²⁰⁵. Esa igualdad debe ser equilibrada, y no verse viciada ni por exceso ni por defecto. La igualdad extrema significaría que todos mandan igual en la sociedad, lo que no es posible, pues equivale a que nadie sea mandado²⁰⁶. Y la falta de igualdad, que unos disfruten más derechos que otros, supone una deriva hacia la aristocracia. Cuando se refiere a las confiscaciones por parte del Estado, vincula el principio de igualdad con que todos los hombres tienen que tener un mínimo de medios de subsistencia y que, si en una república democrática se priva a un ciudadano de que tenga medios de subsistencia se está lesionando el principio de igualdad, pues no podrá subsistir o conservarse²⁰⁷. Esta falta de virtud, por corrupción, se da “no solo cuando se pierde el sentido de igualdad, sino también cuando se adquiere el sentido de igualdad extremada”²⁰⁸. Lo que él llama “el abuso de la igualdad” corrompe el funcionamiento de la sociedad, pues desaparecen las relaciones sociales, no habría predominancia de padres sobre hijos, de magistrados sobre ciudadanos, de comerciantes sobre sus empleados y esta excesiva igualdad desembocaría en despotismo; por el contrario, también es corrupción, en sentido contrario, la pérdida del espíritu de igualdad, porque desembocaría en una aristocracia, de modo que el equilibrio social requiere una

²⁰⁰ Montesquieu (s/f: 266)

²⁰¹ (Ibídem: 124)

²⁰² Montesquieu (1948: 150). Pensamiento que incluye en notas a su autorretrato.

²⁰³ Montesquieu (2015: 259)

²⁰⁴ (Ibídem: 534)

²⁰⁵ (Ibídem: 163)

²⁰⁶ (Ibídem: 163)

²⁰⁷ (Ibídem: 109) “Al privar a un ciudadano del modo de cubrir sus necesidades, en las Repúblicas, se causaría un daño muy grande, pues se alteraría la igualdad, que constituye el alma de dicho gobierno”.

²⁰⁸ (Ibídem: 160)

igualdad entre los ciudadanos. Menciona que una modalidad de este “abuso de la igualdad” se da cuando los gobernantes tienden a halagar en demasía y sin cesar al pueblo, y en estos casos:

El pueblo se repartirá los fondos públicos, y, del mismo modo que ha unido a su pereza la gestión de los asuntos querrá unir a su pobreza las diversiones del lujo. Pero con su pobreza y su lujo, no habrá para él más que un objetivo: el tesoro público.

No habremos de asombrarnos de que los votos se den por dinero. No se puede dar mucho al pueblo sin sacar aún más de él, pero para hacerlo hay que derribar al Estado. Cuanto más se obtiene en apariencia de su libertad, más próximo está el momento en que debe perderse²⁰⁹.

Al referirse a la frugalidad, le preocupa, como vicio, el ansia de lujo y la avaricia, y por ello prefiere una sociedad sin desequilibrios de riqueza, o, al menos los que esté presente la frugalidad entre los afortunados²¹⁰. Parece que lo perturbador y corruptor es la apariencia, el lujo o la ostentación²¹¹.

Si el gobierno tiene virtud política (igualdad, frugalidad...), es moderado y equilibrado y no cae en el abuso del poder, el resultado será la “libertad política” (concepto diferente al de libertad filosófica)²¹², que reconoce en la Constitución de Inglaterra²¹³. Pues en ella el hombre es independiente y solo responde a su voluntad, mientras que ahora en la sociedad civil el hombre ha perdido su independencia, pero goza de libertad política, que

no consiste en hacer lo que uno quiera...solo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer²¹⁴,

Esa dependencia no es una devaluación del hombre, sino un camino para mejor vivir y se ha llegado a esa dependencia por la razón, pues el razonamiento considera que esa pérdida de dependencia “es para su bien”²¹⁵. Se gana en seguridad y tranquilidad. Entiende que la libertad es hacer lo que las leyes permiten, pues si se permitiese hacer lo que las leyes prohíben, ya no solo sería un contrasentido, sino que la sociedad perdería su libertad política. No debe concebirse este planteamiento como

²⁰⁹ (Ibídem: 161)

²¹⁰ (Ibídem: 88,89,90,143, 145)

²¹¹ (Ibídem: 160, 173)

²¹² (Ibídem: 203 y ss, 241,586)

²¹³ (Ibídem: 206-217)

²¹⁴ (Ibídem: 204,586)

²¹⁵ (Ibídem: 340)

un puro positivismo, pues no entiende que existan leyes sin virtud o no equitativas ni justas. Es una apuesta por una libertad ligada a un concepto moral ya que hay un deber de querer. En este sentido, dice en *El espíritu de las leyes* que:

Antes de que se hubieran dado leyes había relaciones de justicia posibles. Decir que solo lo que ordenan o prohíben las leyes positivas es justo o injusto, es tanto como decir que antes de que se trazara círculo alguno no eran iguales todos sus radios. Hay que reconocer, por tanto, la existencia de relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece²¹⁶.

En *Cartas persas* precisa que la equidad es algo diferente a la religión y que hay que amar a la justicia al margen de las religiones y que este postulado es “lo que me ha hecho suponer que la justicia es eterna y que no depende de convenciones humanas”²¹⁷ y que esa justicia natural anida en la conciencia de todo hombre. Añade, en esta línea argumental, que a veces “se han elaborado leyes demasiado sutiles con pretensiones de ceñirse a ideas lógicas antes que a la equidad natural”²¹⁸ y que han terminado por ser suprimidas. O cuando dice en *Cuadernos de pensamientos* que “Una cosa no es justa porque sea ley; debe ser ley porque es justa”²¹⁹. En el mismo sentido cree que el alma de todo estado es “la relación entre los delitos y los castigos”, apelando a una equidad natural²²⁰. “La justicia es una relación de conveniencia que se encuentra entre dos cosas ...y esta relación es siempre la misma cualquiera que sea el ser que la considere, ya se trate de Dios, de un ángel o de un hombre”²²¹. O en *La grandeza y decadencia de los romanos* en donde equipara justicia natural y humanidad y cree que debe estar siempre presente²²². Y también en su *Traité des devoirs* (1725)²²³, obra perdida, pero de la que queda un resumen, y en el que consta que la justicia no depende de las leyes humanas y es pieza fundamental de la sociedad política, haciendo hincapié en que hay unos deberes del hombre que son más importantes que los deberes particulares o ciudadanos. En definitiva, tiene un concepto de justicia natural.

Esa libertad política, que se debe dar en la sociedad organizada, tal y como la presenta Montesquieu, contiene un conjunto de propuestas que constituyen el cuerpo esencial del liberalismo: libertad de pensamiento, libertad de conciencia, libertad de

²¹⁶ (Ibídem: 42)

²¹⁷ Montesquieu (s/f: 179)

²¹⁸ (Ibídem: 271)

²¹⁹ Montesquieu (1941: 119)

²²⁰ Montesquieu (s/f: 214)

²²¹ (Ibídem: 178)

²²² Montesquieu (1998: 76)

²²³ Montesquieu (1725: 54)

expresión y opinión, libertad de credo religioso, separación iglesia-estado, libertad de movilidad, previsibilidad de las penas, proporcionalidad y equidad de las penas, presunción de inocencia, respeto a la dignidad humana, gobierno limitado, reducción del proteccionismo, neutralidad pública sobre la libertad económica, respeto al espíritu comercial, libertad en las relaciones personales, simplicidad en las obligaciones administrativas, etc. Todo ello genera una “tranquilidad de espíritu en el ciudadano” que le hacen percibir estabilidad, seguridad y confianza y ello hace progresar a las sociedades, pues implica que “el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro”²²⁴. Precisamente, reflexiona en *La grandeza y decadencia de los romanos* que Roma veneraba el “amor por la libertad”, “el odio por la tiranía” y el “amor a la igualdad” y cuando se perdieron esos valores vino la decadencia²²⁵.

Ahora bien, la libertad política solo es posible en los gobiernos moderados, es decir, fundamentalmente repúblicas democráticas en las que, además, no se produzca un abuso del poder, para lo cual propone que debe cumplirse necesariamente su más conocido principio: “el poder debe frenar al poder”. Cree que hay una tendencia natural a abusar del poder y que por eso hay que ponerle límites, ya que:

Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites²²⁶

Así, “para que no se pueda abusar del poder es preciso que el poder frene al poder”. Ello se consigue con una triple división de poderes ejecutivo, legislativo y judicial²²⁷, haciendo de contrapeso y control de unos con otros. En caso contrario:

Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares²²⁸.

La división de poderes ya la había planteado Locke, a quién debe serle atribuido ese mérito, si bien el modelo divisorio que ha perdurado en la teoría política es el de Montesquieu.

²²⁴ Montesquieu (2015: 206)

²²⁵ Montesquieu (1998: 49)

²²⁶ Montesquieu (2015: 205)

²²⁷ (Ibídem: 206- 217)

²²⁸ (Ibídem: 207)

3.3.2 La igualdad en la república.

En una profundización de la idea de sociedad política en Montesquieu, se observa que para mantener la alcanzada libertad política no solo hay que evitar los abusos del poder o las corrupciones de las virtudes, sino que también hay que tener previstos unos recursos públicos para sostener la estructura organizativa, lo que atrae la cuestión tributaria.

En su propuesta de que el gobierno de una república democrática no debe haber muchas diferencias de riqueza entre sus ciudadanos para que no se corrompa el principio de la igualdad, llega a proponer que se deben establecer, sutilmente²²⁹, mecanismos de igualación a través de los impuestos, señalando que:

corresponde a las leyes particulares el igualar las desigualdades, por decirlo así, con cargas que impondrían a los ricos y facilidades que darían a los pobres²³⁰

Es claramente una propuesta de redistribución no igualitarista, sino de ayuda al necesitado, que efectúa en la parte general de su obra *El espíritu de las leyes*, al referirse al apartado llamado “cómo deben ser las leyes de la igualdad en una democracia”. No se extiende más, pero es suficiente para incardinar su propuesta entre aquellas políticas que utilizan la política fiscal para una cierta redistribución, pues lo que está planteando, aunque muy generalmente, es que los que tiene riquezas deben pagar unos determinados impuestos (que no concreta), y los que se encuentran en situación de pobreza, deben recibir unas “facilidades” que parece encajar con ciertas ayudas en especie o monetarias, por más que no hace un desarrollo de ese planteamiento. Cuando menciona que hay pobres que carecen de sustento, dice que suelen tener muchos hijos “porque no sufren las cargas de la sociedad, sino que son ellos los que constituyen una carga para la sociedad”²³¹, con lo que claramente señala la existencia de menesterosos mantenidos por la sociedad. Habrá que examinar con más detenimiento sus propuestas en el libro XIII del *Espíritu de las leyes*, referido a la relación entre libertad política y sistema tributario, en el cual Montesquieu tiene claro que los tributos del Estado lo constituyen la suma de las aportaciones de sus ciudadanos. Desde el punto de vista de su teoría política, en la que su núcleo esencial es la libertad política, considera que el tributo es una especie de peaje para sostener la libertad política en la sociedad o conseguir la tranquilidad de espíritu del ciudadano, puesto que:

²²⁹ (Ibídem: 88) “A veces es bueno que las leyes no parezcan ir tan directamente al fin que se proponen”

²³⁰ (Ibídem: 88)

²³¹ (Ibídem: 501)

Las rentas del Estado están constituidas por la porción que cada ciudadano cede de sus bienes para tener el resto seguro y para poder disfrutar de ello en paz²³²

Y siendo que mira al tributo desde un punto de vista finalista, como financiador de la estructura que garantiza la libertad política, es coherente su afirmación de que los gastos del Estado han de ser solo los “necesarios” para esa función atribuida al Estado y no otros, es decir, hay que tener especial cuidado en no crear “gastos imaginarios”, que luego debe sufragar el ciudadano con su tributo. Así señala que:

Hay que atender a las necesidades del Estado y a las de los ciudadanos. No se puede tomar nada de lo que cubre las necesidades reales del pueblo para cubrir las necesidades imaginarias del Estado²³³

Las necesidades imaginarias son las derivadas de las pasiones y flaquezas de los gobernantes, los proyectos mastodónticos o los que buscan vanagloria, los caprichos gubernamentales, entre otros. Añade que:

Nada necesita de tanta sabiduría y de tanta prudencia como el regular la porción que se quita y la que se deja a los súbditos. Las rentas públicas no deben darse por lo que el pueblo pueda dar, sino por lo que deba dar²³⁴.

Pero no concreta cuáles son los “gastos necesarios”, si bien a los efectos del presente estudio sí que hace alguna afirmación, aunque difusa. Considera que el tributo desmedido debilita la libertad política²³⁵ y también afirma que “decir que los impuestos elevados es algo bueno en sí mismo es razonar mal”²³⁶. Reproduce la metáfora, que dice ser china, de que:

²³² (Ibídem: 268)

²³³ (Ibídem: 268)

²³⁴ (Ibídem: 269)

²³⁵ (Ibídem: 278) y Montesquieu (1998: 34 y 42). Cree que una elevación de impuestos es un síntoma de debilidad de un estado, al no poder sostener la estructura creada, como sucedió en la decadencia de Roma²³⁵. Sin embargo, sí admite una posibilidad de elevación de tributos si es como consecuencia de que la maquinaria estatal garantiza acertadamente la seguridad y paz social y, por tanto, la libertad política. Si la sociedad funciona y garantiza la libertad política e incluso esta crece y también crece la sensación de seguridad del ciudadano, se pueden elevar los impuestos para garantizar la libertad política.

²³⁶ (Ibídem: 269)

pensar que se puede aumentar el poder aumentando los tributos... es creer que se puede ampliar una piel estirándola, hasta que se rompe²³⁷

Esta misma idea la expresa en la *Grandeza y decadencia de los romanos*, cuando señala que:

un pueblo puede sufrir pacientemente nuevas exigencias de tributos; acaso el empleado al dinero que le piden redundará en beneficio suyo; pero cuando le afrentan no ve más que su desgracia, y añade a ella todos los males posibles²³⁸.

En cuanto a los concretos gastos públicos que vayan destinados a la asistencia social, sí efectúa alguna apreciación, aunque tampoco muy concreta. En su teoría política general expone el principio del amor al prójimo, la ayuda mutua entre los hombres y una idea de humanidad, pero no explica hasta qué punto debe prestarse esa ayuda, ni cómo se implementa en la actividad política del gobierno. Aunque solo lanza la idea general, en la cuarta parte del *Espíritu de las leyes* sí que hace alguna aportación intelectual más concreta. Montesquieu cree que hay una relación causa efecto entre libertad política y riqueza de un país. Si hay riqueza, por haber libertad política, será más difícil la presencia de la pobreza. Dice en las *Cartas persas*:

Nada atrae más a los extranjeros que la libertad y la opulencia que confiere esa misma libertad: la primera se hace desear por sí misma y nuestras necesidades nos atraen hacia el país donde se encuentra la segunda²³⁹.

Es decir, aun cuando la libertad política es un valor esencial en sí mismo, con sustancia propia, también es un valor a tener en cuenta en tanto puede generar riqueza. En la misma obra señala que cuando un gobernante saquea a sus ciudadanos, el resultado es catastrófico, pues desaparece el comercio, la industria y las artes y reina la pobreza²⁴⁰. Pero no solo vincula al comercio la libertad política, sino que la relaciona directamente con la paz y la justicia, pues “allí donde hay comercio hay costumbres apacibles” o cuando dice que “el efecto natural del comercio es la paz” o que “el espíritu de comercio produce en los hombres cierto sentido de la justicia estricta”²⁴¹

²³⁷ Montesquieu (1941: 212)

²³⁸ Montesquieu (1998: 6)

²³⁹ Montesquieu (s/f: 257)

²⁴⁰ (Ibídem: 49)

²⁴¹ Montesquieu (2015: 396-397)

Confía en lo que él llama “el espíritu comercial” para la obtención de la riqueza de los países y la promoción social de los ciudadanos, lo que no es sino un reconocimiento de que la riqueza de un país se alcanza por la economía privada y no por las acciones del gobierno. Para él la mejor manera de evitar la pobreza es que el país sea rico equilibradamente, es decir, sin grandes desequilibrios de riqueza, pues considera que toda persona debe tener una mínima porción de terreno o una profesión para sobrevivir. Así, el mejor sistema para prevenir que haya pobreza es que un país tenga riqueza y se facilite el libre desarrollo del comercio y de la industria. Cree que el espíritu del comercio es bueno en sí para todo país, pues genera y distribuye riqueza, siempre que no se corrompa por el amor por el lujo y genere grandes desigualdades²⁴². Es la diligencia en el trabajo y el afán de la riqueza lo que hace que todos los ciudadanos progresen y, progresando ellos, “el mismo impulso anima a la nación” y de ello se aprovecha la sociedad y el Estado que obtiene más ingresos²⁴³. Igualmente, se reafirma al señalar que cuando hay abundancia y vida en todos los miembros del cuerpo políticos esa abundancia se reparte por todas partes²⁴⁴.

Otro elemento importante en relación con la pobreza es que considera que el trabajo dignifica a la persona; es una necesidad que va en la naturaleza del hombre, de ahí que rechaza la ociosidad, y considera que la ambición de mejora redundará en beneficio del trabajador y de la sociedad²⁴⁵. Partiendo de esta idea, considera que los pobres son los que no tienen trabajo: dice “un hombre no es pobre porque no tiene nada, sino porque no trabaja”²⁴⁶, lo que vincula la pobreza y el trabajo. Lo importante no es el patrimonio, o no tenerlo, sino tener medios de subsistencia, pues en ese caso ya no se es pobre. La ociosidad es lo que más rechazo causa a Montesquieu, la de aquellas personas que no buscan una ocupación al alma, sea con un trabajo u otra actividad. Considera que la absoluta ociosidad devalúa al ser humano²⁴⁷. La ocupación vital permite alcanzar la felicidad, pero añade que hay dos tipos de infelicidades, por una parte, la de los que no tienen ninguna inquietud por ocupar su alma, a los que nada les gusta; y por otra parte, la de aquellos que desean todo en un apetito desordenado de ambición. Respecto de los que trabajan, no por ello supone que sean ricos, pero a quien trabaja y con ello puede sobrevivir, no lo cree pobre.

²⁴² (Ibídem: 89, 85,173)

²⁴³ Montesquieu (s/f: 224)

²⁴⁴ (Ibídem: 258)

²⁴⁵ Montesquieu (2015: 269)

²⁴⁶ (Ibídem: 525-526)

²⁴⁷ Montesquieu (1941: 21)

Por tanto, considera que son pobres aquellos “que no tienen nada”²⁴⁸. Al referirse a los pobres efectúa una diferenciación según el contexto de dicha pobreza. Hay una pobreza que se da en los países pobres en los que todo el mundo es mayormente pobre y, por tanto, lo que hay es miseria general y la pobreza particular deriva de la miseria general. En estos casos de miseria generalizada, no pueden adoptarse medidas de ayuda a las personas en situación de pobreza porque no hay medios²⁴⁹. Todos son pobres. “No existe mal cuando se dispone de recursos contra él”²⁵⁰, y, por el contrario, cuando no hay recursos no hay posibilidad de atajar el mal. Es decir, el mal de la pobreza puede combatirse con recursos.

Entiende que la ayuda asistencial a la pobreza es solidaridad política, es decir, a cargo del gasto público, y en estos casos, al ser la sociedad constituida mayormente por pobres no se podría dar una base de recaudación suficiente para paliar dicha pobreza.

Pero hay ocasiones en que la pobreza particular no se deriva de una miseria general, sino que en un país con riqueza puede darse una pobreza particular, de algunas personas, puesto que:

No es posible que en tan gran número de ramos del comercio no haya siempre alguno que sufra, y por consiguiente siempre habrá obreros en necesidad momentánea²⁵¹

Igualmente señala que “las naciones ricas necesitan hospitales porque la fortuna está sujeta en ella a mil accidentes”²⁵². En sus *Cartas Persas* reconoce que si una persona perdiese todos sus bienes debería recalar en un asilo de indigentes²⁵³. No hay duda de que entiende que hay que prestar ayuda a aquellos que han caído en pobreza accidental.

¿A qué pobres se refiere? La primera condición es que se trate de pobres que han caído en la pobreza “accidentalmente”. Es una pobreza momentánea en la que se cae por los avatares del comercio o de la economía. Es una pobreza coyuntural, no estructural, que se produce en un país que no padece miseria general. Pobres sobrevenidos por accidente.

²⁴⁸ Montesquieu (2015: 501)

²⁴⁹ (Ibídem: 526). “Todos los hospitales del mundo no bastarían para remediar esta pobreza particular, sino que, por el contrario, el espíritu de pereza que inspiran aumentaría la pobreza general y, por consiguiente, la particular”.

²⁵⁰ (Ibídem: 485)

²⁵¹ (Ibídem: 485)

²⁵² (Ibídem: 526). Los llamados hospitales son instituciones de asistencia social a los pobres.

²⁵³ Montesquieu (s/f: 280)

¿Quién sufraga este gasto? Parece deducirse que considera tales gastos incluidos dentro de los necesarios para el funcionamiento de la estructura gubernamental y por tanto los recursos se obtienen de la recaudación de impuestos, principalmente de los contribuyentes que tienen industrias o comercio. Afirma que “un Estado bien organizado saca esta subsistencia del fondo de las mismas industrias”, lo que no puede sino significar que serán las industrias las que deban sufragar la carga tributaria que contribuirá al sostenimiento del sistema de solidaridad. Añade, para que no haya equívocos, que no debe confundirse la caridad privada con la obligación estatal de ayuda, lo que implica que la obligación de solidaridad es una obligación propia del gobierno, una obligación pública, política, puesto que:

las limosnas que se dan a un hombre desnudo en las calles no satisfacen las obligaciones del Estado, el cual debe a todos los ciudadanos una subsistencia segura, el alimento, un vestido decoroso y un género de vida que no sea contrario a la salud

La caridad privada no es sustitutiva de la obligación del Estado. La una no impide la otra.

A pesar de sus postulados generales relativos a la ayuda mutua y a las cuatro leyes naturales la primera impresión es que no debe ayudarse de ninguna manera a los que carecen de medios de subsistencia, pues dice en *El espíritu de las leyes*, al referirse a la frugalidad, que:

En efecto, en una buena democracia donde no se debe gastar más que para adquirir lo necesario, cada cual debe procurarse lo suyo, pues si no ¿de quién lo recibirá?²⁵⁴

Sin embargo, sí hace aportaciones sobre la debida asistencia pública. La primera idea en este sentido es que, si alguien no tiene trabajo, el Estado se lo debe proporcionar. Es básicamente un sistema de provisión pública de empleo. Sin embargo, no desarrolla la idea y no determina cómo se puede concretar esa búsqueda de trabajo y en qué condiciones, quién la proporciona, cómo se efectúa el cruce de la demanda y oferta laboral, etc. Lo destacable es que la idea general es clara y que el gobierno debe proporcionar un trabajo, que es diferente a crear las condiciones para que encuentre empleo.

En segundo lugar, dice que si dicha persona ociosa carece de formación para obtener un empleo es el Estado el que le debe proporcionar dicha formación. Se trata

²⁵⁴ Montesquieu (2015: 90)

de una obligación educativa. Tampoco amplía la idea ni explicita cómo sería su plasmación: si solo afectaría a los que no tienen trabajo para darles la formación adecuada a las demandas de trabajo, o si es una educación general preventiva para que todos tengan una determinada formación y encuentren trabajo en la edad madura.

Una tercera idea es que, en una sociedad de comerciantes o artesanos, en la que por lo general los ciudadanos sobreviven justamente, sin ahorro, “el Estado se suele ver obligado a precaver las necesidades de los ancianos, los enfermos y los huérfanos”²⁵⁵. En este caso los destinatarios de la ayuda social parece que son aquellos que carecen de capacidad de trabajo y, por tanto, de medios de subsistencia. El Estado debe ayudarles. Parece que debe articularse a través de los hospitales u edificios públicos de acogida, así como con determinada reglamentación, pero tampoco concreta más. Sí que parece que la razón que subyace es que por una cuestión de edad (ancianos y niños huérfanos) o incapacidad (enfermos), carecen de capacidad de trabajar y son ociosos involuntarios, por lo que en aplicación de su concepción de la bondad humana y de la ayuda mutua, que traslada a la estructura social, debe proveer a tales personas necesitadas de subsistencia. Parece leerse entre líneas a Locke.

Y la asistencia, ¿cuánto tiempo debe prestarse? Tampoco señala el tiempo de duración de la asistencia, aunque sí precisa que toda ayuda que deba prestarse a un pobre accidental debe ser temporal, nunca permanente, porque entiende que la ayuda debe prestarse solo a los que han caído por accidente en esa condición y “si el mal es momentáneo, necesita pues un remedio de la misma naturaleza, aplicable al accidente particular”. En el caso de los ancianos, huérfanos y enfermos parece, aunque no lo dice, pero sería coherente con la finalidad de la asistencia, que se debe mantener mientras dure la condición señalada, es decir, en el huérfano hasta que esté en edad de trabajar, en el anciano en tanto viva y en el enfermo hasta que se recupere.

Otra característica de la asistencia social es que debe ser rápida:

el Estado debe aportar un socorro rápido para evitar que el pueblo *padezca* o para evitar que se *subleve*²⁵⁶

Rapidez que obedece a dos motivaciones muy interesantes, que dan pistas definitivas sobre el motivo intelectual de la asistencia social en Montesquieu. El primer motivo es evitar el sufrimiento ajeno, evitar al pobre accidental que sufra los rigores de la pobreza sobrevenida, lo que le entroncaría con un sentimiento de deseo de felicidad ajena y con el de la ayuda mutua a que hacía referencia en la exposición de los principios

²⁵⁵ (Ibídem: 525)

²⁵⁶ (Ibídem: 525). La cursiva es mía.

de la naturaleza del hombre y sus sentimientos en el estado natural, que también le vinculan con la dignidad que emana de la naturaleza humana. Este padecimiento del hombre en medio de una sociedad de relativa prosperidad conmueve el sentimiento natural del hombre, perturba el alma naturalmente bondadosa del hombre y su percepción de la felicidad ajena. Esa reacción natural parece depositar una obligación política en la sociedad, más allá de la caridad privada, al menos hasta que se resuelva la pobreza accidental. También encajaría esta propuesta asistencial con la exigencia de la ley natural de la supervivencia humana. Por ello, hay que reducir cuanto antes ese mal que se observa en el ciudadano que sufre.

Pero la segunda de las motivaciones es diferente. Ya no es de derecho natural, sino de utilidad. Se trata de evitar que el sufrimiento del pobre accidental provoque una revolución. En su concepción de la naturaleza humana, como hemos visto, concibe que el hombre tiene una tendencia natural a sobrevivir y que una de las cuatro leyes naturales es la de alimentarse, de forma que si cayese en situación de pobreza malamente podría alimentarse y, por tanto, sobrevivir, lo que podría soliviantarle hasta el punto de la rebelión o el desorden, que afectaría a la tranquilidad de la sociedad y a la libertad política, fin que pretende proteger. Esta segunda finalidad, aparentemente utilitarista (quizá denota cierto recelo aristocrático), o de orden público, podría merecer una lectura más profunda y menos utilitarista, pues cabe vincularla con su concepto de interés común y, por tanto, el aporte tributario que realicen los ciudadanos para sufragar estos gastos necesarios de la sociedad y aliviar esas pobreza ocasionales, podría responder a la idea de que es una obligación política efectuada en aras del interés común, pues es interés general mantener la paz de la sociedad y la tranquilidad de espíritu del ciudadano. La libertad política es, en definitiva, el valor superior que Montesquieu pretende proteger.

Son dos motivaciones diferentes e independientes, no entrelazadas y que no deben ser entendidas como causa efecto una de otra. La primera es por bondad natural y la segunda es por bondad política.

Sí llama la atención que Montesquieu entienda que el Estado “debe a todos los ciudadanos una subsistencia segura, el alimento, un vestido decoroso y un género de vida que no sea contrario a la salud”²⁵⁷.

Esta oferta de compromiso gubernamental es lógica en lo referente a la “subsistencia segura”, pues la razón de la transformación de una comunidad natural en una sociedad política obedece a un deseo calculado de ganar en seguridad, lo que se consigue con las leyes, pero la oferta de alimento o vestidos entronca directamente con

²⁵⁷ (Ibídem: 525)

lo que hemos señalado anteriormente y no hay duda de que entiende que existe esa obligación política con los ciudadanos²⁵⁸. En cuanto a la referencia a que la subsistencia no atente a su salud parece una mención quizá a determinadas cuestiones de salubridad, pero no puede verse en ello ninguna obligación de asistencia sanitaria o similar. Estas mínimas atenciones que cubren el alimento y la vestimenta guardan similitud con las obligaciones que dice que deben tener los dueños de los esclavos allá donde los haya, como son alimentos y vestido, y cuando ya no pueden trabajar, atenderles en la enfermedad y la vejez. Podría sorprender la coincidencia o ser mal interpretada, pero no es sino una concepción del valor de la irrenunciable dignidad humana que debe ser defendida con independencia de cualquier circunstancia.

Toda esta propuesta asistencial de Montesquieu es limitada, pues no está desarrollada, lo que no impide extraer su planteamiento general sobre la cuestión social.

En conclusión, a lo largo de su sinuosa y densa obra, Montesquieu propone una teoría política sobre la que se sustenta buena parte del pensamiento político contemporáneo. Asume planteamientos anteriores y corrige o supera otros. En lo que se refiere a su posible preocupación por la asistencia social a ciertas personas necesitadas efectúa un planteamiento para cuyo entendimiento pleno ha de comprenderse el conjunto de su pensamiento.

El punto de partida es la concepción de la naturaleza humana con una doble composición: una parte biológica, física, que es inmutable, previsible; y una parte abstracta, que es el alma, el espíritu humano, que es intangible, y cuya característica es que no es previsible, sino contingente, porque la voluntad del hombre es libre. Sobre esta noción construye su teoría política, sin cuya concepción no sería posible.

El alma del hombre es libre por naturaleza y cualquier acción contraria a esa condición es antinatural, con lo que se ubica entre los defensores del derecho natural. Ahora bien, esa libertad tiene compañeros de camino inseparables que influyen en la voluntad en mayor o menor medida, como son la capacidad de razonar y los sentimientos, las emociones (bondad natural, ayuda mutua, felicidad individual y colectiva...), además de las circunstancias de tiempo y lugar. El hombre no es solo fría razón ni debe ser solo enardecida emoción. Las áreas templadas son las mejores. El hombre unas veces toma decisiones por la razón, otras por la emoción y en la mayoría

²⁵⁸ Orwn,C. (2009: 69-81). Montesquieu o usa la palabra compasión sino humanidad (*humanité*) para referirse a estas situaciones de altruismo, creyendo que su compromiso es tímido porque confía como vía de solución social en la promoción del comercio; por su parte, Bénéit,F.P (2006:66 ss.)considera que en Francia es el primer liberal, y también el primero que se preocupó por la subsistencia de los pobres, sin llegar a un Estado benefactor, idea que luego no fue seguida por otros.

es una suerte de combinación difícilmente escrutable. Por ello atribuye al hombre la cualidad de ser contradictorio, como consecuencia de su condición libre.

El hombre tiene como instinto primero su conservación, ya no solo por su parte animal, sino por acción de su racionalidad. En el estado de naturaleza, en la comunidad natural, se sabe débil y para no arriesgar su conservación, prefiere vivir en paz con los demás (primera ley natural), preocupándose de alimentarse (segunda ley natural) y reproducirse. Sin embargo, ese hombre primario comprueba que a pesar del temor que le ofrece su debilidad, también siente felicidad cuando está en compañía de otros humanos (tercera ley natural) y ello le lleva a desear, al intuir un aprovechamiento individual, pero también general (bien común), una agrupación organizada (cuarta ley natural), en una sociedad política.

Una vez creada la sociedad política surge la necesidad, para la regulación de la convivencia social, de las leyes y del gobierno. Las leyes son percibidas como los límites que marcan los espacios de libertad política, que para Montesquieu se traduce en un amplio elenco de libertades individuales (libertad de opinión...) ²⁵⁹. En la medida en que las leyes deben ser la defensa de la libertad política, se exige que se sometan a un criterio ético, que es preservar la libertad. Este es el fundamento de la sociedad, preservar esa libertad política. En cuanto al gobierno, es la estructura de poder organizado de la relación ciudadano-gobierno, que debe regirse por una serie de valores como la virtud política. Ese poder, teniendo en cuenta la tendencia natural al abuso de este, debe estar limitado por contrapoderes, con lo que es necesario que exista una triple división de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) para que pueda garantizarse la libertad política.

El mantenimiento de las estructuras organizativas de la sociedad tiene un coste económico, pero los gobiernos solo deben gastar en lo necesario para el sostenimiento de la libertad política. El gasto público queda limitado a la defensa y el sostenimiento de la libertad política. Entre los gastos necesarios incluye los gastos de asistencia social.

No dedica Montesquieu especial atención a tales gastos sociales, si bien sí puede afirmarse que los vincula a la libertad política, pues en Montesquieu todo gira en torno a dicha idea.

²⁵⁹ Näsström, S. (2014: 543-568). El derecho a tener derechos es de índole político, extra democrático, y no consecuencia directa de la democracia. Debe decidirse entre todos qué es lo correcto o lo incorrecto, y si una sociedad no lo consigue el consenso se producirá un fracaso de esa democracia. Interpreta que Montesquieu influye en los últimos escritos de Arendt, en los que sostuvo que el derecho a tener derechos no se tiene por el hombre en tanto que ser político, pues se puede ser ente político no democrático, sino que ese derecho a tener derechos debe ser el consenso al que se debe llegar, para salvaguardar la dignidad humana, por medio de la libertad política, que se convierte, como en Montesquieu, en pieza esencial de la sociedad política.

Parece que el verdadero motivo de la asistencia social planteada por Montesquieu es la protección de la libertad política. Es cierto que se puede extraer de sus textos que el fundamento de tales asistencias es la bondad natural del género humano y su sentimiento de ayuda mutua, así como que hay que evitar el padecimiento de la penuria (en definitiva, una defensa de lo que él llama humanidad); pero transmite más convicción cuando justifica dicha necesidad de gasto asistencial como un medio para proteger la libertad política, pues la existencia de reductos de extrema pobreza podría ponerla en peligro; de ahí la idea de que el tributo es un peaje para mantener dicha libertad política. Incluso cuando se refiere a que la ayuda debe ser prestada de manera inmediata, puede intuirse que hay una llamada a la actuación rápida antes de que se ponga en riesgo la estabilidad social que permite la realización de la libertad política, es decir, de las relaciones sociales, del comercio y de las múltiples libertades individuales. El interés común es que exista libertad política porque ello redundaría en el interés individual, y cualquier obstáculo que pueda afectar a la armonía social debe ser removido prontamente. Ahora bien, esa preponderancia de la idea de que debe asistir socialmente a los necesitados a fin de preservar la libertad no debe conducir a ubicar a Montesquieu entre los que meramente utilizan justificaciones utilitaristas para la asistencia a los necesitados, sino que en realidad está defendiendo en última instancia la dignidad humana, que necesita de la existencia de la libertad. Montesquieu piensa que en un contexto de esfuerzo y no ociosidad se produce riqueza y se reduce la pobreza y que, si aun en ese caso, hay pobres circunstanciales, deben ser asistidos temporalmente para salvar su dignidad humana, evitando que se aprovechen del Estado²⁶⁰.

En definitiva, Montesquieu extiende la asistencia social a los más necesitados, no solo como exigencia directa, contundente e inapelable de los postulados del derecho natural, sino más bien como ejercicio de solidaridad política para defensa de la libertad del individuo y su dignidad humana.

3.4 Voltaire: El instinto natural como impulso de la virtuosa ayuda mutua.

“Si queréis que aquí se tolere vuestra doctrina, empezad por no ser intolerantes ni intolerables”²⁶¹

²⁶⁰ Larrère, C. (2010: 25-43) considera que a Montesquieu le preocupan más los trabajadores que los pobres, respecto de los que considera que son circunstanciales o coyunturales, poniendo de manifiesto un “optimismo liberal” irreal, puesto que sí que hay pobres involuntariamente y sin culpa del gobierno, sino como consecuencia del sistema económico capitalista.

²⁶¹ Voltaire (2013: 142)

François Marie Arouet, Voltaire (París-1694; París-1778) es una figura fundamental en el liberalismo prerrevolucionario.

De una familia de nobleza de toga, Voltaire estudio derecho, demostrando una precoz vocación literaria. Pronto se inicia en la escritura y con 22 años es encarcelado un año por el contenido de sus obras. A los 32 debe exiliarse durante tres años a Londres, por un pequeño altercado. A los 40 se retira a la frontera francesa a casa de una familia amiga, por temor a las consecuencias políticas de sus escritos, y allí permaneció varios años. Posteriormente huye a Holanda. Y unos años más tarde, con 54 años marcha a Prusia, de donde debe volver a los tres años debido a una disputa con su emperador. Los últimos 18 años los vive en Ferney (Suiza), donde recibía a los más altos dignatarios. Regresó para morir en París. Fue una de las mayores fortunas de Europa como consecuencia de la práctica de la usura y de otras habilidades financieras, como sus estudios para obtener premios de lotería. Los revolucionarios llevaron sus restos en 1791 al Panteón.

Un escritor prolífico, enciclopédico, pues cultivó todos los géneros, novela, poesía, ensayos, cuentos...si bien es afamado por su aportación intelectual a la Ilustración francesa. Destaca entre su producción de contenido especialmente filosófico político las *Cartas inglesas* o *filosóficas* (1734), *Cándido* (1759), *Diccionario filosófico* (1764), *El filósofo ignorante* (1766) o *Tratado sobre la tolerancia* (1767). Fue un reputado ilustrado francés, influenciado notablemente por Locke, que destacó en su defensa de la tolerancia como manifestación de la libertad religiosa, la libertad de expresión y de opinión; la defensa del estado de derecho y la igualdad formal²⁶²; la instauración de una justicia garantista; deísta, pero anticlerical; defensor del concepto de libertad individual y defensor de la existencia de una moral universal e inmutable.

Voltaire, con su autosuficiencia intelectual tan distante de la humildad de Locke, no desperdicia la ocasión para recordar que este es el mejor filósofo, el más sensato, el más sabio y certero, el único razonable. Tiene una viva admiración intelectual por Locke²⁶³. Lo sorprendente es que Voltaire, que difícilmente se contentaba con obras

²⁶² (Oneca, 2004: 1-15) Para este autor Voltaire es fundamentalmente un ejemplo del despotismo ilustrado, con pocas ansias de defender el concepto de igualdad.

²⁶³ En sus diversas obras va dejando muestra de esa admiración hacia el pensamiento lockiano. En sus *Memorias* dice que es “gran admirador” suyo y que “es el único metafísico razonable”, “audaz”, “cuerdo”; en las *Cartas filosóficas* le dedica dos cartas y señala que “nunca hubo quizá un espíritu más sensato, más metódico, un lógico más exacto que el Sr. Locke”. Lo pone como ejemplo de conocimiento o dice que tiene “un espíritu sabio”, que tiene “un gran sentido común” o que “es un sabio”; en *El filósofo ignorante* indica que “después de haber buscado tantas verdades y de haber encontrado tantas quimeras, volví a Locke como el hijo prodigo que vuelve a la casa del padre; me arrojé en brazos de un hombre modesto, que jamás finge saber lo que no sabe”. O en *Diccionario filosófico* en el que guarda una entrada para Locke y del que dice que “Hay muy pocos que le hayan leído, pocos que le hayan entendido y ninguno a quién no debamos desear que poseyera las virtudes que poseyó dicho filósofo, que tan digno es de que

ajenas, se deshace en elogios hacia Locke, del que asume la columna vertebral de su pensamiento.

Se distancia Voltaire en que es un reputado anticlerical, un azote de las liturgias y del clero, pero no es un ateo, pues defiende fervientemente e insistentemente el teísmo. Dice que “el teísta es un hombre firmemente persuadido de la existencia de un Ser supremo”²⁶⁴, idea que reproduce repetidamente en *El filósofo ignorante*²⁶⁵, señalando que “el supremo artífice” es un ser eterno, divino, necesario, inteligente, si bien deja claro que la inteligencia humana no debe perder tiempo en su comprensión, pues al ser nuestra inteligencia y conocimiento limitados, no podríamos llegar a conocerle. Por esta razón reniega de las iglesias, de las que cree que pecan de soberbia intelectual, pues todas creen haber descubierto cómo es ese ente superior, cuando debido a nuestro limitado conocimiento jamás podremos tener ese conocimiento. Lo mismo dice en el *Tratado sobre la Tolerancia* en el que afirma reiteradamente la existencia de un ser organizador, al que califica de bondadoso²⁶⁶. No siendo defensor de las liturgias, sin embargo, sí que atribuye una utilidad a la religión, pues “en todas partes donde hay una sociedad establecida se necesita una religión; las leyes velan sobre los crímenes conocidos y la religión sobre los crímenes secretos”²⁶⁷. Es tan decidido teísta como anticlerical.

Otro destacado elemento diferenciador de Locke es la tremenda importancia que Voltaire atribuye a la tolerancia, que no guarda relación con las cuestiones sociales, sino que hace referencia al respeto que todo hombre debe a otro semejante, sea cual sea su condición social, respecto de sus diferentes opiniones. Es decir, defiende radicalmente las diversas libertades de opinión, de conciencia, de religión o de expresión. Dice:

¿Qué es la tolerancia? Es el patrimonio de la humanidad. Todos estamos modelados de debilidades y de errores. Perdonémonos las necesidades recíprocamente, es la primera ley de la naturaleza²⁶⁸.

se le llame sabio y justo”. Igualmente, en *Tratado sobre la tolerancia*, obra que guarda relación de título con otra de Locke, Voltaire vuelve a mostrar su devoción intelectual por este al evocar que es un hombre “prudente”, con ocasión de sus trabajos en la legislación de Carolina (USA). En sus otras obras no filosóficas, como sus cuentos, novelas u otras, también hace referencias indirectas a la doctrina de Locke, como por ejemplo en la curiosa obra de *Micromégas* en la cual unos extraterrestres conocen a los humanos y analizan sus formas de pensar, exteriorizando que el único filósofo cuerdo es un seguidor de las teorías de Locke.

²⁶⁴ Voltaire (1985: 113, 491)

²⁶⁵ Voltaire (2010: 37-41, 43 y 47)

²⁶⁶ Voltaire (2013: 152)

²⁶⁷ (Ibidem: 143)

²⁶⁸ Voltaire (1985: 494)

Idea que desarrolla en su célebre obra *Tratado sobre la tolerancia*, en la que se presenta como inherente a la dignidad humana, la libertad de opinión, religión, expresión u otras similares. Sin embargo, aplica también un principio de utilidad para la defensa de dicha tolerancia, pues siendo que cada individuo tiene una opinión, es difícil conciliar la paz social con la falta de tolerancia, con lo que ve a la tolerancia como un instrumento necesario para la subsistencia pacífica de la sociedad. Además, cataloga la intolerancia como “una enfermedad del espíritu”²⁶⁹, siendo aquella un principio humanitario²⁷⁰.

Sobrevolaremos sin profundizar la doctrina de Voltaire, que reproduce o asume la de Locke, que pueda ser relevante en relación con su preocupación social.

3.4.1 La naturaleza humana bondadosa.

Considera Voltaire que hay un derecho natural, ley natural o moral natural inmutable, a la que hace mención en todas sus obras. En sus comentarios al libro de los delitos y las penas de Beccaria, en su capítulo V, dice que²⁷¹

Yo entiendo por leyes naturales, las que la naturaleza indica en todos los tiempos, y a todos los hombres, para el sustento de esta justicia que la naturaleza, a pesar de todo cuanto digan, ha grabado en nuestros corazones.

En *Cándido*²⁷² se desliza continuamente dicha idea; en las *Cartas filosóficas*²⁷³ dice que “la moral es en todas partes la misma”; en *El filósofo ignorante*, en donde señala que:

todos tienen el mismo fondo moral; todos poseen una noción rudimentaria de lo justo o injusto sin saber palabra de teología; todos han adquirido esa misma noción a la edad en que se despliega la razón²⁷⁴

o cuando señala unos párrafos más adelante que:

la noción de algo justo me parece tan natural, tan universalmente adquirida por todos los hombres, que es independiente de toda ley, de todo pacto, de toda religión²⁷⁵

²⁶⁹ Voltaire (2013: 93)

²⁷⁰ (Ibídem: 112)

²⁷¹ Voltaire (1870-1875: 412)

²⁷² Voltaire (2001: 185)

²⁷³ Voltaire (1993: 216)

²⁷⁴ Voltaire (2010: 68 y ss)

²⁷⁵ (Ibídem: 70 y ss)

Señala en la misma obra que el corazón humano es el que contiene esos sentimientos de justicia que se descubren por la razón²⁷⁶ y que sirve de contrapeso a nuestras pasiones funestas²⁷⁷, para que la pervivencia en sociedad de los humanos sea más fácil, pues esa mínima moral natural es un “vínculo de toda la sociedad”²⁷⁸, al constituirse en una especie de un mínimo común moral interiorizado en el corazón de los hombres.

También en *Tratado sobre la tolerancia* reincide en dicha idea, exponiendo que “el derecho natural es aquel que la naturaleza indica a todos los hombres”²⁷⁹ y que:

el derecho humano no puede estar fundado en ningún caso más que sobre este derecho de naturaleza; y que el gran principio, el principio universal de uno y otro, es, en toda la tierra: “no hagas lo que no querrías que te hiciesen”²⁸⁰.

Indudablemente en *Diccionario filosófico* también se hace expresión de ese derecho natural. Lo hace en diversas referencias al comentar las distintas entradas terminológicas. En el término *Derecho canónico* dice, sin que ello lo haga desde una visión teológica o religiosa, sino filosófica, que el derecho natural es la verdad eterna e inmutable. Cuando desarrolla la entrada del *Catecismo chino*, dialogo tercero²⁸¹, apunta unas obligaciones morales mínimas, que llama “código del género humano” y donde también reproduce la anterior idea al decir “trata a tu prójimo como quieras que él te trate a ti”²⁸², asimismo en el término *Conciencia* vuelve a decir “no debe tratarse al prójimo como no quisiéramos nosotros ser tratados” y en las *Cartas filosóficas* lo repite al decir “no hagas a otro lo que no quisieras que te hicieran a ti mismo”²⁸³. Esta universal simplificación de que no hagas lo que no quieras que te hagan, sería una síntesis del concepto de ley natural y también una premisa para una más fácil convivencia en sociedad. Para Voltaire, la idea de lo justo y de lo injusto no es innata, pero la descubre el hombre por su razón²⁸⁴. Así, cuando se refiere al término moral, sobre el que señala que “solo hay una moral” y que se encuentra anidada en el corazón de los hombres, en tanto que esencia de su propia naturaleza, siendo descubierta por los hombres que hacen uso de su razón, parece seguir textualmente a Locke²⁸⁵.

²⁷⁶ (Ibídem: 81)

²⁷⁷ (Ibídem 83)

²⁷⁸ (Ibídem: 69 y 80)

²⁷⁹ Voltaire (2013: 94)

²⁸⁰ (Ibídem: 95)

²⁸¹ Voltaire (1985: 123)

²⁸² Voltaire (1985: 117)

²⁸³ Voltaire (1993: 180)

²⁸⁴ Voltaire (1985: 347)

²⁸⁵ (Ibidem: 412)

Lo que queda claro es que es iusnaturalista y que cree en una ley moral universal constante, que a veces identifica con el concepto de justicia universal. A pesar de la indubitada creencia de Voltaire en que existe una moral natural común, que contiene unas obligaciones morales (lo que es relevante para averiguar sus propuestas filosóficas sobre la cuestión social), sin embargo, no desarrolla el contenido de esa moral mínima o común a todos los hombres. Se limita a señalar en diversas partes de sus obras que conllevaría ayudar a los padres, hijos o similar, sin más desarrollo.

Al ser un fiel seguidor de la doctrina de Locke, fundamentalmente en cuanto a sus obras filosóficas, y al no constar refutación del contenido de estas, sino una continua referencia o reenvío a las mismas, podría entenderse que las hace suyas, pues no las cuestiona en ningún momento. En este sentido, Voltaire sintetiza la doctrina de Locke sobre la conservación propia y la de los terceros, al señalar en el término *Leyes del Diccionario*, que:

La Naturaleza formó nuestra especie, nos concedió algunos instintos: el amor propio para nuestra propia conservación, le benevolencia para la conservación de los demás²⁸⁶

Es decir, asume el principio lockiano de conservación propia y de conservación de los terceros. Pero, así como Locke desarrollaba el contenido de las obligaciones morales para con los terceros y sus límites, Voltaire no lo hace, si bien, como hemos dicho, al no refutar ninguno de tales contenidos, sino remitirse implícita y continuamente a los mismos, habría de entenderse que los asume.

Para Voltaire el amor propio es el principio que permite la autoconservación y es necesario para constituir y que subsista una sociedad, pues:

es el amor a nosotros mismos el que asiste el amor a los otros; es por necesidades mutuas por lo que somos útiles al género humano; es el fundamento de todo comercio; el eterno lazo entre los hombres...Es este amor propio, que cada animal ha recibido de la naturaleza, el que nos advierte que respetemos el de los otros²⁸⁷.

No haremos aquí más referencia al principio de autoconservación, sino que nos centraremos en el principio de conservación de los terceros y las referencias que Voltaire hace en diversos textos y que podrían encajar con la idea de obligaciones morales que señalaba Locke, teniendo en cuenta su señalada afición a la doctrina lockiana. Por tanto, procede verificar si de la doctrina volteriana se puede concluir alguna

²⁸⁶ Voltaire (1920)

²⁸⁷ Voltaire (1993: 165)

aportación algo más concreta al cuerpo del presente trabajo y ver en qué medida manifiesta su preocupación social y cuáles podrían ser sus posibles propuestas filosóficas.

Cabe anticipar una doble y aparentemente contradictoria conclusión. Por una parte, en tanto que fiel seguidor de Locke, habrá de entenderse que asume la preocupación social que aquel manifestaba, que era amplia. Pero, examinada su obra debe señalarse que no es mucha la literatura dedicada a dicha cuestión social. Es decir, Voltaire asume las ideas fundamentales de Locke, que tienen un componente social, pero él no dedica espacio de entidad en sus escritos a la cuestión social. Veamos.

Voltaire cree que el hombre tiene una tendencia a ser bondadoso, pues “es un animal bueno y solo es malo cuando se le enfurece, lo mismo que los demás animales”²⁸⁸, idea que reproduce en *Cartas filosóficas* (vigésimoquinta carta) para refutar a Pascal, apuntando que solo las circunstancias pueden sacar el lado malo del hombre, aunque añade que abundan las circunstancias malas. En *Cándido*²⁸⁹ viene a dar a entender que si el mundo está lleno de abominación, iniquidad y miserias no es exactamente por la ausencia de la natural bondad del hombre, sino porque la realidad social saca lo peor del hombre²⁹⁰.

Sin embargo, a pesar de la realidad social, Voltaire es relativamente optimista al entender que una pieza importante en el desarrollo humano es su libertad individual y que es él mismo el que puede construir su futuro, aunque no siempre suceda así²⁹¹. Para ello apela al trabajo de los hombres, pues cree que la naturaleza humana no es la ociosidad, y quien trabaja aparta tres males bien grandes “el fastidio, el vicio y la necesidad”²⁹². La libertad es para el hombre un instrumento necesario en su desarrollo como persona, configurado como un poder que todo hombre ha recibido de la naturaleza²⁹³ y que existe “cuando puedo hacer lo que quiero”²⁹⁴, siendo un poder de obrar. Esa libertad puede utilizarse para cumplir o no cumplir sus obligaciones morales, pues hay libertad de acción, y por la libertad el hombre puede optar por “no cometer una mala acción” o “subyugar una pasión” o lo contrario, pues la libertad es en el hombre

²⁸⁸ Voltaire (1920: Caridad.)

²⁸⁹ Voltaire (2001: 205,209,214 y 281.)

²⁹⁰ Shibuya, N. (2014) Sostiene que en realidad esa bondad del hombre es una respuesta a su remordimiento que no es sino una capacidad natural de respuesta ante ciertas situaciones, siendo ese impulso natural del remordimiento el elemento en el que se puede confiar, por estar impreso en la naturaleza humana, para la regeneración de la humanidad.

²⁹¹ Voltaire (1993: 169, 171-173.)

²⁹² Voltaire (2001: 282) ; por su parte, Palomo, J & Teruel, M.P (1998 : 15-22) califican el optimismo como un “optimismo inteligente”, conceptualización creada por M.J. Avia y Carmelo Vázquez.

²⁹³ Voltaire (1993: 171)

²⁹⁴ Voltaire (2010: 32,62)

“un poder que han recibido de la naturaleza de hacer en diversos casos lo que quieren”²⁹⁵. No existiendo determinismo, ni divina providencia, el hombre decide sobre sus acciones con contenido moral. Por ello, basándose en su natural bondad, Voltaire confía en el desarrollo humano, pues dice que “el tesoro más precioso del hombre es esa esperanza que suaviza nuestros pesares”, dando a entender que, por el contrario, la desesperanza aboca al ser humano al pesimismo.

En definitiva, rechaza la idea de que vivimos en el mejor de los mundos posibles, a la que dedica *Cándido*, pero admite que la sociedad es mejorable debido a que el hombre es germinalmente bondadoso y que la razón le ayudará al correcto proceder conforme a la ley natural. Cree en una sociedad mejorable y que es posible un cierto ascenso social, sin que tampoco se prodigue en la idea, coincidiendo en esto con Montesquieu.

Voltaire desarrolla diversas ideas, casi intercambiables: compasión, ayuda mutua, fraternidad o hermandad. Todas estas ideas están en relación con la acción colaborativa y de ayuda entre los hombres, cuestión que conecta con la preocupación social. No hace una nítida delimitación de cada una de estas ideas, sino que pueden ser intercambiables, y todas desembocan en un mismo concepto de socorro ajeno. No deben confundirse con el concepto de caridad cristiana, y menos en Voltaire, sino que se trata de conceptos filosóficos relacionados con los instintos naturales, es decir, impresos en la naturaleza humana.

En primer lugar, Voltaire considera que el hombre es instintivamente un ser social y colaborativo. Dice:

Si no hubiera más que dos hombres en el mundo, vivirían juntos, se prestarían apoyo, se perjudicarían, se harían caricias, se injuriarían, se pegarían y se reconciliarían después. No podrían vivir uno sin otro, ni tampoco vivir juntos²⁹⁶.

El hombre está abocado a vivir en sociedad. Es en esa sociedad en la que se desarrolla la ley moral natural, sin la cual no sería posible la convivencia pues “no habría existido sociedad ninguna si los hombres no hubieran concebido la idea de alguna justicia, que es el vínculo de toda sociedad”²⁹⁷. Esta es la conclusión que expone en su capítulo “¿hay una moral?” de *El filósofo ignorante*. Por tanto, el hombre es social por naturaleza y tiene también una moral natural, estando ambos aspectos entrelazados y

²⁹⁵ (Ibidem: 32)

²⁹⁶ Voltaire (1920: Derecho de gentes)

²⁹⁷ Voltaire (2010: 69)

siendo necesarios para una pacífica convivencia. En el mismo sentido en su diccionario en la entrada del término *Hombre*, dice que:

No se ha encontrado nunca ningún país en el que vivan separados...y sin ninguna especie de sociedad...Cada animal tiene su instinto propio, y el instinto del hombre, que fortifica la razón, le impulsa a vivir en sociedad, como le impulsa a comer y a beber. La sociedad no ha degradado al hombre; el alejamiento de ella es lo que le degrada²⁹⁸

El hombre vive en sociedad y ella desarrolla sus instintos. Pero, a pesar de dicha sociabilidad humana, no explica el mecanismo de constitución de la sociedad y parece asumir la doctrina de Locke, a la que en este aspecto se viene refiriendo, sin más detalle.

Otro de tales instintos es el de la compasión²⁹⁹, término que define como una predisposición natural para no cometer actos contra la naturaleza³⁰⁰, siendo dicho don “el cimiento de la sociedad civil”. En este caso convendría recordar que su admirado Locke señalaba que la no preservación de los terceros era un acto antinatural, pues hay una obligación moral de socorro. En el capítulo final, *Post scriptum*, del *Tratado sobre la tolerancia*, Voltaire también menciona la compasión, diciendo que todo el tratado tiene “el único propósito de volver a los hombres más compasivos y más dulces”³⁰¹ recalcando que “cuando la naturaleza deja oír por un lado su voz dulce y bienhechora”³⁰² lo que hay es un espíritu pacífico. Igualmente, cuando dice que si la naturaleza nos hablase nos diría:

he puesto en vosotros un germen de compasión para que os ayudéis los unos a los otros a soportar la vida. No ahoguéis ese germen, no lo corrompáis, sabed que es divino³⁰³.

Este concepto se reproduce muchas veces en su obra *Cándido*, así como en sus diversas obras menores. Cuando Voltaire habla del concepto de compasión lo hace ligado a la idea de un cumplimiento de deberes morales, de socorro a los semejantes, y debido por la naturaleza humana, que es su fundamento filosófico. Pero no termina de concretar cuáles son los precisos deberes morales más allá de la lógica suposición de que sean los señalados por Locke.

²⁹⁸ Voltaire (1920: Hombre)

²⁹⁹ Voltaire (2001: 262)

³⁰⁰ Voltaire (1920: De la conciencia del bien y del mal.)

³⁰¹ Voltaire (2013: 152)

³⁰² (Ibídem: 156)

³⁰³ (Ibídem: 159)

Otras veces utiliza el término de “hermandad” o “fraternidad”³⁰⁴. Tanto en *Tratado sobre la tolerancia*³⁰⁵, cuando dice que “hay que mirar a todos los hombres como hermanos nuestros” o al decir “¡ojalá todos los hombres recuerden que son hermanos!” o en su diccionario filosófico³⁰⁶, entre otros, una vez vuelve al concepto de cooperación y auxilio. Una vez más vuelve a entremezclar términos bajo una misma idea de una obligación de ayudar, por imperativo moral natural, a los hermanos, pero no es capaz de concretar dicha ayuda, como si en realidad no se atreviese a ampliar a Locke.

Otras ocasiones utiliza para ese mismo concepto el término de ayuda mutua o socorro, así en *Cándido* con frecuencia³⁰⁷. En las *Cartas filosóficas*, como ya hemos dicho con anterioridad al referirnos al amor propio, vincula la ayuda mutua al interés propio y al interés común, pero en todo caso la ayuda mutua o el socorro lo conceptúa como insertado en la naturaleza humana, como consecuencia de un deber natural, una vez más. También se expresa diciendo que “es por nuestras necesidades mutuas por lo que somos útiles al género humano”³⁰⁸, enlazando de esta forma el interés propio con el bien común. Este pensamiento ya lo había desarrollado también en su diccionario al decir que “el interés particular se convierte en interés general: se hacen votos por la república, cuando en realidad se hacen votos por uno mismo”³⁰⁹.

En *Tratado sobre la tolerancia* recuerda que siendo que el hombre ha nacido débil debe socorrerse entre sí³¹⁰ y pone en boca de la naturaleza: “Puesto que sois débiles, socorredos”. Y en la parte conclusiva, en *Plegaria a Dios*³¹¹, le pide a este que siendo que nos ha dado el corazón para amarnos y no para odiarnos, haga “que nos ayudemos mutuamente a soportar el fardo de una vida penosa y pasajera”. Una vez más un deber natural. E igualmente en el capítulo mencionado de *Post scriptum*. También en el diccionario en los términos de *Hombre* y *Derecho de gentes* reitera que la ayuda mutua entre los hombres es un deber derivado de la naturaleza. Indica concretamente que³¹² los hombres deben ayudarse y “probaremos a establecer una justicia distributiva para vivir tranquilos”, quedando claro que la finalidad de dicha justicia es que haya una cierta pacificación social, lo que entronca en cierto modo con la utilidad que Montesquieu atribuía al socorro humano, que dista de la vertiente iusnaturalista y

³⁰⁴ Monares, A. (2015: 61-82) considera que, pese a la trilogía de la Revolución francesa, en realidad la fraternidad fue soslayada debido a los recuerdos que provocaba de la caridad cristiana.

³⁰⁵ Voltaire (2013: 147 y 151.)

³⁰⁶ Voltaire (1985: 494)

³⁰⁷ Voltaire (2001: 118, 132, 137, 163 y 238)

³⁰⁸ Voltaire (1993: 165)

³⁰⁹ Voltaire (1985: 426)

³¹⁰ Voltaire (2013: 158)

³¹¹ (Ibídem: 151-152)

³¹² Voltaire (1920: Hombre)

enfoca más el interés de los aristócratas de que conviene no alterar demasiado la paz social. Por otra parte, no olvidemos que dicha pacificación era uno de los fines de la moral natural, pues sin ella no sería posible la convivencia pacífica como anteriormente se ha expuesto. Es decir, al margen de la utilidad manifestada, hay un cierto paralelismo entre esa “justicia distributiva” y la “ley moral natural”. No obstante, Voltaire no desarrolla ni aquí ni en otras obras qué entiende por justicia distributiva, sino que solo aparecen aisladamente comentarios sobre la necesidad de los impuestos para el sostenimiento de las cargas públicas, sin más detalle³¹³.

Sin embargo, sí que queda claro que no apuesta por la vía del igualitarismo, al señalar que “la igualdad de bienes no es justa”³¹⁴ en referencia a un reparto de salarios o de trabajos del campo. Igualmente caricaturiza el concepto de igualdad de bienes en *Cándido*³¹⁵. Y en su *diccionario filosófico*³¹⁶ hace un claro alegato a favor de la propiedad privada y en contra de la idea expuesta por Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*³¹⁷, apuntando contundentemente que sus ideas igualitaristas son las ideas de “un loco salvaje” y que son ideas que van en contra del sentido común, añadiendo sin vacilación sobre la teoría roussoniana y con irritación intelectual, que:

¿No es la filosofía de un pordiosero que desea que los pobres roben a los ricos, con la idea de estrechar más la unión fraternal entre los hombres?

En este sentido, en su *diccionario filosófico*³¹⁸ bajo el término *Igualdad*, señala que ningún animal debe nada a otro porque son iguales, haciendo extensible esa idea al género humano. La desigualdad nace de las necesidades o de la escasez. Es la miseria de un hombre la que le subordina a otro hombre de mejor posición, creando una dependencia. Dice que “no se trata de la desigualdad, que es una desgracia real, se trata de la dependencia”. Es decir, admite que la desigualdad puede provocar desgracia

³¹³ Gentea, A. (2004: 383-422) destaca que Voltaire ejerció la abogacía en defensa de las causas difíciles en las que había observado una injusticia manifiesta o por los errores del propio sistema jurídico, obteniendo buenos resultados. Dicha conducta pone de manifiesto su profundo sentimiento de humanidad y su respuesta personal ante la aversión hacia la injusticia.

³¹⁴ Voltaire (1993: 207)

³¹⁵ Voltaire (2001: 154, 181)

³¹⁶ Voltaire (1920: Hombre)

³¹⁷ En la parte segunda de esta obra Rousseau la inicia diciendo “El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir “Esto es mío”, y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habrían ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: “¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!”.

³¹⁸ Voltaire (1985: 319-322)

si hay dependencia, pues también señala que “todos los oprimidos no son forzosamente desgraciados”, lo que implicaría un reconocimiento a una causa de indignidad humana. Para Voltaire es la inclinación del hombre a la dominación lo que hace presagiar que “es tan imposible que los hombres sean iguales”, poniendo de manifiesto una cierta desconfianza en el resultado efectivo de la natural bondad humana. Deduce que “la igualdad es, pues, a la vez la cosa más natural y al mismo tiempo la más quimérica”. Sí que entiende que la desigualdad está instalada en la sociedad y que obedece a diversos factores, uno de ellos el trabajo y el fruto de este, al que reconoce como esfuerzo particular, pero lo que reprueba especialmente es “la desigualdad exagerada”. Y ante esta situación resuelve que en casos de situación de dependencia el hombre siempre podrá abandonar esa dependencia mudando de lugar. Esta propuesta de Voltaire no es una propuesta sensata, sino más bien aquí se aprecia su cultura burguesa, pues parece que olvida que esa dependencia a la que él se refiere a veces es inasumible y paralizante para quienes se encuentran en la indigencia. Decir que, para evadir una situación de dependencia, una situación de indignidad humana basta con marcharse de ese lugar, es desconocer la realidad o haber quedado cegado por la idiosincrasia aristocrática, aunque sea ilustrada.

Le preocupa la excesiva desigualdad y ante todo la dependencia de un hombre sobre otro, pero cuando trata las situaciones de desigualdad no hace un esfuerzo de empatía ni efectúa propuestas filosóficas o prácticas para la resolución, en su caso, de dicha cuestión, como sí hizo Locke.

3.4.2 La virtud privada catalizadora de la fraternidad política.

Voltaire intercambia todos los instintos que hemos referido (bondad, compasión, fraternidad, etc.). Cree que hay un instinto natural en el género humano que le obliga a ayudar a sus congéneres. Pero no determina si dicho deber moral natural, que se entiende existente en las comunidades presociales, pervive con la constitución de la sociedad civil, si bien parece lógico preverlo y leerlo entre líneas en toda su obra.

Otro importante concepto que Voltaire expone reiteradamente es la virtud, que es diferente a los otros conceptos mencionados (bondad, compasión o fraternidad) y que tiene relevancia para entenderlo como catalizador de todos ellos. En este caso no se trata de un instinto, sino de la calificación de una acción humana. “Qué es la virtud? Beneficiar al prójimo”³¹⁹. El hombre que hace bien es virtuoso. Esa bondad está anidada en el corazón humano, pero no todos la descubren por la razón. Los hombres que descubren esa bondad y la hacen práctica son los virtuosos. Es decir, existiendo una

³¹⁹ Voltaire (Ibídem: 507)

ley natural, que no es innata, pero que se descubre por el uso de la razón, una vez descubierta la categoría del bien moral, será cada hombre el que decida en cada ocasión si presta una acción acorde con ese bien moral, esa ley natural, y si lo hace, entonces será un hombre virtuoso, esto es, que cumple la ley moral.

La virtud guarda relación con el concepto de libertad antes aludido, pues es el hombre el que, en ejercicio de su libertad, opta por ser bueno o ser malo, sin que esto pueda ser interpretado como un simple maniqueísmo. Ese ejercicio de acción exige una previa decisión humana de querer hacer el bien. Es decir, se necesita una reflexión moral y una acción libre. Por eso no hay virtud si se actúa obligado. Y por ende para ser virtuoso ha de actuarse en libertad y con conocimiento.

Extiende la virtud hacia los demás, pues no puede entenderse la virtud en un mundo solipsista. La virtud es un deber moral para con los demás, lo que enlaza con toda la idea que había expuesto de los instintos naturales, que son siempre de atención hacia los demás. Por eso dice que las virtudes admisibles o las superiores son las que benefician al prójimo. No hay virtud sin enfoque social y de bien común: “solo es verdaderamente bueno para nosotros lo que es bueno para la sociedad”. Añade “si soy indigente y tú me socorres...si soy ignorante y tú me instruyes, entonces te llamaré virtuoso”. “La virtud entre los hombres es un comercio de beneficios”. Y continua³²⁰, en su dialogo entre un hombre honrado y una sabandija:

¿Por caridad no entendían los griegos y romanos la humanidad y el amor al prójimo? Este amor no es nada si no actúa; la beneficencia es, pues, la única virtud verdadera,

Al ser la virtud un instrumento de servicio a los demás, señala que debe ser querida con desinterés.

En el *diccionario filosófico*³²¹ señala que:

la virtud no es un bien, es un deber; es de género diferente y de un orden superior, y no tiene nada de común con las sensaciones placenteras o dolorosas.

Redunda en su *diccionario filosófico*³²² que “las verdaderas virtudes son las que son útiles a la sociedad, como ...la beneficencia”.

³²⁰ Voltaire (1920: Virtud)

³²¹ (Ibídem: Bien, Soberano bien)

³²² Voltaire (1985: 132)

En una obra menor dedicada a la muerte de Sócrates, pone en su boca la siguiente afirmación, dirigida a su familia antes de morir y después de ya haber tomado la cicuta, en la que dice “jamás abandonéis la senda de la virtud”³²³.

Puede concluirse que la virtud es como una pieza de cierre de su abstracto discurso sobre los deberes morales en relación con la cuestión social. Primeramente, entiende que hay una ley natural que se encuentra en el interior de todos los hombres en todo momento, inmutable y universal, y que se descubre por la razón y que en caso de usarse correctamente la razón humana las acciones humanas se acomodarán a la misma. En segundo lugar, señala que hay unos instintos humanos, acordes con esa ley natural universal, que predispone a los hombres a la ayuda mutua, al margen de la utilidad de dicho socorro recíproco. Y, en tercer lugar, siendo el hombre libre, puede adecuar sus acciones a esa ley natural y a esos instintos naturales, en cuyo caso se consuma la virtud.

El esquema abstracto y filosófico es claro, pero se echa de menos una mayor explicitación para calibrar el alcance de la propuesta filosófica de Voltaire. A veces parece que precisamente ese es el riesgo que quiere evitar.

En un aspecto ya más concreto y nada novedoso hace evocación de la caridad. Vincula la caridad con la bondad humana y señala en su *Diccionario*³²⁴, que los hospitales destinados a los indigentes “son monumentos de beneficencia”, que ponen de manifiesto la bondad natural del hombre, pues “es meritorio dar pan, vestido, medicamentos y auxilios de todas clases a nuestros hermanos”, si bien, de ello se deduce que, a pesar de su sostenimiento con tributos públicos, no cree en su efectividad, pues entiende que quizá:

una casa de caridad sirva más para aumentar la holgazanería que para una obra de beneficencia...en esos establecimientos de caridad, los inconvenientes que se ofrecen sobrepujan con frecuencia a las ventajas, y una prueba de que se cometen abusos en esas casas es que los desgraciados que carecen de recursos temen entrar en ellas.

Es el único instrumento concreto que menciona y curiosamente manifiesta su absoluta desconfianza sobre su efectividad, no sin también revelar una cierta desconfianza en la intención laboriosa de los que terminan en estas casas³²⁵. A pesar de reconocer su mal funcionamiento, no consta que hiciese un esfuerzo intelectual por aportar propuestas de mejora.

³²³ Voltaire (1833: 81)

³²⁴ Voltaire (1920: Caridad)

³²⁵ Boulier, A. (1959: 46-68) Cree que la misericordia de Voltaire tiene una base deística, pese a su antiformalismo religioso, pues la esencia de la caridad nunca la abandonó.

En cuanto al cumplimiento de las obligaciones morales del gobierno, por extensión de la sociedad civil, no hace apenas referencias. En *Cándido*³²⁶ relata un curioso episodio en el que resulta que hay un país en el que “el gobierno mantiene a su costa todos los bodegones, tabernas y hosterías establecidas para la comodidad del comercio” a lo que sorprendido Cándido dice “¿qué tierra es esta desconocida en a todo lo restante del globo...? Esta es sin duda la única parte del mundo en que todo va bien”. Y en el *Discurso del catecismo chino*, recogido en su diccionario³²⁷, el discípulo de Confucio aconseja al príncipe qué debe hacer para bien gobernar y le dice, entre otras cosas:

No basta con no hacer el mal, tendréis que hacer el bien: alimentareis a los pobres, ocupándolos en trabajos útiles y no incitándoles a la vagancia; embelleceréis los grandes caminos; dragaréis canales; levantaréis edificios públicos; impulsaréis todas las artes...

En estos deberes regios, no solo se indica la obligación moral de no hacer el mal, sino que se atreve a señalar una serie de funciones públicas que podrían engarzar con la existencia de una estructura de asistencia a los indigentes, con la existencia de una estructura de buscar trabajo a los parados y con las funciones de hacer infraestructuras públicas. Aquí sobrevuela una acción positiva del gobierno con los necesitados, sobre los que hace una propuesta de que tengan un trabajo que les permita la subsistencia, ligando pobreza y ociosidad, en una asociación propia de la época.

Para acabar, Voltaire se ocupa de un pasaje bíblico, que hace referencia a José, hijo de Jacob³²⁸. Sabido es que para prever la escasez de grano que vendría en siete años, el faraón obligó a sus súbditos a que le entregaran una quinta parte de la cosecha de los siete años buenos, para cubrir las necesidades de ese pueblo en los siguientes años malos. Concluye Voltaire que “aparentemente puede ser este el origen del poder despótico” dando a entender que esta acción política podría ser el origen del Estado protector, pues quedaría patente que el pueblo está dispuesto a perder parte de su riqueza a cambio de ganar en seguridad ante posibles contingencias, atribuyendo al gobierno la posición de garante y estando dispuesto a perder su potencial libertad. Esta conducta puede dar lugar al despotismo, como viene a reseñar cuando en su *Diccionario*³²⁹ dice que:

³²⁶ Voltaire (2001: 194)

³²⁷ Voltaire (1985: 129)

³²⁸ (Ibídem: José)

³²⁹ Voltaire (1920: Esclavos)

La especie humana prefiere proveerse por sí misma de lo necesario a depender de los demás, y los caballos que nacen en los bosques, prefieren estos a las lujosas caballerizas

No parece que hoy sea posible hacer con tanta contundencia esta afirmación.

Voltaire no dice mucho más de las funciones del gobierno, pero en el *Diccionario*³³⁰, con ocasión de un diálogo entre dos ciudadanos, uno asiático y otro europeo, ante la pregunta de qué Estado preferiríais para vivir, la contestación es “aquél en el que solo se obedezcan las leyes”, lo que es una clara apuesta por el estado de derecho. Y en cuanto a la confianza en los gobernantes dice, en el diccionario³³¹, sin duda sobre su valoración, que:

Un ministro no se corrige ni puede corregirse; ya ha adquirido su grado de madurez; no tiene tiempo de escuchar ni instrucciones ni consejos; le arrastra la corriente de los asuntos.

Y en cuanto al sostenimiento de tales necesidades de gasto para la atención de los necesitados o indigentes, no hace literatura política, diciendo como resumen de este tema que:

Estando todos los bienes del territorio de un país sometidos a contribuir a las cargas públicas para subvertir de esta forma a todos los gastos del soberano y de la nación, no se puede exceptuar la ley de dichas cargas a ninguna posesión...de este modo la equidad reclama sin cesar que sean proporcionales las cargas entre los ciudadanos³³²

Es decir, básicamente admite la igualdad formal, al señalar que todos, sin privilegios deben tributar para el coste de los gastos, añadiendo un criterio de proporcionalidad. Pero no incide en nada más.

Aunque hemos venido señalando la postura de Voltaire que contiene una decidida apuesta por el socorro y ayuda fraternal, y aunque tengamos en cuenta que las necesidades básicas del hombre para él son³³³ “vivir, vestir y tener abrigo o techado” y que “esas tres necesidades bien entendidas proporcionan la salud, sin la cual no hay nada”, no vincula sus posturas teóricas filosóficas con planteamientos menos abstractos.

³³⁰ Voltaire (1985: 245)

³³¹ (Ibídem: 243)

³³² Voltaire (1920: Derecho canónico)

³³³ (Ibídem: Economía)

Por tanto, en el aspecto práctico de la acción pública relativa a la cuestión social es escasa la aportación de Voltaire, limitándose a opiniones intrascendentes sobre las instituciones públicas de ayuda y relevándolas a una zona baladí en sus propuestas, lo que dejar entrever su claro desinterés por el asunto.

En conclusión, hay un doble corolario. Por una parte, en tanto que asume la doctrina filosófica de Locke, se debe entender asumida su posición sobre los principios de la propia conservación y de la conservación de los terceros, lo que implica una serie de deberes morales con los necesitados. Pero en cuanto atendemos a sus propios escritos, excluida las referencias a Locke, se observa una escasa mención concreta a tales obligaciones morales para con los terceros.

Esto no implica que no haya de excluirse a Voltaire de la preocupación social. En absoluto. Ya hemos visto que para él existe una ley natural, que es universal e inmutable y que se encuentra en el interior de todos los hombres, si bien no es innato su conocimiento, pues se descubre por la razón. Pero conjugando la ley natural con los instintos naturales del hombre, a los que Voltaire dedica diáfanas atenciones literarias, puede deducirse que para él el hombre, debido a su relativa bondad natural, tiene un instinto de beneficencia, de ayuda a los terceros, de socorro, que le hace tender a esa conducta de auxilio y que si llega a convertirla en una acción de ayuda es cuando se convierte en virtuoso. Por eso, considero que la virtud opera en Voltaire como una pieza de cierre de su esquema colaborativo y social planteado filosóficamente. Sin embargo, su planteamiento sobre la obligación política respecto de la cuestión social, más allá de asumir Locke, que no es cosa menor, solo plantea la obligación gubernamental de ofrecer trabajo a los indigentes, algo ya de por sí escaso, sin reparar, además, que no todos los que carecen de trabajo pueden ejercerlo, pues hay quienes tienen limitaciones vitales para ello.

Ahora bien, dicho esto, también debe añadirse que todo su planteamiento, aun siendo filosófico, es poco pretencioso, demasiado abstracto, poco comprometido, pues sin necesidad de bajar al detalle organizativo o gubernamental, se echa en falta una delimitación de los deberes morales de ayuda, quiénes se benefician, en qué condiciones, quiénes lo costean exactamente, qué tipo de ayudas se admiten y en qué situaciones, entre otras cuestiones. Puede que asuma lo ya señalado por Locke, pero incluso en ese caso no sobraría una precisión o matización. Siendo Voltaire un hombre de fácil pluma y de extensa obra y siendo que construye un planteamiento sobre los deberes morales naturales, se extraña una mayor amplitud del tratamiento del tema. Ignoro si esa ausencia de detalle o de tratamiento del tema se debe a un freno intelectual derivado de su condición social aristocrática o de que su incapacidad para superar a Locke en ese empeño justificativo, o de su renuncia a una mayor precisión.

En definitiva, Voltaire hace más hincapié que Locke y Montesquieu en la cualidad bondadosa del hombre y su obligación moral de ayuda a los necesitados. Sí que parece admitir la existencia de unas obligaciones políticas con bases morales de asistencia a los necesitados, sin caer en el igualitarismo, que detesta.

3.5 Thomas Reid: El Estado como agente moral.

“Un pueblo ha perdido su libertad cuando se le hace creer que no tiene derecho a combatir la opresión”³³⁴

Thomas Reid (Strachan; Kincardine 1710; Glasgow 1796) destacado filósofo de la Ilustración escocesa, vivió en su juventud un entorno religioso, llegando a ser ministro presbiteriano. Un viaje a los 26 años por Inglaterra (Oxford, Cambridge, Londres...) le imprime carácter intelectual. Es conocido por su creación de la “*Escuela del sentido común*”. Estudió cerca de su lugar de nacimiento, en Aberdeen, donde llegó a ser catedrático. Creó el club de los sensatos (*Wise Club*), donde discutiría con otros intelectuales su teoría del sentido común humano. Su categoría intelectual le llevó a tener el honor de sustituir a Adam Smith en su cátedra de filosofía moral en Glasgow, en donde produjo sus más importantes obras intelectuales. Como conocedor de las matemáticas y la física pretendió aplicar el método científico inductivo para conocer la naturaleza humana. Influyó, entre otros en Jefferson, Dugald Stewart, William Hamilton o Royer-Collard, y mantuvo un ardiente debate intelectual con Hume.

3.5.1 La naturaleza humana, requisito para el buen gobierno.

Reid construye su teoría sobre el gobierno civil y las obligaciones del Estado con los ciudadanos y de los ciudadanos con el Estado sobre la base de la naturaleza humana. Afirma Reid en sus *Ensayos sobre los poderes activos de la mente* (1788), que:

gobernar a los hombres es, indudablemente uno de los más nobles ejercicios del poder humano. Y es de gran importancia que aquellos que tienen alguna participación en el gobierno doméstico o civil conozcan la naturaleza del hombre y sepan cómo ha de ser instruido y gobernado³³⁵

³³⁴ Reid, T. (2007: 139)

³³⁵ Reid, T. (2014: 171)

A lo que añade:

El fin de todas las constituciones de los gobiernos y de todas las leyes civiles es preservar los derechos de la humanidad³³⁶.

Y por ello, si esas leyes no protegen dicha humanidad serán contrarias a la naturaleza humana. Precisamente por eso es muy importante conocer los derechos naturales de la humanidad, para que tanto la actividad privada como la actividad pública se ciñan a ellos³³⁷.

Para él la naturaleza humana está vinculada al concepto del sentido común. Reid fue el fundador de la *Escuela escocesa del sentido común*, concepto esencial a la naturaleza humana. En su primigenia obra de *La mente humana bajo los principios del sentido común* (1764), se pregunta³³⁸: ¿hay algunos principios con respecto de la mente en las leyes de la naturaleza? Igual que hay principios de la naturaleza, físicos o mecánicos, se pregunta si hay algunos principios naturales en lo que afecta al mundo no físico, sino de la mente humana. Retoma esa división de Montesquieu entre cuerpo y alma, para buscar también los principios del alma humana. Para dicha exploración, Reid dice que hay que mirar en el interior de la mente humana que es donde se encuentra el sentido común del hombre³³⁹. Señala que si la filosofía no tiene en cuenta el sentido común puede producir “locuras metafísicas”. Y que esto ha pasado muy comúnmente, pues no se debe hacer filosofía al margen del sentido común, hasta el punto de afirmar que en toda disputa entre la filosofía y el sentido común, saldrá vencedor el sentido común, puesto que:

³³⁶ (Reid, 2007, pág. 13)

³³⁷ Hernández, J. (2010: 106-131) considera que Reid propone un liberalismo moral a partir de la noción de deber, diferenciándolo del liberalismo interesado de Hume o del liberalismo propietario de Smith. Advierte, no obstante, que Reid no estudió adecuadamente el concepto del interés propio, como sí hicieron Hume y Smith, por lo que sus propuestas relativas con la propiedad podrían parecer teóricamente un presocialismo, especialmente cuando hace referencia a las experiencias de los jesuitas en Sudamérica durante el siglo XVIII y las limitaciones de la propiedad privada y la existencia de un cierto sentido redistributivo. Entiende también el autor que la exclusión de la propiedad del elenco de derechos naturales, para pasar un derecho adquirido, así como su interpretación elaboradora en su episodio del “banquete” en el que considera que la humanidad ha sido invitada al banquete de los bienes terrenales y que ningún invitado puede dejar a los demás sin participación en los bienes ofrecidos es un error de concepción, que puede subsanarse con la lectura integrada de toda su obra.

³³⁸ Reid, T. (2003: 21)

³³⁹ Poovey, M. (2006: 139-164). Cree que Reid es el pionero en la desteologización del concepto de lo “social”, puesto que para Reid en la “operación social” que se produce en la mente del hombre es algo objetivo sin atender al contexto que le rodea. Esta línea luego fue seguida por otros escoceses como Hutcheson, Ferguson, Hume y Smith “que comenzaron a explicar cómo operaba <la capacidad social>”.

la filosofía no tiene más raíces que el sentido común; ella surge de estos y allí encuentra su nutrición. Separada de esa raíz sus méritos declinan, su savia se seca, muere y se pudre.³⁴⁰

Dice que el hombre ha venido, hasta Descartes, utilizando el viejo método de la analogía para formarse opinión de las cosas. El moderno método cartesiano de la reflexión es más perfecto, aunque yerra al considerar que para el acceso al entendimiento se utilizan las ideas de sensación y las ideas de reflexión para con ellas formarse un juicio, pues para Reid al entendimiento solo se accede por la vía de la reflexión, pues no hay sensaciones que por sí solas contribuyan al entendimiento sin necesidad de reflexión³⁴¹.

Para Reid el hombre realiza juicios previos incluso a la razón, que se derivan de la propia naturaleza humana, “juicios originarios y naturales” que por naturaleza forman parte de nuestro entendimiento y que inspiran nuestra conducta humana³⁴². Este bagaje natural es lo que se llama “sentido común” y que responde a unos primeros principios³⁴³. Por eso:

cuanto es manifiestamente contrario a cualquiera de estos primeros principios es lo que llamamos *absurdo*. La fuerza de esos principios es el *buen* sentido, que a menudo se hace presente en quienes no son muy prolijos en su razonamiento. Una notable desviación de ellos, que surja de algún desorden en la constitución humana, es lo que denominamos *locura*, como cuando un hombre cree que está hecho de vidrio. Y cuando en algún hombre su razonamiento discurre, por argumentos metafísicos, fuera de los principios del sentido común, a eso lo llamamos *locura metafísica*.

Ese juicio natural de la mente, que constituye el sentido común, se contiene en la naturaleza humana y se va madurando gradualmente desde el nacimiento hasta una cierta edad joven. Dice que cuando los hombres no concuerdan acerca de lo que son las verdades evidentes, entonces “solo queda apelar al sentido común³⁴⁴”. Tan inserto en la naturaleza humana ve el sentido común que dice que en materias que requieren ilustración, los pocos guían a los más; pero en materias de sentido común, es la mayoría la que debe marcar el camino, que debe seguir la minoría, pues no hay especialistas

³⁴⁰ Reid, T. (2003: 27)

³⁴¹ (Ibídem: 104 ss); por su parte, Lozano, A. (2015: 5 ss.) Efectúa un exhaustivo estudio sobre la percepción en Reid.

³⁴² (Ibídem: 119 y ss)

³⁴³ Dalgarno, M. (1985: 81-94) entiende que lo que Reid dice es que el sentido común no es sino una defensa contundente de lo que hoy conocemos como derechos humanos.

³⁴⁴ Reid, T. (1835: *Essai* VI)

de sentido común, sino que todos los hombres lo tienen. Esto no es sino una apuesta por la mayoría del sentir de los miembros de una sociedad sobre la minoría. Una especie de sistema democrático para la formación de una determinada voluntad de un grupo. El sentido común está tan insertado en los hombres que todos por lo general lo tienen, y siendo algo tan naturalmente consustancial al hombre, lo normal es que las decisiones se hagan por acuerdos que no contraríen tal sentido común de la mayoría de los pertenecientes a un grupo. Es decir, “que el juicio de la humanidad, en tales materias, es un resultado natural de las facultades con las que Dios la ha obsequiado” y no resultado de una dedicada ilustración. No puede actuarse contra el sentido común porque sería antinatural y toda “nuestra conducta en la vida diaria se construye a partir de primeros principios, al igual que nuestras reflexiones en filosofía”³⁴⁵.

Es, por tanto, el sentido común el que determina la corrección o incorrección de las acciones. Es decir, lo que llama los primeros principios del sentido común son el soporte de la moralidad de la humanidad. Una primera clave de este autor se resume en la idea de que no hay moralidad fuera del sentido común natural.

Clasifica³⁴⁶ estos principios del sentido común en dos grupos: las verdades contingentes y las verdades necesarias.

Las verdades contingentes son verdades mutables en el tiempo y contienen doce verdades, algunas de las que son parte principal del liberalismo, como que “tenemos un grado de poder sobre nuestras acciones y sobre la determinación de nuestra voluntad”, que enlaza con la libertad individual y el principio de responsabilidad personal, o que “hay que respetar los testimonios de hechos y opiniones ajenas”, que enlaza con el principio de tolerancia, o cuando señala que por lo general “la conducta natural del hombre es previsible”, y precisamente esa previsibilidad es sobre la que se basa su sociabilidad y agrupamiento en sociedad civil y en un cuerpo político, pues si no fuésemos previsibles no habría interés de unión. La previsibilidad a la que Reid se refiere es que los hombres miran por su reputación y la de su grupo; que generalmente el hombre rechaza las injurias; o que se busca la aplicación de la justicia y el conocimiento de la verdad, conductas todas estas esperadas de todos y cada hombre en general. Dice que “sobre estos principios se funda todo el razonamiento político”. Lo que hace Reid es explicar la convivencia social desde el sentido común.

³⁴⁵ Brecher, M. (2010). La conducta guiada por la moralidad es resultado de una tensión entre el interés propio y la conciencia, donde la moralidad es más autoritaria que egoísta y, además, independiente del interés propio; pero, sin embargo, la acción moral exige una cierta cantidad de interés propio y de prudencia. Para resolver estas tensiones hay que acudir a los principios generales.

³⁴⁶ Reid, T. (1835: 93-161)

En cuanto a las verdades necesarias, es decir aquellas inmutables, divide los primeros principios en seis grupos, debiéndose resaltar a los efectos que nos interesa, el grupo denominado “los principios morales”, afirmando ya una preferencia por la generosidad, incluso sobre la justicia, al indicar:

que una acción injusta tiene más demérito de una generosa; que una acción generosa tiene más mérito que una simplemente justa; que ningún hombre debiera ser culpado de lo que no estaba en su poder impedir, o que no debemos hacer a los demás lo que pensamos injusto o inadecuado que nos hagan a nosotros en parecidas circunstancias,

Y añade que:

De igual manera, no puedo evitar pensar que un hombre que prefiera moralmente la crueldad, la perfidia y la injusticia a la generosidad, la justicia, la lealtad, hace un falso juicio, cualquiera que sea su constitución natural.

Esos “primeros principios morales” son doce, seis principios generales y otros tantos particulares. En cuanto a los generales, dice que: hay acciones y omisiones que son mejores que otras (principios uno y cuatro), si bien la inmoralidad solo se produce cuando en la acción hay voluntariedad (principios dos y tres) y esta es en contra de nuestro deber (principios quinto y sexto). Y en cuanto a los particulares interesa resaltar el principio de que nadie ha nacido para vivir aisladamente, sino en sociedad y “debe hacer todo el bien que puede y el menor daño posible a las sociedades de que es parte”³⁴⁷. También resalta el concepto de conciencia equiparable al concepto de sentido común. Así dice que “la conciencia es lo que nos dice lo que está bien o mal”³⁴⁸ y que el deber del hombre debe basarse en la constitución de su propia naturaleza humana. Tan insertado está la conciencia a que se refiere que sigue su discurso diciendo que “no hay ningún deber moral que no me recomiende el corazón”.

Vemos que Reid enlaza los principios del sentido común con un determinado comportamiento moral, lo que le lleva a la consideración de que hay un determinado comportamiento moral anidado en el interior del hombre, que brota naturalmente y que no debemos contrariar. Es decir, el hombre es un agente moral, cuya moralidad viene básicamente insertada en su naturaleza. Esa moralidad es la que le lleva de forma natural a hacer el bien a los demás.

³⁴⁷ Reid, T. (2014: 232)

³⁴⁸ Reid, T. (2007: 11)

El sentido común es el bagaje natural del hombre, que está insertado en su mente y que le aboca al cumplimiento de la moralidad que del mismo se deriva. Y esta naturaleza humana es la que tiene en cuenta Reid para su concepción de un gobierno civil y las obligaciones del Estado y de los ciudadanos.

Ahora bien, cuando Reid habla de naturaleza humana y de la obligación de los agentes morales de ceñirse a la misma, está hablando de las personas como agentes morales, pero también de los Estados, que son igualmente agentes morales. Esta concepción que engloba a los Estados en la categoría de agente moral y que aquí anticipamos, aunque se verá desarrollada más adelante, es crucial para entender su postura sobre los deberes del Estado. Por ello cada vez que se haga referencia al agente moral debe entenderse que engloba al Estado.

En el capítulo VIII de su obra *On practical ethics* (notas de sus clases hasta 1780), dedicado exclusivamente a los deberes de los Estados, dice que:

Un Estado podría ser considerado justamente como un agente moral, puesto que tiene entendimiento, capacidad de decidir, poder activo y conciencia sobre lo que está bien o mal³⁴⁹

Añade en esta misma obra³⁵⁰ que al pasar del estado natural al estado civil los hombres han cedido parte de su libertad para obtener un beneficio común y que por eso es un deber defender lo público. En esto sigue a Locke, pero añade que, al haberse entregado parte de su libertad al Estado, es el Estado el que se convierte en un agente moral y es ahora el Estado el que dispone de esa libertad recibida para cumplir el cometido natural, entre cuyos fines habrá que entender la bondad con los demás.

Reid, aunque filósofo, sin embargo, rechazaba un exceso de filigranas filosóficas por parte de algunos colegas pasados o presentes, llegando a afirmar “¿y qué cosa puede haber que sea tan ridícula como para no ser mantenida por algún filósofo?”³⁵¹

Para Reid, la filosofía es buena, pero la acción es mejor, según indica en la introducción de *Ensayos sobre los poderes de la mente humana* (1788), pues “Todo hombre debe reconocer que actuar como es debido es mucho más valioso que pensar bien”. Lo importante para Reid es que la acción del agente moral sea moralmente buena. No se completa el desarrollo de la naturaleza humana con que la mente humana contenga las nociones del sentido común, es necesario que las ponga en práctica.

³⁴⁹ (Ibidem: 81)

³⁵⁰ (Ibidem: 79-80)

³⁵¹ Reid, T. (2014: 34)

Por eso, teniendo en cuenta cuál es la naturaleza humana y qué compromisos naturales contiene en materia de moralidad, es estéril, moralmente, que dicha especulación no se traduzca en una acción práctica. El poder activo es más importante que el poder especulativo. De la moralidad intrínseca en la mente humana se debe pasar a la necesaria manifestación activa de esa moralidad. Defiende que el agente moral debe ser especulativa y activamente coherente con la moral natural, con el sentido común. Exigencia de acción que recuerda a Voltaire, pero ahora con un planteamiento más refinado intelectualmente.

Todo agente moral tiene un poder de acción que es previo a la acción voluntaria. Como señala en, quizá su última obra, *Sobre el poder* (1791)³⁵², hay tres fases antes de llegar a la acción: la convicción de que se tiene un poder (facultad de poder andar), la decisión de que se quiere ejercer ese poder (querer andar), que es la voluntad, y el ejercicio del poder, que es la acción (andar). El poder activo es fundamento de la autonomía de la voluntad. Es importante destacar que tener el poder o facultad para hacer algo, no desemboca necesariamente en la acción, pues entre ambas se interpone la voluntad del agente moral, al margen de otras limitaciones que pudieran afectar a la voluntad, como la falta de libertad, miedo o similares.

Por tanto, todo agente moral tiene poder de llevar a cabo acciones. Estas acciones siempre producen un cambio³⁵³. Por ello considera que hay que hacer un uso correcto del poder activo que todo hombre tiene y de cuyos resultados debe ser responsable, pues el cambio debe ser bueno³⁵⁴.

¿Para qué debe utilizar el poder activo un agente moral? Para mejorar la dignidad humana y la convivencia. Asunto clave, pues la acción debe respetar el canon moral natural que es el sentido común y ello desliza la acción hacia una mejora del hombre y de la propia sociedad.

Nos dice que:

El alcance del poder humano es perfectamente adecuado al estado del hombre (un estado de constante mejora y disciplina). Es suficiente para animarnos a emprender las operaciones más nobles. Mediante el adecuado ejercicio de este don de Dios, la naturaleza humana, tanto en los individuos como en las sociedades, puede ser elevada a un alto grado de dignidad y felicidad, y la Tierra puede convertirse en un paraíso³⁵⁵.

³⁵² Reid, T. (2005: 27-39)

³⁵³ Reid, T. (2014: 16)

³⁵⁴ (Ibidem: 46-47)

³⁵⁵ (Ibidem: 51)

La acción humana, del hombre individualmente o de una sociedad, si sigue los dictados del sentido común tenderá a mejorar la convivencia, ofrecerá progreso y mejora³⁵⁶. Las labores de labranza, la construcción de obra pública, o la construcción de ciudades, así como el intercambio de bienes y mano de obra “puede hacer que regiones salvajes y desérticas se conviertan en sede de ricos y populosos Estados”³⁵⁷.

No solo hay mejora moral, de bienestar, de convivencia, sino también mejora socioeconómica, aunque recuerda que para lograr “estos felices cambios” no son suficientes las facultades animales, que solo sirven para preservar la especie, sino que deben cumplirse las facultades racionales y las facultades morales del hombre. Algo que requiere un cierto esfuerzo de mejora por las personas. Aquí debemos destacar la inseparabilidad entre razón y moral: no solo debe ser posible un progreso de base técnica, sino que debe ir necesariamente acompañado de la moral.

Al considerar que el resultado de un comportamiento de los agentes morales según los principios señalados produce un progreso social y económico, está poco menos que señalando que el citado progreso humano, social y económico está implícito en la moral natural, algo que va a tener consecuencias en su concepción del binomio derechos-obligaciones del Estado con los ciudadanos y de los ciudadanos con el Estado.

En cuanto a los principios animales, destacaremos lo que él llama principios sociales³⁵⁸ o deseos sociales, para señalar que la sociabilidad del hombre es algo tan natural en él que es un principio animal. Todo hombre tiene un deseo natural de convivir con sus congéneres. Esta necesidad natural incluso influye en las conductas de los hombres, quienes para evitar un rechazo social intentan adaptar su conducta grupal. Este deseo de sociabilidad es una especie de catalizador natural del agrupamiento.

Para la correcta interpretación de los principios de la acción, hay que tener en cuenta que no son ni virtud ni vicio, sino algo propio de la naturaleza humana y que no es vicio, sino antinatural no seguirlos³⁵⁹.

En cuanto a los principios racionales señala que solo los tiene el ser humano, y que estos son los que le conducen a buscar aquello “que es su bien en general”³⁶⁰, pero esa búsqueda debe hacerse teniendo en cuenta, y sin distorsionar, “lo que es su deber de comportamiento”. De este juego de tensiones entre deber y bien en general resulta

³⁵⁶ Zuluaga, J. (2016: 107-131) atribuye al sentido común un valor de desarrollo social y llega a proponer un algoritmo que resume el sentido común.

³⁵⁷ Reid, T. (2014: 49)

³⁵⁸ (Ibídem: 117-119)

³⁵⁹ (Ibídem: 112)

³⁶⁰ (Ibídem: 180)

un juicio. El deber de comportamiento moral debe ser desinteresado, es decir no puede ser benevolencia egoísta. La acción desinteresada es la de ese hombre que:

olvidándose de sí, tiene el bien común en lo más hondo de su corazón, no solo como medio, sino también como un fin; es el hombre que aborrece todo lo que es ruin, aunque pudiera sacar ganancia practicándolo, y ama lo que es justo, aunque pudiera sufrir por ello³⁶¹

Y añade, que:

la concepción de deber...solo podemos definirla mediante palabras o frases sinónimas...como cuando decimos que lo que debe hacerse es lo que es justo y honesto, lo que es aprobable; ...lo que es en sí mismo laudable, incluso si nadie lo elogiase³⁶².

El hombre se realiza como agente moral cuando se produce el reconocimiento activo del deber que tiene insertado en su mente; sin este sentido del deber dejar de ser moral³⁶³. La cualidad del ser humano es ser agente moral y solo puede serlo si atiende a su "sentido del deber". Aquí se produce un enlace entre el poder especulativo y el poder activo. En el poder de la mente y del sentido común (ubicado en las verdades necesarias) se encuentran los principios morales del hombre, vinculados a su conciencia; pero al pasar a la práctica, en los principios activos del agente moral (ubicado en los principios racionales), todo agente moral debe buscar dentro de sí el deber natural que lleva inserto y cumplirlo. Es decir, la moralidad está en el mundo de la conciencia, pero debe ponerse en práctica. De este modo el deber enlaza el mundo especulativo con el mundo activo.

Pero ¿cómo se descubre cuál es el deber?, ¿cómo aprendemos a juzgar y determinar lo que está bien y lo que está mal?³⁶⁴, se pregunta Reid. Aunque ya va dejando multitud de pistas sobre la respuesta, esta está en las facultades morales o principios morales, que se encuentran en el interior de la mente humana y que se vinculan con ese natural sentido común humano. Dice que "todos nuestros razonamientos en moral...han de estar basados en los dictados de nuestra facultad moral, como primeros principios"³⁶⁵.

³⁶¹ (Ibídem: 192)

³⁶² (Ibídem: 197)

³⁶³ (Ibídem: 196)

³⁶⁴ (Ibídem: 200)

³⁶⁵ (Ibídem: 225)

Ya vimos antes cuales eran los principios morales, si bien resaltaremos aquí el principio de que nadie ha nacido para vivir aisladamente, sino en sociedad y “debe hacer todo el bien que puede y el menor daño posible a las sociedades de que es parte”³⁶⁶. Este principio, no se limita a dejar vivir o respetar la libertad de los congéneres, pues para ello bastaría no hacer daño a los demás, sino que va más allá y contiene un postulado general de “hacer” el bien, un postulado activo para dar el bien. Esta orientación positiva de hacer se puede comprobar cuando dice que:

hemos de procurar hacer por los demás lo que nos parece justo que los demás deberían hacer por nosotros, si nosotros estuviéramos en sus circunstancias y ellos en las nuestras

Se desprende una sutil diferencia de este principio, pues, no es lo mismo que no hagamos lo que no queremos que nos hagan, principio general, que habían mantenido Montesquieu o Voltaire, entre otros, a hacer a los demás lo que queremos que nos hagan. Aquel es un postulado que limita nuestra acción teniendo en cuenta el límite que no queremos que traspasen con nosotros. Es una limitación a la acción del otro hacia nosotros. Por el contrario, el postulado de Reid parte de la acción positiva y ya no solo se trata de que los demás no nos dañen, tal como nosotros no dañamos a los otros, sino que ahora nuestra acción contiene un deber que enlaza con cómo quieren los demás que se les trate. Lo primero es justicia en sentido estricto y lo segundo humanitarismo. Es una extensión de nuestra acción. Es un planteamiento más exigente y más comprometido, y que revela una cierta disminución de la libertad individual, a diferencia de lo que indicaban Voltaire o Montesquieu, pues aparece un deber positivo nuevo. Quizá este principio general sea esencial para comprender su teoría del humanitarismo³⁶⁷.

En consecuencia, para Reid los principios del sentido común que residen en la mente de forma natural deben ser exteriorizados de forma activa y de esa forma se perfeccionará el desarrollo moral del hombre. El agente moral debe estar comprometido con la acción de una ayuda recíproca. Por tanto, la benevolencia y el humanitarismo no son voluntarios, sino un deber moral.

³⁶⁶ (Ibídem: 232)

³⁶⁷ Hernández, J. (2010: 132 ss). Propone que el humanitarismo de Reid deriva de que atribuye a la virtud moral un carácter natural, no tratándose de una virtud artificial o convenida socialmente. La virtud es una cuestión de especie, natural, no de socialización. La socialización no determina la naturaleza humana, sino viceversa, en una clara contestación a Hume.

Dentro de la clasificación de los poderes activos, incluye los principios animales, y uno de estos principios, que se insertan en la naturaleza humana, es “el afecto benevolente”. El hombre es bueno por naturaleza y su tendencia es a hacer el bien.

Concretamente señala que:

Hasta el hombre más inferior tiene un poder considerable para hacer el bien, y un poder aún mayor para dañarse a sí mismo y a los demás...pienso, podemos concluir que, aunque la degeneración del género humano sea grande y deba ser justamente lamentada, los hombres en general están más dispuestos a emplear su poder en hacer el bien, que en hacer el mal a sus prójimos. Esto último está más en su poder que lo primero; y si los hombres estuvieran igual de dispuestos a hacerlo, la sociedad humana no podría subsistir y la especie humana desaparecería pronto de la faz de la tierra³⁶⁸

Reid cree en la benevolencia innata del ser humano, y cuando clasifica los principios de la acción³⁶⁹, al señalar los principios animales, que compartimos con otros seres no racionales, incluye los afectos benevolentes, que son “desear bien a otra persona o ser animado”, indicando que ese afecto “es un sentimiento agradable”, que es “necesario para la preservación social”, y añadiendo que:

El hombre puede ser el más útil o el más dañino para el hombre. Cada hombre está en poder de cada otro hombre con quién vive. Cada hombre tiene el poder de hacer mucho bien a su prójimo, y de hacerle todavía más mal. No podemos vivir sin estar en sociedad con otros hombres; y sería imposible vivir en sociedad si los seres humanos no estuvieran dispuestos a hacer mucho de ese bien a los otros seres humanos y solo un poco del mal que tienen el poder de hacerles³⁷⁰.

Esta benevolencia es un fin en sí misma, pues no es para Reid un medio para conseguir algo a cambio, ni siquiera “nuestra tranquilidad moral”, pues eso sería egoísmo, y debe entenderse que la benevolencia natural humana ha de enfocarse hacia los demás, desinteresadamente, pues es un asunto de preservación de la especie. Aclara con convicción, que el amor a sí mismo por sí solo no garantiza la preservación humana. Pero no concreta mucho Reid en qué consiste esa benevolencia, que parece acercarse algo a lo que indicaba Locke, a quien menciona varias veces. Enumera algunos supuestos prácticos de benevolencia natural, tales como la protección paterno-filial, la amistad, el afecto de pareja o similares, pero también señala dos afectos

³⁶⁸ Reid, T. (2014: 48)

³⁶⁹ (Ibídem: 77)

³⁷⁰ (Ibídem: 124)

benevolentes que nos interesa resaltar. Por una parte, el afecto y compasión hacia los afligidos, pues “de todas las personas, las que están afligidas son las que más necesitan nuestros buenos oficios”³⁷¹ sobre los que hay un “inevitable sentimiento natural de consolar” y que “mueven nuestros corazones y producen compasión y deseo de procurar consuelo”. El segundo de los supuestos a destacar y que es el último de sus afectos benevolentes es el que llama “espíritu público”, que consiste en que todo integrante de un grupo siente un afecto sobre su comunidad, lo que le incita a su defensa y mejora: “sin el espíritu público la sociedad no podría subsistir”³⁷².

Con estos afectos benevolentes, que son animales, no racionales, se predispone nuestra conducta para hacer el bien, así como nos facilita la convivencia social, pues ha de hacerse el bien siempre que sea posible, todo lo cual nutre la sociedad, que es un “intercambio de afectos bondadosos” y un conjunto de “recíprocos afectos benevolentes entre sus miembros”³⁷³. Interpreta la sociedad civil desde el punto de vista de la benevolencia, clave de la agrupación social.

Como para Reid los primeros principios del sentido común ubicados en la mente son naturales, la acción concreta debe guardar relación con los mismos, de modo que si se sigue el sentido común el agente moral tenderá naturalmente a hacer el bien. Hay una disposición natural para el bien que además relaciona con la preservación de la especie. Esta benevolencia, aunque animal, es natural e indiscutible y como veremos a continuación no es voluntaria e individual, sino un compromiso público. No es una opción. El hombre es un agente moral y como agente moral tiene en su esencia un deber moral de humanitarismo.

3.5.2 El Estado como agente moral y su deber benefactor.

Precisamente, y esta es la aportación de Reid, al considerar que el Estado es un agente moral, no puede sustraerse a las obligaciones morales propias de todo agente moral. Como hemos anticipado anteriormente, para Reid el Estado es un agente moral. Considera que el Estado o los cuerpos políticos tienen entendimiento, voluntad, poder activo y voluntad y discernimiento sobre los actos buenos y malos y por eso son un agente moral, puesto que son como una persona física a estos efectos, aunque su naturaleza es diferente, “pues hay una parte del derecho natural que no se puede ver solo desde una perspectiva individual”³⁷⁴. Añade que cuando un hombre ingresa en una colectividad política no deja de ser un hombre y sus derechos naturales continúan con

³⁷¹ (Ibídem: 131)

³⁷² (Ibídem: 136)

³⁷³ (Ibídem: 140)

³⁷⁴ Reid, T. (2007: 94 y ss)

él y solo los ha entregado, en parte, a esa colectividad, pero no los ha perdido. Igualmente, cuando hace referencia a los derechos y deberes de los Estados, dice que:

Una nación incorporada y unida en un cuerpo político se convierte por esta incorporación en una persona moral...y puede realizar acciones morales igual que los individuos³⁷⁵

También indica que los Estados deben promover la industria, la agricultura, el arte y las ciencias, así como “proveer las necesidades de los pobres”³⁷⁶ y construir canales, puertos y puentes, puesto que esta actividad del Estado cree que contribuye a la generación de riqueza. Dice que un cuerpo político es una persona política y si no fuese así, ese cuerpo político sería salvaje e injusto.

Llegado el momento de explicar la relación entre los hombres y la relación entre el Estado y los ciudadanos, Reid, acude al binomio derechos-deberes.

La moral y la jurisprudencia natural son caras de una misma moneda. La moral muestra los deberes humanos y la jurisprudencia natural los derechos humanos, pero una no puede concebirse sin la otra³⁷⁷, y “de tal manera es esto así, que la suma de los derechos humanos muestra la suma de los deberes humanos”.

En este punto, crucial para el análisis que estamos haciendo sobre el compromiso de su liberalismo con las preocupaciones de los necesitados, Reid coloca la pieza fundamental de su construcción.

Dice que, aunque todo derecho conlleva un deber, ¿todo deber refleja un derecho? Por ejemplo, podría haber un deber de benevolencia, pero ¿ello supone un derecho de benevolencia? La respuesta que da guarda total coherencia con el discurso que hemos analizado sobre los deberes y su necesario cumplimiento para ser agente moral, pues no olvidemos que el incumplimiento del deber crea agentes inmorales. Ya antes de razonar su postura, anticipa el resultado, expresando que:

un sistema de los derechos de los seres humanos, aunque enseñara todos los deberes de estricta justicia, dejaría fuera todos los deberes de caridad y benevolencia, sin los cuales dicho sistema quedaría muy debilitado.

En su razonamiento expone que tanto la justicia como el derecho tienen un concepto estricto y un concepto amplio. En el concepto estricto de justicia no tiene cabida la benevolencia, pero sí en el concepto amplio. Igualmente sucede con el

³⁷⁵ *Ibíd*em: 153)

³⁷⁶ (*Ibíd*em: 157)

³⁷⁷ Reid, T. (2014: 244)

derecho, que en sentido estricto comprende los derechos perfectos, que guardan correlación con las exigencias estrictas de justicia, pero existen los derechos imperfectos, que guardan correlación con las exigencias estrictas de la caridad y el humanitarismo y que son comprensivos del concepto amplio de justicia³⁷⁸. Humanitarismo que define como “una rama del deber hacia nuestros semejantes”, señalando que:

un hombre justo que no hace daño a nadie y tampoco ningún bien puede resultar inútil para la sociedad y está muy lejos del deber que tiene como miembro de la sociedad ...sería como un peso muerto para ese cuerpo político, y ese cuerpo político estaría mejor sin él³⁷⁹

Añade, por si hay duda, que “quién no tiene disposición benévola es defectuoso”. También indica que “todos los deberes de humanitarismo tienen los derechos imperfectos correspondientes, igual que todos los deberes de estricta justicia tienen derechos perfectos que les corresponden”.

Y matiza, para dejar clara la postura, que:

Aunque un sistema de los derechos perfectos del hombre, o los derechos de estricta justicia, sería un sustituto muy imperfecto para un sistema de deberes humanos, ocurre que, cuando le añadimos los derechos imperfectos y los externos, entonces sí abarca todos los deberes que tenemos para con nuestros prójimos³⁸⁰.

En consecuencia, si se excluyen de un sistema de derechos humanos los deberes de benevolencia dicho sistema de derechos humanos no es completo. Utilizando un concepto moderno, acude al nombre de “sistema de derechos humanos” para decir que dicho sistema debe contener todos aquellos derechos exigibles por justicia en sentido amplio. Esto afecta por completo al concepto de justicia y, por ende, a la concepción de las obligaciones morales del hombre y de las sociedades y de los Estados. A juicio de Reid no cabe la posibilidad de que un agente moral excluya de su deber la benevolencia. Si se une esta aseveración a la consideración de que el Estado

³⁷⁸ Hernández, J. (2010: 117 ss) Considera que Reid da más valor al humanitarismo que a la virtud.

³⁷⁹ Reid, T. (2007: 38)

³⁸⁰ Reid, T. (2014: 247)

es un agente moral, la conclusión sobre su posicionamiento en la cuestión social es clara³⁸¹.

Así, dice que todo derecho tiene dos principios, la justicia y el humanitarismo, y que es importante conocer los derechos naturales de la humanidad porque el fin de los gobiernos es salvaguardar los derechos de la humanidad, diciendo que si los gobiernos abandonan los principios del humanitarismo “serán enemigos de la humanidad”³⁸²

Además, hace un análisis muy actual, en el que viene a concluir que entre los hombres hay una permanente memoria y reivindicación sobre los derechos y una amnesia sobre los deberes. El mundo político parece explicarse desde los derechos, cuando los deberes son igualmente importantes. Se pregunta ¿por qué se enseñan los deberes como un reflejo de los derechos? ¿por qué este método indirecto? ¿por qué predomina un sistema de justicia natural de derechos frente a un sistema de obligaciones morales? Su respuesta está una vez más en la propia naturaleza humana. Dice que el motivo es que este método indirecto se aviene más con el orgullo de los hombres ya que:

Los seres humanos parecen estar más dispuestos a cuidar de sus derechos, los cuales les dan conciencia de dignidad, que a cuidar de sus deberes, los cuales les dan idea de su dependencia. Y vemos como hay personas que prestan gran atención a sus derechos y muy poca a sus obligaciones³⁸³.

En esta materia concluye señalando que los deberes morales están escritos en el corazón del hombre, son ley natural, mientras que los derechos están escritos en tablas de piedra o de bronce o papel. Es decir, señala que, algunos creen que los derechos imperfectos, que guardan correlación con los deberes de caridad y humanitarismo, no pueden ser exigidos por las leyes, sino que han de ser dejados al juicio y a la conciencia de los individuos, libres de toda obligación. Pero Reid es contrario a esta apreciación, porque

Un sistema de derechos perfectos de ninguna manera podría servir al propósito de un sistema moral; ...en muchos casos es prácticamente imposible fijar el límite preciso entre la justicia y el humanitarismo; ...como los legisladores y magistrados prudentes deben tener como fin procurar lo que es bueno para los ciudadanos, además de lo que es justo,

³⁸¹ Haakonssen, K. (1985: 47-80). Asevera el autor que el derecho imperfecto puede tornarse en derecho positivo por una simple decisión normativa del gobierno, ya que el gobierno para Reid tiene la obligación moral de salvaguardar derechos perfectos e imperfectos.

³⁸² Reid, T. (2007: 14)

³⁸³ Reid, T. (2014: 247)

vemos que en todas las naciones civilizadas hay leyes dirigidas a promover los deberes del humanitarismo³⁸⁴.

El deber hacia los otros hombres incluye tanto la justicia estricta como la humanidad. Sin embargo, a pesar de determinar, sin dudas, que el concepto de humanitarismo, de ayuda a los afligidos, forma parte de la justicia, y que es un deber moral, y aunque pone algunos ejemplos, no concreta suficientemente su idea. No concreta hasta dónde debe llegar la benevolencia, aunque sí que hace una sabia observación, casi premonitoria:

Hasta qué punto podrá llevarse esta rama de la legislación, es cosa que nadie puede prever

Sostiene que la benevolencia está encajada en el sistema de justicia y que es una obligación moral de los agentes morales, entre los que se encuentra el Estado, pero se intuye la advertencia, de una forma visionaria, de que dichos deberes de ayuda a los necesitados deberían tener un límite, aunque nada aporta sobre qué criterios utilizar para el establecimiento de ese límite. De cualquier forma, es una premonitoria advertencia.

En conclusión, para Reid la naturaleza humana es tan importante que el gobierno civil no debe atentar contra la misma. Las personas tienen un motor moral implícito en toda mente humana, y por el que se deben comportar según esa naturaleza moral. Una anticipación kantiana. Las personas son agentes morales, pero el Estado también es un agente moral que debe actuar según esa moralidad natural de las personas, que comprende los deberes de humanitarismo desde el enfoque del deber moral natural, lo que implica que tales acciones humanitarias no son voluntarias según la conciencia de cada uno, sino que son obligaciones morales de los individuos y también de las sociedades civiles organizadas en Estados.

Entiende que la naturaleza humana es instintivamente social y benevolente y también defiende que los principios morales del hombre comprenden el humanitarismo, es decir el deber de la ayuda a los afligidos, subrayando que será la racionalidad humana la que le ayudará a conocer y aplicar correctamente su deber moral. Para Reid no hay justicia sin humanitarismo.

³⁸⁴ (Ibídem: 251-252)

La justicia sin humanitarismo es una justicia menor y no se adecúa a los deberes morales naturales del hombre. Por eso, de todo ello se colige que Reid entiende que las personas y los Estados tienen una obligación moral de socorrer a los afligidos.

Aunque este principio general de humanitarismo es claro en Reid, sin embargo, sí que podemos decir que no llega a precisar, sin necesidad de recaer en detallada casuística, en qué ocasiones procede dicho cumplimiento del deber, o qué límites pudieran existir o cómo se articula la prestación de dicho deber, ni tampoco dice nada sobre las áreas en que se debe desplegar esa obligación moral. Pero sí se destila una clara opinión de que la ayuda a los necesitados es de índole moral y que el Estado está llamado a ese deber moral.

Lo que sí que apunta tímidamente, y visionariamente, admitida la obligación moral, es que los deberes políticos del humanitarismo podrían plantear una posible contrariedad en su ilimitado desarrollo.

3.6 Immanuel Kant: El derecho a existir con libertad.

“Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo”³⁸⁵

Nació y murió en Prusia (Königsberg 1724-1804). Hoy dicha ciudad se llama Kaliningrado y pertenece a Rusia. A pesar del deísmo que despliega en sus obras no era practicante religioso. Aunque pasó toda su vida en su ciudad, pequeña y de clima frío, fue un gran geógrafo y conocedor de los caracteres de los habitantes de los diversos países de Europa o incluso de Asia y África, de forma que parecía un hombre viajado³⁸⁶. Su forma de ganarse la vida era impartiendo clases particulares o en la universidad de su ciudad en diversas materias (física, matemáticas o teología, entre otras) y como preceptor de los hijos de familias nobles de su zona. Admirador de Hume y de Rousseau, llegó a ser catedrático y rector de la universidad de Königsberg. Realmente su vida se resume en una labor de estudio y reflexión, que realizó con gran meticulosidad. Su producción intelectual debe dividirse en dos periodos, uno en el que escribe diversas obras filosóficas de menor relevancia y otro, que se inicia tras un parón de escritura de diez años, en el que produce su gran obra filosófica con sus tres críticas (de la razón pura, de la razón práctica y del juicio), así como toda su producción de filosofía política. A medida que cumple años va interesándose más por la filosofía moral y política, debiéndose destacar *Metafísica de las costumbres*, que constituye uno de los grandes

³⁸⁵ Kant, I. (2013 e: 221)

³⁸⁶ Kant, I (2015 b)

tratados de filosofía moral³⁸⁷. Kant que llegó a vivir a distancia la Revolución francesa, y aunque fue considerado como un filósofo de esta, debe ser considerado el gran filósofo de la libertad, de la moralidad (con su imperativo categórico) y de la dignidad humana, así como de la confianza en el género humano y visión optimista sobre su evolución. Como otros muchos, sus reflexiones se centraron en la libertad y tangencialmente en los métodos de participación democrática.

3.6.1 El deber humano de la beneficencia.

Para comprender la propuesta kantiana sobre benevolencia humana hay que conocer primeramente su concepción de la especie humana, que liga indivisiblemente a los conceptos de dignidad humana, libertad de voluntad, progreso y deberes morales.

Para Kant las leyes universales de la naturaleza determinan tanto los sucesos naturales o físicos como las acciones humanas. No solo hay leyes naturales que rigen la naturaleza, sino que también hay leyes naturales que determinan la forma de actuar del hombre como especie. No se trata de un determinismo, sino de reconocer que, igual que las leyes naturales físicas han de tenerse en cuenta para estudiar los comportamientos de la naturaleza, igualmente hay que saber que existen leyes naturales universales que forman parte de la naturaleza humana y que por tanto le predisponen en su manera de actuar como especie³⁸⁸. Reitera continuamente en sus diversas obras que hay que analizar a la humanidad como especie y no como un individuo, pues ese conjunto es el que más claramente manifiesta esas características naturales y porque es la especie la que va acumulando conocimientos y progreso y no cada individuo, que tiene un recorrido limitado³⁸⁹. Dice que:

cuando la historia contempla el juego de la libertad humana *en bloque*, acaso pueda descubrir un curso regular...en el conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque lenta, de sus disposiciones originarias.

Si se examina esa evolución como especie, ese desarrollo histórico, se ve, dice, que hay un “hilo conductor” en el diseño del comportamiento. Y aunque es difícil de percibir, esa trayectoria se debe a los principios naturales instalados en la naturaleza

³⁸⁷ Rodríguez-Aramayo,R.(1991: 14 ss). Como bien referencia Rodríguez Aramayo, fue Rousseau el que sacó a Kant de su “sopor epistemológico” y le inyectó la inquietud de lo político-social. De ello deja expresa constancia el propio Kant en su pensamiento número 299 de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, lo que no deja de ser un reconocimiento a Rousseau.

³⁸⁸ Kant,I. (2013 e: 101)

³⁸⁹ Kant,I (2013 c: 165).

humana por las leyes universales de la naturaleza. Son esos principios naturales, y no el instinto ni tampoco la razón, los que marcan la impronta de la actuación humana. El comportamiento del ser humano “está fundado en la naturaleza interior del hombre mismo”³⁹⁰. Esa naturalidad impresa en la humanidad está relacionada inseparablemente de la ley moral del hombre y de su libertad y dignidad humana, como veremos.

Kant es antropocéntrico y considera que el hombre “constituye en realidad *el fin de la Naturaleza* y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido”³⁹¹. Este principio tan absoluto de preponderancia humana será, sin embargo, el punto de partida desde el que arranca su concepción de la dignidad humana. El hombre es el fin de la naturaleza frente a cualquier otro ser humano, pero esa potencialidad y supremacía le dota asimismo de igual valor frente al resto de sus congéneres, pues no podrá ningún otro hombre rebajar esa dignidad que se le atribuye como ser superior de la creación, y, por ende, cada hombre tiene una dignidad humana frente al mundo exterior, sea el resto de la naturaleza o sea el resto de los humanos. Por ello reitera continuamente en sus diversas obras que el hombre, ya no solo como especie, sino como individuo, es “un fin en sí mismo, debe ser valorado como tal por los demás y no debe ser utilizado meramente como medio para otros fines”³⁹². Es decir, de su concepción antropocéntrica se derivan dos grandes conceptos: el de la dignidad humana y el de la igualdad de los hombres en dignidad. Esto tendrá consecuencias en el desarrollo de su filosofía política y en su concepción de la benevolencia política.

El fin de la creación es la humanidad. Y el fin o destino de la humanidad es su perfección, su ilustración, que desembocará en un estado final universal o de federación de naciones, un estado cosmopolita de paz perpetua, como indica en el séptimo principio de su *Historia universal en clave cosmopolita*³⁹³. Con esto Kant, viene a señalarnos que la humanidad tiene un destino natural que es alcanzar un estado de alta intelectualidad, de alta ilustración y de paz, debido todo ello a la ley moral “interna” de la humanidad, que tanta incidencia va a tener sobre su propuesta de la benevolencia. En este camino de perfección el hombre cuenta con herramientas provistas por la naturaleza, en interpretación deísta, para que pueda realizar el camino con éxito. Dice:

La providencia proporcionará una salida al fin de la humanidad tomada en su conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final mediante el uso de sus fuerzas y

³⁹⁰ Kant, I. (1963: 96).

³⁹¹ Kant, I. (2013 d: 177 y 188).

³⁹² (Ibídem: 178).

³⁹³ Kant, I. (2013 b). El mismo Kant señalaba en la introducción del texto “Sobre la paz perpetua” la ironía del término “paz perpetua” haciendo referencia a que solo se ha conseguido en los cementerios, aunque es el deseo de todo filósofo.

hasta donde tales fuerzas den de sí, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los hombres tomados individualmente³⁹⁴.

Progreso que es imparable, pues:

El género humano se encuentra en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido*, pero jamás *roto*.

Considera que renunciar el proceso de progreso moral y social es “vulnerar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad”³⁹⁵ y esa renuncia puede producirse si un monarca decide sobre su pueblo, pero también si un pueblo establece una regulación que decide sobre sus propios descendientes. Con ello apunta y anticipa que no toda voluntad general es posible. Coincide en parte con el concepto de progreso de Reid, menos elaborado. Es en el desarrollo de este camino de perfeccionamiento humano en el que Kant diseña su filosofía política señalando cómo debería desarrollarse la práctica política, la gobernanza de los pueblos, la práctica de los deberes morales y de los deberes políticos. Será en este espacio político en el que encuadre su concepción de la benevolencia política, sin desvincularse de su concepción de ley moral.

Precisa que cuando hace referencia al constante progreso hacia lo mejor de la especie humana, “no se trata tampoco de la historia natural del hombre...sino de la historia de las costumbres”³⁹⁶. Se refiere a la mejoría social, la mejoría de las relaciones sociales entre los hombres, que son imprescindibles para mejorar la especie humana.

Para la consecución de ese destino de la humanidad, Kant señala que la naturaleza ha depositado en el hombre dos facultades: la razón y la libertad de voluntad. Así, señala en su tercer principio de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* que el hombre no debe ser dirigido ni por el instinto ni por conocimientos innatos, y puesto que:

la naturaleza no hace nada superfluo ni es prodiga en el uso de sus medios para sus fines...el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su propósito con vistas a tal equipamiento³⁹⁷.

³⁹⁴ Kant, I. (2013 e: 252).

³⁹⁵ Kant, I. (2013 a: 94).

³⁹⁶ Kant, I. (1963: 102).

³⁹⁷ Kant, I. (2013 b: 105).

La razón y la libertad de voluntad son, por tanto, a juicio de Kant, los dos instrumentos que la naturaleza ha otorgado al hombre para que alcance su destino deísta de máxima perfección. Esta idea la reproduce continuamente en sus diversas obras. Ahora bien, veámoslas someramente por separado. En cuanto a la razón, considera que exige un fundamento de explicación, pues es el único modo de orientarse intelectualmente. Según dice en su obra *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, esta facultad natural no ha estado operativa desde el primer momento, sino que “comenzó a despertarse”³⁹⁸ poco a poco y el hombre fue percibiendo su capacidad de razonar. Dice en referencia al hombre:

Este descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales³⁹⁹

La especie humana acumula experiencias y va descubriendo la capacidad de razonar y la capacidad de elegir su vida, es decir descubre también su libertad de voluntad. Su capacidad de razonar y su capacidad de ejercer libremente su voluntad, estos son los instrumentos con lo que cuenta la humanidad para su destino de progreso. Y una vez que descubre estas facultades naturales y analiza sus efectos racionalmente, la evolución es imparable. Razón y voluntad libre:

...una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto)⁴⁰⁰.

Kant es el gran filósofo de la libertad, de la “libertad de la voluntad”. Libertad plena para poder ejercer la voluntad de cada uno, para pensar libremente, para expresarse libremente, libertad civil. En esta alianza de razón y libertad, “la razón humana nunca deja de dirigirse hacia la libertad”⁴⁰¹. Estas dos herramientas unidas son las únicas que van a permitir el progreso continuo de la humanidad, su proceso de ilustración hasta la llegada al destino final de la sociedad perfecta. La razón encubierta o escondida no sirve para progresar, tampoco la razón forzada, ni mucho menos la razón oprimida o los posicionamientos dogmáticos. Por ello insiste en que el concepto de la razón que hace progresar es el de “hacer uso público de la razón” en todos los terrenos para que haya un intercambio de razonamientos y se progrese. Así:

³⁹⁸ Kant, I. (2013 d: 173).

³⁹⁹ (Ibídem: 174).

⁴⁰⁰ (Ibídem: 175).

⁴⁰¹ Kant, I. (2011: 117).

El uso público de su razón tiene que ser siempre libre y es el único que puede procurar la ilustración entre los hombres...Por uso público de la propia razón entiendo aquel que cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de lectores⁴⁰².

El concepto reúne en sí mismo la libertad de opinión, de expresión, de imprenta o publicación y la obligación de respetar dichas libertades. Vincula este natural “espíritu de libertad”⁴⁰³ con la dignidad humana, no porque constituya plenamente la misma, sino porque es parte de esta. Ya vimos que la dignidad de la especie humana deriva de que el hombre es un fin en sí mismo, pero para su desarrollo hacia la perfección necesita de dos instrumentos que la naturaleza le ha dotado, como son la libertad y la razón. Todo este entramado compone el complejo de la dignidad humana.

Pero estas dos herramientas de progreso, propias de cada hombre, no son suficientes para el progreso social en convivencia con otros hombres, hace falta una más, una que también se encuentra en cada hombre y que hace posible la convivencia social entre los hombres. Aquí introduce el concepto de la “insociable sociabilidad”. Pieza importante en la construcción de su filosofía política en cuanto a la justificación de la convivencia social y por lo que también afecta, a la benevolencia política en esa sociabilidad. Este concepto no es sino el “antagonismo” natural existente internamente en el hombre, que por una parte le conduce a la convivencia social con sus congéneres y por otra parte le inclina a una resistencia a dicha convivencia. Nos dice:

Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es el que su propensión a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad⁴⁰⁴.

Ese antagonismo interno humano, simultáneo, contiene por una parte una fuerza de socialización para convivir con los demás en sociedad, pero por otra parte contiene una resistencia a unirse, porque es consciente de que su tendencia a imponerse a los demás es también una tendencia ajena y ello generaría conflicto mutuo de choque de arbitrios propios y ajenos. Pero, sin embargo, este antagonismo va a ser imprescindible para la fecundación del progreso. Señala que:

⁴⁰² Kant, I. (2013 a: 90).

⁴⁰³ Kant, I. (2013 a: 96).

⁴⁰⁴ Kant, I. (2013 b: 107).

esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su propensión a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que no es capaz de *prescindir*⁴⁰⁵

Sin los atributos menos amables de la insociabilidad, esa reacción humana de superación provocada por la insociable sociabilidad no habría existido y no habría habido progreso, pues no se habría despertado la inquietud y se habrían mantenido ocultos, sin germinar, los talentos humanos, permaneciendo en un espacio primitivo de frugalidad y conformidad. Considera que la naturaleza es una “gran artista” por haber colocado ahí ese antagonismo social en el hombre, puesto que “a través del antagonismo de los hombres surge la armonía, incluso en contra de su voluntad”⁴⁰⁶.

Ahora bien, ese despertar de la razón del hombre, ese percibirse libre para elegir según su arbitrio, tiene también unas consecuencias no siempre deseadas. No siempre se elige bien y no siempre se usa razón para hacer el bien. Señala Kant que este nuevo contexto naciente acerca al hombre a un escenario nuevo, al hacer acto de presencia su “reflexiva expectativa de futuro”⁴⁰⁷, de forma que ya no vivirá solo en el presente, sino que empieza a pensar su futuro y a modelarlo con acciones presentes. Pero con estas acciones se puede ejercer la bondad o se puede ejercer también el vicio⁴⁰⁸, que se despierta a la par de la razón, porque no hay que olvidar que la inclinación del individuo de buscar su felicidad, que es su fin, es discordante del fin de la humanidad como especie, que es su perfeccionamiento humano. Así, al reconocerse el libre ejercicio de la voluntad, se puede elegir bien y se puede elegir mal, pues “preferir un estado de determinación de la voluntad frente a otro es simplemente un acto de libertad”. Por eso sostiene Kant, que en definitiva el hombre es el culpable de todos sus propios males, que derivan de sus acciones elegidas como humanidad⁴⁰⁹, y por eso introduce Kant su concepto del imperativo categórico moral como árbitro moral. Aunque el fin del individuo es su felicidad, no sucede lo mismo con el fin de la humanidad, que no es la felicidad individual, como reitera en casi todas sus obras, sino la ley moral y su propio perfeccionamiento. Para Kant la felicidad individual es de rango inferior a la felicidad de la humanidad⁴¹⁰. La felicidad propia, que es un concepto “impreciso”⁴¹¹, no es un

⁴⁰⁵ (Ibídem:108).

⁴⁰⁶ Kant, I. (2012: 67)

⁴⁰⁷ Kant, I. (2013 d: 176)

⁴⁰⁸ (Ibídem: 180).

⁴⁰⁹ Attili, A. (2006: 165-192) cree que esta es una nota de modernidad, pues esa situación penosa no deriva ni de conceptos religiosos del pecado-penitencia, ni de la providencia, sino de la mera responsabilidad moral del hombre.

⁴¹⁰ Kant, I. (2013 e: 208-210).

⁴¹¹ Kant, I. (2015 a: 120)

principio moral y no debe ser guía de la acción moral, porque “en modo alguno contribuye al fundamento de la moralidad”⁴¹².

El fin de la voluntad deberían ser las acciones bondadosas, precisando que “la bondad es el impulso hacia la sociedad. Exige de los demás aquello que quieres que los demás deban de exigir de ti”⁴¹³ o cuando señala que “una acción bondadosa es cuando se corresponde con las necesidades del prójimo y aspira a su bienestar”⁴¹⁴. La acción bondadosa es una acción moralmente exigible. Esta conceptualización nos coloca en la antesala del concepto de ley moral y de los deberes morales, que contienen, como vamos a ver, los deberes de ayuda a los necesitados. Todo este planteamiento teórico nos está acercando a la disyuntiva de si, para Kant, debe o no ayudarse a los necesitados. Veremos en qué medida identifica la acción bondadosa y moralmente exigible con el deber de prestar ayuda a los necesitados.

Volviendo a la idea de que hay unas leyes naturales que orientan la conducta del hombre hacia su perfeccionamiento, es la ley moral de la humanidad la que debe dirigir su voluntad adecuadamente. Dice:

El motivo de la acción de la libre voluntad debe ser, entonces, algo que está fundado en la naturaleza interior del hombre mismo y que sea inseparable de la libertad de la voluntad. Esta es, pues, la ley moral, que nos arranca tan enteramente de la naturaleza y nos eleva tan por encima de ella, ...Esta ley nos asegura una condición que solo es propia de los seres humanos...en virtud de la cual somos seres independientes y libres, y que se funda ella misma, por su parte, en esta libertad...es entonces, la que hace, en primer lugar, un hombre del hombre⁴¹⁵

Esa ley moral interior del hombre está en el interior del hombre y no es ni su inclinación, ni su razón, ni su felicidad, sino una ley de principios apriorísticos, por lo que concluye que la acción humana debe ser buena en sí y no como herramienta para el fin mediático de un individuo⁴¹⁶. La exigibilidad de esa bondad conduce al imperativo categórico kantiano de que esa bondad “representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin”⁴¹⁷, es decir “buena en sí”. Como esta bondad no es reconocible por la experiencia habrá que acudir a la metodología de buscar máximas de conductas que puedan ser universales, para deducir si son

⁴¹² Kant, I. (2013 e: 160).

⁴¹³ Kant, I. (2004: 77).

⁴¹⁴ Kant, I. (1988: 56 y 282).

⁴¹⁵ Kant, I. (1963: 96-97).

⁴¹⁶ Kant, I. (2015 a: 41).

⁴¹⁷ (Ibídem:114).

buenas⁴¹⁸. Si la máxima en la que se fundamenta una acción puede convertirse en una ley universal, entonces es moralmente admisible, es buena en sí misma y puede decirse que la acción tiene valor moral: “Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal”⁴¹⁹. Esta es la clave esencial interpretativa de la moral kantiana. Esa moralidad es lo que identifica a la humanidad y a su dignidad humana. Dice que “la moralidad y la humanidad, en la medida en que esta es susceptible de aquella, es lo único que posee dignidad”⁴²⁰.

La consecuencia de todo ello es que hay un “deber moral”, cuyo cumplimiento es ineludible si se quiere representar adecuadamente a la humanidad y ser merecedor de su dignidad.

El impacto del imperativo categórico en la libertad de voluntad del individuo es el deber moral a que se debe como ser humano en conciliación con esos principios apriorísticos señalados. El “deber moral” es para Kant “una disposición natural”, de obediencia incondicional y no se mezcla con el móvil de la felicidad, sino que es una “disposición divina”, escrita en el alma del hombre⁴²¹ y que supone contribuir plenamente al bien supremo, que es la pura moralidad.

En la parte segunda de su *Metafísica de las Costumbres*, analiza la doctrina de la virtud, o su concepción del deber ético y moral de todo hombre. Reitera que el deber es una disposición racional natural y que ciertamente supone, en tanto que autocontención, una coacción del libre arbitrio⁴²², todo ello en aras de la perfección y dignidad humana⁴²³. Nos dice que:

el hombre debe cumplir con su deber de un modo absolutamente desinteresado y tiene que separar completamente su anhelo de felicidad del concepto del deber, para que este se posea en toda su pureza ⁴²⁴

⁴¹⁸ (Ibídem:126).

⁴¹⁹ (Ibídem: 126).

⁴²⁰ (Ibídem: 148).

⁴²¹ Kant,I. (2013 e: 210 ss).

⁴²² Kant,I. (2002: 228).

⁴²³ Alvarado,V. (2008: 43-57) afirma que Kant es el auténtico precursor de los valores recogidos en la Declaración de Derechos Humanos: libertad, Igualdad, dignidad humana, individualidad, progreso social; por su parte, Aguirre-Pabón,J. (2011: 45-74) sostiene que el concepto de dignidad de Kant no es idéntico al concepto de dignidad reflejado en las declaraciones de derechos, porque para Kant no es el hecho de haber nacido con dignidad lo que le atribuye libertad y autonomía, sino que es precisamente la autonomía la que le hace ostentar la dignidad humana. El término de dignidad es Kant tiene más connotaciones políticas que morales.

⁴²⁴ Kant,I. (2013 e: 211).

El deber moral es la esencia propia del hombre y ahí reside su dignidad como tal, sin que deba despistarse con la tendencia fácil de sus inclinaciones o sus buscados intereses particulares, o la aislada inclinación a su propia felicidad.

Desde la ética solo hay un camino para encontrar ese deber: encontrar una máxima que sea admisible universalmente, en cuyo caso habrá pasado el filtro exigido para su valor moral⁴²⁵.

Kant distingue solo dos bloques de deberes⁴²⁶, y que son, en primer lugar, la propia perfección, y, en segundo lugar, la felicidad ajena. Este segundo deber nos llevará a la ayuda a los necesitados.

Es un deber moral buscar nuestra propia perfección humana, que consiste tanto en cultivar nuestras capacidades para progresar humanamente, como cultivar nuestra voluntad para adecuarla a las acciones con valor moral de bondad. Aclara que no forma parte de los deberes morales buscar la perfección ajena, disuadiéndonos de perfeccionar a los demás. En cuanto a la felicidad ajena, indica que consiste en facilitarla, pero aclara que, sin embargo, no es un deber moral exigir la felicidad propia, advirtiéndolo que el hedonismo no debe distraernos del deber moral. Dice que:

Quando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de otros hombres, cuyo fin (permitido) hago yo con ello también mío⁴²⁷

Es por tanto el segundo de los deberes morales, es decir, facilitar la felicidad ajena en la medida en que sea moral el que afecta plenamente a la asistencia a los necesitados. No debemos pasar por alto una importante precisión que dota de grandeza a su concepto de libertad asociado a su concepto de ayuda a los necesitados, puesto que será a los ajenos a quienes compete decidir qué es “su felicidad”, dejando ahí sólidamente colocado el concepto de que nunca es moral imponer a otros mi concepto de felicidad, todo ello salvando el propio contenido del respeto a la moralidad y a la dignidad humana. Llegados a este punto hace una diferenciación conceptual que hasta este momento nadie había planteado (salvo quizá Smith en un párrafo algo confuso de su *Teoría de los sentimientos morales*, en el que diferenciaba la beneficencia -la llevada a cabo con nuestros cercanos- de la benevolencia -la desplegada con los que no conocemos-).

⁴²⁵ Kant, I. (2002: 232-242).

⁴²⁶ (Ibídem: 237).

⁴²⁷ (Ibídem: 240).

Kant considera que el deber moral se puede dividir en dos conceptos diferentes: la benevolencia y la beneficencia⁴²⁸. La benevolencia contiene el deseo de que los demás sean felices y tengan bienestar. Dice que si “yo quiero que los demás tengan conmigo benevolencia (*benevolentiam*); por tanto, yo debo ser también benevolente con los demás”⁴²⁹. La máxima universal sería que, si quiero que me ayuden, yo también debo pensar en ayudar a los demás y por tanto al ser una máxima universalizable es un deber moral. Ahora bien, la benevolencia es un simple deseo, una idea, y como tal es ilimitada, pero también estéril. Es “amor universal a la humanidad”⁴³⁰, pero es algo que se mueve en el terreno del sentimiento, no de la voluntad, y por eso “con ella no puede hacerse nada”. Su propuesta intelectual es más que un mero deseo, al exigirse que dicha ayuda a los necesitados sea práctica. No significa que deba decaer el deber moral de la benevolencia, sino que este sería el fundamento teórico de su plasmación práctica. A la práctica de la benevolencia, Kant la llamará beneficencia. La beneficencia debe practicarse por deber, pudiendo concurrir con el amor, pero siendo esto irrelevante, pues la obligación consiste en el deber moral de su propio ejercicio. Su fundamento es que:

puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad), nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros, y puesto que esta máxima no puede obligar sino únicamente por su cualificación para convertirse en ley universal, por consiguiente, por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber⁴³¹

En este párrafo, también desarrollado en sus otras obras morales, se reúne la esencia justificativa de por qué hay que ayudar a los demás. Es un deber recíproco de “ayuda práctica”, no solo deseo o amor fraternal teórico. Este deber moral de ayuda a los necesitados significa en la práctica que:

yo debo sacrificar a otros una parte de mi bienestar sin esperar recompensa, porque es mi deber.

Refleja claramente que la ayuda consiste en una pérdida de bienestar en el que ayuda, al que le queda despensa de bienestar suficiente, y en una hipotética ampliación

⁴²⁸ (Ibídem: 247).

⁴²⁹ (Ibídem: 320-322).

⁴³⁰ (Ibídem: 321).

⁴³¹ (Ibídem: 247).

de bienestar en el que recibe, el que es ayudado. Una transferencia práctica de bienestar.

¿Con qué límite? Kant expone que “es imposible señalar límites precisos: hasta dónde se puede llegar en el sacrificio”, puesto que “depende en gran medida de qué sea para cada uno verdadera necesidad, según su modo de sentir, habiendo de confiarse a cada cual que lo determine él mismo”, aunque sí que precisa, en lógica con sus planteamientos expuestos, que:

favorecer la felicidad de otros sacrificando la propia (las verdaderas necesidades) sería una máxima contradictoria en sí misma si la convirtiéramos en ley universal

No hay duda de que existe un deber moral de benevolencia resultante de un fundamento teórico, de una máxima de recíproca y mutua ayuda entre los hombres, que debe plasmarse en la práctica a través de la beneficencia por la cual debemos ayudar a los necesitados. Aunque no precisa el contenido del concepto de necesidad, sí que establece que no puede imponerse nuestro concepto de felicidad en dicha asistencia, en una exaltación más de la libertad individual. Si acudimos a la clasificación de riquezas que efectúa en sus *Lecciones de ética* (por orden decreciente en riqueza: rico, acaudalado, pudiente, acomodado, pobre e indigente), parece que la ayuda debe ir dirigida principalmente a los indigentes, por ser los únicos carentes de los recursos necesarios, y quizá a los pobres, que son los que pueden cubrir con sus ingresos los gastos necesarios, aunque no los discrecionales básicos. No obstante, la mayoría de las veces en que Kant se refiere a los necesitados, cita a los indigentes y alguna vez a los pobres, pero no a otros de esa escala de riqueza-pobreza señalada.

En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, al explicar el imperativo categórico y poner algunos ejemplos de “deberes para con los demás”, señala que podría darse el siguiente caso:

una persona a quien le va bien, pero ve que otros (a los cuales él bien podría ayudar) han de luchar con ímprobos dificultades y que esta persona favorecida pensase ¿Qué me importa? ¡Que cada cual sea tan dichoso como el cielo quiera o pueda hacerse a sí mismo, que yo no le quitaré nada ni tan siquiera le envidiaré, solo que no me apetece contribuir en algo a su bienestar o a su auxilio a la indigencia!⁴³²

En ese supuesto, señala que si esa pasividad hacia los necesitados se convirtiese en máxima universal se podría subsistir, pero

⁴³² Kant, I. (2015 a: 129-140).

es con todo imposible querer que un principio semejante valga por doquier como una ley natural. Pues una voluntad que decidiera eso se contradiría a sí misma...y se arrebataría la esperanza de auxilio que desea para sí.

Kant cierra cualquier posibilidad de evadir la obligación moral de ayudar a los necesitados, porque no hay ninguna máxima moral universal que lo admita. La ayuda se debe practicar con los que reúnan la condición de necesitados, de indigentes o pobres, sin que afecte el camino por el cual se ha accedido a la indigencia. Ese deber asistencial tiene un fundamento moral, incondicional, apriorístico, de bondad por sí misma y de dignidad humana tanto en el da como en el que recibe la ayuda.

Menos coherente parece Kant cuando señala un segundo motivo de ayuda a los indigentes, que no está basado en la moralidad y el deber, algo sorprendente en Kant, sino basado en el derecho del beneficiario y en una reflexión histórica, vinculada a los arbitrios o deseos de los hombres en búsqueda de su particular felicidad. Indica Kant, en su obra menor *Lecciones de ética*, que la benevolencia consiste también en “una restitución de una vieja deuda”⁴³³, para dar cumplimiento a “un derecho a existir” vinculado a un derecho a la propiedad privada que hace posible esa existencia, un planteamiento que evoca a Locke. Debido a su concepción de la propiedad originaria del suelo, enjuicia que “cualquiera tiene derecho a disfrutar de estos bienes del mundo”, respecto de los que considera que originariamente hay una “participación idéntica” para cada uno, que pasa a calificar como “recurso vital” y de ahí que, si alguien ha perdido su cuota parte carece de los medios de subsistencia, pero no ha perdido el derecho a esa subsistencia, que se mantiene y que se debe ver garantizada por un mínimo de propiedad privada. Opina que “la mayor y más frecuente miseria humana es consecuencia no tanto del infortunio como de la injusticia del hombre”, que entiende que se produce debido a que la atracción de recursos de unos hombres hacia sí debilita la cantidad de esos recursos vitales en otros hombres, que empobrecen. Llama a esta situación “injusticia universal” y considera que debe haber un efecto de reparación de esa injusticia a través de la exigencia del derecho de los empobrecidos a su cuota parte de “recursos vitales”. Aunque inicialmente todo el suelo del mundo correspondía como “posesión común innata”⁴³⁴ a los hombres, no como si fuera propiedad comunitaria o primitiva no particular, sino como si cada hombre tuviera una cuota parte de participación propia idéntica, el devenir de la historia ha hecho que algunos asumieran por su arbitrio más porción del suelo de la que les correspondería, empobreciendo a otros, a los que

⁴³³ Kant, I. (1988: 237,254,282).

⁴³⁴ (Ibídem: 62-63,72,78)

se les salda la deuda con la ayuda practicada⁴³⁵. En este caso no es el deber moral el que utiliza de argumentación, sino el derecho de los indigentes a sobrevivir, y por tanto a exigir ayuda. Algo similar recoge en sus *Reflexiones morales* cuando indica que:

Uno sin duda tiene el derecho de coaccionar a alguien para que junto con preservar su propia vida preserve también la nuestra que está necesitada de ayuda, porque la propiedad es solo una porción de la dotación común de la naturaleza.⁴³⁶

Justificar la ayuda a los necesitados con el argumento de que hay que restituir las viejas deudas, quizá implica un paso que exige juicios que difícilmente encajan con el resto de su teoría. Es decir, su explicación de la indigencia como fruto de una especie de injusticia universal, desvirtuaría el valor de la propia teoría moral de que hay que hacer una acción bondadosa incondicionalmente, pues sería más bien una obligación reparadora, más propia de la justicia, que de la beneficencia. Además, dicha reflexión, que también aparece tímidamente en sus obras mayores, no guarda vinculación con lo dicho hasta ahora, pues no solo daría a entender que la riqueza es estática y se transfiere como en un juego de sumas y restas, como no pudiendo crearse riqueza sin necesidad de empobrecer a nadie, lo que ya es contradictorio con sus afirmaciones del progreso, sino que queda lejos de su imperativo categórico e incluso parecería también contradictoria con su teoría del continuo perfeccionamiento humano, sin que además aporte nada relevante a la construcción de su teoría de la benevolencia-beneficencia, máxime si, además, Kant admite las situaciones desiguales producidas por una diversidad de esfuerzos, talentos o cualidades personales o cree en el desarrollo del comercio y sus positivas consecuencias enriquecedoras. Esta idea de la indigencia fruto de una injusticia universal, también se reproduce en alguno de los liberales del independentismo norteamericano, como veremos.

Todavía habría un tercer argumento utilizable para justificar la obligación del deber de ayuda a los necesitados. No se basa ni en el deber moral del benefactor ni en el derecho del beneficiario, sino en la dignidad humana del que da y del que recibe. Cuando Kant expone su teoría sobre la comunidad originaria del suelo, esa especie de cuota parte de propiedad particular sobre el suelo del mundo por sus habitantes, indica que:

⁴³⁵ Bertomeu, M. (2004: 141-147) Considera que Kant prefirió la justificación de la adquisición original de la propiedad no en el trabajo sino en la ocupación, porque era más garantista de la dignidad humana.

⁴³⁶ Kant, I. (2004: 174).

Todos los hombres están originariamente (es decir antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad)⁴³⁷

Del enlace entre su concepto originario de propiedad común, y su concepto de libertad, este como único derecho originario e innato⁴³⁸, podría deducirse que entiende que dentro del concepto de libertad se encuentra un “derecho a existir”, que sería la razón justificativa de por qué el hombre necesita de una porción de tierra. La necesita para poder existir. Es cierto, que la libertad es el único derecho originario e innato en Kant, pero es lógico entender que para Kant la propia libertad contiene la capacidad de supervivencia. Esta interpretación también serviría para explicar por qué hay que ayudar a quienes han perdido ese medio originario de supervivencia, sin necesidad de exigir responsabilidades por los motivos o razones de su pérdida, pues la ayuda debe ser incondicional. Ese mínimo medio de subsistencia es inherente a la libertad humana y no puede prescindirse de él y, por eso, ante una situación de pérdida se debe prestar ayuda para que pueda ejercer su “derecho a existir”. De ahí que podría entenderse que Kant vincula el derecho a existir y la libertad. En este caso no se justificaría la asistencia a los necesitados ni en el deber moral puro ni en el derecho de los necesitados a una cierta propiedad, sino en la dignidad humana, tanto del que recibe como del que da.

Indaguemos ahora otros aspectos más prácticos de la beneficencia kantiana, tales como quiénes son los benefactores y cómo se organiza la prestación. La ayuda a los necesitados debe hacerse en tanto en cuanto el benefactor ostente capacidad de ayuda, de forma que si por dicha ayuda se menoscabase su propia felicidad, entendida en el sentido de que se impidiese su capacidad para atender sus propias necesidades, entonces no hay obligación moral de prestar dicha ayuda, no porque no exista deber moral, sino porque se carece de capacidad y daría como resultado una transferencia de infelicidad, pues no solo no garantizaría la utilidad de la posible ayuda, sino que daría lugar a un resultado de más infelicidad. Más concreto es cuando señala que:

¿Hasta dónde debemos gastar los propios bienes en beneficencia? Por supuesto, no hasta el punto de acabar necesitando nosotros mismos de beneficencia de otro⁴³⁹.

Cuando trata los deberes de la virtud hacia los demás y se refiere a los deberes por amor, refuerza su argumentación anterior, al señalar que:

⁴³⁷ Kant, I. (2002: 78).

⁴³⁸ (Ibidem: 48).

⁴³⁹ (Ibidem: 324)

¿Cómo se puede, además de la *benevolencia* hacia los demás hombres, nacida del deseo (que no cuesta nada), exigir todavía como deber que esta sea práctica, es decir, exigir como deber a quién tenga capacidad para ello la *beneficencia* para con los necesitados?⁴⁴⁰

Y él mismo se responde a esta pregunta retórica indicando que “la benevolencia es complacerse de la felicidad ajena, complacerse de “su bienestar”:

pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal.

Para concluir de forma absoluta que:

Hacer el bien, es decir ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada cambio, es un deber de todo hombre

Y con el mismo argumento, señala:

Pero, aunque no es en sí mismo un deber sufrir ...con otros, sí lo es, sin embargo, participar activamente en su destino y, por consiguiente, es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales...Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos...para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda el uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros *para* hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría⁴⁴¹.

Justifica continuamente que dicha obligación procede de la “máxima” de ayuda recíproca, que por otra parte es “natural” porque los hombres son seres semejantes que han sido unidos por la naturaleza y estando necesitados deben ayudarse mutuamente. Tales deberes sean considerados como deberes de virtud o deberes morales, son irrenunciables, porque admitir su renunciabilidad sería pervertir la personalidad humana, la dignidad humana. Kant reconoce la obligación de los hombres respecto de la asistencia a los necesitados con un fundamento ético, pero veamos cómo extiende esa obligación hasta la esfera política siendo un deber político gubernativo.

⁴⁴⁰ (Ibídem: 322)

⁴⁴¹ (Ibídem: 329).

3.6.2 El Estado obligado indirecto a proteger la dignidad humana.

Hemos visto el concepto kantiano del deber que todo hombre tiene de ayudar a los necesitados, así como su fundamentación ética. Veamos en qué medida afecta a dicho deber moral la creación de la sociedad civil kantiana.

Todas las relaciones sociales, incluso en una dinámica de progreso o de perfeccionamiento y teniendo en cuenta la condición natural de la humanidad de su libertad de la voluntad, la razón o la insociable sociabilidad, carecen de fortaleza suficiente para conseguir el destino de una sociedad perfecta, cosmopolita. La debilidad estriba en que no existen reglas aceptadas comúnmente, no existe derecho. El instrumento que falta para lograr un adecuado desarrollo es la sociedad civil. Y a partir de aquí, teniendo en cuenta los atributos del hombre, esa unión civil desembocará en una sociedad universal cosmopolita de paz perpetua. Esta reflexión será la que permite a Kant enlazar su filosofía de la naturaleza humana con su filosofía política. Por eso dice:

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho⁴⁴²

La sociedad civil es corolario de la propia naturaleza humana, pues, siendo el antagonismo entre los hombres tan pronunciado, hace falta una protección de los límites de la libertad de cada hombre, para que la libertad de cada hombre pueda coexistir con la libertad de los demás. Se puede convivir en sociedad sin derecho, pero:

la necesidad le obliga al hombre, tan proclive a una libertad sin ataduras, a ingresar en ese estado de coerción y tal necesidad es en verdad la mayor de todas, a saber, la que se infligen mutuamente a sí mismos los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad⁴⁴³

Respecto de la necesaria creación de la sociedad civil para la dignificación humana a través de su perfeccionamiento, la concibe como una entidad reguladora, y, respecto de su creación, dice que “este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana”. Como el hombre abusa de su libertad con respecto a sus semejantes, no hay otra forma de avanzar adecuadamente hacia el progreso que el desarrollo en sociedad civil.

⁴⁴² Kant, I. (2013 b: 109).

⁴⁴³ (Ibídem:110).

Antes de la sociedad civil, del estado civil, hay libertad salvaje y arbitrios y deseos de cada hombre, sin derecho y sin garantía de permanencia de una verdadera libertad humana. El ser humano es el fin de la creación y tiene como destino alcanzar la perfección. Para ello dispone de dos herramientas naturales, la razón y la libertad de voluntad, así como una tendencia antagónica de socialización. Pero se necesita un contexto social con reglas, con derecho, que facilite y acelere el camino de perfección humana. Será el estado civil el marco en el que se desarrollen las relaciones humanas para su perfeccionamiento, y ahí, en ese espacio, Kant hace una propuesta de beneficencia política.

Una vez más su concepto de libertad es la pieza predominante en su construcción del Estado civil. Plantea el Estado civil como un instrumento vehicular para alcanzar el fin de la humanidad. Solo con el Estado civil puede avanzarse con éxito hacia la perfección humana, la sociedad cosmopolita y la paz perpetua. La reflexión de que debe crearse un Estado civil no es debido a una consecuencia de la experiencia, del devenir histórico, sino que esa idea se encuentra ya *a priori* en la idea racional del hombre. Un estado de naturaleza la libertad carece de protección y su respeto depende de decisiones unilaterales, careciendo de la fuerza de una voluntad general. Por ello si el hombre quiere desarrollar su libertad sin sobresaltos, su naturaleza le conduce a una sociedad civil organizada en un Estado civil en el que el derecho resuelva los inconvenientes de la debilidad de la “libertad salvaje” mediante una “coacción legal pública” que defina los espacios de libertad⁴⁴⁴. Mediante ese paso, que viene en denominar “contrato originario”:

Todos los hombres renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado...y no puede decirse que el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico.

Sin duda el Estado civil es un refuerzo de la libertad, utilizando para ello el derecho como regulador de los espacios de libertad. En ese Estado civil debe haber tres apoyos: el Estado civil, con sus instituciones; la constitución civil, con su concepto de republicanismo y cosmopolitismo; y la comunidad, que son los integrantes del Estado o

⁴⁴⁴ Kant, I. (2002: 140, 146).

espacio jurídico creado⁴⁴⁵. Respecto de la comunidad, señala que en ella el hombre tiene el rango de ciudadano, que para Kant se descompone en tres partes⁴⁴⁶: cada ciudadano tiene libertad hasta donde le permite la ley que haya sido aprobada por la voluntad general; cada ciudadano es igual al resto de los ciudadanos; y cada ciudadano debe ser independiente civilmente, puesto que, siendo colegislador, no debe depender de nadie para tomar sus decisiones, ya que en este caso quedaría invalidada su decisión. Este tercer requisito, aun siendo entendible, quizá sea poco comprensible en una sociedad moderna, puesto que Kant excluía de los derechos de participación activa de legislación a quienes carecían de medios para subsistir independientemente, creyendo que en este grupo deberían integrarse los mozos de almacén, sirvientes, mujeres, asalariados u otros y que no podían ser ciudadanos activos, sino solo ciudadanos pasivos sin que ello menoscabase sus otros dos requisitos de libertad e igualdad.

Veamos cómo afecta la estructura institucional creada al logro del fin de la humanidad.

En *Metafísica de las Costumbres* y precisamente bajo el rótulo de “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”⁴⁴⁷, Kant indica que es al Estado civil al que:

incumbe indirectamente, es decir, como responsable del deber del pueblo, el derecho de gravar a este con impuestos para su propia conservación (del pueblo), tales como los impuestos en interés de los pobres, las inclusas y la iglesia, instituciones llamadas en otro caso de caridad o piadosas⁴⁴⁸

El mensaje es directo, claro e indubitado. Parece que una vez efectuado el contrato originario y creada la unión civil hay un efecto, que él llama jurídico, por el cual hay una traslación de los deberes de conservación del hombre como individuo hacia la unión civil creada. Y no solo eso, sino que anticipa cómo se financia el recurso y a quién va destinado. Su razonamiento es el siguiente:

La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurarse una sociedad, que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos

⁴⁴⁵ Valls, R. (2005: 1-5) destaca que su ubicación republicana procede del su concepto de libertad moral política, elaborado por Rousseau-Kant, frente al concepto de libertad política de Locke-Montesquieu.

⁴⁴⁶ Kant, I. (2002: 163)

⁴⁴⁷ (Ibídem: 149 ss).

⁴⁴⁸ (Ibídem: 159).

La obligación de la ciudadanía a contribuir a las cargas del sistema de asistencia a los necesitados se fundamenta en el acto de sumisión del pueblo, como comunidad, al Estado, que atribuye a ese Estado el derecho de exigir contribuciones para la conservación de esa comunidad y de esos individuos. Es decir, podemos deducir claramente que para Kant si el pueblo se ha unido para un mejor logro de su perfeccionamiento humano, esa unión civil no diluye los deberes morales a que nos venimos refiriendo de ayuda a los necesitados, sino que se desplazan hacia esa nueva estructura. Está claro que los beneficiarios de la ayuda vuelven a ser únicamente los pobres, concepto que entendemos extensible a los indigentes, según su señalada codificación de riqueza⁴⁴⁹. Pero la razón de la ayuda es, como decíamos antes, de calado moral, sin exigir responsabilidades por la gestión de sus vidas o patrimonios; simplemente hay un deber moral de ayudar a los necesitados, siendo estos los que carecen de medios para sobrevivir. Incluye en el concepto de sujetos susceptibles del beneficio de la ayuda institucional a diversos colectivos como viudas, huérfanos, enfermos, inválidos o niños expósitos, haciendo referencia también a diversas instituciones, como hospitales o casas de cuidado⁴⁵⁰. Incluso desarrolla cómo se debe prestar esa ayuda en el caso de los enfermos, señalando que, salvo el caso de dementes u otros:

en vez de estar siendo atendidos en los hospitales públicos, reciben un cuidado mejor y más barato si se les ayuda entregándoles una determinada suma de dinero (proporcionada a las necesidades de la época), con la que pueden alquilar una habitación donde quieran, con sus parientes o sus conocidos, que si se disponen establecimientos para ello...provistos de un personal costoso, espléndidos, pero que, sin embargo, limitan

⁴⁴⁹ Oliveira, M. (2016: 517-540). El tratamiento de los pobres en Kant ha dado para diversas concepciones de su posibilidad, produciéndose análisis contradictorios, puesto que hay quienes niegan dicha recepción en la filosofía de Kant, los que creen que sí que está implícita (Wood, Mulholland, Ripstein o Kleingeld), los que creen no está implícita, pero que se puede considerar incluida a través de su concepción de la dignidad humana (Howard Williams), de la felicidad (Allen Rosen), de la conservación de la sociedad (Pogge, Grcic) o la propia propuesta de Oliveira que la funda en el republicanismo; por su parte, Faggion, A. (2014: 283-302) considera que si se deduce que de la teoría del derecho kantiana se concluye que el Estado puede ayudar a los pobres, como excepción, sería como admitir que el fin justifica los medios, que no es una conclusión coherentemente kantiana; en el mismo sentido Penner, J. (2010: 88-110) indica que, en desacuerdo con Ripstein y Weinrib, no cree posible la conclusión de que Kant postule una ayuda estatal; Katz, L. (2011: 119-143) cree que en Kant sí que puede conciliarse el derecho de la propiedad con la solidaridad social siempre que se considere que la propiedad no debe ser concebida como un derecho a excluir a los demás; LeBar, M. (1999: 225-249) se solidariza con Kersting en la concepción de que los programas de bienestar no pueden basarse en el concepto de libertad kantiana, porque para la autopreservación ya no es necesario un trozo de suelo, no debiéndose recurrir a la justificación teórica de mecanismos compensatorios, sino que puede justificarse la intervención pública como medio de garantizar las condiciones del derecho.

⁴⁵⁰ Kant, I. (2002: 211-212).

en gran medida la libertad. No se puede decir que en tal caso el Estado quite lo suyo al pueblo, legitimado para disfrutar de esta fundación, sino que más bien le favorece al elegir los medios más prudentes para su conservación.

De este párrafo debe destacarse la última conclusión. Se anticipa a las posibles críticas de su propuesta, advirtiéndole que es una propuesta en bien del pueblo, lo que revela que la propuesta sería inédita y quizá poco popular, pero valiente. Igualmente es destacable la consideración de que ese tratamiento sanitario hospitalario “es suyo”, del pueblo, le pertenece, o que está “legitimado” para su disfrute, lo que implica todo un reconocimiento al derecho de asistencia sanitaria pública. Tampoco deja de ser destacable su justificación de la propuesta en aras de una mayor libertad del individuo y de la beneficencia extendida a los familiares, lo que parecería razonable en una patología menor, y por supuesto parece deslizarse detrás de la propuesta, una posible búsqueda de eficiencia en la gestión de los recursos públicos, si bien parece que la propuesta es válida únicamente en lo que hace referencia a la parcela del hospedaje hospitalario y no a la propia asistencia sanitaria. Además, respecto de este párrafo, puede considerarse que Kant efectúa una propuesta moderna dirigida a sustituir parte de las prestaciones estatales por una retribución dineraria equivalente.

Advertimos, por tanto, que lo que había sido configurado inicialmente como un deber moral de la humanidad y de cada individuo, se trueca en un deber institucional, como consecuencia de la creación de la unión civil.

Conocida la postura desde la vertiente de los beneficiarios, sigamos ahora con la de los obligados en la unión civil kantiana. En cuanto al Estado indica que dos son las formas en que pueden realizarse estas asistencias. La primera sería mediante la recaudación de impuestos, bien a la propiedad o bien al comercio, lo que parece una invitación a la organización recaudatoria tanto de impuestos directos como indirectos. Esta vía la reserva para un sistema intrageneracional de ayuda a los pobres “de modo que cada época alimente a los suyos”⁴⁵¹, mediante “impuestos legales”. Respecto de la caridad privada, en referencia al limosneo o mendicidad, manifiesta expresamente su oposición porque considera “que se aproxima al robo”, reiterando que la organización de ayuda a la pobreza debe ser institucional. La segunda forma de ayuda a los pobres es a través de un sistema intergeneracional, de forma que cada generación de pobres vaya siendo ayudada por las “reservas acumuladas paulatinamente” mediante instituciones piadosas (viudas, huérfanos, hospitales...) efectuadas por generaciones anteriores. A su juicio la primera forma de ayuda a los pobres, la intrageneracional, es

⁴⁵¹ (Ibídem: 159-160).

“la única adecuada al derecho del Estado” y porque, además, a su juicio, impide más fácilmente que haya holgazanes que hagan de la pobreza un medio de vida. En cuanto a las contribuciones tributarias para cubrir estos deberes los considera como un instrumento de derecho para la satisfacción del deber y que son “contribuciones obligatorias como cargas públicas”; más aún, se trata de un deber institucional articulado a través del sistema tributario, amonestando preventivamente al Estado, pues esos impuestos son “no para satisfacer las necesidades del Estado (que es rico), sino las del pueblo” (previniéndolo de la posible voracidad del propio sistema tributario y quizá oponiéndolo a la recaudación tributaria para el mantenimiento de gastos realmente no necesarios).

Por lo que se refiere a los sujetos pasivos, es decir, a los que deben contribuir a tal sistema, Kant señala que de la obligación tributaria “no puede sustraerse nadie que tenga de qué vivir”, dando a entender que podrían ser sujetos contribuyentes todos aquellos que tengan una cierta capacidad económica, sea de riqueza o de simple acomodo. Otras veces hace referencia al concepto de “poderosos” para referirse a los sujetos pasivos, concepto que no desarrolla y que parecería lógicamente referirse a los que tienen poder para contribuir. Por eso dice que:

Gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas

O cuando se refiere al derecho del Estado a obligar a los poderosos a contribuir “con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos”. No hay duda de que los que tienen capacidad económica deben menoscabar su patrimonio en la parte necesaria para ayudar a la conservación del necesitado.

En algún caso concreto, sí menciona expresamente como sujetos pasivos solo a los ricos, como sucede con la conservación de los niños expósitos, respecto de los que dice que “el Estado tiene derecho a cargar al pueblo con el deber de no dejar perecer a sabiendas de este aumento no deseado del haber estatal”, pero sugiriendo que, en vez del pueblo con sus tributos, quizá las contribuciones deberían hacerlas “los solteros mayores de ambos sexos (entendiendo aquí los solteros ricos), que son los responsables de ello en parte, para crear con ellos casas de niños expósitos o de algún otro medio legal”.

Solo cabe añadir, para concluir con el estado asistencial, una pequeña referencia a la educación pública. Para Kant la finalidad de la humanidad es su perfeccionamiento, lo que se inicia a través de un proceso de ilustración hasta llegar a un estado

cosmopolita de federación de Estados y una sociedad de paz perpetua a través de un Estado civil que articule las instituciones con el máximo respeto a la libertad del individuo. Pero en este proceso, la educación tiene un papel significativo y por ello hace referencias continuas a que el Estado debe contribuir a la formación de una ética de progreso que ha de fluir “de arriba hacia abajo” a través de la formación de la juventud en las escuelas con una cultura intelectual y moral para crear buenos ciudadanos⁴⁵², o la referencia a las instituciones públicas de enseñanza que tendrían una labor de perfeccionamiento o moralización⁴⁵³.

Por otro lado, es oportuno comentar, someramente, la postura negacionista de un estado asistencial en Kant, sostenida en el tiempo por algunos autores, a mi juicio precipitadas. Como hemos visto, es indubitable que Kant sostiene un derecho asistencial a los necesitados y que pergeña incluso un sistema contributivo, así como también hemos visto cuales son las razones filosóficas que le llevan a sus conclusiones y cuál es la fundamentación de ese deber moral. Sin embargo, hay una extendida opinión de que Kant es contrario al derecho asistencial con el fundamento de que se opone al “Estado paternalista”. Es cierta esa explícita oposición kantiana, pero no la conclusión obtenida. Kant, a lo largo de sus escritos, utiliza diversos términos que si bien son coincidentes con términos modernos (justicia distributiva, derecho social, patria, derechos humanos, soberanía popular, pensamiento liberal...) no tienen el mismo significado. Kant se opone al Estado paternalista, pero su Estado paternalista no es lo que hoy entendemos por tal⁴⁵⁴. Podríamos obviar mayor extensión explicativa, con una mera remisión a todo lo anteriormente examinado para concluir que sí admite la asistencia institucional, pero haré una pequeña reflexión redundante. En primer lugar, incluso hoy en día, no todo Estado asistencial es paternalista, sino solo aquél que deriva en un exceso de protección, y en esto sí que hay coincidencia con Kant.

Empezaremos por precisar que para Kant lo rechazable es un “Estado paternalista” y lo deseable es un “Estado patriótico”. Conceptos ambos diferentes a los actualmente utilizados. Tratándose de Kant nunca hay que proscribir el concepto de la libertad en cualquiera de sus razonamientos, porque siempre opera como fundamento. Para Kant cada uno debe elegir cómo quiere vivir su libertad y no es aceptable que nadie lo imponga, porque:

⁴⁵² Kant, I. (1963: 118).

⁴⁵³ Kant, I. (2013 b: 120).

⁴⁵⁴ Oliveira, M. (2016: 517-540) dice que, sin embargo, Wolfgang Kersting y Samuel Fleischacker abrazan la interpretación de que Kant es un defensor del antipaternalismo estatal.

delegar el cuidado de nosotros mismos significa renunciar a la condición de ser humano, momento en el que ya no es posible quejarse de soportar injusticias. Pues ha hecho de sí mismo un mero medio⁴⁵⁵

Esta idea, a mi juicio, implica que nadie debe vivir mi libertad por mí, porque mi libertad me pertenece como parte digna de mi persona. Nadie puede decirme cómo debo ser feliz, nadie debe entrar en ese espacio íntimo de mi dignidad humana. No debe entenderse en el sentido de que admitir una asistencia institucional podría dar lugar a hacer indigno al que la recibe. No significa eso en Kant. No sería coherente con su doctrina. Parecería, en su caso, más bien una interpretación forzada amparada en una justificación filosófica de relevancia que prestigiase una postura opuesta a cualquier intervencionismo público.

Lo que Kant apunta es que mi libertad es la que me permite, a través de una voluntad general, establecer el contenido del derecho de la sociedad civil instrumentalizada en un Estado civil. Y que, si ella decide una determinada asistencia, sin perjuicio de los deberes morales ya señalados, esa asistencia será fruto de la libertad de los ciudadanos. Lo que para Kant no es admisible es que un Estado imponga, por su simple imperio, la beneficencia, aunque tenga a sus ciudadanos bien alimentados y protegidos, porque:

A seres dotados de libertad no les basta gozar de lo agradable de la vida que otros le pueden procurar (en este caso el gobierno); lo que les interesa es el principio, por medio del cual se lo procura...; es decir, el derecho de los hombres que deben obedecer, debe preceder necesariamente a toda consideración de bienestar, y esto es una cosa sagrada, superior a todo precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por bienhechor que sea, debe tocar⁴⁵⁶.

Es decir, que de lo que trata es que nunca es admisible un Estado benefactor sin el consentimiento del pueblo y sin que el pueblo, a través de sus instituciones hubiera participado, colegislado el derecho aplicable. No es admisible que un Estado imponga la beneficencia, o que la obligue al margen de sus ciudadanos, por muy extensa y contundente que esta fuera. Carecería de legitimidad. Este es el Estado paternalista al que se refiere Kant:

⁴⁵⁵ Kant, I. (2013 e: 265).

⁴⁵⁶ Kant, I. (1963: 111).

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre con su hijos, esto es, un *gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que los súbditos –como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que este también quiere que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho)⁴⁵⁷.

La idea expresada es que un gobierno de tales características, llamado “Estado paternalista”, es abominable por ser un gobierno que suprime la libertad de decisión de los hombres, que quedan a merced de la beneficencia impuesta, que resulta indigna por la vía recibida. Es la ausencia de libertad y la ausencia de derecho lo que caracteriza a este “Estado paternalista”, no su provisión de beneficencia. Lo que rechaza es un gobierno que tenga por principio la benevolencia por encima de la libertad. La benevolencia no puede ser el fin del gobierno. Por el contrario, frente a ese Estado, Kant propone un “Estado patriótico”, siendo este:

El único que cabe pensar para hombres capaces de tener derecho, tomando en consideración al mismo tiempo, la beneficencia del soberano

Es la exclusión del derecho de participación de los ciudadanos, y por ende la reducción de la libertad del individuo, lo que diferencia a uno de otro Estado. Los dos son benevolentes, pero en uno de ellos no hay libertad. Por tanto, los motivos de Kant para rechazar el paternalismo estatal son de otra índole a las que hoy podrían deducirse de dicha terminología. Precisamente concluye *Teoría y práctica* con el siguiente párrafo:

Si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad. Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el Derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz.⁴⁵⁸

Para concluir, únicamente una última reflexión kantiana vinculada también a la terminología usada por él mismo. Se pregunta:

⁴⁵⁷ Kant, I. (2013 e: 222-223).

⁴⁵⁸ (Ibidem: 248).

¿por qué damos usualmente a la doctrina de las costumbres (moral) el título de doctrina de los *deberes* (sobre todo Cicerón), y no también doctrina de los *derechos*, puesto que unos se refieren a otros?⁴⁵⁹

Una vez más la respuesta está vinculada a la libertad. Kant es el filósofo de la libertad. Concluye que cada uno de nosotros solo conoce su propia libertad bajo condición de que se use con respeto al imperativo categórico del deber de moralidad; será después del deber cuando aparece la obligación de otros, es decir, su coacción, dando lugar a un derecho concreto; el derecho siempre aparece con posterioridad al deber. Una apreciación que ya había advertido algún otro filósofo anterior, como Reid, pero que parece poco popular en la modernidad, en la que el derecho no solo precede al deber, sino que lo puede generar.

Podemos ver que, si bien Kant recoge una obligación moral de ayuda a los necesitados como imperativo categórico, dicha asistencia no decae por el establecimiento del Estado civil, el cual asume esa obligación por cuenta de los individuos y articula los medios para su cumplimiento institucional.

En conclusión, para Kant la humanidad está influida por una serie de leyes naturales, siendo destacable que el único derecho innato del hombre es la libertad. El fin de la humanidad es su perfeccionamiento, que desembocaría en un estado cosmopolita y de paz perpetua, pero para llegar a él, el hombre, una vez que ha despertado a la razón y descubierto su capacidad de libre ejercicio de la voluntad, se encuentra con obstáculos nuevos, como son la propia tendencia del individuo hacia su propia felicidad y no el fin de la humanidad, que es su perfeccionamiento. Para ello debe someter la voluntad al imperativo categórico, es decir, al deber moral de la humanidad, que puede resumirse en un deber de perfeccionamiento de las propias facultades y en un anhelo por contribuir a la felicidad de los demás, entre cuyas obligaciones se encuentra la de ayudar a los necesitados, siendo estos los que carecen de medios de subsistencia.

El logro del perfeccionamiento humano, que es el fin de la humanidad, solo puede consumarse con el establecimiento de un Estado civil, por cuanto es en ese contexto en el que puede garantizarse jurídicamente la verdadera libertad, que no es la libertad salvaje, sino una libertad que puede concurrir en un espacio común con las libertades de los demás. No afecta ello al deber de ayuda a los necesitados, sino que dicho deber se le transfiere al Estado, el cual indirectamente debe cumplirlo exigiendo para ello los impuestos correspondientes para la satisfacción del deber, ahora

⁴⁵⁹ Kant, I. (2002: 50).

institucionalizado, a favor de los necesitados. Un deber de ayudar derivado del derecho a existir de toda persona y también de la dignidad humana.

No es tanto que Kant admita una ayuda a los necesitados, como que su filosofía moral exige dicha ayuda, que debe ser incondicionada, es decir, sin nada a cambio y también sin exigencia de responsabilidades de por qué se ha alcanzado dicha situación, pues lo relevante es únicamente que debe asistirse a quienes no tengan su “porción de suelo” para existir.

3.7 Independentismo EE. UU.: la felicidad como objetivo político.

“Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos, inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos”⁴⁶⁰.

Los últimos 25 años del siglo XVIII son apasionantes desde el punto de vista histórico, tanto por el desarrollo de la Revolución francesa como de la Independencia de Estados Unidos; pero son más excitantes todavía, intelectualmente, por la germinación de los derechos humanos y las teorías aplicadas de la gobernación política de los pueblos, participando como protagonista el liberalismo político.

Estos dos episodios históricos tan dispares en su desarrollo como en su desenlace, sin embargo, comparten algunos inspiradores, sean pensadores o políticos, y sobre todo comparten un cierto ideario común, por la interrelación mutua entre ambos hechos históricos. Si bien es cierto que los estadounidenses fueron los primeros en plasmar los idearios de la libertad individual, de los derechos del hombre, en un texto oficial como la *Declaración de derechos del buen ciudadano de Virginia* (12 de junio de 1776) o la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (4 de julio de 1776), o incluso, la *Constitución federal de Estados Unidos* (de 1787, refrendada en 1788), anticipándose de esta forma a la Asamblea Nacional de Francia de 1789 con su *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*, no debe entenderse que se trata de un movimiento del oeste hacia el este, pues no puede soslayarse que el movimiento de pensamiento en que se sustentan tales declaraciones se fraguó en Europa lentamente, con sangre y con sufrimiento. Así pues, hay una correcta interdependencia entre el pensamiento europeo previo y los movimientos revolucionarios en Francia y en Estados Unidos.

⁴⁶⁰ Preámbulo de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* de 4 de julio de 1776.

Centrándonos en los Estados Unidos, por ser el objetivo del presente capítulo, veremos en qué medida el liberalismo político, en este caso más de corte político que filosófico, asume o no, una respuesta para los necesitados de ayuda en la sociedad civil.

Dos son los pensadores en que los que fundamentalmente detendremos la mirada, por ser ambos un exponente de ese liberalismo americano: Thomas Jefferson y Thomas Paine. Añadiremos una breve pincelada en relación con los autores de *El Federalista*, es decir, Alexander Hamilton, James Madison y John Jay.

Thomas Paine (1737, Norfolk, Inglaterra; 1809, Nueva York) a pesar de ser inglés, fue un ferviente defensor de la Revolución francesa (en la que creía y confiaba firmemente) y de la Independencia de Estados Unidos de su propio país. Vivió la Revolución francesa desde la cercanía al pueblo, y si se observan sus referencias autobiográficas se constata una mayor proximidad a los acontecimientos diarios que la que narra Jefferson, este quizá más cercano a la aristocracia reticente⁴⁶¹. Paine es un hombre con escasa formación académica e irregular trayectoria profesional, sin embargo, desde su marcha a los 37 años a Filadelfia, tras haber conocido a Franklin en Inglaterra, su vida da un giro importante. Se inicia como periodista y escribe, un año más tarde de su llegada a Filadelfia, *Sentido Común*, una loa vibrante a favor de la independencia de los Estados Unidos de Inglaterra, que se extiende con mucho éxito por las diversas colonias americanas y está escrita con verbo fácil y enardecido. Este contexto le lleva a desempeñar diversos cargos en la administración colonial y luego en la administración del nuevo país, Estados Unidos, representando en alguna ocasión a EE. UU. ante Francia. Vive en Francia la toma de la Bastilla y ahí permanece hasta 1802, cuando regresa a EE. UU. a petición de Thomas Jefferson. Paine es un activista político de primer orden, un escritor que sabe utilizar la palabra con gran efectividad y cuyos escritos son fácilmente entendibles por todas las personas. Sabe captar el sentir del momento y así lo transcribe. Es destacable en su obra la defensa del derecho natural del hombre; de la igualdad de todos los hombres⁴⁶²; y de la necesidad de que el gobierno esté al servicio de la sociedad. Mantuvo una interesante disputa intelectual con Edmund Burke, político inglés y conservador⁴⁶³. Su literatura política destacable a los efectos de nuestro estudio son *Sentido Común* (1775), *los Derechos del Hombre* (1791), *Disertación sobre los primeros principios del gobierno* (1795) y *Justicia Agraria* (1797).

⁴⁶¹ Paine, T. (1984: Primera parte).

⁴⁶² Paine, T. (1990 a: 7-13) y Paine, T. (1984: 75 y ss).

⁴⁶³ Levin, Y. (2015) recoge a lo largo de toda la obra diversas argumentaciones y contraargumentaciones lanzadas de Burke contra Paine y viceversa. Dos personalidades distintas, dos formaciones académicas de diferente calado, una defensa de la libertad desde diferentes enfoques.

Por su parte, Thomas Jefferson (1743, Virginia; 1826, Virginia) gozaba de una notable preparación académica tanto en derecho y ciencia política, como en otros saberes diversos y enciclopédicos. Es una figura fundamental en la creación de los Estados Unidos, pues redactó la *Declaración de Independencia*, fue gobernador de Virginia, secretario de Estado del primer presidente, vicepresidente del segundo presidente y, finalmente, el tercer presidente de EE. UU. También tenía devoción por la Revolución francesa, a la que veía como una prolongación del proceso emancipador estadounidense, y respecto de la que siempre confió en que tendría un desenlace constructivo⁴⁶⁴. Su desánimo es patente cuando no resultó ser así, escribiendo: “lloro por Francia”. Es imposible analizar la creación de Estados Unidos sin estudiar a Jefferson, quien no tenía verbo fácil (no estaba llamado para la oratoria), pero sí una sólida formación, capacidad de convencer y una brillante pluma. Según su autobiografía, no tuvo ambición política, pues de lo que realmente presumía es de ser feliz en su extensa finca agrícola de Monticello, a la que retornaba siempre que podía. Esa preferencia se observa en sus escritos en los que idealiza al granjero frente al habitante de las ciudades, sobre los que no duda en caracterizar como faltos de la integridad, honestidad y virtudes propias del granjero. Jefferson es un hombre político -no un filósofo- o un propagandista como Paine. Su acción es política, y en ese campo desarrollará su liberalismo político, sin que deba desdeñarse su extensa literatura epistolar, de la que se pueden extraer muchas de sus ideas políticas.

El Federalista se compone de 85 artículos periodísticos escritos una vez redactada la Constitución federal americana de 1787 y antes de su ratificación por las trece colonias, con la intención de convencer a los diversos estados de la bondad de dicha constitución para los Estados Unidos. Hamilton fue el impulsor y atrajo a la causa a Madison (el que sería el cuarto presidente de los EE. UU.) y a Jay. Es, según Jefferson, “el mejor comentario sobre los principios del gobierno que jamás se ha escrito”⁴⁶⁵. Aunque el texto hace una decidida defensa de la democracia y de la división de poderes, no tiene referencias a la asistencia social a los necesitados, ni tampoco, como podría haberse esperado, a los derechos naturales, hasta el punto de defender la exclusión en la constitución de una declaración de derechos del hombre.

Estas figuras del independentismo estadounidense defienden los postulados del liberalismo político y comparten (esto solo Jefferson y Paine) la existencia de derechos naturales del hombre. Veamos someramente la parte coincidente en su contribución a la construcción del liberalismo clásico y, posteriormente las propuestas para la ayuda a

⁴⁶⁴ Jefferson, T. (2014 c: 400 y ss.).

⁴⁶⁵ (Ibídem: 359). Carta a James Madison.

los necesitados de cada uno de ellos. Para ello, analizaremos dos aspectos que tienen relación con nuestro estudio: el concepto de derechos naturales y la concepción del gobierno civil, primero Paine y, luego, en Jefferson.

En cuanto a la existencia de derechos naturales, Paine, en la carta que remite a George Washington presentándole su libro *Los Derechos del Hombre*, le indica que “le presento un Tratado en defensa de los Principios de la Libertad”⁴⁶⁶, que ya anticipa lo que para él suponen los derechos del hombre, es decir, una necesidad para la defensa de la libertad individual. Sostiene:

Que los derechos del hombre sean iguales no es una cuestión de opinión, sino de derecho y, por consiguiente, de principio; porque los hombres no poseen sus derechos como donaciones de unos a otros, sino por derecho propio. La sociedad es la guardiana, pero no la que los da⁴⁶⁷.

Para Paine, “los derechos naturales son los que le pertenecen al hombre por el mero hecho de existir”⁴⁶⁸, pasando a enumerar que se trata de derechos de la mente, como la libertad de opinión, de expresión o de religión, y derechos de la acción, como la libertad de movimiento, o de decidir qué acciones hace un individuo “para su bienestar y felicidad”. Apasionado defensor de la *Declaración de los derechos del hombre* de Francia, reenvía⁴⁶⁹ el contenido a los derechos naturales a los allí señalados (libertad, propiedad, seguridad y derechos de resistencia a la opresión). Tales derechos están igualmente presentes en todos y cada uno de los hombres, lo que implica un principio de igualdad de los hombres⁴⁷⁰, igualdad que es “en origen” y que solo se destruye por las circunstancias posteriores⁴⁷¹. Esa igualdad originaria, que no debe perderse, es la que impide que un hombre conceda o niegue derechos naturales a otro hombre, pues “el hombre no tiene derecho de propiedad sobre otro hombre”⁴⁷². Es decir, Paine sostiene que los derechos naturales corresponden a cada hombre por igual al nacer y que son inherentes al hombre. Solo reconoce la cesión de algunos de esos derechos al entrar en sociedad y constituirse un gobierno, como sucede con el derecho a juzgar, pero que los derechos de libertad no se ceden nunca y acompañan siempre al individuo⁴⁷³.

⁴⁶⁶ Paine, T. (1984: 49).

⁴⁶⁷ Paine, T. (1990 b: 91).

⁴⁶⁸ Paine, T. (1984: 97).

⁴⁶⁹ (Ibídem: 155).

⁴⁷⁰ (Ibídem: 95, 170).

⁴⁷¹ Paine, T. (1990 a: 13).

⁴⁷² Paine, T. (1984: 63).

⁴⁷³ (Ibídem: 98).

Por su parte, Jefferson es igualmente un defensor de los derechos naturales del hombre. En un análisis precipitado señala en su *Autobiografía* en referencia a su regreso de Francia:

Había salido de Francia en su primer año de revolución, en pleno fervor de los derechos naturales y el celo reformador. Mi concienzuda devoción a dichos derechos no podía hacerse más grande, pero su ejercicio diario la había despertado y excitado⁴⁷⁴

Jefferson también entiende que tales derechos son por naturaleza y que se adquieren al nacer⁴⁷⁵; y que son individuales y naturales⁴⁷⁶, enumerando la libertad en general, la libertad de movimiento, la de pensamiento y religiosa, entre otras. Abogó sin éxito para que en la *Declaración federal de Estados Unidos* se incluyese una declaración similar a la *Declaración de derechos del hombre de 1789*, señalando dicha necesidad en diversas cartas remitidas a diversas autoridades y pensadores. Y con tristeza escribía:

La parte más ilustrada de Europa nos ha atribuido la mayor parte del mérito de la invención del instrumento para la seguridad de los derechos del pueblo, y se ha sorprendido no poco de vernos renunciar a él tan pronto⁴⁷⁷.

Es muy descriptivo el párrafo porque parece olvidar que son los ilustrados europeos los creadores de la doctrina de los derechos del hombre, y sin embargo, casi en exclusividad, reconoce que su primera plasmación en práctica política se ha llevado a cabo tanto en la *Declaración de Virginia de 1776* como en la *Declaración de la independencia de los EEUU* del mismo año, y penosamente no se sigue ese camino de reconocimiento en la Constitución americana. Incluso en su *Autobiografía* viene a señalar un poco presuntuosamente que la confección de los derechos humanos es obra estadounidense y no europea. Su esfuerzo para su inclusión fue inagotable (como refleja en numerosas cartas), pero sin resultado positivo. Entendía los derechos naturales como un bien de cada individuo, que puede ser amenazado por el gobierno y por lo que afirma que: "Todo pueblo tiene derecho a una declaración de derechos frente a cualquier

⁴⁷⁴ Jefferson, T. (2014 a: 106).

⁴⁷⁵ Jefferson, T. (2014 d: 260 y ss.).

⁴⁷⁶ (Ibídem: 311).

⁴⁷⁷ Jefferson, T. (2014 c: 395).

gobierno de la tierra”⁴⁷⁸ y que “hay que respetar en otros los derechos que valoramos en nosotros mismos”⁴⁷⁹

Por su parte, los autores de *El Federalista* se manifiestan en contra de la inclusión en la constitución federal de una carta de derechos del hombre similar a la de Virginia, los reconocimientos recogidos de la *Declaración de independencia* o la *Declaración de los derechos del hombre* de Francia. Sí que entienden que el valor a proteger es la libertad y las facultades inherentes del hombre, pero según Madison⁴⁸⁰ y Hamilton no debe incluirse una declaración de derechos del hombre. Según Hamilton:

Las declaraciones de derechos, en el sentido y con la amplitud que se pretenden, no solo son innecesarias en la Constitución proyectada, sino que resultarían hasta peligrosas. Contendrían varias excepciones a poderes no concebidos y por ello mismo proporcionarían un pretexto plausible para reclamar más facultades de las que otorgan⁴⁸¹

Por ello considera que no solo no hacen falta tales declaraciones, sino que el pueblo ya tiene sus derechos naturales, que no deben ser referidos en la Constitución, en la que es suficiente lo que sí consta en el texto federal, es decir:

NOSOTROS, EL PUEBLO de los Estados Unidos, con el objeto de asegurar los beneficios de la libertad a nosotros mismos y a nuestros descendientes, *estatuimos* y *sancionamos* esta Constitución.

En definitiva, sostiene Hamilton que la referencia constitucional a la libertad debe ser comprensiva de cualquier catálogo de derechos por ser el valor superior: la libertad como la fuente del que emanan el resto de los derechos del hombre.

Antes de analizar la concreta propuesta sobre la ayuda a los necesitados de Paine o Jefferson, pasemos a repasar someramente cuál es su concepción del gobierno político, por ser, en su caso, el ejecutor de las posibles medidas de auxilio a los necesitados.

Para Paine debe diferenciarse entre sociedad y gobierno, siendo la sociedad una unión de individuos que descubren que la cooperación social les hace más fuertes para alcanzar su felicidad, pues “ningún hombre puede sin la ayuda de la sociedad satisfacer

⁴⁷⁸ (Ibídem: 381). Carta a James Madison.

⁴⁷⁹ Jefferson, T. (2014 f: 185). A pesar de su teoría de los derechos humanos y la defensa de la individualidad, el autor considera que cualquier postulado teórico de Jefferson, queda notablemente reducido por su posición esclavista, añadiendo que esta advertencia suele ser mal aceptada en los EEUU, por cuanto ha sido excesivamente mitificado.

⁴⁸⁰ Hamilton, M. J. & Madison, J. & Jay, J. (2012: 157).

⁴⁸¹ Hamilton, M. J. & Madison, J. & Jay, J. (2012: 368).

sus propias necesidades”⁴⁸². El gobierno es una estructura necesaria de la sociedad a causa de la falta de virtud de algunos individuos que impiden el pacífico desarrollo de la sociedad, siendo por tanto el gobierno “un mal necesario”, cuyo fin es garantizar la libertad y la seguridad de los individuos⁴⁸³, por lo que “un gobierno que no puede mantener la paz no es un gobierno”⁴⁸⁴. No comparte la teoría del contrato social entre gobernantes y gobernados, sino que es un contrato de cada individuo con el resto de los individuos para crear un gobierno, siendo por tanto una decisión de los individuos en libertad, por lo que es el pueblo el que crea el gobierno⁴⁸⁵. Gobierno que a menudo “estorba”, de modo que a su juicio la sociedad en principio “no necesita al gobierno”, llegando a exponer que una gran parte del éxito de la sociedad organizada no es debido al gobierno, sino a la condición humana y a la capacidad cooperativa que subyace a toda sociedad⁴⁸⁶. Define en sus diversos escritos al gobierno bajo el término de “asociación nacional”; que debe limitarse a lo necesario para asegurar sus cometidos garantistas, optando por un gobierno de corte representativo, por ser el que sigue a la naturaleza humana⁴⁸⁷, con asamblea legislativa, separación de poderes, elecciones, derecho al voto igual para todos, un ejecutivo no amplio, pocos impuestos, una constitución del pueblo y no del gobierno, que es “la biblia política del Estado”⁴⁸⁸, y un máximo respeto a la libertad. Así:

El gobierno no es más que una asociación nacional para el bien de todos, tanto individual como colectivamente. Todo hombre desea dedicarse a su ocupación y gozar de los frutos de su trabajo y de su propiedad en paz y seguridad, y con el menor gasto posible. Cuando se logran esas cosas, se logran todos los objetivos para los que se debe establecer un gobierno⁴⁸⁹.

Se observa la reiteración en Paine de que el gobierno debe garantizar dos conceptos: la libertad y la felicidad o el bienestar de todo individuo. En general, sí desarrolla la idea de libertad, pero no la de felicidad o bienestar, sin que de sus postulados generales políticos se pueda deducir un hedonismo o un utilitarismo que abocaría a cubrir determinadas demandas sociales. Habrá que acudir a sus

⁴⁸² Paine, T. (1984: 216).

⁴⁸³ Paine, T. (1990 a: 5-8).

⁴⁸⁴ (Ibídem: 38).

⁴⁸⁵ Paine, T. (1984: 101) y Paine, T. (1990 b: 82 y ss).

⁴⁸⁶ Paine, T. (1984: 222).

⁴⁸⁷ (Ibídem: 233).

⁴⁸⁸ (Ibídem: 249).

⁴⁸⁹ (Ibídem: 263).

planteamientos específicos para extraer su propuesta en relación con la posible ayuda a los necesitados.

Para Jefferson hay tres tipos de sociedades⁴⁹⁰: sociedades sin gobierno, que siendo lo mejor solo es posible en pequeñas sociedades, como sucede con los indios americanos; gobiernos con fuerza, que son gobiernos de “lobos sobre ovejas”, gobiernos tiránicos; y gobiernos justos, que se dan cuando “la masa humana a él sometido disfruta de un grado precioso de libertad y felicidad”. Postula que el pueblo es el que crea el gobierno y al este se debe, así como la división de poderes. Para Jefferson el pueblo es el soberano de su destino, pues “todo gobierno degenera cuando se confía solamente a los dirigentes del pueblo. Los individuos que constituyen el pueblo son los únicos depositarios posibles”⁴⁹¹, de modo que “el pueblo es el único censor de sus gobernantes”⁴⁹², y añade:

Considero al pueblo que constituye una sociedad o nación como la fuente de toda autoridad en esa nación; como libre para negociar sus preocupaciones comunes mediante los agentes que considere adecuados

En sus mensajes presidenciales alude siempre a los valores de la libertad del individuo y la prosperidad o felicidad del pueblo como los objetos que el gobierno debe proteger. Al igual que Paine, sí desarrolla el concepto de libertad, pero no especifica esa felicidad que el gobierno debe proporcionar al pueblo, aunque parece que es el resultado de la garantía de la libertad y la seguridad en la sociedad civil con una exigua intervención gubernamental.

Puede concluirse que la construcción liberal del independentismo estadounidense se nutre de la Ilustración europea, especialmente británica y francesa, haciendo apología de los derechos del hombre, de los derechos naturales entre los que se encuentra en primer lugar la libertad y con distintas dimensiones, pero no contiene propuestas en relación con la asistencia a los necesitados, lo cual es lógico si se tiene en cuenta que los autores señalados no son filósofos, sino hombres de acción política. El único aspecto a que se hace referencia, y que es una característica del liberalismo americano no presente en el europeo, es su nutrida referencia a la felicidad o bienestar del pueblo⁴⁹³. Sin embargo, no se traduce en una obligación gubernamental con

⁴⁹⁰ Jefferson, T. (2014 c: 367). Carta a Madison.

⁴⁹¹ Jefferson, T. (2014 f: 233).

⁴⁹² Jefferson, T. (2014 c: 366).

⁴⁹³ Sí se observa en la *Constitución de España de 1812* esta explícita preocupación por la felicidad del pueblo, lo que es entendible debido a que esa Constitución era también fruto del liberalismo inicial. Así en el artículo 13 se decía “El objeto del gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bien estar de los individuos”.

fundamento en los derechos humanos. Ahora bien, si hay propuestas en relación con la ayuda a los necesitados; sobre qué razonamiento se sustenta ese auxilio a los necesitados, si es de carácter público o privado y cuál es el fundamento último, se expondrá al concretar las propuestas de Paine y Jefferson.

3.7.1 Thomas Paine: la reparación gubernamental del vicio de la pobreza.

“Aquel que asegura su propia libertad, debe proteger incluso la de su enemigo de la opresión, porque si viola este deber, establece un precedente que a él mismo le llegará”⁴⁹⁴

Como ya hemos señalado anteriormente, en el liberalismo americano la felicidad ocupa un lugar principal y, así, Paine considera que “cualquiera que sea la forma o la constitución del gobierno no debería tener más objetivo que la felicidad *general*”⁴⁹⁵, según afirma el capítulo titulado “Medios para mejorar la condición de Europa” en su obra los *Derechos del hombre*. Si a ello añadimos sus apreciaciones efectuadas en el capítulo “Argumentos para mejorar la condición de los pobres”⁴⁹⁶ de *Justicia Agraria*, acordaremos que las propuestas que efectúa, y que pasaremos a señalar, son presentadas como remedios de mejora del hombre y especialmente de los pobres.

Paine sorprende cuando afirma que en el estado natural no existe la pobreza, y que la misma solo aparece en el proceso de civilización. Es decir, en el estado natural cada individuo tenía para cobijarse, para sobrevivir y para arrojarse sencillamente, y no había quién no tuviera acceso a tales medios de subsistencia. La pobreza entendida como la ausencia de medios básicos de subsistencia solo aparece en sociedades civilizadas. A su juicio se da la siguiente paradoja:

La vida de un indio es una continua vacación, comparada con la del pobre de Europa. La civilización, por consiguiente, o lo que así se llama, ha operado de dos maneras, para hacer a una parte de la sociedad más rica y a la otra parte más miserable de lo que habría sido el futuro de las dos en estado natural⁴⁹⁷.

En la misma línea:

⁴⁹⁴ Paine, T. (1990 b: 96).

⁴⁹⁵ Paine, T. (1984: 279). La cursiva es del propio Paine.

⁴⁹⁶ Paine, T. (1990 c: 101).

⁴⁹⁷ (Ibídem: 101-102).

Gran parte de la humanidad en los que se llaman países civilizados se halla en un estado de pobreza y miseria muy por debajo de la circunstancia de los indios⁴⁹⁸.

Esta contradicción defrauda a la idea de la civilización que presupone que nadie sería más pobre de lo que lo sería sin civilización⁴⁹⁹. Se produce un contrasentido o un efecto no deseado como consecuencia de haberse iniciado un proceso civilizador en una determinada sociedad. Aclara, para evitar malas interpretaciones sobre el progreso, que ello no se debe a un defecto en la esencia natural del concepto del progreso o civilización, que tiene una tendencia a mejorar al hombre y su entorno⁵⁰⁰. Señala que la causa está en los gobiernos que con sus decisiones:

impiden la felicidad general de la que es capaz la civilización. Ningún gobierno europeo (con la excepción actual de Francia) está construido sobre los principios de la civilización universal, sino sobre todo lo contrario⁵⁰¹.

Esos defectos de gobernación que distorsionan el progreso son la permanente guerra, los altos impuestos, las restricciones de la libertad en todos sus aspectos, la ausencia del libre comercio o la persistencia de una aristocracia dominante, entre otros. La conclusión determinante de este análisis es que siendo el gobierno el causante de la pobreza por unas malas decisiones, fundamentalmente contra los principios de la libertad, es al gobierno al que le corresponde la obligación de resolver la pobreza. Una especie de responsabilidad histórica del gobierno que le obliga a reparar el mal causado. Dice:

Lo que, por consiguiente, ahora se debería hacer es remediar los males y preservar los beneficios que han surgido en la sociedad al pasar del estado natural a lo que se llama estado civilizado⁵⁰².

Veamos en qué consiste su propuesta de reparación de los males causados a los ahora pobres en una sociedad de civilización⁵⁰³. Es una propuesta que entronca

⁴⁹⁸ Paine, T. (1984: 279).

⁴⁹⁹ Paine, T. (1990 c: 102).

⁵⁰⁰ Everton, M. (2005: 79-110) interpreta que en Paine hay un *ethos* de la comunidad, una ética comunitaria basada en la virtud moral, que hace latente un debate individualismo-comunidad.

⁵⁰¹ La referencia a Francia es debido a su elaboración de la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* que tanto influyó en Paine, así como su devoción por la Revolución francesa en su fase no convulsiva.

⁵⁰² Paine, T. (1990 c: 102).

⁵⁰³ Feit, M. (2016: 55 ss) recalca que la idea de Paine de que cada generación debe legislar sus leyes es en realidad una "democracia generacional" y que la democracia no debe sucumbir ante

directamente con el objeto de estudio en el presente trabajo. Parece subyacer la idea de que ese deber de reparación del mal causado a los empobrecidos por la civilización, es un deber moral del gobierno. Un deber del que debe responder a consecuencia de sus actos históricos inadecuados, por no haber respetado los principios de la libertad, que seguramente no habrían causado pobreza. Pero antes de examinar sus propuestas de asistencia a los necesitados sigamos con el análisis, todavía no concluido, sobre el fundamento del deber de ayuda. Considera Paine que en un estado natural todos los hombres tienen una copropiedad sobre los terrenos del mundo, no existiendo la propiedad individualizada del terreno, pero, sin embargo, sí que admite que los frutos de la tierra producidos por el trabajo sí son susceptibles de apropiación individual. El error histórico que se ha producido es confundir la ocupación de la tierra comunitaria para obtener frutos apropiables con la propiedad individualizada de la tierra. Esa confusión ha hecho que las ocupaciones de la tierra para obtener frutos se fueran identificando, con el tiempo, con apropiaciones individuales de la tierra, de forma que por las diversas circunstancias históricas se ha venido al resultado de que hay quienes tienen propiedades de la tierra y hay quienes ya no tienen propiedades sobre la tierra. Este resultado contraviene, a su juicio, un irrenunciable derecho a la copropiedad de la tierra, pues con ese derecho a una porción de tierra ocupable todo el mundo tendría un medio de subsistencia y no habría pobreza. Paine liga la usurpación de la copropiedad irrenunciable con la pobreza sobrevenida. La conclusión a la que llega es que siendo esto así, lo que procede es reparar a aquellos pobres que no tienen medios de subsistencia por haberla perdido indebidamente. Lo que procede es una indemnización histórica. En concreto:

El monopolio de la tierra, que con él empezó, ha originado los mayores males. Ha desposeído a más de la mitad de los habitantes de todas las naciones de su herencia natural, sin proporcionarles, como debería haberse hecho, una indemnización por tal pérdida; como consecuencia ha creado una clase de pobreza y miseria que antes no existía⁵⁰⁴.

Esta interpretación es ciertamente arriesgada, por cuanto hace depender la pobreza en un momento histórico posterior de un acontecimiento histórico muy anterior, como si entre medio no hubiera sido posible la movilidad social. No es Paine un delicado filósofo o riguroso pensador, sino un político y comunicador que no elabora con precisión

el pasado ni legislar hacia el futuro, sino que debe legislar para los problemas del momento; los vivos resuelven sus problemas sin vinculación con el pasado y sin imposición hacia el futuro. Un desapego histórico.

⁵⁰⁴ Paine, T. (1990 c: 105).

sus conceptos. Une el concepto de pobreza a la indignidad de la persona, a “la degradación del espíritu humano”⁵⁰⁵, lo que le acerca al iusnaturalismo, pero otras veces dice que la pobreza es debida a “pagar demasiado poco por el trabajo... a consecuencia de lo cual las manos de los trabajadores se consumen de viejas, en tanto que el patrón se regocija en la abundancia”⁵⁰⁶. De lo que no hay duda es de que hay un enlace en la falta de medios de subsistencia y la pobreza y por eso sus propuestas irán dirigidas, al margen de la reparación de la herencia natural, a dotar de medios de subsistencia a todos los ciudadanos⁵⁰⁷. Indica, haciendo referencia a una república representativa, que:

Quando el sistema de civilización que surja de tal sistema de gobierno se organice de manera que ningún hombre o mujer, que nazcan dentro de la república, carezcan de los medios necesarios para empezar a vivir y vean ante sí la certeza de escapar de las miserias que bajo otros gobiernos acompañan a la vejez, la revolución en Francia contará con un defensor y aliado en el corazón de todas las naciones⁵⁰⁸.

Además, debe destacarse que la indemnización o la acción de ayuda a la pobreza de los gobiernos no es una cuestión de caridad, sino de derecho y justicia. Reiteradamente señala⁵⁰⁹ que “estoy exigiendo un derecho, no caridad”, o “no es caridad, sino un derecho -no es generosidad, sino justicia- lo que estoy solicitando”, o “es un acto de justicia nacional”, o “no como cuestión de gracia o favor, sino de derecho”, o “no tiene carácter de caridad”, entre otras. Por tanto, podría entenderse que su propuesta de reparación es jurídica, pero quizá parecería más bien de índole moral, por ser la obligación de reparar el mal una consecuencia de una acción categorizada como mala, que debe repararse con una acción, a su juicio, buena.

La fundamentación es arriesgada, pero más lo son todavía las propuestas concretas, como veremos un poco más adelante. La idea básica para Paine es que hay una herencia natural que ha sido usurpada a los actuales pobres y que hay que repararla para aliviar la pobreza.

Por tanto, si se desarrollan las sociedades conforme a los verdaderos principios de la civilización, se evitará la pobreza. Los pobres están rodeados de miseria, incultura y de cierta delincuencia que difícilmente pueden abandonar. A la vista de la situación de

⁵⁰⁵ (Ibídem: 117).

⁵⁰⁶ (Ibídem: 116).

⁵⁰⁷ Bosc, Y. (2017: 211-223) interpreta que Paine enlaza la ciudadanía con la propiedad mínima, sin que sea posible ser ciudadano sin aquella. Una ciudadanía “propietarista”; por su parte, Remaud, O. (2015: 108-122) considera que el modelo de ciudadanía de Paine es de carácter global, una ciudadanía mundial, que tiene derecho a los mismos derechos en cualquier parte del mundo.

⁵⁰⁸ Paine, T. (1990 c: 118-119).

⁵⁰⁹ (Ibídem: 105, 113, 114, 115) y Paine, T. (1984: 321-323).

miseria, pobreza, falta de trabajo por falta de preparación y de moral (en que se encuentran los pobres), señala que el gobierno debe educar a la juventud y garantizar la subsistencia de los ancianos⁵¹⁰. Pero los deberes que atribuye a la sociedad y al gobierno van mucho más allá, como vamos a ver. Indica que esos pobres despojados “necesitan ayuda” o “un modo de asistencia o redistribución”⁵¹¹.

La propuesta que efectúa debe desglosarse en dos apartados de diferente índole; por una parte, una devolución o indemnización en concepto de herencia natural usurpada y, por otra parte, una serie de medidas presupuestarias para mejorar la condición de los pobres, que se subdividen en medidas de política fiscal y en medidas de políticas de gasto.

En cuanto a la indemnización en concepto de “herencia natural” usurpada es una idea de Paine, que expone en *Justicia Agraria*. Como considera que las civilizaciones han creado pobres por debajo de los mínimos niveles de subsistencia de las sociedades primitivas, y que ello es debido a la usurpación de la propiedad comunitaria en la que todos tenían derecho a la ocupación de una porción de tierra para subsistir, debe resarcirse a cada hombre de ese derecho usurpado⁵¹², aclarando⁵¹³ que “la culpa, sin embargo, no es de los actuales propietarios” sino del “sistema de propiedad de la tierra”, pues “la falta está en el sistema, y él ha robado imperceptiblemente al mundo”. Procede la reparación histórica y para ello propone:

Crear un fondo nacional con el que se pague a cada persona, que haya cumplido veintiún años, la suma de quince libras esterlinas, en compensación por la pérdida de su herencia natural por la introducción del sistema de propiedad de la tierra; y también la suma de diez libras anuales de por vida a las personas de cincuenta años que ahora vivan y a todas aquellas que alcancen tal edad.

Aclara que las contribuciones a dicho fondo no deben tergiversar el actual sistema tributario, puesto que se trata de un fondo de la sociedad y no del gobierno⁵¹⁴, ni tampoco debe afectar a los actuales propietarios en el disfrute de su propiedad, lo cual es importante, pues no pretende remover la actual propiedad. El sistema se nutre de una contribución indirecta por cada transmisión hereditaria, siendo el tipo del 10% si el destinatario es un heredero directo y del 20 % si no lo es. De esa forma se va nutriendo el fondo con unas contribuciones que podrían equivaler al valor de la herencia natural

⁵¹⁰ Paine, T. (1984: 288).

⁵¹¹ (Ibídem: 318-319).

⁵¹² Paine, T. (1990 c: 108 y ss.).

⁵¹³ (Ibídem: 107). El texto subrayado es de Paine.

⁵¹⁴ (Ibídem: 111).

usurpada. Y en cuanto a los beneficiarios señala tres grupos: “los viejos menesterosos”, que son las personas de más de 50 años (que recibirían 10 libras esterlinas por año y que consumen el 70% del fondo); los enfermos o incapaces de menos de 50 años (que recibirían hasta la edad de 50 años el importe de 10 libras esterlinas); y toda persona al cumplir 21 años (que recibiría un pago único de 15 libras esterlinas para comprar medios de subsistencia).

En cuanto al segundo bloque de medidas propuestas, medidas fiscales y de gasto público, hay también particularidades. En primer lugar, dentro de las medidas de corte tributario, propone reducir la carga tributaria de los pobres, que impide que puedan vivir adecuadamente, debido a que, pese a su escasa capacidad económica, deben pagar unas altas contribuciones. Esas contribuciones injustas no solo les empobrecen más y disminuyen su mermada capacidad de subsistencia, sino que su contribución alimenta una ineficiente burocracia tributaria. Son tres las propuestas de política fiscal: exención a los pobres de su paradójica contribución al tributo para la beneficencia⁵¹⁵; exención a los pobres de sus contribuciones, que supondría que recuperan un 25% de sus recursos totales; imponer una tarifa progresiva en el impuesto sobre herencias, que desincentive la distribución de la herencia a uno solo de los hijos, el primogénito, e incentive el reparto de las herencias entre la mayor parte de herederos familiares directos. De esta forma, indica, se redistribuiría la riqueza, si bien debemos señalar que es en realidad una redistribución interna en el grupo familiar, algo sorprendente teniendo en cuenta la idea de libertad de Paine, pues parece limitar la libertad individual del causahabiente para testar. Pero el efecto buscado es impedir que en familias ricas se transfiera solo la riqueza al primogénito empobreciendo al resto de familiares directos⁵¹⁶ de los cuales se tendría que encargarse la sociedad. Así visto, es en realidad una propuesta defensiva de la sociedad frente a la creación de pobres de familias ricas que tendrían capacidad para sustentar a diversos herederos. Estas propuestas que apelan a la justicia tributaria son una constante en la mayor parte de pensadores del liberalismo europeo del siglo XVIII. Paine propone una cierta redistribución, pero no por ello debe ser considerado un igualitarista.

En cuanto a las medidas referidas al gasto público efectúa cuatro propuestas muy concretas. La primera está dirigida específicamente a los pobres que “en general son las familias con muchos hijos y los ancianos que ya no pueden trabajar”⁵¹⁷. Para las familias con muchos hijos propone una paga anual por hijo menor de 14 años para que con ello se atiendan sus gastos, así como la obligación de los padres de enviar a los

⁵¹⁵ Paine, T. (1984: 317-318).

⁵¹⁶ (Ibídem: 332 y ss.).

⁵¹⁷ (Ibídem: 318).

niños a la escuela “para que aprendan a leer, escribir y la aritmética básica”, de modo que “no solo se aliviará la pobreza de los padres, sino que se eliminará la ignorancia en la joven generación”⁵¹⁸ facilitándose su inserción laboral y por tanto la mitigación de la pobreza. En cuanto a los ancianos, es decir todos los que tienen más de 50 años (en su época), hace una diferenciación de edad; los que tienen entre 50 y 60 años pueden trabajar, pero se han reducido sus fuerzas y por tanto su capacidad de obtener ingresos, por lo que se les debe complementar sus ingresos con una paga anual, señalando que se refiere a los asalariados, campesinos, jornaleros, marineros, soldados y sus respectivas esposas y sirvientes de ambos sexos, entre otros. Y cuando alcancen la edad de 60 años pasarían a cobrar la suma mayor, debido a que ya no podrían trabajar ni tener ingresos. Estos dos grupos son los estrictamente pobres para Paine y a los que considera que se les debe prestar por la organización política esas ayudas. No ofrece ningún fundamento filosófico elaborado, sino que se desliza una relativa humanidad con cargo al gobierno, de forma que todos tengan un nivel mínimo de subsistencia, algo que recuerda bastante a Locke. Estas medidas incluidas en los *Derechos del hombre* sí contienen el deber de la civilización de reparar sus defectos, que generan pobres, pero no se extiende a la fundamentación de la herencia natural. La segunda medida consiste en pagar la educación de los niños cuyos padres no son pobres porque pueden subsistir sin ayuda, pero “les resulta difícil darles una educación a sus hijos, y esos niños, en tal caso, estarían en peores condiciones que si sus padres fueran efectivamente pobres” y añade que “una nación con un gobierno bien regulado no debería permitir que nadie quedara sin instrucción”⁵¹⁹. Para estos niños prevé una ayuda económica para su educación y para comprar “papel y libros de ortografía”, todo ello durante seis años. Por tanto, ya no solo es la subsistencia una obligación gubernativa, sino también la educación infantil. Destaca que para que la educación de los pobres sea útil tales escuelas o profesores deben estar muy cerca de los padres, y por eso es mejor dar una suma de dinero a los padres para que contraten a los profesores cercanos a ellos. De esta forma se facilita la educación en el mundo rural y además se puede contratar a “viudas” con formación que de dicha profesión harían un sustento de vida. La tercera medida va destinada a los pobres coyunturales solo de Londres, tales como los que migran a la capital en búsqueda de oportunidades laborales, pero una vez allí no encuentran trabajo, por lo que para evitar que se instalen en la pobreza, la miseria y “los pequeños robos y raterías”, propone la creación de edificios en los que se puedan desarrollar todo tipo de oficios y se les ofrezca el desempeño de trabajo a cambio de

⁵¹⁸ (Ibídem: 320).

⁵¹⁹ (Ibídem: 325).

comida, alojamiento caliente y una suma de dinero al marcharse; necesidades económicas que podrían financiarse con el impuesto sobre el carbón. Y la cuarta medida no va dirigida a ningún tipo de pobres, sino que son una especie de medidas preventivas de la pobreza, consistiendo en una paga por cada niño que nace, para “aliviar problemas inmediatos”, así como para cada pareja que se case y también a los soldados desmovilizados, aunque trabajen en otras ocupaciones.

Tras la exposición de su propuesta indica, quizá cándidamente, que con estas medidas desaparecerá la pobreza⁵²⁰, añadiendo que “tanto a los pobres como a los ricos les interesará entonces apoyar al gobierno”, lo que utiliza como un argumento de cierre anclado en la pura utilidad.

En definitiva, sus propuestas para alcanzar la felicidad general y la supresión de su pobreza y de miseria, mejorando la condición humana, revelan una indudable preocupación por la asistencia a los necesitados, así como la conclusión de que el deber de asistencia a “los necesitados” es gubernativo⁵²¹. El fundamento último de esa obligación gubernativa parece encajar en una especie de responsabilidad moral de la civilización, por no haber sabido extender el suficiente nivel de subsistencia a toda persona, por lo cual debe responder por esa pérdida de garantía mínima de subsistencia que un estado no civilizado sí que proporciona⁵²². Paine es un político y un divulgador de los derechos humanos, pero no es un filósofo y por eso su exposición carece de suficiente solidez filosófica, si bien debe apreciarse el fondo social de su propuesta, sin que afecte a esta conclusión su alegación reiterada de que es una cuestión práctica o que es útil, pues el fundamento último es el señalado.

3.7.2 Thomas Jefferson: Un exiguo principio de subsidiariedad estatal.

“Todos los hombres apocados prefieren la quietud del despotismo al tumultuoso mar de la libertad”⁵²³

⁵²⁰ (Ibídem:329).

⁵²¹ Escohotado, A. (2013: 58-65) considera que Paine es en realidad el primer socialdemócrata por ser el primero en defender la igualdad de oportunidades, así como un cierto Estado benefactor; por su parte, Marangos, J. (2008:313-325) dice que las propuestas de Paine no son una manifestación de un liberalismo moderado, sino que contienen la idea de que todo propietario de tierra le debe “un dividendo a la ciudadanía”. Además esa propuesta es un anticipo de propuestas liberales posteriores; Pisarello, G. (2000: 3-29) duda de la categorización de Paine como liberal, aunque el argumento que usa es que era de clase humilde. Sí que afirma, que sea como fuere, Paine no fue un igualitarista radical.

⁵²² Seaman, J.W. (1988: 120-142) advierte que la propuesta del derecho natural de Paine puede suponer un camino de renacimiento liberal si se olvida la vía del liberalismo que conduce al utilitarismo liberal, tan peligroso para una deriva estatal paternalista, y si igualmente se abandona la vía del *laissez-faire* como dogmatismo.

⁵²³ Jefferson, T. (2014 c: 456) Carta a Phillip Mazzei.

Como Paine, y en consonancia con el liberalismo estadounidense de la época, atribuye a la felicidad un papel importante, junto a la libertad. Concepto que incluye ya en su primer discurso como presidente de EE. UU. al afirmar que “mi atención futura se dedicará a ...ser útil para la felicidad y libertad de todos”⁵²⁴ y al que también da relevancia en el último de sus discursos anuales como presidente, que cierra con este mismo término⁵²⁵.

No señala en qué consiste esa felicidad que se busca y anhela, pero, como en Paine, parece que es una capacidad para desarrollar un proyecto vital en libertad y capacidad de progreso personal con la menor incursión del gobierno.

Para Jefferson, los pobres son los “incapaces de subvenir a su sostén” y por eso deben ser sostenidos por otros. Son quienes no tienen familia ni amigos, o vagabundos sin propiedades ni medios de subsistencia, o los que tienen limitada su capacidad para trabajar. Relata que sí que hay pobres en Europa, pero que en los Estados Unidos es difícil ver pobres porque “la subsistencia se gana fácilmente aquí”⁵²⁶, pues es muy fácil ser un pequeño propietario rural⁵²⁷. Para Jefferson la situación ideal es la de los pequeños granjeros, a los que idealiza hasta el punto de decir que son “el pueblo elegido de Dios”⁵²⁸, o que “la corrupción moral del conjunto de los cultivadores es un fenómeno del que no existe ejemplo en ninguna era o nación”, contraponiendo la virtud de los granjeros de pequeñas propiedades al “populacho de las grandes ciudades”, al que considera “degenerado”⁵²⁹. Añade que “los pequeños propietarios rurales son la parte más preciosa del Estado” y que un labrador tiene, incluso, más sentido común que un profesor⁵³⁰. Por eso, Jefferson cree que, en parte, la pobreza se resuelve por la virtud de los pequeños propietarios granjeros, que es la masa más importante del país. Dice que los pobres (que serán pocos debido al fácil acceso de la tierra) lo serán más bien por su falta de capacidad de trabajo o enfermedad, por lo que deben ser ayudados por el resto de los granjeros de la zona, por solidaridad, de tal forma que todos los granjeros de la parroquia establezcan una pequeña estructura para la atención de esos necesitados, aportando cada uno una pequeña cantidad y ofreciendo algunos sus casas para acoger a esos necesitados, recibiendo una pequeña cantidad para el sustento. Debido a esta práctica solidaria dice que “jamás he visto a un americano de nacimiento

⁵²⁴ Jefferson, T. (2014 d: 289). Primer discurso presidencial en 1801.

⁵²⁵ (Ibidem: 314). Último discurso presidencia en 1808. La cursiva es mía. Dice, tras mencionar el “amor de su país a la libertad”: “llevo conmigo el consuelo de una sólida confianza, la de que el Cielo tiene reservadas para nuestro amado país largas eras de prosperidad y *felicidad*”

⁵²⁶ Jefferson, T. (2014 f: 270).

⁵²⁷ Jefferson, T. (2014 c: 339 y ss). Diversas cartas, entre otras a Madison, Jay, etc.

⁵²⁸ Jefferson, T. (2014 f: 247).

⁵²⁹ (Ibidem: 248) y Jefferson, T. (2014 c: 339 y ss.).

⁵³⁰ Jefferson, T. (2014 c: 376). Carta a Peter Carr.

pidiendo limosna en las calles o en los caminos”⁵³¹. Ese entramado asistencial es, tal y como lo plantea, de carácter caritativo y lo denomina “trabajo en la filantropía”. Esta ayuda colaborativa, voluntaria, virtuosa y recíproca, la propone incluso en caso de enfermedades, asignando la asistencia sanitaria básica a los granjeros solidarios, añadiendo el argumento de que estarán mejor atendidos en casas particulares que en un hospital, por ser más frecuente el trato familiar en las casas de los “buenos granjeros”, y donde “su situación es incomparablemente mejor que la de un hospital general, donde los enfermos, los agonizantes y los muertos se amontonan en los mismo cuartos y a veces en las mismas camas”⁵³², planteamiento que nos recuerda a Turgot y a Kant.

Sin embargo, a pesar de depositar en la caridad del granjero la solución para esas pequeñas situaciones de asistencia sanitaria al pobre, sí hace una matización y considera que para las grandes enfermedades sí debe haber un hospital público para los necesitados, es decir:

un centro general para casos difíciles de cirugía...Por consiguiente debería crearse un establecimiento para dichos pacientes, aunque no para cualesquiera otros enfermos.

El matiz de la propuesta es importante, por cuanto abre la puerta a una asistencia sanitaria pública, pero solo para aquellos que se encuentran en situación de pobreza⁵³³. Esos pobres que carecen de medios de subsistencia y que deben ser sostenidos por la presumible caridad campesina y que son incluso asistidos en la enfermedad por la virtud moral de los granjeros, si se encuentran en una situación de enfermedad más grave en la que no pueden ser ya atendidos por los granjeros, solo les queda el recurso de un hospital público, pues en caso contrario se pondría en riesgo su subsistencia. Para ellos, y solo para ellos, propone una asistencia sanitaria pública. Esta idea no debe desconectarse de su sentido de que existen unos “deberes del buen ciudadano” por encima del deber de cumplir las leyes que son la trilogía de: “las leyes de la necesidad”, la “autopreservación” y la defensa del país⁵³⁴. Esta idea de autopreservación y preservación ajena, que serían “las leyes de la necesidad”, recuerda a Locke. Por eso entiende que hay un deber ciudadano de atender las necesidades de los pobres, sea su subsistencia o su atención sanitaria, y entiende ese deber como particular, ciudadano, pasando a ser un deber gubernativo subsidiariamente cuando ya no puede hacerse

⁵³¹ Jefferson, T. (2014 f: 220).

⁵³² (Ibídem: 220).

⁵³³ Geenbaum, L. (1993: 607-626). Jefferson cuando estuvo en París representando diplomáticamente a su país, no solo se preocupó por la asistencia sanitaria pública, sino que también mostró una gran atracción por la arquitectura de los hospitales públicos, extrayendo ideas para el edificio emblemático de la que sería la Universidad de Virginia.

⁵³⁴ Jefferson, T. (2014 c: 507). Carta a J.B.Colvin.

cargo el ciudadano. Su propuesta está algo incompleta, porque no la dice de los pobres de las ciudades, aunque sean pocos, como reconoce, donde no funciona ese virtuosismo agrícola, como también reconoce. En buena armonía con su propia hipótesis, debería entrar en funcionamiento el principio de subsidiariedad del gobierno, pero nada dice de ello. Tampoco señala qué sucede con los que, no siendo pobres, están al límite de su subsistencia y carecen de recursos excedentarios para atender una eventual enfermedad. Parece más bien una respuesta pensada para un mundo de pequeños campesinos, pero no más allá.

Sin embargo, cuando se refiere a Francia, o Europa, sí reconoce que hay una pobreza instalada en la ciudad y en el campo, atribuyendo su existencia en el campo a la falta de acceso a la propiedad de la tierra, pues toda está ya repartida. Dice observar que hay personas que no tienen trabajo en Francia y que, a la par, hay tierras que se mantienen sin cultivar, lo que para un estadounidense de la época es inconcebible. Por eso, en una línea algo pareja a la de Paine, vincula la falta de tierras en propiedad con la pobreza. Dice:

Allí donde existan -en cualquier país- tierras sin cultivar y pobres sin empleo, es evidente que la propiedad ha crecido en violación del derecho natural. La tierra nos viene dada como soporte común para que el hombre trabaje y extraiga de ella su subsistencia. Si para estimular la laboriosidad permitimos que sea objeto de apropiación, hemos de cuidar de que exista otra ocupación para los excluidos de ella. Si no lo hacemos, el derecho fundamental a cultivar la tierra retorna a los desempleados⁵³⁵.

Este párrafo compendia bastante bien su concepto de la interrelación entre propiedad de una mínima porción de tierra cultivable, subsistencia y pobreza. En primer lugar, podemos comprobar que hay diferencias con Paine. Entiende que el sistema de la apropiación de la tierra no es algo inadecuado, sino que se ha aceptado porque así cada uno podría dedicarse con esmero a su porción de tierra y extraer con el esfuerzo de su trabajo la mayor rentabilidad posible de frutos; es decir, no se percibe al sistema de apropiación de la tierra como indeseado. Ahora bien, comparte con Paine que, si existen pobres sin capacidad de subsistencia es porque no tienen tierras en propiedad, pero deduce a diferencia de Paine, que en esos casos lo que ha sucedido es un desvío del acuerdo inicial, puesto que se han producido apropiaciones aceptadas de la tierra, pero luego han sido mera acumulación sin destinarse al cultivo de subsistencia. En este concreto caso concluye que lo que debe acontecer es o bien ofrecer a los actuales pobres, no propietarios, un acceso a la propiedad, previa reversión de la propiedad no

⁵³⁵ (Ibídem: 348). Carta a James Madison.

cultivada, u ofrecerles otra ocupación. A pesar de plantear esta alternativa, no se inclina por un retorno del derecho de ocupar propiedades ajenas, pues dice claramente que no puede ejercerse una división de la tierra en partes iguales y que debe respetarse el derecho de propiedad, es decir, en consonancia con el liberalismo europeo, muestra una posición anti igualitarista, pero plantea, como Paine, aunque sin desarrollar la idea, que se penalice fiscalmente la distribución de tierras a la primogenitura. También propugna que se utilice la política fiscal para eximir a los pequeños propietarios de diversas contribuciones. Para Jefferson la tierra es el soporte de la subsistencia y esa pobreza también tiene un origen en la ausencia de tierras en propiedad de las que extraer la subsistencia. En cuanto a qué otra ocupación se les da a los necesitados sin propiedad, no amplía nada Jefferson y no aclara si esa responsabilidad es gubernativa o caritativa, si bien no debemos perder de vista su planteamiento del principio de subsidiariedad estatal en la asistencia a los necesitados⁵³⁶.

Pero no solo se fija Jefferson en la asistencia a la subsistencia y en la asistencia sanitaria de los necesitados, también hace hincapié en la educación. A la educación dedica Jefferson la mayor atención en materia de gasto público y no solo en relación con los pobres:

Hay dos grandes medidas sin las cuales ninguna república puede mantenerse vigorosa.

1. La educación general que permita a cada uno juzgar por sí mismo lo que puede garantizar o amenazar su libertad. 2. ...el acceso de todos los niños a una escuela del central⁵³⁷.

Para Jefferson la educación forma parte de la dignificación de la persona y la capacita para defender su libertad. Dice que la meta general de la educación va “dirigida a su libertad y felicidad”⁵³⁸. Siendo que el pueblo “es el último garante de su propia libertad”⁵³⁹ considera que ese pueblo debe tener capacidad de discernimiento para defender su dignidad, para lo cual debe tener una cierta educación. Y por eso también indica que “una reforma de nuestra constitución debe venir en ayuda de la educación pública”. Considera que un hombre educado, aunque sea básicamente, tiene una mayor capacidad para detectar el engaño electoral o para defender su propio interés, entre el que ocupa un lugar primordial su propia libertad. Hay que educar a las personas para

⁵³⁶ Scheer,A. (1998: 18-46) sostiene que casi todos los historiadores de Jefferson han obviado el tema de su preocupación por la pobreza, resaltando otras cuestiones como la libertad, la declaración de independencia y la construcción de EE. UU. Este tratamiento debe corregirse y procede resaltar su verdadera preocupación por la pobreza.

⁵³⁷ Jefferson,T. (2014 c: 505). Carta al Gobernador John Tyler.

⁵³⁸ Jefferson,T. (2014 f: 231).

⁵³⁹ (Ibídem: 233).

que sepan defender su libertad, lo que es una forma de consolidar su dignidad humana. Por eso considera que es un asunto de asistencia gubernativa. La razón de dicha asistencia educativa básica no es solo la utilidad de esta, algo que entiende como un obvio resultado, sino que podríamos anidarla a la dignificación de la persona, es un criterio muy diferente al de la mera utilidad. Además, añade que la educación corrige el egoísmo social y extrae de las personas su natural sentido moral, tan necesario para la convivencia en sociedad⁵⁴⁰.

Diseña un currículo educativo con tres niveles: escuela básica, escuela media y universidad. Me centraré solo en la escuela básica, que es aquella en la que se reciben los conocimientos básicos, tales como leer, escribir y matemáticas elementales. Esta escuela debe ser gratis los primeros tres años, señalando que en el país “es un deber de sus funcionarios garantizar que todos sus ciudadanos reciban una educación proporcional a su condición”⁵⁴¹. Durante esos tres primeros años los padres de niños pobres no pagan nada por esa educación:

cuyos gastos deben ser sufragados por los habitantes del condado, cada uno en proporción a su cuota fiscal general. Esto hacía recaer sobre la riqueza la educación de los pobres⁵⁴².

Por tanto, se observa claramente que su proyecto de educación pública solo abarca a los tres primeros años de la educación infantil, algo poco entendible, puesto que solo afectaría a niños de 6 a 9 años, aproximadamente. Esa educación sería pagada por los pudientes de la zona, en relación con su capacidad contributiva, si bien no indica a través de qué vehículo tributario, aunque parece deducirse un tributo específico y finalista. El cuarto año y los siguientes años de la educación de ese niño pobre deberían ser pagados por sus padres. Sin embargo, para asegurar “la selección de jóvenes sobresalientes entre las clases pobres”⁵⁴³ propone un sistema de becas para los alumnos sobresalientes, que les permitiría acudir a los estudios medios e incluso a la universidad. Las becas eran escasas, de forma que solo aprovechaban a los alumnos sobresalientes⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ Jefferson, T. (2014 c: 532).

⁵⁴¹ (Ibídem: 538 y ss.).

⁵⁴² Jefferson, T. (2014 f: 231 y ss.) y Jefferson, T. (2014 a: 45).

⁵⁴³ Jefferson, T. (2014 f: 233).

⁵⁴⁴ Brick, B. (2005: 166-174) contrasta el diferente planteamiento educativo entre Jefferson, Mann y Dewey. Jefferson en realidad apuesta por una aristocracia natural, puesto que apoya sin límites a los que tienen talentos naturales y los desarrollan, y en esa actuación apuesta por una contracción de las instituciones, fiando todo a la responsabilidad individual; por su parte Mann y Dewey hacen más hincapié en la igualdad de oportunidades, extendiendo las funciones de las instituciones para que se cumpla dicha igualdad.

Esta propuesta educativa de Jefferson, colisiona en alguna medida con la finalidad que había atribuido a la educación, pues a partir del cuarto año de educación básica los niños tendrían unos nueve años, es decir, una edad de corte de la educación gratuita para los pobres que difícilmente puede hacer suponer que se haya alcanzado la preparación mínima suficiente, y muchos menos que se haya obtenido la capacidad educativa suficiente para defender su propia libertad y felicidad, así como para evitar posibles artificios electorales o de otra índole. Si la dignidad de la persona se pretende proteger con esa mínima educación, la medida parece bastante débil como instrumento de éxito. Habría un riesgo para la casi totalidad de esos niños de que si sus padres fuesen pobres no se pudiera costear su educación subsiguiente hasta los catorce años, lo que sí atendía la propuesta de Paine. Además, nada dice de aquellas familias que, teniendo cubierta su subsistencia al límite de sus ingresos, carecen de recursos excedentarios o de estímulos para gastar sus exiguos ingresos en la educación infantil. Es más, si en el cuarto año los padres del niño siguen siendo pobres, como en buena lógica parece que sería, ¿no sería condenarle a no tener educación? La única garantía de educación es la de que una mente brillante, pero de padres pobres, que sí puede llegar hasta la universidad con cargo al presupuesto público. En lo que se refiere a su propuesta educativa es bastante más inconsistente que la de Paine. Todo ello no debe desmerecer la idea de Jefferson de que la educación debe ser atendida gubernativamente, aunque en los límites indicados⁵⁴⁵.

Jefferson muestra una preocupación por la debida asistencia a los necesitados en su subsistencia, en su asistencia sanitaria y en su educación. En cuanto a la asistencia de subsistencia entiende que sería resuelta plenamente en la esfera de la caridad, sin plantearse otras alternativas. En cuanto a la asistencia sanitaria entiende que su resolución es de índole caritativa y basada en la virtud de los granjeros, soslayando una propuesta similar para la ciudad, pero dando entrada por el principio de subsidiariedad al Estado, que se encargaría de la asistencia sanitaria especializada. En cuanto a la educación, considera que es el Estado el que debe prestar una educación gratuita durante los primeros tres años, para así dar herramientas de dignificación humana a las personas y dotarles de los conocimientos básicos, pero la propuesta, cuyo fundamento entronca con unos derechos naturales de dignificación humana, queda escasa para ese cometido, una vez que se agota en tan solo tres años, sin que sea coherente con su propio planteamiento que los que siguen siendo pobres de niños de unos 9 años ya deban costear su educación. La construcción de su principio de

⁵⁴⁵ Mercer, G. (1993: 19-25) considera que las teorías de la educación de Jefferson son muy simplistas, pues no parecen reconciliables con idea de derechos iguales las propuestas que hace para la élite y las que hace para el común de la gente.

subsidiariedad es endeble y poco coherente internamente. Igualmente, su apelación a las “leyes de la necesidad” para justificar la asistencia a los necesitados siempre que haya riesgo de pérdida de la vida, devienen en unas propuestas que son bastante menguadas respecto de las propuestas que ya había formulado Locke bastante tiempo atrás y distantes también de su coetáneo Paine. Jefferson hace un razonamiento inicial de derechos naturales y defensa de la dignidad humana, que, sin embargo, en las propuestas concretas no llega a congeniar con el entusiasmo inicial demostrado⁵⁴⁶.

En conclusión, el liberalismo norteamericano primigenio asume los principios del liberalismo europeo, es decir, la libertad, la separación de poderes, la existencia de una constitución y los derechos humanos, entre otros. Sin embargo, hacen una lectura peculiar, pues Estados Unidos carece de la historia de la vieja Europa y las características sociales de sus nuevos pobladores distan mucho de las condiciones socioeconómicas de los ciudadanos del viejo continente. Uno de los valores más defendidos por el liberalismo estadounidense es la felicidad, que se constituye en aspiración política, algo entendible si se tiene en cuenta que los colonos eran gentes que buscaban una nueva oportunidad para ser felices. Esa aspiración se convierte en la de todo un pueblo. No hay nuevas aportaciones teóricas al liberalismo clásico, máxime si se tiene en cuenta que sus representantes son políticos y no filósofos. Por otra parte, el independentismo estadounidense comparte con la Revolución francesa tramo histórico y la fuente ideológica del liberalismo europeo, pero sin embargo el desarrollo y desenlace de uno y otro movimiento, la independencia de EE. UU y la revolución de Francia, serán completamente diferentes. Ambos, Paine y Jefferson, se entusiasmaron con la Revolución francesa, la vivieron y se implicaron personalmente en ella y padecieron con su fracaso.

En este contexto, Paine formula una decidida apuesta por la ayuda a los necesitados con el fundamento de que es un deber de la civilización ayudar a los que nada tienen, porque dicha circunstancia deriva de una mala interpretación y ejecución del concepto de progreso. Este vicio ha generado pobreza y da lugar en el ámbito público a la responsabilidad de su reparación. Entre el elenco de medidas propuestas, al margen de su acierto para el fin pretendido, las hay de contenido fiscal y de contenido de puro gasto público, como la ayuda a las familias pobres, o a la paga de retiro que reconoce a los ancianos, o determinada asistencia sanitaria. Como todos los liberales clásicos, desdeña el igualitarismo, pero justifica una determinada asistencia a los necesitados con cargo a los más pudientes. Como el liberalismo europeo, mantiene la

⁵⁴⁶ Dewey, J. (1940 a: 1-13) y Dewey, J. (1940 b: 11-56). La idea de derecho natural de Jefferson es un buen instrumento contra el autoritarismo porque no se queda anclado en el individualismo del *laissez-faire*, sino que anhela reunir justicia y equidad con igualdad de derechos.

importancia del individuo y su encaje en la sociedad civil. Su propuesta está dirigida ciertamente para el contexto rural de los Estados Unidos, sin apenas industria ni ciudades.

Jefferson, también formula sus propias medidas de asistencia a los necesitados, pero, debido a la sociedad de pequeños productores agrarios, sus medidas son adecuadas para ese contexto y difícilmente trasladables en un contexto ciudadano o industrial. Reconoce que existe la obligación de asistir a los necesitados, pero esa obligación moral es privada, individual, de carácter caritativa o filantrópica, que corresponde a los granjeros. Solo da entrada al Estado cuando esa ayuda, ese deber atribuido a los individuos no puede ser prestado por ellos, debido a la complejidad de la ayuda, como sucede con las enfermedades o intervenciones sanitarias complicadas; es en ese caso cuando entra el juego un principio de subsidiariedad del Estado, que sí que debe actuar en ayuda de tales necesitados. No es una teoría muy elaborada y no la hace extensible más allá de la sanidad, aunque tampoco niega la extensión del principio a otras áreas. Sin embargo, sí que atribuye a la acción gubernativa el deber de educación gratuita con base en la dignidad de la persona y no por mera utilidad, pero la confección de su propuesta dista mucho de poder satisfacer la aspiración buscada. No muestra menor preocupación que Paine por los necesitados de la sociedad civil, aunque cree que en Estados Unidos es difícil que haya pobres, debido a que hay mucho terreno para apropiarse y trabajarlo. El deber de solidaridad es fundamentalmente privado, por lo que sus medidas son de menor compromiso público.

Podríamos concluir que en el liberalismo estadounidense originario sí que reside una preocupación por aquellos que se encuentran en una situación de necesidad y a los que se les ofrece una serie de propuestas para atenuar o eliminar las circunstancias que padecen. Que las propuestas sean más o menos acertadas o eficaces no les priva de ser incluidos entre aquellos que proponen medidas de contenido social incluidas en el cuerpo de su liberalismo.

CAPÍTULO IV

LA FUNDAMENTACIÓN UTILITARISTA DE LA INTERVENCIÓN SOCIAL DEL ESTADO.

4.1 Introducción.

Hay otro grupo de liberales clásicos que consideran que existe una obligación política, gubernativa, de atención a los necesitados, pero en los que el fundamento de dicha obligación institucional no es de orden moral, sino por mera utilidad social. La obligación política existe, pero ya no con base en la moralidad, sino porque es de utilidad para los fines de la sociedad.

La clasificación como utilitaristas aquí presentada no debe ser extendida al cuerpo general de la doctrina de cada uno de ellos, puesto que, si bien estos autores pueden basar la ayuda a los necesitados en un fundamento puramente utilitarista, no debe extenderse ese razonamiento al resto de su pensamiento.

Siendo la utilidad el fundamento de la ayuda social el utilizado por los liberales clásicos aquí agrupados, sin embargo, los concretos motivos utilizados son diferentes. Dos de ellos conocieron la Revolución francesa (Hume y Smith) mientras que los otros dos sí (Tocqueville y Mill), aunque de todos ellos es en Tocqueville el que más influyó. Su lugar en la historia de las ideas es desigual: Hume ha sido considerado el primer gran antiformalista religioso y utilitarista; Smith, el padre de la economía política y del liberalismo político; Tocqueville, el gran defensor de la democracia; y Mill como el gran defensor de la libertad individual. Como todos los estereotipos, esas etiquetas no son fieles a la realidad, como se verá. Dos escoceses (Hume y Smith), un inglés (Mill) y un francés admirador de Estados Unidos (Tocqueville). Los cuatro podrían ser considerados filósofos políticos, pero a Smith se le considera más como economista que como filósofo, pese a sus propios deseos; mientras que a Tocqueville no se le termina de ver como un filósofo, sino más bien como un mero propagador y un sociólogo de la democracia. La profusión y profundidad filosófica de Hume en sus diversas obras no es superada por ninguno de ellos; Smith se aproxima con su obra moral; Mill, debido a sus titubeos teóricos, es algo frágil teóricamente; Tocqueville puede mostrar su verso afable, claro, sencillo para expresar profundas ideas, siendo el más moderno de todos ellos. Lo realmente relevante de este grupo es que cada uno desde su punto de vista ve útil una determinada ayuda a los necesitados por parte del poder político.

En cuanto a las materias susceptibles de ser prestadas a los necesitados, hay una menor disparidad que en el grupo de los liberales que fundamentaban la ayuda en la moral, lo que es consecuencia del propio utilitarismo, ya que siendo útil la ayuda, lo

irrelevante es la materia del servicio público prestado. No obstante, la educación es un denominador común.

Hume, el utilitarista más puro de todos ellos, basa la motivación de la ayuda a los necesitados única y exclusivamente en la utilidad, aunque lo enlaza a un humanitarismo natural como sentimiento previo; Smith, uniendo sus puntos de vista económicos y morales, propone una sociedad comercial que tiende hacia el progreso, pero admite que con extrema prudencia que se pueda desarrollar una cierta beneficencia política para garantizar el orden de la sociedad comercial; Tocqueville, también justifica la ayuda por el bien de la sociedad, pero su enfoque es singular y moderno porque da un paso más, siendo el gran defensor de las clases medias y, por tanto, de la igualdad de condiciones sociales, por lo que se deben admitir programas públicos de nivelación; y Mill, utiliza el fundamento de la conveniencia social como filtro de admisión de cualquier beneficencia, con especial énfasis en la educación, en tanto que facilitadora de la división y especialización del trabajo.

Todos ellos atribuyen un deber político al Estado respecto de los necesitados. Ninguno de ellos utiliza argumentaciones esencialmente igualitaristas, sino que cuando utilizan diversos instrumentos de igualación no lo es en el sentido de búsqueda y motivación de una deseable uniformidad, algo que todos rechazan, y muy especialmente Tocqueville. En este grupo hay algunos miembros respecto de los que se observa una modernidad y una cierta anticipación del liberalismo de corte progresista.

4.2. David Hume: La exclusiva bondad de lo útil.

“La libertad es la perfección de la sociedad civil”⁵⁴⁷

Hume (Edimburgo 1711; 1776), pertenece a la Ilustración escocesa. Es coetáneo de Reid, del que fue poco amigo y con el que mantuvo ardientes debates; coetáneo de Voltaire (que le admiraba, y con el que mantuvo correspondencia); de Montesquieu; de Rousseau (con el que viajó y al que ayudó); y de Adam Smith (con el que trabó una fuerte amistad y sobre el que influyó notablemente en sus teorías de filosofía moral y en materia de economía política). Tampoco debe obviarse su influencia en Kant⁵⁴⁸. Nació en una familia noble, pero al quedar huérfano con 26 años ideó un plan de vida que

⁵⁴⁷ Hume, D. (1975: 47)

⁵⁴⁸ El propio Kant manifestó que fue Hume el que le despertó del sopor de la filosofía para hacerle descubrir la filosofía política y la preocupación por los demás, una circunstancia digna por sí sola de prestigiar notablemente a Hume.

basó en la frugalidad⁵⁴⁹, para poder ser independiente en su pasión por la filosofía, como él mismo reconoce en su corta autobiografía escrita cuatro meses antes de morir. A los 23 años marcha por tres años a Francia (La Flèche), donde inicia su primera obra (*Tratado de la naturaleza humana*), si bien, una vez publicada en 1740 le causa una profunda decepción al no ser bien recibida⁵⁵⁰. Regresaría a Francia (París) hacia los 52 años, por otros tres años, en época prerrevolucionaria. Siguió su segunda obra importante, denominada “*Ensayos políticos*” (1741-1742), que según su opinión tampoco tuvo éxito. Para rectificar el contenido de su primera obra, y en una búsqueda de reconocimiento intelectual, publica *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748), que no tuvo mejor fortuna, lo que le causó una nueva frustración, aunque, como él mismo reconoce no abandonó su empeño filosófico. A pesar de varios intentos de ser admitido en diversas plazas universitarias fue rechazado, quizá debido a su ateísmo o anti-religiosidad. Consideraba que la religión es una superstición, motivo por el cual varias de sus obras no las reconoció en vida y algunas otras no fueron publicadas sino tras su fallecimiento. Sus dos últimas obras de filosofía moral son *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), escrita para reorientar el capítulo tercero de su obra primera; y *Discursos políticos* (1752), que trata fundamentalmente sobre economía política, con cuestiones sobre la inflación, deuda pública, impuestos, moneda, comercio y cuestiones similares, que tanto influyó en Adam Smith, y en la que deja recogido su firme criterio de que el progreso humano depende en gran medida de la libertad y del comercio. Marcó el camino de los utilitaristas posteriores. Solo a partir de 1760 manifiesta una cierta alegría intelectual, cuando su obra empieza a obtener reconocimiento y le produce ingresos.

4.2.1 El humanitarismo es un deber moral útil.

Hume sostiene en su primera obra *Tratado sobre la naturaleza humana* que el gobierno es necesario y que es consecuencia de la sociabilidad del hombre pues “los hombres no pueden vivir sin sociedad y no pueden asociarse sin un gobierno”⁵⁵¹. El hombre es social y “la naturaleza humana no puede subsistir de ninguna manera sin la asociación de individuos”⁵⁵², pero ese agrupamiento y organización bajo un gobierno no

⁵⁴⁹ Hume, D. (2016 b: 58) escribió: “Resolví hacer que una frugalidad muy rígida supliera mi escasez de fortuna, con el fin de proteger mi independencia, y considerar despreciables todos los objetivos, excepto el perfeccionamiento de mis talentos para la literatura”.

⁵⁵⁰ (Ibídem: 58) “Ningún propósito literario fue más desventurado que mi *Tratado de la naturaleza humana*. Nació muerto de la imprenta sin alcanzar siquiera la distinción de suscitar el murmullo entre los fanáticos”.

⁵⁵¹ Hume, D. (2001: 294)

⁵⁵² Hume, D. (2014: 86)

obedece a un contrato original ni a su ficción, pues sostiene que los pueblos que se unieron inicialmente eran primitivos y no sabían escribir y que la idea de una ficción de contrato original, en el que se pierde algo de libertad a cambio de ganar seguridad, es un concepto demasiado elaborado para aquellos pueblos primitivos⁵⁵³, añadiendo que “al afirmar que todo gobierno legítimo procede del consentimiento del pueblo, hacemos a este mayor honor del que merece, e incluso del que espera y desea”⁵⁵⁴.

El agrupamiento y sometimiento a un gobierno, inicialmente básico, es consecuencia de la tendencia natural humana a convivir en grupo, pero a esa tendencia natural, insuficiente por sí sola, se le une la percepción de su utilidad para el mantenimiento de una convivencia ordenada y en paz. Aunque el instinto de sociabilidad lleva al hombre a su agrupamiento, según Hume, el hombre descubre con su experiencia que el agrupamiento le es útil. Esa utilidad es la que le lleva a valorar como bueno moralmente el agrupamiento. Es decir, esta es la razón por la que debe prestarse obediencia política al gobierno. Incluso llega a decir, que “no hay nada tan terrible como la total desaparición del gobierno”⁵⁵⁵. Así:

Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*, y esta respuesta es clara e inteligible para todos⁵⁵⁶

La utilidad es el fundamento de la autoridad en el liberalismo de Hume. Por eso dice que quienes invocan que la razón de la existencia de la sociedad civil no es la utilidad, sino que su origen es debido a un previo contrato o palabra dada o consentimiento, le parece que hacen un razonamiento poco elaborado filosóficamente. La utilidad es lo que para Hume atribuye fuerza moral, pues se reconoce como bueno lo útil y “por su utilidad”⁵⁵⁷. Y esa utilidad es la circunstancia histórica que ha hecho perdurar las estructuras gubernamentales. No un contrato social.

Ahora bien, deja claro que el deber de obediencia no es a cualquier gobierno, sino solo a un gobierno útil. Y el gobierno es útil si mantiene la paz y el orden, que son los objetivos que sirven de apreciación para su utilidad y, por ende, para su fundamento moral de obediencia, pues “la *obligación moral* está en proporción con la *utilidad*”⁵⁵⁸ y

⁵⁵³ Hume, D. (1975: 122-123)

⁵⁵⁴ (Ibídem: 131)

⁵⁵⁵ (Ibídem: 125)

⁵⁵⁶ (Ibídem: pág. 133). Cursivas originales.

⁵⁵⁷ Botero, A. (2006:159-192) indica que, aunque la justicia sea una creación artificial en Hume, ello no implica que tenga un valor moral menor que si fuese natural ya que su fundamento es la “utilidad social”.

⁵⁵⁸ Hume, D. (2014: 87) cursivas originales.

“debemos buscar aquellas reglas que, en conjunto, sean las más *útiles y beneficiosas*”⁵⁵⁹. Aunque llega a admitir un derecho de rebelión contra los gobiernos inútiles, no es Hume partidario de las revoluciones, pues cree que difícilmente aportan estabilidad y utilidad⁵⁶⁰.

La paz y el orden social, que tan útiles son a la sociedad, son el resultado de la concurrencia de determinados valores y libertades, que son constitutivos del liberalismo humeano por su utilidad, tales como la libertad individual, de prensa, de pensamiento, la tolerancia, el principio de legalidad, el parlamentarismo, el constitucionalismo, la separación de religión y política, la libertad de comercio, la propiedad privada y, por supuesto, la impartición de justicia, entre otros.

En cuanto a la justicia, sin desviarse de su principio máximo, señala que “la utilidad pública es el *único* origen de la justicia”⁵⁶¹ y su existencia se explica únicamente porque es necesaria para mantener el orden y la paz social, hasta el punto de que si las normas de justicia no son útiles considera que hay licencia para que se incumplan tales normas y se haga lo que sea útil. La utilidad está por encima de los principios de justicia. No existe la justicia sin utilidad. Este argumento lo fundamenta en que siendo la utilidad la finalidad de la sociedad civil todo aquello que menoscabe la utilidad debe ser depurado por un mero principio de conservación de la especie⁵⁶².

Aunque no ve necesaria la idea de propiedad privada en un estado de naturaleza, sí en la sociedad civil, pues es igualmente útil, aunque sea artificial:

todo aquello que es producido o mejorado por el arte o el trabajo de un hombre se le debe garantizar que es suyo para siempre, a fin de animarlo a que siga adelante con tan *útiles* hábitos y logros⁵⁶³

La propiedad privada es una creación artificial en la sociedad organizada que es productiva para el bienestar social⁵⁶⁴.

En cuanto a la libertad, resalta que todo gobierno tiene una tensión interna entre la libertad y la autoridad, en la que ninguna debe ganar pues la libertad sin reglas

⁵⁵⁹ (Ibídem: 72)

⁵⁶⁰ Hume, D. (1975: 151 y ss.). Véase su ensayo *Idea de una república perfecta*.

⁵⁶¹ Hume, D. (2014: 55)

⁵⁶² (Ibídem: 55-61)

⁵⁶³ (Ibídem: 72-73) cursivas originales.

⁵⁶⁴ Berry, C. (2009: 65-88) comenta que la justicia sea artificial ya encuentra antecedentes en los sofistas y en los escépticos, añadiendo que el concepto de justicia en Hume está demasiado dominado por la propiedad, aunque debe destacarse que pese a lo artificial de la justicia, Hume la conecta con lo natural a través de la obligación de la no arbitrariedad, sino de su inflexible igualdad frente a todos; Krause, S. (2004: 628-655) también considera que la justicia de Hume depende en exceso de la propiedad lo que hace que sea un intento fallido, aunque gracias a su “sentimiento de moralidad” podrá reenfocarse su sentido de justicia, matizando el propietarismo.

aniquilaría la sociedad civil y la ausencia de libertad no es concebible en la sociedad civil. La acción del gobierno, el ejercicio de “la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, en ninguna constitución, llegar a ser total e incontrolable”⁵⁶⁵. Por tanto, el gobierno debe estar al servicio de la utilidad social y no es útil la supresión o deterioro de la libertad, puesto que “la libertad es la perfección de la sociedad civil; pero la autoridad ha de ser tenida por esencial para su existencia”⁵⁶⁶, de lo que se concluye que atribuye valor de primacía a la libertad, mientras que al gobierno le atribuye una necesaria función instrumental, sin facultades para menoscabar la libertad. Por eso el gobierno debe ser controlado y debe regirse por las normas del reparto de poder y de contrapesos con una presencia importante del parlamento como creador de un sistema de leyes que asegure la paz, la felicidad y la libertad de las generaciones presentes y futuras⁵⁶⁷.

También debe observarse que en materia de sistema de recaudación, considera que los impuestos son necesarios y no es perjudicial que sean numerosos, pues lo realmente perjudicial es que el sistema recaudatorio sea tan “inicuo, arbitrario y complicado que desaliente el esfuerzo de los pobres, y en especial campesinos y granjeros y convierta la agricultura en oficio de mendigos y esclavos”⁵⁶⁸, con lo que se opone a la arbitrariedad y defiende que sea equitativo y previsible, entre otras cualidades⁵⁶⁹. Todo ello no es sino limitaciones al gobierno. De igual forma señala que el gobierno no debe acudir al endeudamiento público para su gestión, algo que califica como “causa de degeneración”⁵⁷⁰, y que o la nación destruye el crédito público o este destruye a la nación, pero “es imposible que ambas cosas subsistan al mismo tiempo”⁵⁷¹. Siente gran preocupación por la gestión de los caudales públicos, advirtiendo que de una mala gestión de estos el ciudadano es el perdedor y puede llegarse a la situación de que “nos veamos en el trance de maldecir nuestra libertad”⁵⁷². El gobierno viene a ser como un hacedor de utilidades sociales. Un gobierno limitado, aunque no tanto que solo deba ejercer de facilitador de la propiedad privada, pues al margen de su concepto de humanitarismo, que veremos, también tiene encomendada la misión de las funciones

⁵⁶⁵ Hume, D. (1975: 46)

⁵⁶⁶ (Ibídem: 47)

⁵⁶⁷ (Ibídem: 63, 101 y 107)

⁵⁶⁸ (Ibídem: 93)

⁵⁶⁹ Hume, D. (1789: 192-194). Igualmente piensa cuando en su ensayo sobre los impuestos propone que deben ser moderados para no agotar a la industria “produciendo desaliento”, o que no deben caer sobre cosas necesarias para vivir, volviendo a señalar que los impuestos arbitrarios, aunque sean de poca cuantía son “los más perniciosos...se convierten en castigos” por su inequidad

⁵⁷⁰ Hume, D. (1975: 94)

⁵⁷¹ Hume, D. (1789: 218)

⁵⁷² Hume, D. (1975: 94)

derivadas de su posición de mayor perspicacia para la elección de obras públicas para utilidad de la comunidad, que individualmente no serían posibles por cuanto individualmente carece de esa visión de más largo alcance temporal. Por eso dice que como “los hombres no son capaces de desarraigar en ellos o en los otros la estrechez de horizonte que les hace preferir lo inmediato a lo remoto”⁵⁷³ debe ser el gobierno el que descubra con su perspicacia social el interés de la comunidad con visión de largo alcance y por eso se hacen obras públicas. Esta función del gobierno deriva de su utilidad.

La libertad a la que hace mención es la libertad en general y, más concretamente, la libertad individual; la libertad de prensa que “puede ser proclamada como un derecho común de la humanidad”⁵⁷⁴; o la libertad de comercio, la cual solo es posible en gobiernos libres, pues:

Mi primera observación a este respecto es que resulta imposible para las artes y las ciencias ver la luz en un pueblo a menos que éste tenga la fortuna de vivir bajo un gobierno libre⁵⁷⁵

Fundamenta la evolución y el progreso en la existencia del comercio, que es bueno en general⁵⁷⁶. Vincula un entorno de riqueza con un entorno de mejora individual, pues “la riqueza de los miembros de mi comunidad contribuye a aumentar la mía, cualquiera que sea mi trabajo”⁵⁷⁷, la riqueza de las naciones cercanas produce enriquecimiento mutuo⁵⁷⁸. Establece una relación directa entre el comercio y el progreso, entendiendo que hay una propagación de progreso allí por donde pasa o se instala.

Igualmente defiende como instituciones útiles el principio de legalidad, cuya fuerza es tan grande que hace que las leyes no dependan del humor y temperamento de los hombres⁵⁷⁹; el constitucionalismo; el mandato representativo; o la tolerancia, entre otros.

Todos estos medios útiles son necesarios para alcanzar el orden y la paz en las sociedades civiles. Pero para que se pueda mantener la estabilidad de las sociedades civiles deben concurrir dos requisitos: uno, que se ejercite la justicia, como institución que nos protege en la convivencia, y dos, que se ejerza el humanitarismo, como práctica

⁵⁷³ Hume, D. (2001: 381)

⁵⁷⁴ Hume, D. (1975: 20)

⁵⁷⁵ (Ibídem: 98)

⁵⁷⁶ Wasznet, N. (1996: 75-88) advierte que Hume se anticipa a Smith en la consideración de que el libre comercio es un catalizador de las sociedades y su armónico desarrollo.

⁵⁷⁷ Hume, D. (1975: 168)

⁵⁷⁸ (Ibídem: 102 y 167-168)

⁵⁷⁹ (Ibídem: 24)

de una asistencia mutua, conceptos ambos que engarzan directamente con el estudio sobre la preocupación liberal respecto de los necesitados. Según Hume:

Aplaudimos la práctica de la justicia y del humanitarismo, que son las dos únicas cosas capaces de hacer que la organización social se mantenga, y que cada hombre reciba el fruto de la protección y de la asistencia mutuas⁵⁸⁰.

Para entender completamente a Hume, a los efectos de nuestro estudio, es imprescindible extender los efectos de su principio de la utilidad hasta áreas inicialmente tan imprevistas *ab initio* como sería el humanitarismo.

Para Hume la filosofía se puede enfocar de dos maneras⁵⁸¹: o considerando que el hombre es un ser “nacido para la acción”, que está influido por los gustos para la toma de sus elecciones, tendiendo estos filósofos de la “filosofía sencilla”, como la llama, a moldear los modales del hombre para que sean virtuosos; o mediante la “filosofía abstrusa”, que huye de la vida ordinaria del hombre y “contemplando la naturaleza humana como objeto de especulación y con estricto escrutinio la examinan, con la intención de descubrir aquellos principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento”.

Igualmente señala que la mente tiene dos formas de percibir: de una manera menos enérgica, a través de ideas o pensamientos; y de manera más vivaz a través de impresiones. Para Hume, “todos los materiales del pensamiento provienen o de nuestro sentir externo o del interno”⁵⁸². Y siguiendo con sus clasificaciones en materia de entendimiento, indica que todos los objetos de la razón o de la investigación humana se pueden sencillamente dividir en dos clases: relaciones de ideas, como la geometría o matemáticas, o cuestiones de hecho, que solo se descubren por la relación causa-efecto y a través del método inductivo únicamente por la experiencia, no siendo posible su conocimiento por la razón⁵⁸³. Precisamente debido a que es la experiencia la única forma de entender las cuestiones de hecho es por lo que las ciencias materiales han avanzado más deprisa que las ciencias morales, cuyo progreso es lento por ser más difícil de analizar la experimentación⁵⁸⁴.

A partir de estas premisas construye su concepción de la naturaleza humana, que tendrá efecto sobre su concepción de la ayuda a los necesitados. Considera que la

⁵⁸⁰ Hume, S. (2014: 98)

⁵⁸¹ Hume, D. (2016 a: 67-68)

⁵⁸² (Ibídem: 78)

⁵⁸³ (Ibídem: 89-94)

⁵⁸⁴ (Ibídem: 120)

naturaleza, en general, es uniforme en su comportamiento y que debido a esa uniformidad inferimos conclusiones. Es decir, se pueden hacer previsiones del desarrollo de la naturaleza. Siempre hay una causa para un efecto⁵⁸⁵. Respecto de la naturaleza humana también sostiene que tiene la característica de la uniformidad que hace que las acciones de los hombres en todas las naciones y en épocas sea uniforme, puesto que la respuesta conductual de los hombres sigue siendo la misma ahora que en sus principios. Las mismas causas provocan siempre las mismas reacciones humanas⁵⁸⁶. Ya en su primera obra señalaba que:

Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas lo mismo que en las actividades del Sol y del clima. Existe pues...un carácter común al género humano⁵⁸⁷

Cree que ante un mismo estímulo sea de avaricia, ambición o amor propio, la humanidad responde siempre igual, de manera atemporal. Ante una misma causa un mismo efecto. Por eso sostiene que partiendo de esa uniformidad de comportamiento de la humanidad podemos descubrir los motivos de sus acciones. Es decir, “esta uniformidad experimentada en las acciones humanas constituye una fuente de la que extraemos inferencias referentes a dichas acciones”⁵⁸⁸. En consecuencia, esa experiencia acumulada permite una cierta previsibilidad de las acciones humanas ajenas. Esa previsibilidad, que ha sido extraída de la experiencia acumulada, la concibe como un valor, pues orientará la posible cooperación social de los hombres en las sociedades civiles. Sostiene que las acciones ajenas provocan en las personas un “sentimiento de aprobación o censura”⁵⁸⁹ y como la previsibilidad de conductas permite anticipar si las acciones serán agradables o desagradables, el hombre tendrá más información a los efectos de contribuir, o no, a la cooperación social. Por tanto, para Hume hay una moral común en la humanidad porque el sentimiento de agrado de determinadas acciones es siempre el mismo sobre las personas, es un sentimiento universal de toda la humanidad:

la noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ (Ibídem: 135 y ss)

⁵⁸⁶ (Ibídem: 137)

⁵⁸⁷ Hume, D. (2001: 294)

⁵⁸⁸ Hume, D. (2016 a: 142)

⁵⁸⁹ (Ibídem: 152)

⁵⁹⁰ Hume, D. (2014: 175)

Es decir, el sentimiento de la humanidad es universal y se extiende a toda la humanidad. Ese sentimiento “humanitario” es común y universal. Las acciones útiles de los hombres son valoradas moralmente como buenas y son bien vistas e incluso deseadas. Esas útiles acciones humanas causan un sentimiento de satisfacción. Para Hume, lo que es justo u honorable se apodera de nuestro corazón produciendo un sentimiento de aceptación, mientras que lo que es inteligible por la razón produce únicamente un frío entendimiento⁵⁹¹. Por eso, casi amenazante, dice:

Extinguid todos los sentimientos y predisposiciones entrañables a favor de la virtud, así como todo disgusto y aversión con respecto del vicio...y la moral no será ya una disciplina práctica ni tendrá ya ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones⁵⁹².

La aprobación moral o agradabilidad de las acciones humanas las enlaza con la presencia de un bloque de valores que se repite insistentemente en todas las obras de Hume: paz, seguridad y orden. Si las acciones producen dichos valores son agradables, son útiles y son admitidas moralmente. En caso contrario son moralmente reprobables⁵⁹³.

Ahora bien, para la adecuada valoración moral de las acciones debe tenerse en cuenta que se requiere que tales acciones hayan sido practicadas en concurrencia de la libertad individual. Dice que “toda la humanidad ha estado siempre de acuerdo en la doctrina de la libertad”⁵⁹⁴, concepto que dice que es “un poder de actuar, o no actuar, conforme a las determinaciones de la voluntad”. Libertad que siempre es imprescindible para la valoración moral de una acción humana pues:

ninguna acción humana, cuando se carece de ella, se puede encontrar provista de cualidades morales, o puede ser objeto de aprobación o rechazo...pues las acciones son

⁵⁹¹ Le Jallé, E. (2008: capítulo 2) señala que Hume se anticipa a Rawls en la percepción del automatismo espontáneo de justicia en las pequeñas sociedades, cuya aparición se diluye en las grandes sociedades; es decir, a medida que se amplía la sociedad y los individuos se repliegan hacia su grupo, se debilita el sentimiento de justicia.

⁵⁹² Hume, D. (2014: 42)

⁵⁹³ Merrill, T. (2016: 82-108) se plantea si Hume es un científico de los valores o es un teórico de los sentimientos morales. Concluye que para Hume la moralidad no es un bien en sí mismo, sino que se constituye en un requisito para el fundamento de la existencia de la sociedad. Dice que este enfoque lo coloca en una posición intermedia entre el positivismo y los teóricos del sentimiento moral. Su justicia no es categórica, pero al defender el espíritu público tampoco es mero positivismo.

⁵⁹⁴ Hume, D. (2016 a: 146-147)

objeto de nuestro sentimiento moral solo en cuanto constituyen indicios del carácter interno, de las pasiones y las afecciones⁵⁹⁵.

Por tanto, para Hume la moralidad no es tanto objeto del entendimiento como de sentimiento⁵⁹⁶. Da un valor secundario o instrumental a la razón⁵⁹⁷. El hombre recibe impresiones gratas o ingratas de las conductas de los demás y esas impresiones crean un sentimiento de algo agradable o desagradable. Sentimiento que, para Hume, queda unido a la utilidad que proporciona. Viene a decir que, si se observa la utilidad de una conducta, entonces esa conducta se ama y desea y por eso se califica como de moralmente buena. La ética de la utilidad o del resultado. El amor a lo útil. La identificación de lo moralmente aceptable con lo prácticamente útil. Incluso se sorprende Hume de que la utilidad no haya sido más esgrimida por los filósofos morales, pues precisamente:

podemos observar que en la vida común siempre se apela a la circunstancia de la utilidad; y se supone que no hay mayor elogio que pueda hacerse de un hombre que el mostrar su utilidad para el público y enumerar los servicios que ha prestado a la humanidad y a la sociedad⁵⁹⁸.

Su concepto de moral queda forzosamente unido al concepto de utilidad. Solo será moralmente bueno aquello que sea útil a la sociedad. Y este enlace de ideas de Hume nos aproxima al terreno que nos interesa, el de la preocupación moral del gobierno o instituciones por los más necesitados. Siendo que los sentimientos perciben como moralmente bueno lo útil, toda moral queda tamizada bajo el principio de la utilidad. Así, los deberes morales son tales en tanto que son útiles. Debemos examinar en qué medida los deberes morales traspasan la línea divisoria entre individuo y sociedad civil y en qué medida alcanzan al estado. En principio parecería que cualquier deber del Estado debe guardar relación con una función útil.

Indica Hume que hay dos tipos de deberes morales. El primer grupo contiene deberes morales que tienen su origen en actos instintivos o naturales, como el amor a los hijos, o la compasión a los desgraciados o el humanitarismo, que adquieren su moralidad al comprobarse que son útiles socialmente. Son tendencias naturales innatas sin que adquieran su calificación de deberes morales por su innatismo o instinto natural,

⁵⁹⁵ (Ibídem: 150)

⁵⁹⁶ (Ibídem: 205)

⁵⁹⁷ Tasset, J.L. (1989: 29-57) recrimina que en la literatura del neopositivismo se ha pretendido encasillar a Hume en el emotivismo, cuando no lo es.

⁵⁹⁸ Hume, D. (2014: 94)

sino que acceden a la categoría de deberes morales debido a que son sentidas como buenas debido a su utilidad. Se trata de un sentimiento compasivo que se desata de forma natural en el corazón del hombre, pero al descubrirse que esa virtud compasiva es útil se eleva a categoría de deber moral. Son sentimiento, instinto natural y utilidad.

El segundo grupo contiene deberes morales que no son instintivos ni naturales, sino que son artificiales, porque no tienen origen en ningún instinto natural, sino que se constituyen como tales debido a su contribución de utilidad para el correcto funcionamiento de la sociedad⁵⁹⁹. Son artificios creados en la sociedad civil. Dentro de este grupo incluye la justicia, la propiedad privada, la obediencia política y cuantas instituciones sean útiles para la sociedad. Son moralmente exigibles desde el momento en que son útiles.

En cuanto a la benevolencia dice que es un concepto que ha sido expresado con diferentes palabras equivalentes, como humanitarismo, compasión o beneficencia, entre otras. La benevolencia es “el mérito mayor que la naturaleza humana es capaz de alcanzar”⁶⁰⁰ y las virtudes sociales “cuando se manifiestan en un buen gobierno...parecen elevar a los individuos que las poseen, acercándolos en cierta medida al orden de lo divino”, añadiendo que:

no hay cualidades que merezcan más la simpatía y aprobación del género humano que la beneficencia y el humanitarismo...o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por nuestra especie”⁶⁰¹

Además, debe recordarse que el sentimiento humanitario es para Hume universal a todo hombre y generalmente todos lo tienen.

En cuanto a la “artificial” justicia dice que su utilidad es evidente para regular las relaciones siendo “un requisito absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad y para la existencia de la sociedad”⁶⁰², no existiendo en Hume el concepto de justicia en el estado natural. Hace su aparición en el estado de sociedad civil, al aparecer el bien público de la comunidad. Así:

La justicia se estima ciertamente tan solo porque posee una tendencia hacia el bien público...Este modo de pensar es tan natural y se presenta en tantas ocasiones que pocos se harán un escrúpulo para admitirle⁶⁰³.

⁵⁹⁹ Hume, D. (1975: 132)

⁶⁰⁰ Hume, D. (2014: 46)

⁶⁰¹ (Ibíd.: 49)

⁶⁰² (Ibíd.: 78)

⁶⁰³ Hume, D. (2001: 436)

Indica que en un supuesto hipotético en el que la humanidad tuviese a su alcance todo lo que necesita y “que las hierbas silvestres le proporcionasen el más delicioso festín, y la fuente clara la más sabrosa bebida” o que “no le fuese necesaria ninguna ocupación laboriosa; que no necesitara de labranza ni de navegación...en una situación así, al ser la justicia totalmente inútil solo cabría tomarla como una ceremonia sin sustancia”⁶⁰⁴.

Humanitarismo o benevolencia son deberes morales de origen natural y la justicia es un deber moral creado artificialmente. El humanitarismo se construye por un sentimiento de agrado respecto del acto observado, que además es útil, a diferencia de la justicia que siendo útil no precisa de un previo sentimiento de agrado. Establece una relación entre ambos, dando a entender que la creación de la justicia se debe a que no siempre se despliega un sentimiento pleno de humanitarismo, motivo que justifica la creación de la justicia. Categoriza a la justicia como reparadora de la reticencia de un humanitarismo pleno entre los hombres que viven en sociedad civil. La justicia es humanitarismo normativo. El humanitarismo es un deber moral y si no se ejerce voluntariamente, la justicia incorpora el deber moral, ahora artificial. Una pieza de cierre del originario deber moral natural. El humanitarismo sí existe en el estado natural, y también en una sociedad civil, pero Hume sospecha que en una sociedad organizada hay una cierta corrupción o abandono de esa tendencia natural⁶⁰⁵. Efectúa una suposición hipotética de que si en una época actual el hombre fuese tal que “no sienta más preocupación por sus propios intereses que por los de sus prójimos. Parece evidente que en un caso así...el uso de la justicia quedaría en suspenso”⁶⁰⁶. Y justifica en este último supuesto que “¿porque tendría yo que obligar a otro mediante un contrato a dispensarme un buen oficio, cuando yo sé que está prontamente dispuesto gracias a una fortísima inclinación a buscar mi felicidad...?” y añade que el trato sería como el de una gran familia “debiéndose tener en cuenta las necesidades de cada individuo”⁶⁰⁷.

⁶⁰⁴ Hume,D. (2014: 56)

⁶⁰⁵ Vaccari,A. (2016: 39-52) resalta que la justicia no responde a un sentimiento positivo, como es la benevolencia, pero, sin embargo, sí que puede decirse que responde a un sentimiento negativo, puesto que contiene un sentimiento de reproche o de resentimiento hacia el que hace determinada acción. Por tanto, para Hume las convenciones no solo se sustentan en sentimientos positivos, como el humanitarismo, sino que, en el caso de la justicia, Hume plantea el efecto de un sentimiento de reproche, un sentimiento negativo hacia una conducta antisocial; Postema,G. (2006: 371-391) entiende que la función de la justicia es regular ese sentimiento instintivo de todo hombre de mostrar éxito, bien sea con acopios de propiedades u otras conductas. Es una función reguladora de la competitividad desordenada, que puede dañar a la sociedad. No se trata de eliminar esa tendencia natural, sino de evitar que desemboque en violencia o imposición.

⁶⁰⁶ Hume,D. (2014: 58)

⁶⁰⁷ Mercado,J.A. (2012: 173-205) dice que Hume reprueba moralmente el utilitarismo egoísta como el de Mandeville; Kiss-Koczka,É. (2016: 53-66) entiende, sin embargo, que para Hume la

Para justificar la función de la justicia recurre a otro hipotético escenario: el de una sociedad de rufianes en la que no se respetan las reglas; en ese caso al no ser útil la justicia cada hombre debe gestionar su vida según los dictados de su conciencia al ser inútil la justicia. Incluso pone un último ejemplo hipotético de una sociedad de absoluta pobreza en la que tampoco es útil la justicia y en ese caso no ve moralmente reprobable que los hombres se repartan equitativamente los bienes necesarios para la subsistencia⁶⁰⁸. Pero esta afirmación no es sino una respuesta a la necesaria preservación de la especie y no debe llevarnos a concluir que Hume fuese igualitarista, sino más bien al contrario. En este sentido deja clara su postura al responder a los igualitarios que califica como “fanáticos políticos”, diciendo:

El sentido común nos informa de que por muy plausibles que puedan parecer estas ideas de una igualdad *perfecta*, son en realidad impracticables; y de no ser ello así, resultarían extraordinariamente perniciosas para la sociedad humana. Dividamos las posesiones de un modo igualitario, y veremos cómo inmediatamente los diferentes grados de arte, esmero y aplicación de cada hombre rompen la igualdad. Y si se pone coto a esas virtudes, reduciremos la sociedad a la más extrema indigencia; y en vez de impedir la carestía y la mendicidad de unos pocos, estas afectarán inevitablemente a toda la sociedad⁶⁰⁹

Reitera esta idea cuando dice que, si cada hombre fuese capaz de conservarse a sí mismo sin la colaboración de los demás, es decir, si pudiera ser independiente, no requeriría de la convivencia social y en ese caso la justicia no sería necesaria, pues cada hombre pensaría solo en sí mismo sin necesidad de pensar en los demás y en las mutuas ayudas⁶¹⁰. Por tanto, la justicia se deriva de la necesaria convivencia social que a su vez conlleva una ocupación por los demás⁶¹¹.

Entiende que si cada hombre tuviera una gran ternura hacia los demás y se diera el caso de que:

naturaleza humana sí es egoísta en su teoría de la justicia, ya que no es una virtud, sino un medio útil para el funcionamiento social; Church, J. (2007: 169-181) cree que Hume, sin ser tan anti-egoísta como Hutcheson, sí que apuesta por la educación como factor modelador del egoísmo natural.

⁶⁰⁸ Hume, D. (2014: 60)

⁶⁰⁹ (Ibídem: 71)

⁶¹⁰ Sagar, P. (2012: 681-705) piensa que Adam Smith efectúa una ruptura con Hume, al rechazar su clasificación entre virtudes naturales y artificiales;

⁶¹¹ Hume, D. (2014: 67)

no sienta más preocupación por sus propios intereses que por los de sus prójimos. Parece evidente que, en un caso así, y debido a tan grande benevolencia, el uso de la justicia quedaría en suspenso⁶¹².

Por tanto, parece que si la benevolencia o humanitarismo fuesen una conducta persistente no habría surgido la necesidad de la creación artificial de la justicia. El humanitarismo como preocupación y la justicia como ocupación.

Su concepto de humanitarismo debe relacionarse con su concepto sobre el amor propio del ser humano. El amor a uno mismo es para Hume un principio de la naturaleza humana, pero este interés individual solo puede entenderse conectado al interés de la comunidad. No es posible entenderlos separados o enfrentados y por eso concibe que “hemos de renunciar a la teoría que quiere explicar todo sentimiento moral por el principio del amor a uno mismo”⁶¹³, llegando a calificar como mezquino este tipo de amor a sí mismo que solo tiene en cuenta la propia conveniencia. Subraya que:

La avaricia, la ambición, la vanidad y todas las pasiones que, por lo común, si bien impropriamente, se comprenden bajo la denominación de egoísmo quedan excluidas de nuestra teoría acerca del origen de la moral⁶¹⁴

Al hombre no le son indiferentes los intereses de la sociedad de la que forma parte⁶¹⁵. La utilidad, que es el filtro de la moral, no se refiere a la utilidad privada que limitaría su entendimiento a la idea de que si es útil para saciar el amor a uno mismo debería ser moralmente aceptable. La utilidad que ha de tenerse en cuenta, sin olvidar que es una fuente de sentimiento moral, es la utilidad para “la felicidad de la sociedad”⁶¹⁶ y añade “he aquí el principio que explica en gran parte el origen de la moralidad”, censurando a aquellos que tienen “alguna dificultad en comprender la fuerza del sentimiento humanitario y de benevolencia”. El hombre sopesa los motivos de una acción y su efecto de felicidad o desdicha en los demás⁶¹⁷. Por eso reitera que:

⁶¹² (Ibídem: 57)

⁶¹³ (Ibídem: 104)

⁶¹⁴ (Ibídem: 175)

⁶¹⁵ Hanley,R.P. (2011: 149-177) cree que Hume hace una triple clasificación: Simpatía, Benevolencia y preocupación por el bienestar de los demás. Esta tercera categoría sería de su preferencia y en ella se basa su humanitarismo global. El humanitarismo universal es la pieza central de su filosofía política; Crowley,C. (2003: 75-87) considera que la simpatía para Hume es una mera cuestión de hecho, que está presente en la naturaleza humana, sin posicionarse a favor o en contra.

⁶¹⁶ Hume,D. (2014: 104)

⁶¹⁷ (Ibídem: 113)

Si los principios del humanitarismo son capaces muchas veces de influir en nuestras acciones, ello es porque siempre tienen alguna autoridad sobre nuestros sentimientos y nos conceden una aprobación general para aquello que es útil a la sociedad⁶¹⁸.

Recurriendo a su sistema explicativo de la naturaleza humana, considera que hay una preocupación innata por los demás, que ya estaba presente en el estado natural y que se observa útil con la experiencia. Nuestro innato y natural sentimiento de humanitarismo nos conduce a preocuparnos por los intereses de la comunidad, pues “es imposible que a una criatura como el hombre le sea totalmente indiferente el bienestar o el malestar de sus prójimos” y eso lleva al hombre a afirmar que “aquello que promueve la felicidad de los demás es bueno y que lo que tiende a producirles sufrimiento es malo”⁶¹⁹. Pero al margen de esta consideración apriorística, también *a posteriori* se obtiene la misma conclusión, pues siendo la utilidad la fuente de la moral, entiende que el humanitarismo es útil a la sociedad, pues promueve la paz social, la armonía y el orden en la sociedad, y por ello:

deberíamos concluir, al ver en innumerables casos cual es la fuerza del humanitarismo, que es imposible que aquello que promueve los intereses de la sociedad no nos produzca agrado⁶²⁰

Este es el concepto de sentimiento humanitario en Hume. Un humanitarismo natural presente en el estado natural, que nos causa un sentimiento de desasosiego ante la fatalidad ajena y que orienta la acción humana en una acción de cobertura de dicha fatalidad en los más cercanos, aunque debe extenderse a los más lejanos, por ser en esencia igualmente buena. Esa tendencia natural al humanitarismo se ha comprobado que es útil a la sociedad y esa utilidad es lo que únicamente le confiere moralidad y lo convierte en deber moral. Y de esa utilidad se deriva una visión agradable de tales acciones humanas. La moralización del humanitarismo por su utilidad. En la convivencia social no se mutan esos sentimientos humanitarios, pero Hume sospecha que la convivencia social es complicada y se requiere para la convivencia en paz y armonía el instrumento de la justicia, que no solo vigila la propiedad de los hombres y el desarrollo de sus libertades, sino que también tiene como tarea inclusiva un cierto humanitarismo reparador. Ese humanitarismo social solo es posible en sociedades avanzadas, en sociedades con estructuras complejas, porque las sociedades civiles

⁶¹⁸ (Ibídem: 113)

⁶¹⁹ (Ibídem: 118-119)

⁶²⁰ (Ibídem: 120)

primeras carecen de experiencia para haber podido comprobar sobre la utilidad del humanitarismo ya que “todavía no han tenido una experiencia completa de las ventajas que acompañan a la beneficencia”⁶²¹. La justicia humeana no contiene el humanitarismo como preocupación o sentimiento, sino como un deber moral subsidiario y reparador. Si el humanitarismo, que es un deber moral natural, no se practica por el corazón de forma natural, será un deber moral impuesto por la cabeza, aunque ya no como algo natural, sino artificial. En la impartición de la justicia, que es tarea del Estado, no llega a concretar Hume qué precisas áreas deben ser asistidas como un deber moral político, aunque podría deducirse en buena lógica que serían todas aquellas tareas “útiles” para la convivencia social, lo que es ciertamente difuso, pero esta característica es propia de los utilitarismos.

En conclusión, Hume es un pensador que forma parte del núcleo esencial del liberalismo y sus aportaciones se alinean con un liberalismo moral de la utilidad⁶²². En cuanto a su visión de humanitarismo y los deberes morales de los gobiernos, cabe precisar que se infiere de todo lo dicho que entiende que el hombre tiene una tendencia natural e interesada hacia el humanitarismo que le conduce a una asistencia a los necesitados si están cerca, aunque Hume propone que debe extenderse a los que no están cerca, por ser el humanitarismo universal. En las sociedades civiles se requiere de un gobierno que tiene como misión mantener el orden y la paz, para lo que se exige la manifestación de la justicia y del humanitarismo. La justicia velará por la protección pacífica de las propiedades de las personas, fundamentalmente, pero también por un cierto cumplimiento del humanitarismo social, deseable en toda sociedad avanzada, sin que deba olvidarse que al gobierno también le atribuye funciones derivadas de su visión de conjunto y de más largo alcance que los ciudadanos, que solo piensan en el presente. Ciertamente, Hume no concreta más allá de tales ideas generales la extensión del humanitarismo, ni quienes serían los receptores y en qué condiciones. Solo son principios generales, pero la limitación de tales claros principios no debe conducir a la negación de su existencia. Incluso desde el punto de vista de su argumento de autoridad, si el humanitarismo es útil, debe ejercerse. Hume no dice contundentemente que sea el gobierno el encargado de efectuar dicho humanitarismo, aunque tampoco

⁶²¹ (Ibídem: 152)

⁶²² Perpere,À. (2005: 173-196) ve a Hume como conservador, por cuanto opta por un progreso controlado y paulatino, no revolucionario. Un conservadurismo escéptico; Yellin, M. (2000: 375-389) indica que frente a los que pretenden ubicar a Hume en el conservadurismo, cerca de Burke, él considera que Hume no es conservador, porque, incluso, manifiesta un cierto igualitarismo en su teoría de la justicia y de la benevolencia, a lo que habría que añadir su anti-religiosidad, así como su consecuencialismo que le lleva a aceptar la adaptabilidad de la sociedad a los requerimientos de la época; por su parte, Conniff, J. (1978-1979: 150-173) considera que Hume siempre fue muy controvertido tanto con los *tories* como con los *whigs*, ya que siempre pretendió ser distinto a ambos y exageraba sus diferencias, pero encaja más con el pensamiento *whig*.

que sea un asunto exclusivamente individual, pero del adecuado encuentro de sus ideas de humanitarismo, justicia, gobierno y utilidad puede inferirse que hay presencia indubitada de un humanitarismo social gubernativo. Otra cosa es la falta de concreción sobre cómo se plasmaría, pero desde un punto de vista de filosofía política la idea está latente. Podría exponerse que los concretos límites hasta el que llegaría su humanitarismo se encontrarían en el justo lugar de la pérdida de su utilidad.

4.3 Adam Smith: La beneficencia política acelera el progreso.

“Cada ser humano está preparado para cuidar de sí mejor que ninguna otra persona”⁶²³

También escocés (Kirkcaldy 1723; Edimburgo, 1790), Smith fue un hombre sosegado en su desarrollo vital. Aunque estudió en Oxford, con la inicial intención de ser religioso está más vinculado a la de Glasgow, donde recibió las influencias de Hutcheson (profesor de lógica y de filosofía moral), periodo sobre el que él mismo dijo que fue el más feliz de su vida, y en el cual escribió la *Teoría de los sentimientos morales*. Los dos últimos años de su vida fue nombrado rector. En 1764 por tres años sale por única vez de su entorno y recorre Francia, como tutor de hijo de un alto noble, conociendo a diversos pensadores como Turgot, Quesnay, Hume o Voltaire. Regresó a Escocia y debido a la pensión vitalicia por los servicios prestados como tutor, pudo dedicarse a escribir *la Riqueza de las Naciones* durante diez años. Posteriormente se instala durante cinco años en Londres, para regresar de nuevo a su entorno escocés.

4.3.1 La simpatía, un instinto natural para la preservación humana.

Si bien el concepto de la simpatía (*Sympathy*) no es una aportación original de Adam Smith sí que constituye, por su enfoque, una nota característica de su filosofía política, pues tiene importancia para entender su concepción de las relaciones humanas y de los deberes políticos, entre los que veremos si incluye o no los referidos a cierta atención social⁶²⁴.

Para Smith la simpatía es un mecanismo por el cual a través de un ejercicio mental de ficción⁶²⁵ entendemos y compartimos los sentimientos que otra persona creemos que despliega ante la presencia de una pasión (amistad, compasión, ira...)⁶²⁶. Este

⁶²³ Smith, A. (2013: 177 y 385)

⁶²⁴ *Sympathy* viene a usarse con el sentido de “sentir con el otro”, algo muy parecido a lo que hoy llamamos empatía, aunque no hay identidad de conceptos.

⁶²⁵ Smith, A. (2013: 70, 113, 118)

⁶²⁶ (Ibidem: 52 y ss.)

sentimiento, que él considera natural, irracional e instintivo, ha sido colocado en la naturaleza humana para que esta pueda conservarse, pues sin duda un instinto es más eficiente y rápido en su ejecución preservativa de la especie que la propia razón⁶²⁷. Todo el comportamiento humano gira, esencialmente, en torno a dicha simpatía, sin cuyo concepto no pueden entenderse otros conceptos smithianos, tales como el amor propio, la tendencia a mejorar, la sociabilidad humana, la tendencia a no dañar al prójimo, su concepto de justicia, los deberes políticos o el humanitarismo. Conceptos estos que van a ser mimbres de la construcción tanto de su teoría moral como de su teoría económica. Digamos que la simpatía de Smith es el epicentro de su pensamiento y que su impacto genera ondas concéntricas de influencia allí por dónde Smith posa su mirada⁶²⁸.

Tanto es así, que inaugura su trascendental obra de la *Teoría de los sentimientos morales* con el siguiente párrafo:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros; y hacen que la felicidad de estos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla⁶²⁹.

Podría sorprender que el autor que quizás más veces ha sido calificado como el defensor del egoísmo, inaugure su más alta obra con la preocupación por los demás. Sin duda Smith ha sido encajonado en una serie de estereotipos y prejuicios tanto por propios como por extraños, ideológicamente hablando, de forma que dicha caricaturización simplista impide ver la amplitud de su pensamiento⁶³⁰. En este primer párrafo sintético y anticipativo de su gran obra moral, deja patente que la naturaleza humana contiene inevitablemente, por natural, la preocupación por los demás y que en todo hombre habita una “necesidad” de que los demás sean felices, es decir no solo una

⁶²⁷ (Ibídem: 166)

⁶²⁸ Darat, N. (2016: 11-28) dice que Smith admite una cierta corrección de los efectos del sistema de mercado, pero dicha acción debe estar revestida de la prudencia del legislador, no cayendo en un desbordamiento de la benevolencia, puesto que la benevolencia surte efectos naturales tanto en la natural antropológica benevolente como en el propio autointerés del hombre económico.

⁶²⁹ Smith, A. (2013: 49)

⁶³⁰ Para Mises (2016: introducción) Smith “no pone la primera piedra, sino la piedra angular del liberalismo”; sin embargo, Rothbard, M. (2012) cree respecto de la Riqueza de las naciones que “su economía fue un grave deterioro respecto de sus predecesores: de Cantillon, de Turgot, de su maestro Hutcheson, de los escolásticos españoles, incluso extrañamente de sus propias obras anteriores, como *Lecciones de Jurisprudencia* y la *Teoría de los Sentimientos Morales*”; Fleischacker, S. (2006: 24-50) cree que Smith podría ser presentado como un precedente del liberalismo progresista más que otra cosa, ya que su simpatía por los pobres se destila en toda su obra, preocupándose tanto de la libertad como de la igualdad; mientras que Otteson, J. (2006: 51-87) no cree que Smith pueda ser considerado, en ningún grado, un liberal progresista.

cierta preocupación o deseo nimio, sino un verdadero apetito del cumplimiento de esa felicidad ajena. Y no se queda aquí, sino que añade, esto es importante, que esa felicidad ajena que necesitamos ver en los otros, al contemplarla nos provoca “placer”, es decir la felicidad ajena provoca placer en el otro, con lo que se cierra el círculo. Es decir, una apuesta totalmente hostil con lo que sería un egoísmo humano o una bondad interesada.

Dice también:

¡qué repelente nos resulta el hombre cuyo corazón duro y obstinado solo late para sí mismo y es completamente insensible ante la felicidad o la desgracia ajena!⁶³¹

Y desde el punto de vista contrario, añade:

el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana...el gran prefecto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos solo como amamos a nuestro prójimo⁶³²

Puede verse cuál es la postura general de Adam Smith sobre el egoísmo humano: de descalificación. Resalta, además, que lo que cada hombre lleva en su naturaleza es el amor al prójimo, atreviéndose a señalar como límite de amor por uno mismo el nivel de amor por los demás; no puede amarse uno mismo más de lo que ama a los demás. De esta forma, se separa del principio cristiano que venía utilizando el canon del amor a uno mismo para determinar que, tanto como nos amamos es como se debe amar a los demás. Para Smith el canon que debe usarse es el inverso: tanto como amemos a los demás es como máximo lo que podemos amarnos a nosotros mismos. Es el amor a los demás lo que determina cuánto debemos amarnos. Un planteamiento lejano al egoísmo humano⁶³³. Para Smith todo empieza por el respeto a los demás, por la consideración a los demás, para conciliarlo con nuestro amor propio. Teniendo en cuenta que nadie debe manifestar menor amor a los demás que a sí mismo, el egoísmo no tiene cabida. En cuanto al concepto de felicidad dice que “la parte principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido”⁶³⁴. Si tenemos que

⁶³¹ Smith, A. (2013: 74)

⁶³² (Ibídem: 75)

⁶³³ Cima, V.& Schubeck, T. (2001: 213-231) dicen que subyace en Smith una base del comunitarismo católico, toda vez que concibe como un valor moral el amor por los demás, siendo una de sus piezas importantes en su teoría económica; proponen que no se analice a Smith solo desde la vertiente económica.

⁶³⁴ Smith, A. (2013: 106.)

preocuparnos para que el otro sea feliz y la felicidad es que se sienta querido, poco espacio queda en dicho planeamiento para el egoísmo.

Quizá sea la única obra de filosofía moral que inaugura su relato con la más clara declaración de intenciones en favor de la felicidad de los demás. Hasta dónde llegará esa preocupación por la felicidad de los demás y en qué medida alcanzará a la cuestión social es algo que iremos viendo.

Respecto de las pasiones que se manifiestan en toda persona, y que son las que ponen en marcha el mecanismo de la simpatía, Smith asume la solución aristotélica, pues las pasiones se verán generalmente valoradas como correctas si se posicionan en un punto intermedio, ni excesivas ni escasas⁶³⁵. De su clasificación de las pasiones destacaremos las sociales, las egoístas y las antisociales, por ser útiles para nuestro estudio. Las pasiones sociales, como la liberalidad, el humanitarismo o la amistad, son gratas y generan simpatía siempre y, sin llegar a ser extremas, agrada que estén presentes. ¿Porqué? Pues porque hacen referencia a otra persona y:

el interés que, en tanto que ser humano, está obligado a abrigar por la felicidad de esta última, anima su simpatía con los sentimientos del otro...por eso tenemos constantemente la mayor disposición a simpatizar con los sentimientos benévolos⁶³⁶.

En cuanto a las pasiones egoístas, como el gozo o el pesar derivados de nuestra propia fortuna, no deben ser ni muy intensas ni poco, sino intermedias. Se refiere, que si es excesiva nuestra alegría demostrada por nuestra fortuna o exageradas nuestras quejas por nuestros pequeños inconvenientes pueden resultar repelentes y causar rechazo. Por eso entiende que el hombre simpatiza fácilmente con las pequeñas alegrías y con los grandes males, mostrando una cierta menor simpatía con los pequeños males y grandes alegrías⁶³⁷. Y en cuanto a las pasiones antisociales, tales como la ira o la animadversión, deben ser moderadas porque “parece haber sido la intención de la naturaleza que esas emociones más rudas y escasamente amables ...apartan a las personas unas de otras”⁶³⁸. Es decir, Smith recurre a la naturaleza humana para explicar y justificar el mecanismo de la simpatía, cuya reacción simpática siempre guarda relación con la preservación de la especie.

Entiende Smith que la simpatía suele demostrarse más hacia las personas que tienen éxito que hacia las que no, de ahí que haya una cierta tendencia a emular a los

⁶³⁵ (Ibídem: 81)

⁶³⁶ (Ibídem: 102)

⁶³⁷ (Ibídem: 107-108)

⁶³⁸ (Ibídem: 99)

que tienen éxito, lo que utiliza para justificar la tendencia natural de las personas por mejorar⁶³⁹, pues todas desean ser admiradas. Por eso dice que “deseamos ser respetables y respetados. Tememos ser despreciables y despreciados”⁶⁴⁰. Smith no dice que ello deba ser así, sino que señala que es así como viene siendo la práctica social, pues para él:

esta disposición a admirar y casi a idolatrar a los ricos y poderosos, y a despreciar o como mínimo ignorar a las personas pobres y de modesta condición...es...causa de corrupción de nuestros sentimientos morales⁶⁴¹

puesto que solo se debe admirar “la sabiduría y la virtud” y solo se debe despreciar “el vicio”, pero a pesar de ello, las conductas sociales practicadas son otras. Un cierto posicionamiento de corte clásico hacia la virtud, poco compatible igualmente con el egoísmo.

En cuanto a la simpatía que sentimos con los afligidos no es tal que nos coloque en la misma posición de dolor que el que está sufriendo, y con el que simpatizamos, pues, a su juicio, eso es algo que la naturaleza no quería que pasará, pues no ha querido que tuviéramos que sufrir igual que aquel con quien simpatizamos por su dolor, pero sí parece que la naturaleza ha deseado que nuestro dolor ha de ser, al menos, el suficiente “para impulsarnos a aliviarlos”⁶⁴². Es decir, la simpatía nos mueve para preservar nuestra vida, pero también para colaborar en preservar la de los demás, cuya misión se agota, al parecer, con el alivio del sufrimiento ajeno. No se extiende más en este aspecto. Veremos en qué medida ese impulso natural de ayudar al afligido afecta a las obligaciones meramente individuales o alcanza a obligaciones políticas con cargo a la sociedad.

Este mecanismo de la simpatía es el filtro de la ética humana, el termómetro que mide lo bueno y lo malo. Ubica el instinto en lo más profundo de la naturaleza humana, que contiene entre sus componentes o cualidades ese mecanismo natural para percibir lo bueno y lo malo. Este mecanismo de la simpatía es el que determina el mérito o demérito de la moralidad de las acciones, siendo por tanto un mecanismo que filtra la categorización de la moralidad de la acción humana, utilizando para ello una compleja estructura a través del observador imparcial, sea externo o sea el propio “hombre en el pecho”, la conciencia. Si el observador imparcial comparte los sentimientos y motivos

⁶³⁹ (Ibídem: 123 ss.)

⁶⁴⁰ (Ibídem: 136)

⁶⁴¹ (Ibídem: 136)

⁶⁴² (Ibídem: 118)

del agente de una acción grata hacia un tercero (simpatía directa; acción correcta) y además también comparte los sentimientos del que recibe la acción (simpatía indirecta), entonces estaremos ante una acción meritoria⁶⁴³. Esa acción meritoria, para Adam Smith, se siente así debido a que hay una reacción natural instintiva en las personas que la naturaleza provee para una mejor defensa de la especie. Ese instinto reconoce esa acción como beneficiosa para su pervivencia y por ello la califica como buena.

En conclusión, a los efectos que nos interesa, la simpatía entre los hombres parece que, según Smith, contiene una inclinación a la preocupación por los demás, debiéndose buscar su felicidad, y no solo como mero deseo, sino como participación activa como veremos. Esto va a tener efecto sobre su postura referida a una cierta preocupación sobre la cuestión social.

Sin el mecanismo de la simpatía no podría entenderse la teoría moral o económica de Adam Smith, ni, por lo que nos afecta, sus presupuestos teóricos sobre la interacción social y su alcance a la cuestión social y su repercusión sobre un área no solo meramente privada.

4.3.2 El orden social como justificación de la beneficencia política.

Otra de las características naturales que Smith atribuye a las personas es su sociabilidad innata. No existe humanidad al margen de su agrupamiento social. Las características naturales de la humanidad están preconcebidas para que el hombre sea sociable. Smith siempre recurre a la condición natural para explicar las características humanas, bien sea la simpatía o, ahora, la sociabilidad⁶⁴⁴.

Asevera que:

El ser humano, que solo puede subsistir en sociedad, fue preparado por la naturaleza para el contexto al que estaba destinado. Todos los miembros de la sociedad humana necesitan de la asistencia de los demás⁶⁴⁵

El hábitat humano es la sociedad y por eso dice que “aborrece cualquier cosa que pueda tender a destruir la sociedad”⁶⁴⁶.

⁶⁴³ (Ibídem: 147 ss.)

⁶⁴⁴ Carson, C. (2012:) Smith es en realidad un defensor de la calidad social de los seres humanos. Es artífice de un capitalismo al servicio de una ciudadanía global. Es más relevante para Smith la sociabilidad del hombre que su capacidad de relaciones económicas, que es una sola una parte de su sociabilidad.

⁶⁴⁵ Smith, A. (2013: 182)

⁶⁴⁶ (Ibídem: 185)

En la sociedad las personas conviven y se producen necesariamente una serie de relaciones sociales entre sus miembros, que clasifica de tres tipos: en primer lugar, las relaciones en las que hay ayuda mutua basada en la gratitud o convencimiento de su otorgamiento, en las que la sociedad es feliz; en segundo lugar, las relaciones sociales que no se basan en la generosidad, sino que dichas colaboraciones mutuas se producen como intercambios mercenarios consensuados, y en estos casos la sociedad, aunque no es feliz, sí que podrá existir; en tercer lugar, si las relaciones sociales se producen sin respeto a la justicia, entonces la sociedad no podrá existir⁶⁴⁷. Esta división smithiana de las interrelaciones sociales sirve para entender que, a su juicio, las dos grandes virtudes sociales, la beneficencia y la justicia, son necesarias para la convivencia feliz, pero, aunque una sociedad puede existir sin beneficencia, nunca puede existir sin justicia.

Por eso dice que:

La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa⁶⁴⁸

Respecto de estas afirmaciones hay que tener cuidado para evitar equívocos. No es que la justicia complete ella sola los requisitos de una sociedad perfecta, sino que es requisito de su existencia, pero no requisito único para su plenitud, que solo se obtiene, según se deduce de los textos, con la concurrencia de la beneficencia. Convertir un requisito necesario en un requisito exclusivo sería una falacia.

Veamos las diferencias conceptuales de las virtudes públicas de justicia y beneficencia, puesto que de esta diferenciación va a vislumbrarse y deducirse su solución a la cuestión social.

La justicia es “el pilar fundamental en que se apoya todo el edificio”⁶⁴⁹ y añade que, “si desaparece, entonces, el inmenso tejido de la sociedad humana...será pulverizado en átomos” y añade que “la sociedad no puede conservarse si las leyes de la justicia no son tolerablemente respetadas”⁶⁵⁰. Como la justicia es necesaria para la conservación social, el mecanismo de la simpatía funciona como un mecanismo natural defensivo, identificando instintivamente aquello que le puede causar mal. Entiende Smith que:

⁶⁴⁷ (Ibídem: 182 ss)

⁶⁴⁸ (Ibídem: 183)

⁶⁴⁹ (Ibídem: 183)

⁶⁵⁰ (Ibídem: 185, 166)

para garantizar la observancia de la justicia, en consecuencia, la naturaleza ha implantado en el corazón humano esa conciencia del desmerecimiento.

Aquí se advierte el fuerte engarce entre simpatía, justicia, moral y preservación de la especie humana. Es la simpatía la que, reconociendo el mérito, protege la acción justa, que reconoce como buena. Esos instintos naturales que son inherentes al hombre son los que le hacen identificar el bien y el mal, según unos principios naturales. El hombre por su propia naturaleza identifica a través de la simpatía el bien y el mal, para su mejor conservación. Dice que “estamos ... lejos de imaginar que la justicia debe ser castigada en esta vida *solo* con miras al orden de la sociedad”⁶⁵¹, viniendo a aludir que no es solo la utilidad social de la justicia el motivo de su aplicación, sino que el motivo fundamental es que hay unos principios naturales que reconocen la acción justa. Así:

Los sentimientos de aprobación y desaprobación moral se fundan en las pasiones más profundas y vigorosas de la naturaleza humana y aunque pueden ser torcidos no pueden ser pervertidos por completo⁶⁵².

Para evitar equívocos, precisa que no es la razón, por su refinada elaboración, ni tampoco la utilidad social, lo que orienta la conducta humana hacia lo meritorio, sino que son los principios naturales ínsitos en “el sistema de la naturaleza humana”⁶⁵³. Igualmente, cuando dice que no es el cuidado de la preservación de la sociedad lo que originalmente nos mueve a buscar la reparación de la justicia⁶⁵⁴, se está refiriendo a la simpatía natural.

¿Y en qué consiste la justicia? ¿Hasta dónde abarca? ¿Afecta a la cuestión social? ¿Contiene compromisos de beneficencia política? Para Smith “La mera justicia es, en la mayoría de los casos, una virtud negativa, y solo nos impide lesionar a nuestro prójimo. ...Podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada”⁶⁵⁵. Una justicia pasiva⁶⁵⁶. Un planteamiento muy sencillo y quizá un poco decepcionante del concepto de justicia. Ser justo es no hacer nada malo. Parecería que este mínimo de conducta social, llamada justicia, es algo pobre o escaso, pero no debemos limitarnos a entender que con la justicia se agota el compromiso social público o político.

⁶⁵¹ (Ibídem: 190). La cursiva es mía.

⁶⁵² (Ibídem: 348)

⁶⁵³ (Ibídem: 185,187,190)

⁶⁵⁴ (Ibídem: 188)

⁶⁵⁵ (Ibídem: 176)

⁶⁵⁶ Hurtado,J. (2006: 88-111) interpreta que la justicia de Smith es meramente procedimental, sin contenido de equidad.

Al ser la justicia un requisito necesario para la existencia de la sociedad organizada, Smith sostiene que, por ello, no es voluntario ser justo, no es una opción libre, sino que es obligatorio para todos serlo con el fin de preservar a la sociedad y a las personas, residiendo la tarea de mantener la justicia en el poder político. El hábitat de la sociedad organizada es el destino natural de la humanidad y para que sea posible ese destino debe haber un mínimo de reglas que para Smith son lo que él llama reglas de justicia.

El contenido de las reglas de justicia abarca en Smith a la triada constituida por la vida y la integridad física (incluyendo la libertad), la propiedad (y su ejercicio sin privilegios) y el respeto a los contratos. Esta triada constituye para Smith las “sagradas leyes de la justicia”⁶⁵⁷ y su violación genera un resentimiento natural, derivado de los principios naturales inherentes al hombre, que apremia su reparación⁶⁵⁸.

Debemos resaltar que el concepto de justicia de Smith es un concepto social con un doble origen. Una parte de la justicia es exigible como derecho natural⁶⁵⁹, como la preservación de la vida y la libertad humana, pero otra parte de la justicia es exigible por mera utilidad social, como la propiedad privada y los contratos⁶⁶⁰, que no existían en la sociedad prepolítica. En la triada de la justicia Smith contempla esa doble fuente originaria: los principios naturales y la utilidad. La triada de la justicia, pese a su diferente génesis, queda protegida por las máximas garantías institucionales, siendo obligada la reparación de las ofensas causadas a la tal triada. En cuanto a la protección los tres componentes gozan de la misma consideración, al margen de su fundamentación teleológica.

La justicia es, para Smith, el requisito mínimo para la existencia ordenada de la sociedad a la que tiende naturalmente el hombre, pero ese requisito, esos bienes protegidos por la justicia, solo son mínimos, y no pueden entenderse como el único compromiso social y político al que se aspira y que no debe rebasarse. Pero su teoría moral no pivota solo en la justicia. Sería un error interpretativo. Smith, a pesar de que lo que pueda entenderse en parte de la literatura divulgativa difundida, deja claro, que hay que ir más allá. La conducta a la que la humanidad debe aspirar debe contener la segunda de las virtudes sociales: la beneficencia. Veremos con qué límites y si esa beneficencia se agota en beneficencia privada o hay una beneficencia política, pública⁶⁶¹.

⁶⁵⁷ Smith,A. (2013: 179) y Smith,A. (1996: 116 ss)

⁶⁵⁸ Smith,A. (2013: 173,183)

⁶⁵⁹ Smith,A. (1996: 115)

⁶⁶⁰ Smith,A. (2015: 675,680-681,781)

⁶⁶¹ Hanley,R.P. (2006: 149-177) categoriza la beneficencia de Smith de corte aristotélico, al recomendar la actividad de beneficencia como un fin propio de la naturaleza humana. Refleja un

La justicia para Smith es un requisito necesario de subsistencia social, pero no suficiente, pues para que la sociedad funcione adecuadamente, para que haya acciones meritorias, se necesita algo más que justicia, se necesita, humanitarismo. Si de la justicia dice que es una virtud negativa, la beneficencia será, como veremos, una virtud social de hacer. Por eso dice que:

aquellos cuyos corazones jamás se abren a los sentimientos humanitarios deberían, pensamos, quedar igualmente excluidos de los afectos de sus semejantes y vivir en medio de la sociedad como si estuvieran en un vasto desierto donde nadie los cuidara ni se interesará por ellos⁶⁶²

Aquí ya puede vislumbrarse la impresión que causa en Smith aquellas personas que se limitan a ser justas. Sorprende que proponga que se las deba castigar a no ser tratadas socialmente, cuando él precisamente sostiene que la sociabilidad humana es una de las características del hombre. Es algo así, como entender que no si no quieren participar en los afectos colectivos deben ser excluidos de los afectos colectivos y condenados a una especie de destierro social, lo que sabiendo su postura acerca de la sociabilidad humana es tremendo castigo. Parece señalar que aquellos que renuncian a su propia naturaleza benevolente, rechazando su humanitarismo innato, merecen ser tratados recíprocamente, sin humanitarismo ninguno. La justicia es por tanto un requisito necesario para la convivencia social, a la que el hombre se ve necesariamente abocado, pero ese mínimo no agota la naturaleza humana. Ser justo no tiene premio, por ser obligado, pero, además, es insuficiente para el desarrollo de las capacidades humanas contenidas en la naturaleza de cada persona por los principios naturales.

Aunque la justicia en Smith, como literalmente dice, es el pilar que soporta el edificio de la sociedad, debemos entender que no es todo el edificio. El edificio requiere de más partes, también esenciales. Cuando señala que la justicia es más importante que la beneficencia, está señalando solo eso, no que esta no lo sea. Si no hay justicia no hay sociedad, y si no hay sociedad no hay lugar para la beneficencia. De lo contrario la interpretación sería reducida. Por tanto, es necesario que se protejan los bienes que contiene la justicia, por ser requisito de existencia de la sociedad, lo que en principio parece una visión utilitarista, pero no lo es porque dichas acciones meritorias reconocidas en las acciones justas lo son porque hay en la naturaleza humana unos principios naturales orientadores.

hombre magnánimo muy similar al de Aristóteles, una especie de hombre heroico magnánimo; para Frierson, P. (2006: 442-480) en realidad, sus propuestas de benevolencia proceden directamente de su concepto de simpatía.

⁶⁶² Smith, A. (2013: 176)

Una vez estudiada la virtud social de la justicia, debemos analizar la otra virtud social, la de la beneficencia, para completar el sistema de conjunto que Smith plantea y que abrirá la puerta a la consideración de otras obligaciones sociales y políticas más allá del contenido de la simple justicia. La graduación que hace de que la justicia, algo más importante que la beneficencia, no es a mi juicio una graduación moral, sino que como hemos señalado la justicia es el pilar, o los cimientos sobre los que se construye la sociedad, pero el edificio requiere de otra virtud social, también inserta en la naturaleza humana y que para Smith es también importante: la beneficencia.

Efectúa un distingo muy importante entre la beneficencia en una sociedad organizada con gobierno civil o la que se produce en un agrupamiento no organizado, más primitivo⁶⁶³. En una sociedad no organizada, la beneficencia es libre y no puede ser impuesta por un hombre a otro hombre, “porque la falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real”⁶⁶⁴. Si no se hace beneficencia no se causa daño. El daño social causado es el motivo que permitiría la coacción para reparar los bienes protegidos por la justicia. Por el contrario, la ausencia de daño social es lo que justificaría lo innecesario de la coacción para forzar a la beneficencia. La coacción política es un mecanismo de defensa de la sociedad que no puede extenderse, en principio, más allá de una actuación que impida o repare el daño social, el daño a la existencia de la sociedad. Solo puede coaccionarse por la sociedad, a través de sus estructuras políticas, para proteger a la sociedad. Es un derecho de defensa propia de la sociedad. De la misma forma que la justicia es obligatoria porque si no se protegen los valores de justicia, la señalada triada, no puede haber convivencia ordenada, por ese mismo razonamiento, al no causarse daño por no hacer beneficencia, no debe obligarse a la misma. La obligación nace de la evitación de un mal. Dice que “ni siquiera el grado más común de bondad o beneficencia puede, entre iguales, ser arrancado por la fuerza”⁶⁶⁵, añadiendo que en esa sociedad “el que los iguales utilicen la fuerza, unos contra otros, sería considerado la mayor insolencia y soberbia”⁶⁶⁶. O que “nadie imagina que quienes podrían tener razones para esperar un mayor afecto tengan derecho a obtenerlo por la fuerza”. Considera que, en general, la beneficencia es libre y no puede ser obligada. Pero este no es un principio absoluto, como veremos. Smith reconoce que hay ocasiones en que la beneficencia es necesaria, obligada y puede imponerse. En una sociedad organizada en la que ya hay un gobierno civil sí admite Smith que este

⁶⁶³ (Ibídem: 174)

⁶⁶⁴ (Ibídem: 171)

⁶⁶⁵ (Ibídem: 174)

⁶⁶⁶ (Ibídem: 175)

gobierno civil, como superior, pueda “obligar” a determinadas conductas de beneficencia⁶⁶⁷.

No debemos perder de vista el motivo por el cual Smith considera que la beneficencia es libre: “porque la falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real”. Ahora bien, de este planteamiento se puede deducir que, si la ausencia de beneficencia es la que causa un mal real, entonces habría decaído la condición que motiva la voluntariedad de una acción de beneficencia y cabría replantear la respuesta. La primera cuestión que se despliega al observar la concepción de la justicia en Smith es que no incluye explícitamente entre sus fines reparadores, los males causados por la omisión de una acción. Y la duda que se podría plantear es si ese daño con origen omisivo debe ser considerado a efectos del concepto de justicia. El daño a la preservación social es daño, venga de la acción o de la omisión, pero no parece claramente distinguido en Smith.

A mi juicio, si tenemos en cuenta que la razón argüida por Smith para reparar la acción dañosa es únicamente el daño producido, nada impediría, por ese mismo motivo, incluir a la omisión dañosa en el concepto de agresión a la justicia y “obligar a hacer” cuando se observe la presencia de una omisión dañosa. La coherencia filosófica sería razonable. Esto tiene importancia porque la inclusión de la omisión dañosa conllevaría un mismo trato a la acción y omisión dañosas, siendo ambas susceptibles de obligatoriedad política. Sin embargo, Smith solo contempla en su concepto reparador de la justicia la acción dañosa, único agente agresor, y no menciona la omisión dañosa, ni para incluirla ni para excluirla. Si se considerase incluida la omisión dañosa, como situación también perjudicial para la preservación social, no creo que se violentase el concepto de justicia de Smith, sino que incluso guardaría una mayor coherencia. En el caso de ser consideradas las omisiones dañosas como agresoras de la justicia, cabe sugerir que estas guardarían total concordancia con algunos, pocos, de los deberes políticos relacionados con la cuestión social. Y desde esta interpretación podríamos entender que hay deberes político-sociales vinculados al concepto de justicia en Smith, no por la vía de la acción agresora, sino por la vía de la omisión dañina y también agresora. Otra cosa sería la clasificación o determinación de las posibles omisiones dañosas. Pero no advierto mayor dificultad en detectar omisiones dañinas que en detectar acciones dañinas para la triada configurada por Smith. Estas actuaciones reparadoras de omisiones dañosas no serían incompatibles con otras actuaciones, ahora ya de beneficencia pública, como veremos a continuación.

⁶⁶⁷ (Ibídem: 175)

Sin embargo, aunque la interpretación anterior sería viable, a mi juicio, podemos acudir a otra interpretación relativa a la cobertura de las cuestiones sociales deducida de lo señalado por el escocés.

Smith señala que en una sociedad organizada sí se puede compeler a la beneficencia pública. Parece colegirse, y esta sería otra interpretación, que, para Smith, entre la justicia, entendida estrictamente como reparación de acciones dañinas, o latamente como reparación de omisiones dañinas, y la beneficencia voluntaria, hay otro tercer espacio. Es decir, a mi juicio, entre los espacios que protege la triada de la justicia (vida e integridad, propiedad sin privilegios y contratos) y los espacios de la beneficencia, cuya ausencia no provoca un mal efectivo real, habría otro espacio, que no encaja ni en uno ni en otro grupo, que consiste en determinados deberes de beneficencia política. Para distinguir ambos espacios de beneficencia, al segundo de los espacios, el de la beneficencia libre y voluntaria y no exigible, lo llamaré *beneficencia individual*, y al tercer espacio, de beneficencia obligada, lo llamaré *beneficencia política*.

Hemos visto que la lesión a la justicia merece coacción política por el poder político. Igualmente hemos visto que la beneficencia individual es libre y no exigible porque su abstención no causa daño, no causa un mal efectivo real, aunque sea una acción rechazable. Pero, a mi juicio, estos dos espacios no son colindantes, no hay una línea divisoria entre ambos, de forma que una acción o está protegida por la justicia, y es obligada; o no lo está, cayendo en área de beneficencia, y entonces, es de libre albedrío. No son zonas colindantes. Hay una zona intermedia entre ambas zonas que admite compromisos sociopolíticos. Este espacio intermedio no lo soslaya Smith, sino que lo mira a través de su cristal de la simpatía y lo atiende coherentemente. Entre el espacio de unas relaciones sociales susceptibles de coacción si no se respeta la justicia y el espacio de unas relaciones sociales en las que el compromiso social es voluntario y no susceptible de coacción política, conforme a lo que se deduce de lo dicho por Smith, podríamos defender la existencia de un tercer espacio intermedio que comparte características de ambos, pero siendo un nuevo grupo de relaciones poder político-individuo e individuo-individuo. Frente a una visión académica generalmente dicotoma (justicia y beneficencia), se puede entender mejor a Smith con una visión trídica (justicia, beneficencia individual y beneficencia política).

En una sociedad organizada sí pueden exigirse actos benevolentes. Piensa Smith que al poder civil se le confieren dos misiones principales, una relativa a la justicia, como es conservar el orden público mediante la restricción de la injusticia, y otra, “promover la prosperidad de la comunidad”, que guardaría relación con la beneficencia política, aunque no la agotaría, como puede descubrirse en su teoría económica expuesta en *La riqueza de las naciones* por su referencia a la tercera función

gubernamental. Esta beneficencia política obligaría a realizar determinadas conductas benéficas a las personas y también al poder político⁶⁶⁸. Se trataría de acciones que “demandan buenos oficios recíprocos”. Así como la primera misión del poder político es velar por la justicia, virtud negativa, la segunda misión sería la de una virtud activa de beneficencia política. A estas segundas obligaciones Smith llama “deberes de beneficencia” y aunque no clarifica qué contenido tienen, sí se deduce que serán obligaciones políticas que han sido ordenadas por el soberano por su utilidad. Ya no se trata de una acción libre, sino que dice que una vez que el poder político ha incluido entre los deberes de beneficencia una determinada obligación, esta tiene la misma protección, idéntica, que la protección de la triada de la justicia, dejando de ser reprochable su no ejercicio, aunque no punible, para pasar a ser enteramente punible. Sin embargo, no concreta en su teoría moral el contenido o catálogo de deberes incluidos en esos deberes de beneficencia política, totalmente diferente de la beneficencia individual, aunque sí da pistas sobre ello. Smith acierta a señalar con inteligencia premonitoria, que la inclusión en ese catálogo de deberes morales la debe hacer el poder político y que:

de todos los deberes de un legislador, es este quizá el que exige la máxima delicadeza y reserva para ser ejecutado con propiedad e inteligencia.

Es consciente que esa zona de protección de los deberes de beneficencia política, que deja a criterio del poder político, debe gestionarse con prudencia⁶⁶⁹. Esa catalogación de los deberes de beneficencia política no es una tarea opcional para el

⁶⁶⁸ Black, R. (2006: 7-34) interpreta que la beneficencia en Smith no es importante, es más, no es siquiera necesaria, mientras que su concepto de justicia benevolente sí que es necesaria para el funcionamiento social, aunque no está garantizada; por su parte Folland, S. (2005: 23-46) considera que la benevolencia política no está cercenada en el liberalismo clásico, a diferencia del liberalismo posterior; Smith C. (2013: 784-798) acota la práctica de benevolencia política a pequeñas estructuras de gobierno, en las que se tiene conocimiento de la verdadera situación de los necesitados, así como del aprovechamiento de las ayudas. No es una benevolencia incardinada en la justicia, sino una caridad pública; Birch, T. (1998: 25-41) considera que los mercados, que son de ámbito general no son proveedores de caridad, para lo cual ha de acudir al gobierno, que para mayor eficiencia debe prestarla en ámbitos de reducido ámbito, es decir, en descentralización. Añade que la actuación de la benevolencia pública implica un previo fracaso de la benevolencia privada, que no debe ser arreglada por la caridad pública porque el imperativo sobre la caridad no es natural.

⁶⁶⁹ Para Muñoz, Á. E. (2006: 223-240) Smith no debería ser considerado un utilitarista, sino un moralista de la prudencia, ya que la base de la acción humana es la experiencia y no la razón. La experiencia social y no el cálculo racional. Considera asimismo que la simpatía de Smith es un límite al egoísmo humano, toda vez que conlleva una preocupación por el otro; Para Valcarlos, A. (2010: 269-296) que Smith tenga en cuenta las consecuencias no implica que deba ser considerado un utilitarista, ni tampoco su teoría del espectador imparcial. Es su ética claramente expuesta en su Teoría de los Sentimientos Morales, la que impide su catalogación utilitarista.

poder político, sino una obligación. Es decir, es obligado que dichos deberes de beneficencia existan. Lo discrecional será determinar el contenido del catálogo, que dependerá del poder político. Por eso señala, respecto de ese deber de catalogación que:

dejarlo totalmente de lado expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades; y excederse en él es destructivo para toda libertad, seguridad y justicia.

Es decir, parece conclusivo que ignorar la existencia de este tercer espacio provocaría alteraciones de orden en la sociedad, y nada menos que calificadas como atroces, quizás por una ausencia de prosperidad, de lo que se infiere que el catálogo de deberes de beneficencia política debe guardar relación con el concepto de prosperidad de la comunidad, sin que tampoco haya sido ampliado por Smith este contenido, aunque en su teoría económica establece una estrecha relación entre la prosperidad y la disposición de todas las personas de medios para satisfacer sus necesidades para que haya los menos pobres posibles. Ahora bien, también señala Smith, que ese catálogo no debe ser excesivo, invasivo, de forma que anule y destruya el orden social. Parece indicar, acertadamente, que un catálogo exagerado, invasivo de derechos de beneficencia, corrompería su propia esencia y ahogaría a la propia justicia. Es, en definitiva, una apuesta por un catálogo restringido de tales derechos de beneficencia, si bien no deja claramente determinado su alcance. Ciertamente, no hay una catalogación precisa de deberes de beneficencia, pero lo importante es que Smith admite que, entre la beneficencia individual y la justicia, estricta o lata, existe una obligación social y política, existen unos deberes de beneficencia política, que gozan de la misma protección que la justicia, siendo igualmente punible su inobservancia. Esto es lo relevante para entender la teoría moral y económica de Smith y su implicación en la cuestión social. No debemos dejar de señalar que, respecto de ese catálogo de deberes de beneficencia, Smith dice que el soberano, como superior, los ordenará “con aprobación general”, lo que reconduce el asunto de la catalogación o inclusión de los bienes a proteger, a los mecanismos de formación de la voluntad política en cada momento, sin que tampoco dedique muchas explicaciones a la democracia y su desarrollo.

Sí que sorprende que, si bien la obligación de respetar la justicia obedece a una justificación mixta de principios naturales inherentes a los seres humanos y de utilidad social, los deberes de beneficencia política parecen tener una justificación puramente de utilidad social, para “promover la prosperidad de la comunidad”, lo que coloca a Smith ante una dualidad motivadora, pues por una parte serán los principios naturales junto a

la utilidad los legitimadores del poder coactivo respecto de unas conductas y por otra solo será la utilidad la legitimadora del poder coactivo respecto de otras conductas. Las conductas que lesionen la justicia serán represaliadas con fundamento en los principios naturales conjuntamente con la utilidad y las conductas que lesionen los deberes de beneficencia política serán represaliadas exclusivamente con fundamento en la utilidad social.

Además cabe añadir que aunque ambas conductas sean igualmente sancionadas, no gozan del mismo estatus de permanencia, puesto que los principios naturales que inspiran a la justicia son inmutables y no varían, mientras que habrá que entender que los deberes de beneficencia política, sí podrían modificarse, no ya tanto porque su catalogación reside en los formadores de la voluntad política (que pueden variar de criterio), sino también porque un determinado deber de beneficencia puede desaparecer del catálogo de obligaciones de la beneficencia política si deja de ser útil. Es decir, los deberes de justicia respecto de la vida y la libertad son invariables e inmutables, mientras que los deberes de justicia respecto de la propiedad privada y los contratos son por su propia constitución utilitaria, variables⁶⁷⁰.

En conclusión, para Adam Smith, la beneficencia política implica un compromiso sociopolítico del que se derivan unos deberes de beneficencia que pueden ser exigidos coactivamente y cuyo catálogo depende del poder político, si considera que son útiles para la prosperidad de la sociedad. Ese catálogo contendrá relaciones puramente sociales y particulares entre individuos y también contendrá relaciones individuo-poder político.

No puede dejar de exponerse la llamativa relación smithiana entre el origen de la propiedad privada y la beneficencia política. Para Smith, en la sociedad prepolítica no existiría la propiedad privada ni tampoco existiría la beneficencia política, sino solo la beneficencia voluntaria. Podría deducirse, con fundamento, que ambos conceptos están estrictamente relacionados y que, si bien la entrada en la sociedad garantiza la propiedad privada, también le impone una serie de cargas como son las propias de la justicia. Esta interpretación no debería dar pie a conclusiones colectivistas, sino que hay que entender meramente que ambas instituciones de propiedad privada y beneficencia política nacen simultáneamente por la constitución no contractualista de la sociedad, como dos caras de una misma moneda, como dos medios para el mantenimiento de dicha organización. La propiedad privada estimulará el desarrollo económico tan importante para la reducción de la pobreza, dando consistencia a la organización social, y la beneficencia política igualmente contribuirá útilmente a la fortaleza de la

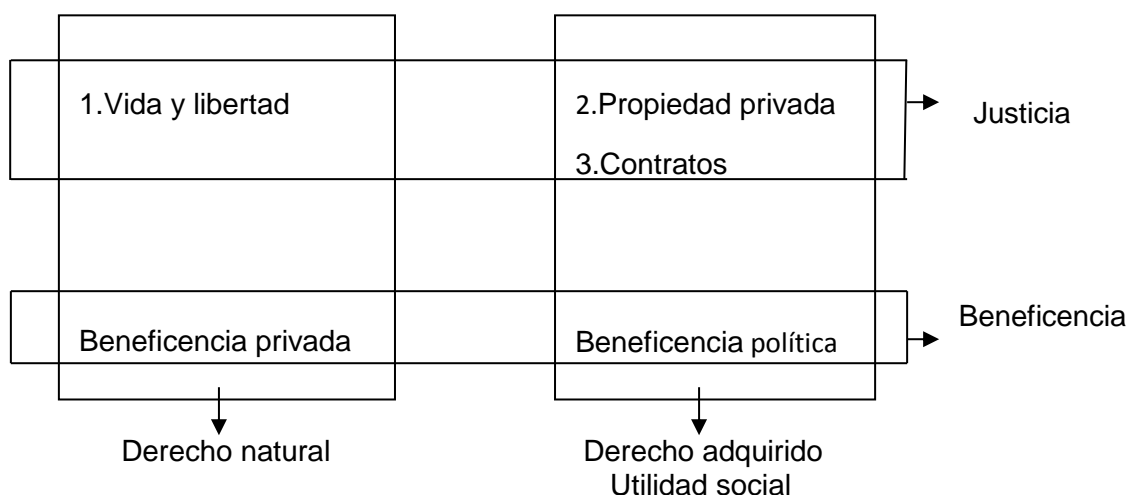
⁶⁷⁰ Smith, A. (2013: Parte III)

organización social. Como Smith señala, la clave que exige sabiduría en el gobernante será establecer el término adecuado de dicha beneficencia política.

Por tanto, Adam Smith, para la definición de sus conceptos de justicia y beneficencia política expone una compleja relación entre los principios naturales y la utilidad social. Es decir, entre derechos naturales y derechos adquiridos. Por una parte, la justicia contiene una serie de obligaciones naturales que ya existían en una sociedad prepolítica, pero por otra parte dicho concepto de justicia también contiene una obligación digna de igual respeto, con fundamento exclusivo en su utilidad social. Hay una composición mixta de la justicia. Pero la triada que contiene la protección de la justicia goza de la misma e idéntica protección del poder político al margen de su diferente génesis. A esto debe añadirse que la beneficencia política, cuyo fundamento es la utilidad social, es concebida como un deber político con la misma protección coactiva que la justicia. Es decir, hay un entramado por el cual la propiedad privada y los deberes de beneficencia política comparten su fundamento en la utilidad social; pero mientras que la propiedad privada se incardina en la justicia, la beneficencia política no, aun cuando ambas gozan del mismo sistema de protección coactivo.

Quedaría latente la duda teórica de si los deberes de beneficencia política, en tanto que, fundamentados en la mera utilidad, pueden ser revisables en su contenido, en caso de que dejen de contribuir a la utilidad social de la propiedad privada, y si dicha mutación podría afectar a su protección.

Cuadro 2: Beneficencia y Justicia en Adam Smith



Fuente: Elaboración propia

Veamos ahora otra idea importante para enlazar lo hasta ahora dicho y que dará más consistencia a su posicionamiento sobre, en su caso, la ayuda a los necesitados. Para Smith el hombre debe ser eminentemente activo. El hombre es acción. Y aunque es incorrecto que se juzgue a las personas por los resultados de las acciones y no por las intenciones, considera que en realidad las sociedades son pragmáticas al dar valor a los resultados eficientes al margen de la intención subyacente a una acción correcta. Incluso justifica que esa conducta de valorar los resultados sea natural, porque siendo que lo más importante es la conservación de la especie, esta se conserva con la acción y no con los simples pensamientos⁶⁷¹. Reconoce que esto es una irregularidad en los sentimientos naturales, pero justifica dicha irregularidad en la propia naturaleza humana debido a que lo más importante es la conservación⁶⁷². Si la acción carece de buena intencionalidad, pero es práctica y efectiva para la conservación de la especie, es reconocida como buena, aunque ciertamente no lo sea. Califica esta desviación como una irregularidad de los sentimientos, aunque la justifica. Es otro coqueteo con la utilidad, sin abandonar los principios naturales.

Dice que:

El hombre fue hecho para la acción y para promover mediante el ejercicio de sus facultades los cambios en el entorno exterior suyo y de los demás que sean conducentes a la felicidad de todos⁶⁷³.

Reprueba la mera reflexión sin acción, porque sin acción no hay posibilidad de conservar la especie. En esto Smith es contundente, y considera solo a la acción, por ser esta la que “hace” un bien. Si el pensamiento no sale de la mente no es acción y no puede “hacer” un bien. En esto se inclina hacia el utilitarismo al llegar a afirmar, incluso, que solo merece aprobación el resultado efectivamente bueno, sin atención a su intencionalidad, lo que contradice sus generales planteamientos de la virtud y de la moralidad de las acciones. Por eso dice que es insatisfactorio que el hombre fantasee con “ser el amigo de la humanidad solo porque en su corazón desea lo mejor para la prosperidad del mundo”, y que lo que debe hacer es una acción que comprometa “todo el vigor de su alma y tense todos sus nervios para lograr esos fines”, añadiendo, en un ejercicio de estricto rigor utilitarista, que la humanidad solo aplaudirá cuando haya conseguido sus fines de felicidad.

⁶⁷¹ (Ibídem: 210 y ss)

⁶⁷² (Ibídem: 371)

⁶⁷³ (Ibídem: 214)

Este mismo pragmatismo lo extiende a los gobiernos políticos, respecto de los que dice que:

todas las formas de gobierno son valoradas exclusivamente en la medida en que tienden a promover la felicidad de quienes bajo ellas viven. Tal es su único sentido y finalidad⁶⁷⁴.

Toda una incitación a la actividad política⁶⁷⁵. La misión de los gobiernos es garantizar un determinado orden natural que ve más fácilmente alcanzable a través de “instituciones que tienden a promover el bienestar general”, entre las que destaca el desarrollo del comercio y de la industria, como objetivos nobles y magníficos, puesto que distribuyen bienestar y riqueza entre los ricos y entre los pobres⁶⁷⁶. Esta es la famosa metáfora de la mano invisible. Por eso, teniendo en cuenta que la gestión política tiene como destino el bienestar y la felicidad de la sociedad, anima al estudio de la política, pues seguro que contribuirá a mejorar el bienestar general. Las disquisiciones políticas “sirven, al menos, para animar las pasiones públicas de la gente e impulsarla a buscar los medios para promover la felicidad de la sociedad”. La actividad de las instituciones del gobierno civil “pueden contribuir a promover o alterar la felicidad tanto del individuo como de la sociedad” y por eso, aunque los gobiernos son un remedio imperfecto, tienen la obligación de trabajar para conseguir la felicidad de sus ciudadanos. La felicidad o infelicidad de los ciudadanos, su prosperidad o seguridad depende del gobierno bajo el que se encuentran. Estas aseveraciones hay que enlazarlas con la segunda misión que hemos visto que Smith atribuye a los gobiernos: promover la felicidad. Es decir, el gobierno es un medio para moldear la realidad, debiendo proteger la justicia y promover la felicidad. En esta segunda misión gubernamental es donde está incluida la beneficencia política⁶⁷⁷.

En la parte VI de *Teoría de los sentimientos morales* que introdujo al final de su vida y casi treinta años después de la primera edición, Smith establece una agrupación concéntrica de personas objeto de beneficencia: en primer lugar estaría la propia persona, pues el deber de cada uno es preservarse a sí mismo, algo que nadie mejor que él puede hacer, lo que es un claro ejemplo de defensa del individualismo liberal; en segundo lugar, estarían los miembros de su familia; en tercer lugar los colegas y vecinos; en cuarto lugar aquellos a los que debemos deudas de gratitud; y en quinto lugar hace

⁶⁷⁴ (Ibídem: 325-326)

⁶⁷⁵ Observa Hyard, A. (2003: 87 ss.) que Smith tiene una pátina de republicanism, pero no puede ser calificado como tal debido a que su liberalismo económico, contrario al intervencionismo público, que le aleja del republicanism, al exigir un cierto dirigismo político. Esa preponderancia de la sociedad comercial es la que bloquea el desarrollo de su leve republicanism.

⁶⁷⁶ Smith, A. (2013: 324)

⁶⁷⁷ (Ibídem: 450,453)

referencia a los “pobres y míseros”. En estos círculos concéntricos de beneficencia se encuentran tanto la beneficencia individual como la beneficencia política, a la que parece referirse al hacer mención a los míseros y pobres, no porque no sean susceptibles de beneficencia individual, que lo son, sino porque teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, también serían susceptibles de beneficencia política. Respecto de estos pobres señala que su alivio depende de nuestra compasión, pero poco más señala o respecto de lo dicho a propósito de la benevolencia política. Sí advierte sagazmente en la sección segunda de esta parte, como párrafo de cierre, que una anhelada beneficencia universal puede conducir a tareas inabordables y frustrantes, de modo que:

el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles es labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y las estrecheces de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos y su país⁶⁷⁸.

Y remata diciendo que aspirar a lo sublime (la beneficencia universal) no puede servir de excusa para abandonar el deber de cumplir el propósito más modesto (la beneficencia en la comunidad). Tiene un brillante párrafo dedicado a aquellas representaciones sentimentales que creen que se puede reproducir el paraíso en la tierra y que se pueden cubrir todas las necesidades sociales o remendar todos los rotos sociales; a estos desordenados “amantes de la humanidad”, que califica de fanáticos y bobos, les indica que hay límites a la beneficencia, ya que no puede ser el único criterio de acción política⁶⁷⁹.

⁶⁷⁸ (Ibídem: 412)

⁶⁷⁹ (Ibídem: 405-406). Dice: “Los líderes del partido descontento rara vez dejan de plantear algún razonable plan de reforma, que según ellos, no solo suprimirá los inconvenientes y aliviará todos los problemas, sino que además impedirá definitivamente que reaparezcan en el futuro. Con tal motivo suelen proponer remodelar la constitución y alterar algunas de las partes más fundamentales del sistema de gobierno bajo el cual los súbditos de un gran imperio han disfrutado quizá la paz, seguridad y hasta gloria durante varios siglos consecutivos. La gran masa del partido resulta generalmente intoxicada con la belleza imaginaria de este sistema ideal, del que no tienen ninguna experiencia pero que les ha sido presentado con los colores más deslumbrantes con que han podido presentarlo la elocuencia de sus líderes. Esos mismos líderes, aunque originalmente pudieron no haber pretendido otra cosa que su propia exaltación, terminan en muchos casos siendo víctimas de su propia sofistería y anhelan tanto esa magna reforma como el más mentecato y bobo de sus seguidores. Incluso cuando los líderes mantienen sus mentes al margen de este fanatismo, lo que en realidad normalmente hacen, no siempre osan frustrar las expectativas de sus partidarios, y a menudo, en contra de sus principios y de su conciencia, se ven obligados a obrar como si estuvieran bajo la ilusión común. La vehemencia del partido que rehúsa todo paliativo, toda templanza, toda razonable adaptación, al exigir demasiado con frecuencia no obtiene nada, y las molestias y dificultades que con un poco de moderación podrían haber sido eliminadas y aliviadas, quedan ya sin esperanza de remedio”.

Para terminar, cabe precisar que Adam Smith cree que la mejor forma de crear riqueza y reducir la pobreza es dejar que fluya el orden natural que se deriva de la constitución humana, que tiene tendencia natural al trueque⁶⁸⁰ y para ello el sistema que mejor concilia con la naturaleza humana es el del orden natural o libertad natural, que señala en su teoría moral y en el resto de sus obras, pues, como dice en *La Riqueza de las Naciones* “el no dejar las cosas en perfecta libertad da lugar a otras desigualdades mucho más importantes”⁶⁸¹ o cuando señala en sus *Lecciones de jurisprudencia* que “la mejor política es con mucho dejar las cosas a su curso natural”⁶⁸². Dice que “La riqueza de un país consiste en la abundancia y baratura de los abastos” para que toda la gente tenga acceso a la mayor cantidad de bienes a un precio accesible⁶⁸³. Por eso su apuesta de teoría económica es la de instaurar un sistema que permita el comercio, que cause riqueza y disminuya el número de pobres. Todas las referencias que hace al sistema de desarrollo económico van siempre vinculadas a obtener una disminución notable de los pobres y una mejoría en las condiciones de vida de las personas. En los primeros párrafos de su obra económica ya recoge que la aspiración es que toda persona tenga no solo lo necesario sino lo cómodo⁶⁸⁴. Aspira a que las personas puedan disfrutar de “las cosas necesarias, convenientes y agradables”, tres grados que van desde la pobreza hasta la riqueza⁶⁸⁵. Considera que se habrá reducido la pobreza si toda persona tiene comida, vestido y vivienda⁶⁸⁶. Cuando se refiere a la vivienda, señala que debe ser algo más que una choza y cuando se refiere a comida, que implique comer al menos carne⁶⁸⁷. Sentencia que “ninguna sociedad puede ser feliz si la mayor parte de sus miembros es pobre y miserable”⁶⁸⁸ y por eso uno de los dos objetivos de la economía política es “conseguir una subsistencia abundante para el pueblo, o más precisamente que el pueblo pueda conseguir ese ingreso o esa subsistencia por sí mismo”⁶⁸⁹. Matiz importante, porque da a entender que, por lo general, la misión del poder político no es sostener a las personas en un ejercicio insostenible de redistribución, sino propiciar un contexto que haga posible que ellos con sus libres decisiones se puedan sustentar.

⁶⁸⁰ Smith,A. (2015: 44,49)

⁶⁸¹ (Ibídem: 178)

⁶⁸² Smith,A. (1996: 149)

⁶⁸³ (Ibídem: 109)

⁶⁸⁴ Propone Yamamori,M. (2017: 337-347) recuperar el olvidado concepto intersubjetivo de Smith sobre su concepto de la necesidad, que se encuentra entre el limitado objetivismo (necesitar) y el ilimitado subjetivismo (querer).

⁶⁸⁵ Smith,A. (2015: 27, 129, 64)

⁶⁸⁶ (Ibídem: 232-236) y Smith,A. (1996: 134)

⁶⁸⁷ Smith,A. (2015: 236,265)

⁶⁸⁸ (Ibídem: 126)

⁶⁸⁹ (Ibídem: 539)

Las dos misiones que en su teoría moral Smith atribuye a los gobiernos civiles, vigilar el cumplimiento de la justicia y mirar por la prosperidad de la sociedad, hay que entenderlas enlazadas con las tres funciones que señala en su teoría económica, es decir, la defensa de invasiones extranjeras⁶⁹⁰, la defensa de la justicia⁶⁹¹ y las actuaciones de economía política⁶⁹². La misión de la justicia está claramente relacionada con la segunda función del gobierno civil, de administrar justicia. La segunda misión consiste en velar por la prosperidad de la comunidad (en la que incardinábamos la beneficencia política) y habría que relacionarla con la tercera de las funciones del gobierno civil, que comprendería dicha beneficencia política y otros contenidos tales como los derivados de obras públicas, la función pública, embajadas, ejército o determinados servicios públicos.

Destaca en el contenido de esta tercera función gubernamental la educación pública a cargo del Estado, que él consideraba que no podría suponer mucho costo⁶⁹³, pero que por razones de pura utilidad considera que debe ser impartida y siendo que los padres sin recursos no pueden costearla, es aconsejable que el Estado lo haga a cargo del erario. Dichas enseñanzas deberían ser destinadas a los niños hasta la edad de doce o trece años y les deberían permitir adquirir competencias básicas en geometría, dibujo y mecánica, así como leer, escribir y operaciones matemáticas básicas. Todo ello, obviamente, se refiere a una educación obligatoria básica destinada a los que carecen de recursos económicos para costearla. Pero ¿qué razones llevan a Smith a este gasto social? En realidad, cuando se refiere a los deberes de beneficencia política o a la tercera función gubernamental, siempre subyace la pura utilidad para la sociedad, puesto que es bueno que el pueblo tenga discernimiento y así sería más organizado y limpio⁶⁹⁴, menos fanático, más preparado para juzgar al gobierno⁶⁹⁵, menos degenerado o embrutecido⁶⁹⁶, es decir se compenetraría más con el sistema del comercio, que es el que puede acabar con la pobreza. Pero además de las razones utilitarias, también hace uso de razones que, sin ser de derecho natural, tienen en consideración la dignidad de la persona, puesto que también señala que en su conjunto al ser menos embrutecido y crecer su capacidad de discernimiento también sería menos engañado, pudiendo defender mejor su dignidad humana⁶⁹⁷. Se preguntaba

⁶⁹⁰ (Ibídem: 665 ss)

⁶⁹¹ (Ibídem: 674 ss)

⁶⁹² (Ibídem: 659, 685 ss)

⁶⁹³ (Ibídem: 720)

⁶⁹⁴ (Ibídem: 721)

⁶⁹⁵ (Ibídem: 722)

⁶⁹⁶ (Ibídem: 717-719)

⁶⁹⁷ Para Pardo, E. (2000: 111-130) la inequidad en la sociedad tiene efectos incentivadores y a largo plazo la sociedad comercial aporta mejoras considerables para todos, reduciendo la pobreza, siempre que no se fuerce la acumulación de capital con intervenciones públicas. Smith

retóricamente: “¿Debería el Estado prestar alguna atención a la educación del pueblo?”⁶⁹⁸, y se respondía que hay ocasiones en las que el pueblo no puede adquirir competencias básicas por sí solo y que “se necesita alguna intervención del Estado para impedir la corrupción y degeneración de la gran masa de la población”. Todo este gasto público, señala Smith, debe ser satisfecho con los ingresos de un sistema de tributación que exija contribuciones según la capacidad económica de cada uno, incluso con tributos progresivos⁶⁹⁹ y que sean eficientemente recaudados y con poco coste funcional, así como que no supongan una excesiva carga en su conjunto⁷⁰⁰. Smith ve útil que el gobierno civil articule un sistema de educación obligatoria para los niños, que sería costeadada generalmente con el sistema tributario, aunque también admite otros sistemas de financiación mixtos.

El gobierno debe ser limitado⁷⁰¹ y no debe ser caro. Muestra un contundente rechazo al excesivo intervencionismo o al dirigismo gubernamental deshonesto, como es limitar el libre comercio, los monopolios, las subvenciones, los privilegios del comercio o de otra índole, u otros, prácticas que ralentizan o impiden la riqueza popular que trae el desarrollo económico⁷⁰². Si se frena la creación de riqueza, se frena la reducción de la pobreza, pues están vinculadas, y con ello se causa un mal servicio al objetivo primero de combatir la pobreza. Gobierno limitado también en cuanto a que no debe invadirse la esfera individual de la toma de decisiones económicas, pues:

Toda persona, en tanto no viole las leyes de la justicia, queda en perfecta libertad para perseguir su propio interés a su manera y para conducir a su trabajo y su capital hacia la competencia con toda otra persona o clase de personas⁷⁰³.

Señala la esfera de la libertad del individuo, solo limitada por la justicia, aunque también debe entenderse limitada por los deberes de beneficencia, aunque no lo diga expresamente en este párrafo, pero sí se deduce de lo señalado anteriormente. Y para

admite una única intervención pública, que es sobre la educación pública y con un fundamento de aumentar el capital humano del conocimiento profesional, algo que deberá desembocar en una más fácil evolución de la sociedad hacia la riqueza, según su teoría económica; entienden Boyer, J.D. & Chapelain, C.I. (2010: 41-60) que para Smith una de las misiones del Estado es facilitar la división del trabajo, su especialización, lo que le lleva a autorizar la intervención pública en materia educativa, siendo no obstante su liberalismo menos intervencionista que el liberalismo continental de Condorcet; por su parte, Rasmussen, D. (2016: 345-352) considera que para Smith las desigualdades fruto del desarrollo económico son un subproducto de este, siendo admisible únicamente una pequeña nivelación en materia educativa.

⁶⁹⁸ Smith, A. (2015: 716)

⁶⁹⁹ (Ibídem: 753)

⁷⁰⁰ (Ibídem: 60, 189-190)

⁷⁰¹ (Ibídem: 58)

⁷⁰² (Ibídem: libro IV)

⁷⁰³ (Ibídem: 659-660)

mayor claridad de los límites del poder político respecto del individuo, a los que nos estamos refiriendo, debe tenerse en cuenta que:

El soberano queda absolutamente exento de un deber tal que al intentar cumplirlo se expondría a innumerables confusiones, y para cuyo correcto cumplimiento ninguna sabiduría o conocimiento humano podrá jamás ser suficiente: el deber de vigilar la actividad de los individuos y dirigirla hacia las labores que más conviene al interés de la sociedad⁷⁰⁴.

En definitiva, vemos como Smith entiende que la actividad política debe configurarse como un instrumento hacia la prosperidad de la comunidad. Para ello, al margen de la creación de un sistema que genere riqueza que se convierte en causa propiciatoria de riqueza y de disminución de la pobreza, en un contexto institucional de respeto a la libertad, el gobierno civil también debe ser activo con la beneficencia política y con el desarrollo de la tercera función gubernamental, alcanzando de lleno a la cuestión social, aunque limitado.

Hay que entender que la teoría económica de Adam Smith es la respuesta a la pregunta moral de cómo reducir la pobreza. La inquietud moral de Smith es la pobreza de la mayoría de las personas, frente a la que cree que el mejor sistema para reducirla se encuentra en dejar fluir la propia naturaleza del ser humano: su tendencia al trueque, que desarrollará el comercio; su tendencia a preocuparse por el prójimo, que vincula a la beneficencia; su tendencia a mejorar, que le hará buscar su bienestar y el de la comunidad; su tendencia a simpatizar con los semejantes para detectar lo bueno y lo malo, que le preservará como especie, entre otras cualidades. En este fluir natural, las estructuras del poder político deben ser mínimamente invasivas o correctoras. El sistema que mejor encaja con la naturaleza humana es el del desarrollo económico y es el que propicia una mejor reducción de la pobreza. Por eso rechaza tajantemente tanto el mercantilismo, por excesivas regulaciones económicas o sostenimiento de privilegios, así como cualquier otro sistema económico que no se base en la libertad económica. Smith es economista, pero fundamentalmente filósofo moral, algo de lo que él presumía y que prefería que se le considerase como tal. Es la filosofía moral la que impulsa su obra. Su preocupación económica por dotar a las gentes del pueblo de riqueza suficiente para subsistir adecuadamente nunca habría sido abordada sin su previa preocupación moral por cubrir dichas necesidades. Basta leer los dos primeros párrafos de sus dos grandes obras para conocer sus pretensiones. Ambas obras hay que entenderlas

⁷⁰⁴ (Ibídem: 660)

conjuntamente. De ahí que, aunque se conozca a Smith como un economista, precursor de la economía política, su teoría económica no es sino un instrumento al servicio de su teoría moral. Leer al Smith económico prescindiendo del Smith moral, es no entenderlo. Es perjudicarlo.

El utilitarismo de Smith no es un criterio moral, pero sí es la utilidad un criterio para determinar los deberes de beneficencia, la beneficencia política o las obligaciones contenidas en la tercera función gubernamental. En este caso, no se trata de un utilitarismo justificador, como en su amigo Hume, sino que se trata de facilitar los medios que sean útiles para el cumplimiento del orden natural, valor que sí se constituye en criterio de moral en Smith. La utilidad en Smith no atribuye la categoría de bueno o malo, sino que solo sirve indirectamente para contribuir a que se consiga lo que previamente ya ha sido calificado como bueno. Por eso, el utilitarismo de Smith jamás podrá enfrentarse a la justicia, la que siempre ostentará la competencia para la calificación ética. Su utilidad no participa en la determinación de lo éticamente bueno. A la utilidad de Smith le quedará la labor de valorar como útiles determinados instrumentos que deben servir al objetivo justo.

Para concluir, cabría rubricar que Smith no es igualitarista. Admite las desigualdades fruto del diferente uso del trabajo y del capital, consecuencia de una variedad de condicionamientos, tales como la actitud o aptitud personal, las circunstancias de una determinada profesión, los precios de los aprovisionamientos diversos, la necesidad o excesiva dificultad de un empleo, etc. Tales diferencias pueden dar lugar a diferentes resultados, forjando una desigualdad natural por el fluir de los acontecimientos⁷⁰⁵.

Lo que no admite, bajo ningún concepto es que haya desigualdades impuestas. Critica muy duramente las desigualdades derivadas de las prácticas empresariales deshonestas, citando incluso las mayores descalificaciones a los empresarios escritas por un liberal hasta ese momento. Descalificaciones emitidas sin compasión por quién defiende el sistema de economía de mercado siempre que sea honesto en sus reglas. Enaltece el sistema de libre mercado, pero condena contundentemente a los empresarios deshonestos o egoístas. Hace bandera de un capitalismo honesto. Confía en el desarrollo económico, pero desconfía sobremanera y de manera asombrosa en los empresarios. No son pocas las veces que descalifica acciones inmorales de los empresarios: se refiere a los ricos como de naturaleza egoísta, avariciosa e insaciable⁷⁰⁶; critica a los patronos que están siempre maquinando acuerdos para no

⁷⁰⁵ (Ibídem: 178)

⁷⁰⁶ (Ibídem: 324)

elevant los salarios y que incluso procuran acordar hundirlos por debajo de lo debido, llevando a cabo acuerdos en secreto y silencio⁷⁰⁷; que los comerciantes e industriales se quejen de los salarios elevados, pero nada digan de “los efectos dañinos de los beneficios elevados”⁷⁰⁸; el interés del comerciante, generalmente diferente del interés común y a veces contrario, quiere ensanchar el mercado pero no la competencia⁷⁰⁹; “tienen generalmente un interés en engañar e incluso en oprimir a la comunidad y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades”⁷¹⁰; “ni la caprichosa ambición de reyes y ministros ha sido tan devastadora para la paz de Europa como el recelo impertinente de los comerciantes y los fabricantes”⁷¹¹; o cuando se refiere a ellos como mezquinos y rapaces y dice que nunca deben ser gobernantes de la humanidad porque solo buscan su egoísta interés y que “su interés es directamente opuesto al de la mayoría del pueblo”⁷¹²; que han intentado comprar a los legisladores; que oprimen a su país por la mezquindad de los prejuicios mercantiles⁷¹³; que las leyes tributarias más crueles son suaves en comparación con las que han sido capaces de arrancar a los legisladores en defensa de sus intereses monopolísticos y opresivos⁷¹⁴; “nuestros patronos industriales piensan que es razonable que ellos mismos tengan el monopolio del ingenio de todos sus compatriotas”⁷¹⁵; cuando acusa a los productores de maquinarse para actuar siempre en contra de los consumidores⁷¹⁶; o cuando se refiere a la general ambición y avaricia de los ricos⁷¹⁷. Como puede comprobarse en estas muestras, Smith critica los abusos empresariales, los monopolios, el engaño comercial o el perjuicio a los consumidores, siendo ello una postura poco conocida y, cuando menos, ajena al estereotipo divulgado de la doctrina de Smith.

En cuanto a las desigualdades dirigidas o inducidas desde el poder político se opone a cualquier práctica que falsee la competencia⁷¹⁸ y a la concesión de privilegios

⁷⁰⁷ (Ibídem: 111, 207-208)

⁷⁰⁸ (Ibídem: 151 y 191) Dice: “es raro que se reúnan personas del mismo negocio y la conversación no termine en una conspiración contra el público o alguna estratagema para subir el precio”.

⁷⁰⁹ (Ibídem: 343)

⁷¹⁰ (Ibídem: 344)

⁷¹¹ (Ibídem: 564)

⁷¹² (Ibídem: 565)

⁷¹³ (Ibídem: 640)

⁷¹⁴ (Ibídem: 643)

⁷¹⁵ (Ibídem: 644)

⁷¹⁶ (Ibídem: 646)

⁷¹⁷ (Ibídem: 674)

⁷¹⁸ Cree Niimura, S. (2016: 888-903) que Smith aprueba la desigualdad social, pero tiene una evolución en sus obras hacia una mayor aceptación de los reequilibrios por actuación pública; por su parte Martín, C. (2012) cree que Smith admite que el mercado no es reparador de sus propios fallos, siendo posible matizadas actuaciones públicas, lo que no debe ser objeto de sospecha socialdemócrata; para Hayek, F. (1986: 1-28) Smith no pudo ser antisocialista porque no llegó a conocer dicha ideología, pero no hay duda de que el socialismo encajaría en sus

a unos frente a otros, que pervierte el orden natural y facilita el comercio a unos, enriqueciéndolos, y perjudica a otros poniéndoles barreras de entrada en el comercio. Igualmente vela por el interés de los trabajadores al señalar que:

el patrimonio de un hombre pobre estriba en su fuerza y destreza de sus manos; el impedir que emplee esa fuerza y esa destreza de la forma que él crea más conveniente sin perjudicar a nadie es una violación flagrante de la más sagrada de las propiedades. Es una manifestación de usurpación de la justa libertad tanto del trabajador como de los que podrían estar dispuestos a emplearlo⁷¹⁹

También rechaza que se establezcan leyes, favoreciendo a determinados grupos de presión, como aquellas que obligan, innecesariamente, a que haya largos periodos de aprendizaje para los jóvenes, que en tanto que lo son están mal pagados, impidiéndoles acceder a una mejor retribución y quedando encadenados a sus empresarios. O el impedimento a los trabajadores para que se muevan territorialmente en busca de trabajo allí donde mejor les paguen, con grave perjuicio a tales trabajadores y en beneficio exclusivo de intereses empresariales deshonestos⁷²⁰. También crítica las desigualdades infligidas a los pobres al establecer un sistema tributario que les haga pagar más impuestos de los debidos según su capacidad económica o cuando reivindica una cierta regulación salarial para que los pobres tengan acceso a medios de subsistencia, salarios adecuados al mercado e incluso a días de fiesta apropiados.

Por tanto, Smith considera que los gobiernos civiles deben comprometerse con una cierta benevolencia política, además de la correspondiente vigilancia para que no se falseen las reglas del orden natural⁷²¹.

“hombres de sistema”, que pretenden dirigir a la sociedad creyendo que tienen la suficiente información para deducir qué es lo mejor para todos.

⁷¹⁹ Smith, A. (2015: 182)

⁷²⁰ (Ibídem: 183-184)

⁷²¹ No cree Vigner, J. (1927: 198- 232) que Smith fuese un dogmático del laissez-faire. Se preocupa del intervencionismo fundamentalmente porque ve un instrumento generador de privilegios o desequilibrios que desmoronaría los elementos del interés propio en consonancia con una honesta competencia. Ve a Smith con un liberalismo eclético entre el libertarismo y el liberalismo progresista; por su parte, Herzog, L. (2014: 864-875) piensa que el liberalismo de Smith quedó rápidamente desfasado, al fiar toda mejora social al mercado, que no siempre lima las aristas destructivas que genera; Eiffe, F. (2010: 1-23) entiende que, aunque Smith da importancia vital al mercado en el progreso social, muestra con claridad que la economía es tanto matemáticas como moral; Lomasky, L. & Swan, K. (2009: 493-510) piensan que el liberalismo de Smith es muy simple, pues protege la propiedad y la vida, lejos de las exigencias sociales incluso de su época; también Martín, M. (1980: 117- 162) piensa que el desarrollo intelectual económico de Smith es inferior a su planteamiento moral, que debe ser preponderante e informador de toda su obra, especialmente a través de su concepto moral de simpatía; sin embargo, Elton, M. (2006: 217-245) dice que Smith es sobre todo moral. Aunque la benevolencia debe ser voluntaria, sí que la admite forzosamente en algunos servicios públicos, como la educación, debido a una

En conclusión, Adam Smith se sentía fundamentalmente filósofo, pero es recordado como economista. Como economista buscaba la reducción de la pobreza, pero se le ha acusado de proponer un sistema económico empobrecedor. Rechazó tajantemente el egoísmo, los privilegios económicos y un capitalismo deshonesto, y, sin embargo, se le ha presentado como el respaldo intelectual del egoísmo y del capitalismo salvaje. En su teoría se perciben las influencias de Hume y Hutcheson, aunque no los cite.

Smith utilizó el mecanismo natural de la simpatía para explicar las relaciones sociales. El ser humano tiene una serie de tendencias naturales instintivas por naturaleza para su mejor preservación y que le permiten reconocer lo bueno, a través de unos principios naturales inherentes a su naturaleza. De la combinación de las diferentes características del ser humano, tales como su predisposición al trueque, su disposición a mejorar, o su propensión a no causar daño a los demás, construye un orden de desarrollo natural que no debe ser obstaculizado por el poder político más allá de lo necesario. En el desarrollo social de las personas reconoce dos virtudes sociales: justicia y beneficencia. La justicia, con su doble génesis, garantiza la protección de la vida, la propiedad privada y los pactos. La garantía implica que debe ser repuesta la ofensa a tales bienes protegidos si el perjuicio procede de una acción dañosa, sin hacer referencia a una omisión dañosa, que bien podría encajar en su concepto de operaciones ofensivas, aunque no queda expresamente señalado. Por otra parte, la segunda virtud social, la benevolencia, ha de desglosarse en la benevolencia individual, única existente en la sociedad prepolítica, que es voluntaria y no puede jamás forzarse, y la benevolencia política, que nace con ocasión de la entrada en sociedad y que autoriza al poder político a obligar y atender con idéntica intensidad que la justicia los nuevos deberes de beneficencia. Esta benevolencia política contendría un catálogo de protecciones designadas con cautela por el poder político según sus sistemas de representación. Una de las diferencias entre ambas virtudes sociales es que mientras que la justicia se basa en su doble origen de derecho natural y derecho adquirido, la benevolencia política solo se debe a su utilidad social para la organización social dentro de un orden natural. Para mejor comprensión de los deberes públicos, a estos deberes de beneficencia deben añadirse los deberes derivados de la tercera función gubernamental, en lo que no comprenda tales deberes de beneficencia.

Propiedad privada y benevolencia política no existen en una sociedad prepolítica, pero sí que coexisten en una sociedad organizada, en un juego de

doble influencia: en primer lugar, al concepto de justicia aristotélico-escolástica, y, en segundo lugar, al concepto de justicia distributiva protestante, que es únicamente de naturaleza caritativa.

intercambios de peaje de coexistencia simbiótica. La propiedad privada necesita de la sociedad organizada para su pervivencia, pero a su vez la benevolencia política es útil para la pervivencia de esa sociedad organizada. De ahí que pueda vislumbrarse una cierta carga de la propiedad privada respecto de la benevolencia política, si bien la extensión de la benevolencia política constituye para Smith una de las labores que más prudencia política exigen, debido a que no se debe extralimitar.

En definitiva, Smith sí presta atención a las cuestiones sociales, aunque solo por mera utilidad social y también en amparo de la dignidad humana. Igualmente, aunque rechaza el igualitarismo podría señalarse que admite un determinado grado de justicia distributiva, por la aplicación de la señalada benevolencia política y por el sistema de tributación propuesto, que admite progresividad.

La benevolencia política es útil para la construcción de una sociedad conforme al orden natural, basada en principios naturales del ser humano. Es la benevolencia un cooperador indirecto para la libertad económica, que es el único sistema económico que aportará desarrollo económico y riqueza a las personas y que podrá eliminar o reducir grandemente la pobreza, objetivo final.

4.4 Alexis de Tocqueville: la inquietud por el despotismo igualitario.

“En cualquier época yo habría amado la libertad, pero en los tiempos que corremos me inclino a adorarla”⁷²²

Alexis de Tocqueville (1805, París; 1859, Cannes), nace en una familia aristocrática y recibe una educación estimable que mejora con sus lecturas. De convicciones católicas, estudia derecho y forma parte de esos liberales que no son ni economistas ni tampoco filósofos⁷²³; es, en definitiva, un agudo pensador político⁷²⁴. Desempeña algunos cargos funcionariales en la estructura judicial de París. Marcha a los 25 años a los Estados Unidos junto con su inseparable amigo Beaumont para estudiar su sistema penitenciario. En esos nueve meses de permanencia en América Tocqueville toma multitud de notas sobre su estructura social y política, y del espíritu de las gentes. De ahí saldrá su magnífica obra de *La Democracia en América* en la que defiende el espíritu democrático y la libertad, así como una necesaria vinculación entre

⁷²² Tocqueville, A. (1980 b: 409).

⁷²³ Nolla, E. (2007: 184) recuerda que Tocqueville llama a la filosofía “la esencia de todos los galimatías”.

⁷²⁴ Hayek, F. (2015: 55) considera que está entre los grandes pensadores del siglo XIX y fue quién le inspiró el nombre de su famoso *Camino de Servidumbre* por la expresión utilizada por Tocqueville de “camino de esclavitud”.

libertad e igualdad social, si bien advierte que la entrada en acción de la igualdad social puede incubar nuevas y peligrosas amenazas para la libertad y llegar a desembocar en un despotismo. Es una obra con un alto componente de análisis sociológico y por ello ha dejado impronta en esa área del conocimiento, casi como seguidor de la estela de Montesquieu⁷²⁵. Coincidió con John Stuart Mill, de quien fue amigo y publicando este una elogiosa crítica sobre la obra de Tocqueville. Preocupado por la pobreza y con incidencia de sus viajes a Inglaterra, escribe *Memorias sobre el pauperismo*, que reflejan su preocupación por la situación de los pobres. Durante una época de su vida es elegido diputado e incluso llega a desempeñar por muy corto tiempo el cargo de ministro. Con la llegada al trono de Napoleón III fue encarcelado, dimitió de todos sus cargos y se le permitió seguir de alcalde de su pueblo, Tocqueville, previo juramento de lealtad al régimen. En su obra, *Souvenirs*, y en varios discursos parlamentarios o escritos menores, rechaza el socialismo, entonces incipiente, identificándolo con el despotismo que tanto temor le producía.

4.4.1 Una libertad con igualdad.

Tocqueville sigue los cánones del liberalismo clásico, si bien, como diversos autores tratados, adopta una perspectiva nueva. El liberalismo es el mismo, la matización cambia. La doctrina es semejante y tiene cuerpo coincidente, pero cada autor aporta una definición más precisa, a su juicio, e intenta perfeccionar el cuerpo doctrinal del liberalismo.

Coincide con los liberales que le precedieron en materias y posicionamientos predecibles. La libertad del individuo como base de su dignidad humana, pues “nada más fecundo en maravillas que el arte de ser libre, pero nada asimismo tan duro como el aprendizaje de la libertad”⁷²⁶, libertad que entiende en toda su amplitud, es decir, libertad de movimiento, de opinión, de religión y credo, de prensa, de asociación, entre otras; separación de poderes; limitación a los poderes del gobierno; defensa de los derechos individuales; individualismo; soberanía popular; la igualdad de derechos políticos; o las instituciones democráticas⁷²⁷.

La aportación de Tocqueville al liberalismo consiste es un enfoque distinto. Mira a la doctrina de la libertad por otra de sus vertientes no exploradas. Hay autores que hacen más hincapié en la libertad que en la democracia, especialmente en los tiempos

⁷²⁵ Holmes, S. (1999: 189) indica que, aunque ha sido ampliamente estudiado académicamente que Tocqueville recibió influencias notables de Montesquieu, hay que ir más allá y dice que “aprendió su modo de pensar de Montesquieu”.

⁷²⁶ Tocqueville, A. (1980 a: 348).

⁷²⁷ (Ibídem: Tomo I). En todo el tomo I dedica amplias explicaciones la defensa de las libertades y de las instituciones liberales en un contexto americano.

primeros del liberalismo, pero Tocqueville centra su mirada en la democracia como lugar común en el que se puede desenvolver el liberalismo. Enlaza democracia y liberalismo. No los funde, pero los hace inseparables.

También coincide con sus predecesores en su preocupación por el despotismo. Pero si hasta ese momento el despotismo era una preocupación sobre hechos históricos de los que se huía y cuya reaparición quería evitarse con un valiente liberalismo, Tocqueville se preocupa por el despotismo del futuro, al que puede llegarse si no se toma el camino adecuado en esa huida. Advierte que se puede caer en el despotismo huyendo de él. Sus predecesores se preocupaban y ocupaban del despotismo por falta de libertad. Tocqueville se preocupa y ocupa del despotismo por exceso de igualdad. Los unos por un despotismo ya conocido y temido, Tocqueville por un despotismo desconocido, pero igualmente temido. Esta es su gran aportación al liberalismo, que en ese momento ya coincide con los inicios del socialismo, y cuya novedosa ideología teme que contamine las doctrinas de la libertad. Ha pasado la época del liberalismo frente al absolutismo y llega la época del debate entre liberalismo y socialismo. Su liberalismo en modo alguno es el resultado de un cálculo de captación de votos⁷²⁸ por la apremiante fuerza socialista, sino que es una apuesta ideológica, una expresión de ideas.

La igualdad a la que Tocqueville se refiere es “la igualdad de condiciones”, pues apreció en su viaje a Estados Unidos, a diferencia de lo que sucedía en Europa, un acercamiento social entre sus habitantes, así como la prodigiosa influencia que este hecho generador⁷²⁹ ejercía sobre la marcha de la sociedad, por lo que en *Democracia en América* señala que “desde ese momento concebí la idea de este libro”⁷³⁰. Inicia el primer tomo de la misma forma en que concluye el segundo, utilizando un párrafo con la exaltación de la igualdad de condiciones, con matizaciones de advertencia; entre ambos párrafos similares, toda una extensa obra de más de mil páginas sobre la democracia y las relaciones entre la libertad y la igualdad social.

⁷²⁸ Cubeddu, R. (1999: 97) entiende que la reacción teórica de Tocqueville responde a una mera adaptación programática para que el liberalismo no pierda votos frente al socialismo. No comparto en absoluto esta visión de escalón bajo, por cuanto las ideas de Tocqueville lo que no son es oportunistas ni electorales, sino que son una propuesta liberal con la acuñación de un liberalismo más completo, pues este estaba en formación histórica. Es un debate de ideas, ideológico. Entender lo contrario sería admitir que su oposición al socialismo era por interés electoral y nada más lejos del sentido de sus escritos. Cosa diferente es que Tocqueville avise de que hay un descontento de las clases obreras industriales y que hay que analizar y resolver esa cuestión; igualmente Santirso, M. (2014: 239).

⁷²⁹ Manent, P. (1987 : 275 y ss.) sostiene, en una exigencia algo severa, que Tocqueville ni define que es el hecho generador, ni tampoco define y delimita en que consiste la democracia y que igualmente no delimita ni precisa lo que es la igualdad de condiciones. Ciertamente no efectúa tales definiciones de contenido, pero, a mi juicio, de sus textos puede extraerse a qué se refería en cada uno de tales conceptos, por cuanto no para de relacionarlos con diversas y variadas situaciones de una u otra índole, de forma que se va configurando su contenido.

⁷³⁰ Tocqueville, A. (1980 a: 29-30).

Veamos qué es la igualdad de condiciones para Tocqueville y en qué medida afecta a su posicionamiento sobre la atención a los necesitados por parte de la estructura política.

La igualdad de condiciones no es una simple circunstancia o hecho social, sino que es “el hecho generador”⁷³¹ de la igualitaria democracia americana⁷³². La armonía social y la sincronía del espíritu democrático de América lo atribuye a esa igualdad social de los americanos. En realidad, no es tanto un resultado igualitario, sino un proceso de igualación, siendo este para Tocqueville universal, duradero, espontáneo y progresivo⁷³³, que terminará por ser ostensible en todos los pueblos del futuro⁷³⁴. Este proceso se pone de manifiesto en América mucho antes que en Europa debido a que allí no se trasladaron las diferencias sociales aristocráticas, aunque hubiera una cierta disimilitud de las capacidades económicas de los emigrantes primigenios⁷³⁵. Indica que:

allí los hombres son más iguales en fortuna e inteligencia...que lo que lo son en cualquier otro país del mundo, ni lo fueron jamás en siglo alguno de que guarde recuerdo la historia⁷³⁶

Lo importante, más que la relación riqueza-pobreza, es que a América no emigró el sentimiento aristocrático europeo y esa circunstancia hizo que cristalizara un desarrollo más rápido de esa igualación social. Una sociedad en la que habiendo diferencias sociales no hay ni grandes ricos ni grandes pobres. Una sociedad en la que hay una aproximación social y económica entre sus miembros. Una sociedad de libres e iguales. En cierto modo es la recuperación notablemente mejorada de la igualdad perdida al salir del estadio salvaje, pues en él todos eran iguales y libres⁷³⁷. Si bien la nivelación se producía en su miseria pues solo vivían para cubrir sus necesidades de supervivencia, ahora observaba en América un estadio de cierta igualación social con libertad. Podría defenderse que, a Tocqueville, conocedor del mundo aristocrático, le llamaba

⁷³¹ (Ibídem: 29).

⁷³² Manent, P. (2007: 274 y ss.), (1987) y (2006) considera que el hecho generador en Europa sería el “proceso de igualación”, que se constituiría como el hilo conductor de la historia europea moderna, mientras que el hecho generador en América fue “la igualdad de condiciones”. Algo similar apunta Gibert, al indicar que la democracia tocquevilliana es el propio desarrollo en busca de la igualdad, si bien ese destino de igualdad nunca es alcanzable, por ser un ideal; también Gibert, P. (2015: 26-29).

⁷³³ Tocqueville, A. (1980 a: 33).

⁷³⁴ Schleifer, J. (2007: 49 y 56) entiende que Tocqueville ve en América una anticipación de lo que va a pasar en Europa o por lo menos de lo que “debería pasar”, así como que tales ideas de desarrollo social no las descubrió en América, sino que allí corroboró sus ideas preconcebidas antes de su viaje.

⁷³⁵ Tocqueville, A. (1980 a: 66,67, 86,94,113,235,260,290,346, entre otras).

⁷³⁶ (Ibídem:94).

⁷³⁷ (Ibídem: 57).

poderosamente la atención el hecho de que era realmente posible una sociedad en la que se hubiera aumentado y mejorado la calidad de la libertad y también la calidad de la igualdad. Viajó a Estados con el bagaje de un liberalismo clásico buscando el examen de las instituciones políticas y se encontró con que la igualdad social era un ingrediente necesario para la democracia liberal.

La relación que establece entre la igualdad de condiciones y la igualdad política será vital para el desarrollo de su pensamiento. Es más fácil alcanzar la igualdad política en un contexto de igualdad social que en un contexto aristocrático, de ahí que siendo la igualdad de derechos políticos uno de los objetivos esenciales del liberalismo político, sea conveniente la concurrencia de la igualdad social. Si todos los ciudadanos son iguales o similares en capacidades sociales, es difícilmente defendible una diferencia de derechos políticos para tales iguales ciudadanos con similitud de rentas, de cultura o de integración social. Como Tocqueville percibe que la igualdad de condiciones facilita la igualdad política, entonces no duda en defender la igualdad de condiciones.

Ahora bien, estando a favor de la igualdad de condiciones, que entiende como un proceso histórico inevitable, advierte que este nuevo camino de la igualdad abierto en estos tiempos nuevos tiene una bifurcación en su posible desarrollo, siendo el error de elección peligroso y recordándonos que al despotismo⁷³⁸ se puede llegar por la huida del despotismo. La igualdad puede ser de dos tipos: “dar derechos iguales a todos los ciudadanos o no dárselos a ninguno”⁷³⁹. Es conveniente la igualdad de condiciones, pero no debe olvidarse la libertad. Y en este punto presenta su advertencia que constituye la esencia de su obra, al decir que:

No es que los pueblos de estado social democrático desprecien naturalmente la libertad; al contrario, sienten un amor instintivo por ella. Pero la libertad no es el objeto principal y constante de su deseo. Lo que aman con amor eterno es la igualdad.

Es decir, una sociedad que integre la libertad en su esquema no debe olvidar qué es exactamente la libertad y que esta constituye un elemento esencial e insustituible de la naturaleza humana. La aspiración a la igualdad de condiciones no debe desenfocar la sólida permanencia de la libertad. Por eso advierte con claridad que:

⁷³⁸ Nolla, E. (2007: 192) interpreta que el despotismo al que se refiere Tocqueville no es el despotismo de Montesquieu, el despotismo como forma de gobierno, sino la negación de toda forma política y social, en una especie de fin de la historia que nos llevaría a un estadio similar a la prehistoria.

⁷³⁹ Tocqueville, A. (1980 a: 94).

Existe una pasión...legítima por la igualdad que...tiende a elevar a los pequeños a la altura de los grandes; más también alberga el corazón humano un afán depravado de igualdad que induce a los débiles a querer rebajar a los fuertes a su nivel, y que reduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la desigualdad en la libertad.⁷⁴⁰.

La bifurcación de caminos en el desarrollo de la igualdad ya está marcada. Veamos las diferencias entre la igualdad deseable y la igualdad indeseable para Tocqueville y si en una u otra cabe, o no, la asistencia a los necesitados. Por lo pronto es el autor que primeramente integra en el liberalismo el concepto de igualdad social a través de la igualdad de condiciones. La decantación a favor de una u otra vía para alcanzar la igualdad no es una mera cuestión de simpatía, de utilidades producidas o de preferencias, sino que hay una calificación moral en Tocqueville, de forma que la vía indeseable no es admisible moralmente. Ahora bien, la opción por uno u otro de los dos posibles caminos, que desembocaría en uno u otro estado social, depende de una elección humana⁷⁴¹. Hay una igualdad moralmente buena y una igualdad moralmente reprobable.

La igualdad indeseable es aquella que conduce a la servidumbre y al despotismo. La lucha por la libertad ya hace tiempo que tiene ocupado al hombre, pero la lucha por la igualdad es una novedad; “la igualdad constituye el carácter distintivo de la época”⁷⁴², y esta novedad teme Tocqueville que deslumbré a la humanidad y le lleve a preferir la igualdad a la libertad. Una sociedad con igualdad y sin libertad es despotismo⁷⁴³. Cree que no ayuda a este equilibrio de preferencias, que es nefasta para la humanidad, la coyuntura de que el igualitarismo provoca una rápida y aparente bondad, mientras que sus males solo se ven a largo plazo, cuando ya puede ser irremediable. A diferencia de esto, la libertad deseable requiere un esfuerzo presente para un beneficio futuro⁷⁴⁴. Pueden destacarse, a la vista de lo que revela Tocqueville, tres factores que favorecen el tránsito hacia la igualación despótica y de servidumbre; hacia un camino de esclavitud. En primer lugar, percibe que la igualación social crea anhelos de consumo que antes no existían, pues a medida que los ciudadanos tienen más disponibilidad económica y aumenta su bienestar material, surgen nuevas necesidades: “hay un gran número de hombres cuya fortuna aumenta, pero en quienes

⁷⁴⁰ (Ibídem: 95).

⁷⁴¹ Dahrendorf, R. (1983: 185) opina que esa posibilidad, en ejercicio de la libertad, de que la humanidad opte por uno u otro camino supone la admisión de una visión optimista de la humanidad, pues se reconoce que hay escape de ese amenazador despotismo, frente a la visión determinista y negativa del futuro desarrollo de la humanidad. Igualmente, Aron, R. (2007: capítulo I), celebra el optimismo de Tocqueville en este aspecto.

⁷⁴² Tocqueville, A. (1980 b: 124-125).

⁷⁴³ (Ibídem: 52).

⁷⁴⁴ (Ibídem: 126).

los deseos crecen más aprisa que la fortuna⁷⁴⁵, que “no apartan su imaginación de los bienes que no poseen”⁷⁴⁶ y que tienen prisa⁷⁴⁷. Un consumismo nuevo y desconocido que puede ser incluso delirante⁷⁴⁸. En segundo lugar, aprecia que en las sociedades de la igualdad de condiciones el hombre se vuelve más individualista, porque se cree más capaz, retrotrayéndose a su círculo familiar y de amigos, lo que, por otro lado, le hace sentirse más débil⁷⁴⁹ por la pérdida de la fortaleza de la sociabilidad, con lo que girará su mirada hacia el Estado “y acabará por considerarlo como el sostén único y necesario de la debilidad individual”⁷⁵⁰. Y, en tercer lugar, hay un sentimiento de adoración hacia las mayorías, en lo que él viene a llamar la tiranía de las mayorías⁷⁵¹, de forma que el individuo puede esconderse tras la masa⁷⁵², lo que le hace ser débil porque fía la opinión, y quizá los sentimientos, a lo que entiendan los demás, perdiendo individualidad y debilitando su dignidad humana. Simultáneamente a este proceso de debilidad del individuo, el Estado emprende, aprovechándose, un proceso de fortificación, llegando a recuperar los atributos del poder soberano⁷⁵³ y los ciudadanos se convierten así en siervos de otro amo, “mostrándose a la vez orgullosos y serviles”⁷⁵⁴. Orgullosos de ese nuevo Estado que les ayuda e inconscientemente se hacen serviles del mismo. Ese Estado dará más importancia a la sociedad que a los derechos individuales y será concebido “como un poder único, simple, providencial y productor”⁷⁵⁵. Ese Estado protector:

Es el único que se encarga de socorrer a los que tienen hambre, que ayuda y da asilo a los enfermos, y trabajo a los desocupados, convirtiéndose así en el reparador, casi único, de todas las miserias. La educación, igual que la caridad...El Estado recibe e incluso a menudo toma al niño de brazos de la madre para confiarlo a sus agentes⁷⁵⁶

⁷⁴⁵ (Ibídem: 67).

⁷⁴⁶ (Ibídem: 172).

⁷⁴⁷ Roldán, D. (2007: 164-169) interpreta, en una visión demasiado literal y descontextualizada, que Tocqueville tiene una visión negativa del progreso y que “la prosperidad es así la causa de esta insatisfecha melancolía. Ella ya no es presentada como pacificadora de los hábitos sociales; al contrario, en contextos democráticos y de prosperidad, es la religión lo que evita que los hombres se maten entre sí”. Tocqueville sí que menciona esa melancolía por insatisfacción, pero es insuficiente para la descalificación del progreso, el que considera que es bueno y satisfactorio para la sociedad democrática.

⁷⁴⁸ Tocqueville, A. (1980 b: 126).

⁷⁴⁹ (Ibídem: 128-130).

⁷⁵⁰ (Ibídem: 376).

⁷⁵¹ (Ibídem: 363).

⁷⁵² (Ibídem: 372). Obsérvese el peyorativo “masa” frente al de “pueblo” usado en el resto del texto.

⁷⁵³ (Ibídem: 387).

⁷⁵⁴ (Ibídem: 377).

⁷⁵⁵ (Ibídem: 374).

⁷⁵⁶ (Ibídem: 389).

Se opone Tocqueville a un Estado plenipotenciario que asuma en exclusiva las funciones sociales señaladas, porque para él esa forma totalizante de gobierno invade el dominio que se debe reservar a la independencia individual. No se opone exactamente a que el Estado intervenga para resolver ciertas miserias individuales, sino que estima que tan desafortunado era el Estado aristocrático que obviaba que las miserias individuales son un asunto público, como tan desafortunado es el Estado democrático moderno que se agobia por una falta de igualdad y acude en acción frenética a resolver esa situación, creyendo que debe resolver toda miseria individual mediante programas públicos⁷⁵⁷. Esta es la actuación que critica como un defecto democrático, que pone en riesgo la libertad y que termina por causar servidumbre. Respecto de este tipo de posibles democracias:

Diríase que se consideran responsables de las acciones y del destino individual de sus súbditos, que han emprendido la tarea de conducir a cada uno en los diversos actos de su vida y, si llegara el caso, querrían hacerle feliz a pesar suyo.

Ese Estado podría aniquilar la libertad. Ese poder despótico que:

se presenta a menudo como el reparador de todos los males; es el apoyo del derecho justo, el sostén de los oprimidos y el sostén del orden. Los pueblos se adormecen en el seno de la prosperidad momentánea que produce, y cuando se despiertan son miserables⁷⁵⁸.

Si se encadenan “la pasión por la igualdad de condiciones”⁷⁵⁹ con “la pasión por el bienestar material”⁷⁶⁰ de la clase media resulta un caldo de cultivo propicio para desarrollar las nuevas teorías del despotismo y de la servidumbre. No hace referencia al socialismo en *La democracia en América*, pero sí hace referencia a él con similares palabras en otras obras⁷⁶¹. Ese nuevo Estado plenipotenciario que guiaría a los

⁷⁵⁷ (Ibídem: 390).

⁷⁵⁸ (Ibídem: 348).

⁷⁵⁹ (Ibídem:123).

⁷⁶⁰ (Ibídem: 167).

⁷⁶¹ Tocqueville,A. (1964). No solo menciona el socialismo, sino que le recrimina que ha creado un enfrentamiento de clases, un odio de clases, haciendo creer engañosamente a los pobres que la desigualdad de fortunas procede de un robo de los unos a los otros y que la diferente riqueza de unos y otros es contraria a la moral y a la sociedad natural; También debe tenerse en cuenta que Tocqueville,A. (1911: 195) reitera su idea y habla de las teorías destructoras, hoy llamadas socialistas, pero que no son nuevas, sino antiguas. Trata el socialismo en diferentes discursos parlamentarios.

ciudadanos “incluso en los asuntos más insignificantes”⁷⁶², en vez de actuar como un padre que los educa para ser maduros, “no persigue más objeto que fijarlos irrevocablemente en la infancia”⁷⁶³ e incluso moldea sus percepciones para que vean todo esto como un beneficio, y “reduce al cabo a toda la nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno”. No olvida la relación entre la democracia y este Estado despótico, pues nace precisamente en el seno de la democracia y se desenvuelve esta patología política gracias a la utilización de la tiranía de la mayoría, respecto de la que señala que por muy democrática que sea tiene límites en el derecho natural y la justicia. Dice:

Considero impío y detestable la máxima de que en materia de gobierno la mayoría de un pueblo tenga derecho a hacerlo todo y sin embargo sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo? Existe una ley general hecha, o cuando menos adoptada no solo por la mayoría de tal o cual pueblo, sino por la mayoría de los hombres. Esta ley es la justicia. La justicia constituye, pues, el límite del derecho de todo pueblo⁷⁶⁴.

Señala que el género humano está por encima de la mayoría de cualquier pueblo. Y que en caso contrario se estaría utilizando “un lenguaje de esclavo”. Es el absolutismo lo que pone en riesgo el ejercicio de la libertad.

Esta nueva sociedad democrática en la que la mayoría tiene un peso importante, coincidiendo con la fortificación del Estado, es el camino de servidumbre que no debe seguirse en el proceso de la igualación de condiciones, por estar abocado al despotismo. La pasión por el bienestar material y la pasión por la igualdad de condiciones en su vertiente netamente igualitarista destruye la libertad utilizando la democracia. Diríamos que la pasión igualitaria arriesga la libertad.

En un contexto sociopolítico en el que la novedad es la búsqueda de la igualdad por haber descubierto sus beneficios para la democracia liberal, puede darse el erróneo, pero verosímil análisis, de que si la igualdad es ventajosa debería forzarse desde el gobierno la igualación social. Por ello no cesa de advertir los peligros de este camino de servidumbre. Se opone por tanto a un Estado excesivamente protector que atraiga el despotismo por exceso de igualdad y advierte amenazador: “el tipo de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se parecerá en nada al que la precedió en el mundo”⁷⁶⁵. Ya hemos visto esta vía indeseable para Tocqueville, que comprende la

⁷⁶² Tocqueville, A. (1980 b: 388).

⁷⁶³ (Ibídem: 405).

⁷⁶⁴ (Ibídem: 363).

⁷⁶⁵ (Ibídem: 404).

asistencia a los necesitados, pero Tocqueville rechaza la existencia de un Estado planificador invasivo, incluso desde el punto de vista asistencial. Por tanto, si la asistencia a los necesitados debe venir por esta vía, queda totalmente rechazada por Tocqueville.

4.4.2 La igualdad social como requisito de la democracia.

En cuanto a la igualdad de condiciones deseable, el camino correcto es el que Tocqueville observa en la sociedad americana. Una sociedad con diferencias sociales y económicas, pues se admite la diferencia de resultados debido a las diferentes capacidades intelectuales, de carácter y de pericias, así como de esfuerzos, pero en la que, sin embargo, no hay una diferencia de clases, ni odio por las diferencias sociales. No hay una concepción aristocrática de la sociedad, ni observa la imposición de unos sobre otros por su condición social, pues hay una importante clase media y existe movilidad social⁷⁶⁶. Tocqueville en realidad lo que defiende es la existencia de una potente clase media, a diferencia de la vieja sociedad aristocrática europea en la que hay una clase inmensamente rica y una clase inmensamente pobre, unos con acceso al prestigio social y otros sin oportunidad social ninguna; unos pocos con todo y muchos sin nada. Defiende una sociedad donde “las clases se confunden y ya no existen privilegios”⁷⁶⁷, en la que haya una mayoría de “hombres que viven en un bienestar tan distante de la opulencia como de la miseria”⁷⁶⁸. En su escrito no publicado de octubre de 1847⁷⁶⁹, titulado *La clase media y el pueblo*, se refiere a que los esfuerzos del gobierno deben ir dirigidos a preocuparse por esta parte de la sociedad. En ese propósito de igualación, que es fruto de un proceso histórico, se debe prescindir del espíritu aristocrático y se requiere la presencia del espíritu democrático⁷⁷⁰. A mi juicio, lo que inspira a Tocqueville es el alma de la democracia, algo que es mucho más que la simple formalidad democrática y que constituye el “espíritu democrático”. Un proceso de

⁷⁶⁶ Morales, J. (1980: 68) interpreta que esa posibilidad de la movilidad social detectada por Tocqueville es la nota esencial de discordancia con Marx, que veía a las clases sociales impermeables e inamovibles; En el mismo sentido Aron, R. (2007: capítulo I) destaca que Tocqueville si previó el Estado del Bienestar, mientras que Marx, coetáneo, no fue capaz de detectarlo. Además considera que no fue Marx sino Tocqueville el que fue capaz de presentir “la sociedad inquieta y pacífica” del siglo XX; pese a este mejor ejercicio intelectual, indica Díez, L. (1965: 15) que hay cientos de millones de seguidores de Marx y, sin embargo, se pregunta razonablemente molesto “¿Cuántos tocquevillianos hay en el mundo?”, para seguidamente decirse apenadamente a sí mismo que apenas hay unas pocas decenas repartidas en todos los países.

⁷⁶⁷ Tocqueville, A. (1980 b: 166).

⁷⁶⁸ (Ibídem: 324).

⁷⁶⁹ Tocqueville A. (2018 a)

⁷⁷⁰ Aron, R. (2007: capítulo I) avisa que Tocqueville no ve la democracia como una forma de gobierno, sino como un “estado de la sociedad”. Es más que unas estructuras políticas, es una forma de ser socialmente.

igualación social no debe implicar el abandono de los posicionamientos liberales de libre comercio, la cultura del esfuerzo o la responsabilidad de los actos propios⁷⁷¹, la restricción del gobierno, el rechazo de los privilegios o cuestiones similares. No debe equipararse su propuesta de la igualdad de condiciones con un proceso de igualitarismo ilimitado, pues este, como hemos visto, es el camino equivocado. La igualdad que defiende no es resultado de un proceso de igualación dirigido por el poder, sino de unas condiciones sociales y políticas que se retroalimentan a sí mismas y crean esa sociedad de ciudadanos similares y, sobre todo, crean una sociedad permeable socialmente sin privilegios sociales ni políticos.

Por otra parte, no debe equipararse ni confundirse la igualdad de condiciones de Tocqueville con la posterior igualdad de oportunidades. Esta es más amplia que aquella. Tocqueville abrió el camino, pero no contemplaba que el punto de partida debería ser el mismo para todas las escalas sociales. La igualdad de condiciones es intuitiva y se fundamenta en que es mejor y más provechoso para la marcha de la sociedad que no haya grandes diferencias socioeconómicas. Es esa igualdad de condiciones la que alimenta el espíritu democrático e, inversamente, esta alimenta a aquella, pero no es, todavía, la posibilidad de tener un mínimo igual punto de partida. Por tanto, esto debe ser tenido en cuenta, porque la igualdad de oportunidades está más cerca de la justicia de lo que lo está la igualdad de condiciones de Tocqueville.

Sin embargo, en esa sociedad con igualdad de condiciones sociales, puede haber personas que se encuentran en situación de necesidad, algo que Tocqueville no observa en América, donde todos son propietarios y pueden sostenerse con el fruto de sus tierras. Pero entiende Tocqueville que en una sociedad con igualdad de condiciones sociales si se percibe una desigualdad importante en individuos de una misma clase, se activa automáticamente “un singular principio de *justicia relativa* que se encuentra muy arraigado en el corazón humano”⁷⁷², pues hay una tendencia humana a ayudar a los similares y cercanos. Aquí entra en acción la beneficencia política o lo que él llama caridad pública. *La Democracia en América* recoge solo una breve estela de su posicionamiento sobre la cuestión social, debiéndose acudir a obras menores poco estudiadas para conocer su posición⁷⁷³. Veamos, por tanto, si reconoce y admite una beneficencia pública institucional. Respecto de la caridad pública indica:

⁷⁷¹ Tocqueville, A. (1980 b: 52).

⁷⁷² (Ibídem: 508). La cursiva es mía.

⁷⁷³ Ros, J. (2003: XII-XVII) señala que hay ingente cantidad de estudios sobre el Tocqueville en su versión política, democrática, sociológica, liberal, etc., pero ha sido poco estudiado en cuanto a sus posicionamientos sobre el pauperismo. Es más, añade que dentro de lo poco que hay se hace o desde una visión marxista (Drescher, S. *Dilemmas of Democracy*, University of Pittsburg, 1968) o desde un enfoque identificativo con Rousseau (Bressolette, M. *Tocqueville et le*

no hay, a *primera vista*, idea que parezca más bella y más noble que la de la caridad pública. He aquí a la sociedad proyectando continuamente la mirada sobre ella misma, sondeando cada día sus heridas y ocupándose de curarlas⁷⁷⁴

Añade que “es a la vez la más natural, la más bella y la más santa de las virtudes”⁷⁷⁵, cuyo origen atribuye al protestantismo⁷⁷⁶. Por tanto, dentro de su concepción liberal, siempre enlaza libertad e igualdad, pero alejado del igualitarismo, y admitiendo la existencia de un deber de beneficencia pública que debe prestarse por los gobiernos. No podemos pasar por alto ese “a primera vista”, pues es muy significativo. Subyace en ese matiz la idea que hay que evitar el camino del igualitarismo indeseable antes señalado, indicando que la beneficencia pública debe ser “una virtud enérgica y razonada” y no “un gusto débil e irreflexivo”⁷⁷⁷ y que “no hay que hacer el bien que gusta más al que da, sino el más verdaderamente útil al que recibe”. Le preocupa que exista un desvío en la beneficencia política y se preste de forma desordenada como respuesta automática a los ilimitados requerimientos de la ciudadanía. Sí admite que el compromiso público debe abarcar los “males inevitables” que pasa a enumerar someramente como “la debilidad de la infancia, la caducidad de la vejez, la enfermedad y la locura”, haciendo extensible dicha beneficencia pública a las “escuelas para los niños pobres”⁷⁷⁸. No amplía las explicaciones sobre los procedimientos, formas de prestación pública y más requisitos. La admisión de las funciones de beneficencia pública es amplia, casi coincidente con la ortodoxia del Estado benefactor, pero no hace especial énfasis explicativo en su desarrollo. Sin embargo, sí pasa a señalar que la caridad pública o beneficencia pública tiene efectos perversos sobre la moral, las costumbres y la libertad del hombre. Sobre la moral porque obliga a los pobres a rebajarse ante sus semejantes para exigir su derecho de asistencia; sobre las costumbres porque “crea una clase ociosa y perezosa que vive a costa de la clase industrial y trabajadora”⁷⁷⁹ dando lugar a una serie de personas que tratarán de engañar y aprovecharse del sistema de beneficencia política; y sobre su libertad, porque las ayudas están territorializadas en los municipios y esta ordenación les impide moverse

paupérisme, Toulouse. 1969) o desde un enfoque meramente del liberalismo económico (A. Leca. *Lecture critique d'Alexis de Tocqueville*. Presses universitaires d'Aix -Marzeille. 1988).

⁷⁷⁴ Tocqueville, A. (2003 b: 19-20). La cursiva es mía.

⁷⁷⁵ (Ibídem: 39).

⁷⁷⁶ (Ibídem: 20 y ss.).

⁷⁷⁷ Marco, J. (2007: 124) llama a este movimiento de gasto impulsivo “el totalitarismo manso de un intervencionismo generalizado”.

⁷⁷⁸ Tocqueville, A. (2003 b: 40).

⁷⁷⁹ (Ibídem: 27).

de un municipio a otro para mejorar. No se queda aquí respecto de los efectos, pues también añade que la caridad pública incomoda al que forzosamente da, pues considera que está siendo obligado a dar una parte de su ahorro a “un extraño codicioso”, a lo que se debe añadir que el subsidiado no puede ser agradecido, pues desconoce al anónimo contribuyente, produciéndose una insatisfactoria ruptura entre el que da y el que recibe.

Por esto a Tocqueville le parece más útil que la caridad privada⁷⁸⁰ se preste individualmente o a través de asociaciones privadas⁷⁸¹, donde el que da conoce y elige al que ayuda y este se lo agradece personalmente y se esfuerza en aprovechar la ayuda recibida⁷⁸². La perversión de la beneficencia política la explica acudiendo a la naturaleza del hombre, respecto del que dice que tiene una tendencia natural a la ociosidad, pero a la vez en su naturaleza hay dos tendencias contrapuestas, a sobrevivir y a mejorar. Si el Estado con sus acciones de beneficencia política satisface y cubre la tendencia a sobrevivir de los individuos, estos le dejan hacer, pero no abandonan su otra tendencia de querer mejorar, y ahora miran al Estado para que mejore su situación, sea cual sea, iniciándose un proceso interminable. Se genera una dependencia insana que pervierte la naturaleza del individuo. Respecto del Estado, los particulares “en todas sus necesidades acuden a él para solicitar ayuda, y siempre lo tienen como preceptor o guía”⁷⁸³. Precisamente para Tocqueville entre los diversos efectos del proceso de igualación social “el amor al bienestar ...constituye el rasgo más sobresaliente e indeleble de las épocas democráticas”⁷⁸⁴, y en eso es radicalmente moderno. Contrapone a esta defectuosa conducta lo que ha observado en América, en donde el habitante “aprende al nacer que tiene que apoyarse en sí mismo para luchar contra los males y dificultades de la vida”⁷⁸⁵. Concluye que está a favor de la beneficencia pública con los que efectivamente la necesiten pese a que la experiencia ha demostrado su inutilidad, pero que ante todo debe evitarse que este sistema de beneficencia sea regular y permanente, porque es “un germen envenenado”.

Tocqueville también defendió la caridad pública en su intervención parlamentaria con ocasión de la discusión del derecho al trabajo en la nueva constitución (12 de

⁷⁸⁰ Boaz, D. (2007: 206-208) destaca que aún hoy en América la caridad privada es preferida sobre la pública, como anticipó Tocqueville; Campuzano, A. (1997: 116-126) entiende que la caridad privada es una consecuencia de su idea del interés bien entendido, que no es sino un reenvío a la cooperación interpersonal liberal, a la solidaridad social, siendo el reflejo de un liberalismo comprometido.

⁷⁸¹ Esta idea la mantiene tanto en *La Democracia en América*, como en *Souvenirs* como también en su exigua nota del *pauperismo en Normandía*, entre otras.

⁷⁸² Antiseri, D. (2005: 43) considera que esa propuesta de Tocqueville del asociacionismo privado en asuntos sociales es una anticipación teórica de lo que posteriormente vino a denominarse el principio de subsidiariedad.

⁷⁸³ Tocqueville, A. 1980 b: 391).

⁷⁸⁴ (Ibídem: 39).

⁷⁸⁵ Tocqueville, A. (1980 a: 277).

septiembre de 1848), donde identifica al socialismo con la falta de libertad, la pérdida de individualidad y las ansias de un materialismo humano; asimismo en el diario de sesiones constan los esfuerzos de Tocqueville para que se entienda la diferenciación ideológica entre su propuesta de caridad pública y el propio socialismo, enfrentándose incluso a otros diputados de manera enardecida, que dudan y sospechan que propone una caridad pública socialista, intentando convencerlos de que su propuesta no es socialista⁷⁸⁶. Sobrevuela una sospecha de que Tocqueville es socialista. Señala en ese debate que no hay que dividir la sociedad entre proletarios y propietarios, como hacen los socialistas, y que lo que hay que hacer es “introducir la caridad en la política”, puesto que “el Estado tiene un deber hacia los pobres que sufren” y que “los pobres serán mantenidos en la miseria si el Estado no les tiende la mano”. Por tanto, de lo dicho queda claro que Tocqueville no se opone a una intervención pública reparadora de las miserias individuales de los necesitados, pero sí se opone a una generalización y universalización de dicho sistema de ayudas públicas.

De todas formas, para Tocqueville es imposible evitar la pobreza con medidas de beneficencia política, porque no hacen sino enquistarla⁷⁸⁷. Lo que hay que hacer es atacar el origen de la pobreza, que para él es la ausencia de propiedad y, por tanto, los esfuerzos deben dirigirse a que todo ciudadano tenga una propiedad y con ella se genere el espíritu del propietario que le rescatará de la pobreza. Diferencia la pobreza agrícola de la industrial. En el escenario agrícola cada ciudadano debe tener una porción de terreno que cultivar, algo que cree que generalmente sucede, pero que es de fácil solución con una división de las tierras fomentada gubernamentalmente. Y en el escenario industrial, donde los ciudadanos se han desvinculado de la tierra para acudir a las ciudades y ya carecen de propiedades agrícolas⁷⁸⁸, entiende que es difícil que los propietarios quieran compartir su empresa con los trabajadores, como también entiende difícil que una asociación de asalariados pueda cooperativamente crear empresas porque carecen de capital y de formación para ello, aunque cree que esa será la solución del futuro⁷⁸⁹. Como el asalariado no puede participar del espíritu del propietario desde dentro de la empresa, siendo propietario de una porción de esta, debe convertirse en propietario de otra manera: propone que con los ahorros obtenidos del trabajo se cree un capital, que, gestionado por cajas de ahorro, les proporcionaría rentas

⁷⁸⁶ Tocqueville, A. (2018)

⁷⁸⁷ Ros, J.M. (2003: XXXI) resalta el pesimismo de Tocqueville en la cuestión social del pauperismo, llegando a considerar que la falta de conclusión de la segunda memoria del pauperismo es debido, posiblemente, a que no veía resolución posible para dicho problema.

⁷⁸⁸ Tocqueville ya presagia el éxodo rural a las ciudades que se consolidará en el siglo XX.

⁷⁸⁹ Keslasy, E. (2000: 15 ss.) interpreta, sin embargo, que Tocqueville tiene una visión negativa global del sistema industrial por ser generador de la nueva pobreza.

complementarias a sus salarios⁷⁹⁰. No repara Tocqueville en que dicha solución exige ahorros privados, algo difícilmente alcanzable en un marco de pobreza. Fundamenta su idea del origen de la pobreza es la falta de propiedad y entiende que en estado salvaje nadie era pobre y todos tenían únicamente deseos coincidentes con sus necesidades vitales. Con la evolución social y más concretamente con el nacimiento de las sociedades democráticas modernas, han aparecido “nuevas necesidades” de forma que identifica la miseria con “carecer de multitud de cosas”⁷⁹¹, cuando originariamente la pobreza era solo no tener para comer. Por esa identificación entiende que:

a medida que prosiga el actual movimiento de la civilización, se verá crecer los goces de la mayoría; la sociedad se volverá más perfeccionada...la existencia se volverá más cómoda...; pero al mismo tiempo, sepamos preverlo, el número de los que necesitarán recurrir a la ayuda de sus semejantes para obtener una pequeña parte de todos esos bienes, el número de estos crecerá sin cesar⁷⁹².

En este punto, quizá efectúa una errónea interpretación asimilativa entre pobreza y desigualdad. Cree que a medida que se aumenta el bienestar de las sociedades aumentan las nuevas necesidades, muchas de ellas fruto de anhelos desordenados, y cree que en esas situaciones cada vez hay más personas con necesidades no cubiertas, lo que podría ser cierto, pero, quizá no sea apropiada su equiparación entre necesidades no cubiertas y pobreza, porque en ese caso sí que la pobreza sería inabarcable y la función del Estado para su reparación sería titánica, desbordante, ruinosa e imposible. Es decir, esas nuevas necesidades no siempre implican la pobreza; o lo que es lo mismo, no debe asimilarse desigualdad y pobreza. Esta interpretación podría dar cobertura a sus advertencias continuas sobre el despotismo de la igualación indeseable. En definitiva, para Tocqueville es mejor evitar la pobreza que intentar remediarla. Como concluye en *Democracia en América*:

el despotismo me parece, por tanto, el mayor peligro que amenaza a los tiempos democráticos. Creo que en cualquier época yo habría amado la libertad, pero en los tiempos que corremos me inclino a adorarla⁷⁹³

Su propuesta aparente es la defensa de una igualdad de condiciones, pero su idea subyacente y principal nunca ha dejado de ser la defensa de la libertad. Cree que

⁷⁹⁰ Tocqueville, A. (2003 c).

⁷⁹¹ Tocqueville, A. (2003 b: 17).

⁷⁹² (Ibídem: 18).

⁷⁹³ Tocqueville, A. (1980 b: 409).

la libertad es innegociable, pero “para alcanzar la independencia y la dignidad”⁷⁹⁴ de los hombres hay que defender la igualdad de condiciones. Siendo consciente de sus muchos reparos a la deformación de la democracia y temiendo que indebida e inmerecidamente se le acuse⁷⁹⁵ de crítico de la democracia, o quizá de nostálgico aristócrata, dice que “no se trata de reconstruir una sociedad aristocrática, sino de que la libertad surja del seno de la sociedad democrática”⁷⁹⁶, para lo cual propone avivar el respeto a los derechos individuales frente a una llamada utilidad social; el asociacionismo privado frente a un Estado potente⁷⁹⁷, incluso para cuestiones de beneficencia; la conservación de la independencia del individuo o el imperio pacífico de la mayoría⁷⁹⁸; la aplicación de la doctrina del interés bien entendido⁷⁹⁹ ejerciéndose una interacción social y colaborativa entre los individuos, entre otras propuestas. Igualitarismo no, igualdad de condiciones sí. Uno de los méritos de Tocqueville es haber augurado la importancia de la clase media y del Estado del bienestar como acicates democráticos, admitiendo una labor positiva de las obligaciones políticas y no solo negativas. Y si bien es cierto que inauguró esa integración liberal de igualdad y libertad, esta labor pionera no desmerece por no ofrecer un desarrollo completo⁸⁰⁰. No puede acusarse a Tocqueville precisamente de ser cicatero en el sentido social⁸⁰¹. En consecuencia, Tocqueville no se conforma con la existencia de un Estado meramente garante de las libertades públicas y civiles o de la propiedad, pero tampoco desea, sino que teme, un Estado invasivo asistencialmente; admite la asistencia a los necesitados,

⁷⁹⁴ (Ibídem: 410).

⁷⁹⁵ Laski, H.J. (2014: 220) concluye que, si bien el liberalismo tradicionalmente ha culpabilizado a los pobres de su situación, sería injusto acusar a Tocqueville de falta de sensibilidad social, puesto que sí que la manifestó con claridad.

⁷⁹⁶ Tocqueville, A. (1980 b: 410).

⁷⁹⁷ Para Jennings, J. (2007: 69-70) el asociacionismo no es únicamente un medio de defensa frente al Estado fortificado, sino también un instrumento de defensa frente a “la rapacidad del capitalismo americano y de la nueva generación de capitalistas americanos” debido a su poca tendencia a respetar los factores sociales.

⁷⁹⁸ Tocqueville, A. (1980 a: 452).

⁷⁹⁹ Tocqueville, A. (1980 b: 159 ss.). El interés del individuo consiste en hacer el bien y al hacerlo se hace bien a sí mismo y a la comunidad. En bien del Estado hay un cierto sacrificio del interés particular. Dice: “Todo americano sacrifica una parte de sus intereses particulares para salvar el resto”.

⁸⁰⁰ Bobbio, N. (2012: 62-64 y ss.) recrimina a Tocqueville ser más liberal que democrático y que “jamás muestra la menor preocupación al anteponer la libertad del individuo a la igualdad social”. Sin embargo, a mi juicio, al margen del rechazo a ese reduccionismo maniqueo de libertad-igualdad o de liberalismo-democracia, dicha situación no está presente en Tocqueville, el que precisamente destaca teóricamente por integrarlos, de forma que una parte no es posible sin la otra.

⁸⁰¹ Carrión, D. (2007: cap. 1) ve a Tocqueville como un revolucionario, pero su revolución es sin violencia, distante de las revoluciones de la época, algo así como una revolución silenciosa, con un potente contenido de cambio social imperceptible en su revolución; de manera similar Aramayo, R. (2011: 10) denomina a esto una “Revolución democrática”.

pero no llega a profundizar teóricamente en ello⁸⁰². Y en ese debate procura que sus argumentos de caridad pública no se confundan y difuminen con las del incipiente socialismo, que rechaza, esforzándose en aclarar que la caridad pública no es patrimonio del socialismo, sino que debe integrarse en el liberalismo. Como resumen de su pensamiento cabe resaltar el último párrafo de *La Democracia en América*, en que dice:

Las naciones de nuestros días no pueden impedir la igualdad de condiciones en su seno, pero de ellas depende que la igualdad las lleve a la servidumbre o a la libertad, a la civilización o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria⁸⁰³

En conclusión, Tocqueville es un liberal clásico que comparte con sus predecesores el grueso de la doctrina liberal, es decir, la defensa de la libertad en toda su amplitud, de la libertad de opinión, de la libertad de movimientos o de la libertad de comercio; así como la concepción de un gobierno limitado, la existencia de unos derechos individuales inalienables, la defensa de la individualidad, el respeto a la sociabilidad humana y su sentido de cooperación; la división de poderes, etc. La particularidad de Tocqueville es que, si sus predecesores se preocupan del despotismo por falta de libertad, él se preocupa del despotismo por exceso de igualdad. Sus predecesores se preocupan del despotismo conocido, él de otro despotismo desconocido e inexplorado, pero germinal. Se posiciona en contra del igualitarismo que reduzca la naturaleza humana a ser conducida por un potente Estado protector y director. Se opone frontalmente a la dilución de la naturaleza humana en el Estado, lo que supone una pérdida de identidad, de individualidad. Ese resultado de nuevo despotismo y estado de servidumbre puede alcanzarse si se tergiversa el concepto de igualdad social. Cree que la igualdad social es un ingrediente necesario para el desarrollo de la libertad y de una democracia liberal. Su liberalismo exige igualdad social. Pero ese resultado no puede ser impuesto gubernativamente, sino resultado de una buena democracia. El hincapié se hace en la igualdad obtenida naturalmente y no en la igualdad dirigida. La beneficencia política para los necesitados queda admitida en un estado de democracia liberal, pero siempre que no sea entendida en un sentido despótico que obligue a un igualitarismo forzoso. Por tanto, aunque cree que la

⁸⁰² Keslassy, E. (2001) frente a esta interpretación dualista, cree que no hay dos vías, sino tres, siendo esta tercera vía la propuesta de Tocqueville. Cree que Tocqueville, en un extremo observa y rechaza al Estado regulador en exceso y en el otro extremo observa, y también rechaza, la propuesta de un Estado meramente gendarme y frente a ambos él propone "*L'Etat situé*", el Estado atento a las necesidades circunstanciales y necesarias de determinadas indigencias. En definitiva, el Estado benefactor.

⁸⁰³ Tocqueville, A. (1980 b: 424).

beneficencia política es inútil para los fines que pretende, sí debe prestarse una beneficencia que ayude a los niños, a la vejez, a los enfermos y cuide de la educación de los pobres. Sin embargo, no lo fundamenta en el derecho natural, sino en una visión de utilidad en consonancia con su idea de democracia social; si se logra que todos los ciudadanos se integren, al menos, en la clase media, el espíritu democrático parece garantizado. En Tocqueville hay una concepción de la libertad como propia de la dignidad humana, y por eso se refiere a las afecciones que la dignidad humana sufre por falta de libertad⁸⁰⁴. Esta misma afección de la dignidad humana, consecuencia de una pérdida de la igualdad, se refleja en su idea, al indicar que para alcanzar una plena libertad y, por tanto, una plena dignidad, se requiere de igualdad⁸⁰⁵. Sin embargo, este posicionamiento no permite, por sí solo, atribuir un fundamento de derecho natural a la igualdad. Más bien, al contrario, corrobora la subyacente idea en todos sus escritos de que la libertad es de orden natural y esencial a la libertad humana, aunque debe considerarse una cierta igualdad para la exitosa implementación de aquella. La igualdad ocupa un lugar importante, pero instrumental.

Aunque en realidad su verdadera propuesta es preventiva y consiste en que cada persona sea propietaria, y que su espíritu de propietario evite la pobreza. Es Tocqueville el primer liberal que integra la igualdad con la libertad y las asocia, siendo a mi juicio, el pionero en la defensa de las clases medias. Aunque percibe la igualdad social como un resultado espontáneo en un entorno democrático, no deja de precisar que la libertad es de orden natural en el hombre, mientras que la pobreza social es ineludible, pero parcialmente evitable con una igualdad de condiciones y con ciertas medidas de asistencia. Los reparos de Tocqueville no son a la igualdad social, que no teme y propugna, sino a su deformidad. Pero esa deformidad también le asustaba en la libertad, pues un exceso llevaría a la anarquía. Fija un límite a la acción política democrática: un exceso de libertad es detestable como lo es un exceso de igualdad; delimitados los límites que no deben excederse, entiende que una escasez de libertad es tan reprochable como un escasez de igualdad; en consecuencia, hay una interacción entre libertad e igualdad, sin que ello suponga que Tocqueville les atribuya equivalencia de valores, pues la libertad es inherente a la naturaleza del hombre e innegociable y la igualdad es un medio para el desarrollo de la historia social. Defiende un justo medio, casi aristotélico: la defensa de la libertad sin excesos, y de la igualdad sin excesos; la defensa

⁸⁰⁴ (Ibídem: 348 y 387, entre otras, antes mencionadas en el cuerpo del texto). Igualmente desarrolla la idea con una aproximación a la definición de libertad en su texto de 1789 en el cual señala que la idea de libertad es la posibilidad de cada hombre pueda ejercer su voluntad sobre sus actos propios, regulando su propio destino. Dice que “Que cada uno tenga un derecho absoluto sobre sí mismo”; Tocqueville, A. (1805: 48-52).

⁸⁰⁵ Tocqueville, A. (1980 b: 410). Anteriormente transcrita.

de la clase media⁸⁰⁶. Hay vasos comunicantes entre libertad e igualdad, de tal suerte que un defecto o exceso de una de ellas arrastra a la otra. Frente al mundo aristocrático sin libertad ni igualdad de condiciones se abre un mundo democrático con libertad e igualdad de condiciones. Es por tanto su concepción del espíritu democrático y su defensa de las clases medias lo que más incidencia tiene en su propuesta frente a la cuestión social. Esta inclusión de la igualdad de condiciones y de los procesos de igualación social, junto a su defensa de las clases medias, tiene un peso importante en la conformación de la doctrina social del liberalismo clásico. Como toda doctrina de pensamiento, su conformación es progresiva y en la fase final del liberalismo clásico Tocqueville lo enriquece con su aportación social.

4.5 John Stuart Mill: La utopía de un humanismo futuro.

“El bienestar de un pueblo se ha de lograr por medio de la justicia y la libertad”⁸⁰⁷

John Stuart Mill (1806, Londres; 1873, Aviñón, Francia), criado en una familia de ambiente intelectual, estuvo muy influido por su padre, James Mill, y por Jeremías Bentham, amigo de su padre, siendo ambos grandes pensadores utilitaristas. Es destacable que Stuart Mill nunca acudió a la universidad ni a centro de enseñanza, sino que fue su padre quién le administró una severa, temprana y dura educación⁸⁰⁸. Trabajó desde los 23 a los 52 años para la compañía de importación de productos de la India, un trabajo que le reportaba ingresos y comodidad, aunque también tedio⁸⁰⁹, pero sobre todo tiempo libre para leer y escribir. Es autor de *Sistema de lógica* en 1843, *Principios de Economía política* en 1848 (a los que se dedica plenamente tras abandonar la citada

⁸⁰⁶ Baudin, L. (1953: 83) cree, sin embargo, que esa apuesta por las zonas medias es un doble límite a la gran riqueza y a la pobreza, identificando dicho posicionamiento con las teorías de Platón.

⁸⁰⁷ Mill, J.S. (2007: 887).

⁸⁰⁸ Mill, J.S. (2008 a: capítulo 5). Tuvo una rigurosa y amplia educación que le permitió a la edad de once años leer griego y latín, para estudiar a los clásicos en lengua vernácula, así como también tenía conocimientos amplios de filosofía, matemáticas, historia u otros saberes. Pero a pesar de su formación pasó por momentos psicológicamente duros. Este proceso de educación rigurosa, que le ocultó la existencia de las artes o de la poesía, así como de cualquier religión, creó un hombre con conocimientos, pero sin sensibilidad. El resultado fue su gran crisis mental a los 20 años, que se reproduciría, mitigada, a lo largo de su vida. como reconoce cuando dice que quería ser “un reformador del mundo...pero llegó un momento en que desperté de todo ello como de un sueño...y todo el fundamento sobre el que yo había construido mi vida se había derrumbado”.

⁸⁰⁹ (Ibídem: 110). Manifiesta una dinámica no muy diferente a la actual: Dice que solo tiene un mes de vacaciones al año y que los fines de semana aprovecha para ir al campo, que le entusiasma, así como que aprovechaba la mayor disponibilidad para hacer viajes a Francia, Italia, Suiza o por el Rin.

compañía), *Sobre la libertad* en 1859, *Del gobierno representativo* en 1861, *El utilitarismo* en 1863, *La sujeción de las mujeres* en 1869, *Autobiografía* en 1873 o *Capítulos sobre el socialismo* (publicado póstumamente por su ahijada sobre la base de determinados apuntes). Recibió influencias de Smith y Ricardo en lo económico y de Tocqueville y de W.Humboldt en lo político, pero sobre todo de Harriet Taylor⁸¹⁰, de orientación socialista, esposa de un amigo de la familia y con la que llegó a casarse tras enviudar ella, a la que admiraba y a la que atribuye la cotitularidad de varias obras. Este es el periodo de cierta simpatía de Stuart Mill con algunas posiciones del socialismo sansimoniano, si bien tras fallecer Harriet, retoma, matizadamente, sus iniciales posturas. Vivió una parte de su vida en Aviñón, a donde volvió, tras su corto periplo como parlamentario independiente, para pasar los últimos años de su vida cerca de la tumba de Harriet. Mill es testigo de una época de grandes cambios⁸¹¹ en la médula del siglo XIX, donde ya asoman los nuevos problemas sociales del siguiente siglo.

4.5.1 Tensión entre civilización e injusticia.

John Stuart Mill es un autor complejo, poliédrico, distinto, al que algunos consideran como un mero sintetizador de otros pensadores y poco original, aunque esta lectura es, posiblemente, algo simplista. Tal es su complejidad que siguen latentes las discusiones sobre si debe, o no, pasar a formar parte de la nómina, no ya del liberalismo clásico, sino del propio liberalismo, pues no son pocas las importantes voces que lo consideran un socialista y no menos las también importantes voces que lo consideran un liberal⁸¹². Esta asombrosa divergencia en las conclusiones de unos y otros es debida

⁸¹⁰ (Ibídem: 200). Se refiere a ella como “la más valiosa amistad de mi vida”.

⁸¹¹ Garrido, M. (2008: 9-16) resalta el contexto de agitación intelectual en que se movió Mill, puesto que el mismo año de 1859 se publicó *Sobre la libertad*, la obra con mayor defensa de la libertad individual, *La Teoría sobre el Origen de las especies* de Darwin, el mayor impacto científico del siglo, y *El Capital*, la obra económica que más influiría en el siglo siguiente. A esta coincidencia debería añadirse que la publicación en 1848 de *Los Principios de Economía Política* también coincide en el año con la publicación de *El Manifiesto Comunista*, de Marx y Engels.

⁸¹² Sería inabarcable mencionar la relación de los posicionamientos en uno u otro sentido. La tendencia general es considerarlo como liberal y por ello me limitaré a destacar algunas referencias que lo consideran socialista. Hayek, F. (1988:1-4) dice de Mill que “la reputación como defensor de la libertad intelectual le permitió introducir subrepticamente ideas socialistas en la economía”. Esta idea la reiteró en diversos de sus escritos; Mises, F.V. (1994: 236) dice de Mill “Fue éste, aunque parezca mentira, el mejor patrocinador del socialismo. Elaboró, con dedicación y cariño, cuantos argumentos en favor del mismo cabía y cabe estructurar. Los posteriores autores socialistas —incluso un Marx, un Engels o un Lassalle— son todos, en este sentido, muy inferiores a Mill.”; Laski, H.J. (2014: 218) señala que Mill abandonó los prejuicios ricardianos para abarzar el socialismo; Schwartz, P. (2007: prólogo) dice que “formula Mill la primera versión coherente de la doctrina que hoy se conoce como socialdemocracia en Europa”; Ashley, W. (2007: introducción) dice que hubo un momento en que fue socialista, pero que al final de de su vida regresó a sus orígenes; Rodríguez Braun, C. (2008: 29) se remite a varios autores que sostienen que Mill es socialista, y afirma que “Mill inaugura la respetabilidad doctrinal y académica del socialismo redistributivo, que iba a ser la ideología predominante de todas las

a su complejidad y también, quizá, a la falta de esmero literario en sus escritos, que a veces parecen contradictorios o ambiguos.

Antes de adentrarnos en el pensamiento de Stuart Mill y su posicionamiento respecto a las obligaciones políticas para con los necesitados, nos detendremos en dos cuestiones previas.

La primera tiene relación con lo ya señalado sobre la naturaleza del pensamiento de Stuart Mill y estimo que Mill es un liberal y no un socialista, aunque sí un hombre con sentido social⁸¹³, no tanto con fundamento en la dignidad humana como en la utilidad de una determinada política social orientada a la felicidad humana. Es a mi juicio el constructor de un liberalismo que incluye la preocupación por el bienestar general, que no es patrimonio del socialismo, y que supone una anticipación al siglo XX. Es quizá el más revolucionario de todos los liberales, pues no se limitará a recopilar y sintetizar ideas, sino que hará una de las más férreas defensas de la libertad individual, aunque con una visión utópica de la evolución del hombre. En su utópica estación de llegada al final del camino evolutivo del hombre, introduce elementos teóricos que producen confusión, pero es un liberal. Un liberal que no cuestiona los fines del socialismo, que incluso le seducen, como es la búsqueda de la eliminación de la pobreza⁸¹⁴, o la preocupación social, pero que sí cuestiona los análisis del socialismo sobre la realidad socioeconómica o los medios utilizados para resolverla. Por ello, al rechazar en numerosas ocasiones los medios propuestos teóricamente por el socialismo utópico para mejorar la sociedad, no puede incluirse entre los socialistas. Además, no se debe obviar que tales socialistas de la época nunca le consideraron de los suyos. El sociocomunismo, como tampoco el liberalismo, no deben definirse por sus fines, que vienen a ser la mejora de la sociedad, y por supuesto la eliminación de la pobreza, sino que deben identificarse por los medios que proponen para ello, y Mill se opuso insistentemente a los medios del socialismo utópico⁸¹⁵, con claras declaraciones en

posiciones políticas hasta hoy” y añade una dura acusación, en la que dice que “La pretendida superioridad moral típica del progresismo puede estar en la raíz de la posición milliana” por su apoyo a “una religión de la humanidad” influida por Comte; por su parte, Ruiz, J.D. (2005: 181-210) cree que es “uno de los precursores de la socialdemocracia”, sustentando sus opiniones con referencias a otros autores como Schumpeter, Bertrand Russel, Dalmacio Negro, y otros, identificándolo con Keynes, Beveridge o J.Dewey; Pelet, C. (2001: 87-104) considera que Mill tuvo una evolución de aproximación al socialismo de Saint-Simon influido por su esposa y que al final de su vida regresó a sus orígenes.

⁸¹³ Sanmartín, J. (2006: 125-143) ensalza el sentido liberalsocial de Mill manifestando su pesadumbre por el repliegue del sentido social del liberalismo que le prosiguió; en el mismo sentido Lasalle (2007:221-239) considera que “su mérito intelectual radicaría en haber llevado el liberalismo hasta el contacto intelectual con la socialdemocracia”, añadiendo que su posición entronca con los liberales que le precedieron.

⁸¹⁴ Mill, J.S. (1994: 58-59).

⁸¹⁵ Mill, J.S. (2011: capítulos 1 y 2). Véase también *Consideraciones sobre el gobierno representativo, Sobre la libertad o El utilitarismo*, en cuyas obras se destila liberalismo y no

contra del igualitarismo, contra la restricción de la libertad de tal sistema, o contra la limitación del individualismo que los socialistas utópicos declaraban, así como con la errónea descalificación que el socialismo hace de la competencia sin que el posicionamiento de Stuart Mill sobre la propiedad privada, que no consideraba como un derecho natural y que veía vinculada a una utilidad social que evolucionaba en el tiempo, deba servir para ese erróneo encuadramiento, pues la propiedad privada no es un derecho natural para muchos liberales clásicos, y aunque todos optan por una defensa de la misma, los liberales utilitaristas, siempre la vinculan a su aprovechamiento social⁸¹⁶.

Stuart Mill fue un poco más allá al atreverse a señalar que la propiedad privada podría cambiar de rango de valor en una sociedad futura, si así lo quería esa futura sociedad. Pero esta idea, en primer lugar, es propia de una mente abierta al futuro, y únicamente se aplicaría si así lo desease la sociedad y siempre que no se le impusiera

socialismo, haciendo en alguna ocasión comentarios nada favorables al socialismo. Téngase en cuenta su fuerte oposición a la posibilidad de un gobierno que todo lo controle, a un “buen déspota” que conocería todas las necesidades de la sociedad (2001: 72). Pero sobre todo véase *Capítulos sobre el Socialismo* en donde desapruueba el análisis que el socialismo hace sobre la sociedad actual de mercado, exponiendo que el sistema actual no provoca más indigencia, ni se aumentan los males existentes, sino que disminuyen las injusticias. Es cierto que es más duro con el socialismo revolucionario que con el socialismo de Owen o Fourier, pero reprocha al socialismo que falla en su concepción del mundo económico, que no entiende, y que de aplicarse sus medidas propuestas empeoraría tanto el trabajador como la empresa; igualmente añade que el socialismo requiere una prueba demostrativa, pues no ha acreditado con hechos la teoría que defiende; tampoco comparte la propuesta de desposeer a los actuales propietario de sus propiedades, pues ello sería una injusticia; o cuando destaca que el socialismo radical es odio; o cuando se opone al igualitarismo que propone el socialismo, diciendo que no es ese igualitarismo el que permite reducir la pobreza sino la colaboración entre los hombres (2011 a: capítulo 3). La propiedad privada no es un derecho natural y si debe someterse al interés público, desde un punto de vista de la utilidad social, nada debe oponerse, si bien exigía las correspondientes indemnizaciones al dueño. Por tanto, no parece que Mill sea un socialista, ni tampoco que su nivel de intervencionismo ni la justificación de este sea de dicha ideología. No es en sus obras teóricas, sino en su *Autobiografía* donde podrían aparecer quizá las únicas palabras que indujesen a la duda socialista. Dice que no comparte la lucha de clases socialista, sino que las clases sociales deben cooperar entre sí por ser el mejor medio de progresar; también señala su rechazo, una vez más, a los medios propuestos por el socialismo; escribe un texto de abierta interpretación que dice en referencia a sí mismo y a su mujer “yo era un demócrata, pero de ningún modo un socialista. Ahora, sin embargo, los dos éramos mucho menos demócratas de lo que yo lo había sido” (2008 a: 242). Del contexto de este relato no puede deducirse que ahora es socialista, sino que no sigue siendo socialista, aunque se ha vuelto menos demócrata, puesto que la democracia es una institución que cree que debe superarse para la perfección humana y que no garantiza por sí sola la ausencia de tiranía, como también indicó Tocqueville; Ruiz, J.D. (2005: 181 ss.) hace una interpretación contraria de este texto. Sin embargo, sí hay una frase, solo una, que incita a la confusión, en la que indica que para solucionar el problema social en el futuro hay que conjugar libertad y una cierta propiedad común de las materias primas; añade que esto no sabe cómo puede lograrse, pero cree que podría ser posible. No reitera la idea.

⁸¹⁶ Mill, J.S. (2007: 919). Dice: “disiento por completo de ellos en lo que se refiere a la parte más visible de sus enseñanzas: sus ataques contra la competencia”. Este texto aparece en la séptima y última edición de sus Principios, en la que matiza sus sensaciones respecto del socialismo.

la vinculación entre libertad y algún tipo de propiedad⁸¹⁷; esa variación de valor de la propiedad podría sobrevenir por la vía de la utilidad social y siempre querida por esa sociedad, no impuesta, y siempre con una adecuada indemnización al propietario al que se le ha privado de su propiedad particular en favor del interés público⁸¹⁸. Entendía que, en caso de rechazarse esta alteración, sería admitir la inmutabilidad de una determinada institución social, algo contrario a la propia idea del liberalismo. En segundo lugar, esa idea de Mill sobre la propiedad privada forma parte de una pretendida sociedad utópica de hombres libres y esmerados intelectual y moralmente que espera al hombre en su devenir histórico⁸¹⁹ y recuerda en cierto modo la idea de paz perpetua que alcanzaría la sociedad en Kant⁸²⁰. Este matiz sobre la propiedad privada, más que su intervencionismo gubernamental, menos intenso que en otros liberales, es lo que habría sido aprovechado para la condena a pena de extramuros del liberalismo por ciertas mentes liberales. No hay, sin embargo, ningún reclamo de los sociocomunistas utópicos o clásicos para atraerlo a su nómina de pensadores. Marx expresamente lo rechazó y más bien intentó desprestigiarlo⁸²¹. Parecería un apátrida ideológico.

La segunda cuestión previa, se refiere a que Stuart Mill es un elitista prosélito, posiblemente resultado del programa educativo paternal. No hay sección de su pensamiento en que no emerja su elitismo, sea como un medio necesario para una determinada ejecución de acciones humanas, sea como una aspiración de la cualidad humana. Un elitismo gubernamental, pues los gobernantes y parlamentarios deben tener más preparación cultural que sensibilidad política; un cierto elitismo también manifestado en su propuesta de sufragio popular, donde todos deben votar, pero con mayor valor del voto de los que tienen una buena formación y con limitación de los analfabetos⁸²². Incluso en el disfrute de la felicidad, manifiesta una especie de elitismo

⁸¹⁷ Mill, J.S. (2011 b: 186). Defiende Mill con ahínco la defensa del pensamiento sin prejuicios: "Tanto el poder intelectual como el amor a la verdad son imposibles cuando al que razona se le dan sus conclusiones ya hechas, y se le informa de antemano que se supone que debe llegar a ellas".

⁸¹⁸ Velarde, C. (1996: 303-330) sostiene que la utilidad en Mill no es egoísta ni es hedonismo, sino exactamente utilidad social, por la cual se debe contribuir a la búsqueda de la felicidad ajena. No se le debe colocar en el bloque socialista, aunque sí debería ser considerado un precursor del paternalismo estatal; sin embargo, Bobbio, N. (2012: 73) entiende que Mill no solo no es paternalista, sino antipaternalista, puesto que, aunque su doctrina, como la de Locke o Kant, contenga elementos paternalistas, no lo son debido al principio del autogobierno individual.

⁸¹⁹ Trincado, E. (2012: 75-96) cree que en la crítica que Mill hace del capitalismo, llega a admitir una adaptación de la propiedad agraria al bien común, lejos del actual desequilibrio entre terratenientes y no propietarios.

⁸²⁰ Rawls, J. (1996: 68, 108, 177, 192 y 233) agrupa a Mill y Kant en varias ocasiones para definirlos como liberalismos razonables o comprensivos.

⁸²¹ Véase *El Capital*, Volumen I, Capítulo 3.

⁸²² Diego, M. (23-54) considera que Mill no puede ser considerado como liberal, tampoco socialista, porque su elitismo en materia de sufragio, así como la exigencia de determinado perfeccionamiento en el carácter noble de las personas, le hace valedor de unas teorías discriminatorias.

sensitivo, puesto que señala que tiene más capacidad de ser feliz el hombre que tiene más cultura y refinamiento⁸²³; así como al criticar al socialismo señalando que no será posible hacerlo práctico porque para ello se requiere de hombres de élite, realmente altruistas, y la humanidad está hoy muy lejos de esas cualidades humanas y más ocupada en cierta conducta egoísta. En ello abunda su idea de que la evolución histórica de la humanidad debe llevarnos a un hombre nuevo, refinado, con alta capacidad de humanitarismo y de servicio por los demás⁸²⁴, un alma elitista, que señala que no existe en la actualidad⁸²⁵. No hay duda de que el programa educativo paternal hizo fuerte mella en su interioridad y forjó ese pensamiento de que el hombre sin conocimiento devalúa su humanidad. Que el conocimiento sea esencial para la formación humana forma parte del pensamiento de la Ilustración, como también lo es la identificación entre satisfacción y conocimiento, pero el enfoque de Stuart Mill es excluyente, áspero, sin emoción porque fía todo al conocimiento intelectual.

Hechas estas consideraciones, debemos pasar a analizar si el liberal Stuart Mill es partidario de la acción gubernamental con los necesitados y en qué se basaría su propuesta.

Mill enlaza los conceptos de civilización o progreso con un futuro humanitarismo y entiende la palabra “civilización” como un proceso de alejamiento del hombre salvaje, de forma que a más civilización más distanciamiento de la barbarie⁸²⁶. Considera que en el estado salvaje el hombre carece de ley, de justicia y de libertad, donde cada uno debe confiar únicamente en sí mismo, y no en el grupo, para reparar el daño que se le haga. Un estadio en el que no hay seguridad y cualquiera puede sufrir daño de otro, estando él solo, o poco acompañado, para repeler dicho daño. Es el descubrimiento de que la cooperación social fortalece al individuo y al grupo lo que marca el punto de inflexión de un proceso de civilización de una sociedad. Es la asociación el punto de partida de la civilización, pero para asociarse hace falta una mínima civilización. La asociación para Stuart Mill contiene un compromiso: “es el sacrificio de una porción del libre albedrío individual, para lograr un propósito común”⁸²⁷. Pero ese sacrificio de lo individual a favor

⁸²³ Mill, J.S. (1994: 51). Su famosa frase en la que dice que “Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”.

⁸²⁴ Rodríguez, A. (1962: prólogo) atribuye a Mill la novedad, respecto de sus predecesores liberales, de centrar la libertad del hombre en su espiritualidad, como manifestación de calidad humana.

⁸²⁵ Chaïbi, R. (2008) interpreta que la competitividad, tan necesaria para el mantenimiento del sistema económico capitalista, para Mill mutaría en esa sociedad futura en donde la competitividad no se pondría tanto al servicio de la riqueza personal, sino que se autolimitaría, y se pondría al servicio de la riqueza colectiva.

⁸²⁶ Mill, J.S. (2011 b: 142-143).

⁸²⁷ *Ibidem*: 147).

de lo común solo tiene valor si da un resultado de mayor felicidad comunitaria⁸²⁸. Este proceso de civilización significa la aparición de “sentimientos sociables”. Para que las sociedades progresen y salgan de sus estados de miseria, se necesita asociación, cooperación⁸²⁹, pues no hay otra forma. Además, esta inicial asociación se irá perfeccionando con la práctica, al comprobarse su beneficio social.

Considera que la civilización es un proceso en marcha que conduce a la humanidad a un estadio superior, llegando a expresar que el fin último de la humanidad es su felicidad⁸³⁰; esta será “la regla directriz de la conducta humana”⁸³¹, que se constituirá en un criterio de moralidad, si bien esta felicidad no consiste en un hedonismo simple o individual, sino en una felicidad general y con un cariz de humanitarismo global, puesto que esa felicidad solo puede darse “mediante el cultivo general de la nobleza de las personas”⁸³². Para este cálculo previo que toda persona debe hacer para calificar a su acción como de aporte de mayor felicidad común, recurre a la simulación de que ese agente debe actuar “como un espectador desinteresado y benevolente”⁸³³, es decir debe pensar siempre, aunque su acción no le provea a él de felicidad, si incrementa la felicidad ajena. Una ficción muy exigente. Esa felicidad requiere que el hombre tenga dos cualidades⁸³⁴: una, no ser “un ególatra ocupado sólo de sí mismo, carente de toda suerte de sentimientos o preocupaciones más que las que se refieren a su propia miserable individualidad”, sino cultivar “un sentimiento de solidaridad respecto a los intereses colectivos de la humanidad”, manteniendo un equilibrio moderado entre los afectos privados y el interés público⁸³⁵; y otra, tener una “mente cultivada”. Por tanto, el hombre para Mill aspira a la felicidad, pero no se trata de un goce egoísta, sino que lleva implícito un goce por contribuir a la felicidad general de la humanidad. Por eso dice:

⁸²⁸ Mill, J.S. (1994: 61 y ss).

⁸²⁹ Rosen, F. (2011: 23-43) sostiene que la cooperación en Mill tiene sentido social, pero no socialista, y que está armonizada con el individualismo liberal; por su parte, Escartín, E. (2008: 271) entiende que Mill tiene interés social, pero no es socialista.

⁸³⁰ Mill, J.S. (1994: 151). La felicidad es el principio último de la Teleología. En este libro Mill se dedica al estudio de la metodología en la investigación de ciencias sociales con una apuesta por el método deductivo. Puede ampliarse el tema con Álvarez, J.F. (2010) y con López, J. (1995).

⁸³¹ Mill, J.S. (1994: 53).

⁸³² Mill, J.S. (2011: 54).

⁸³³ Mill, J.S. (1994: 62).

⁸³⁴ (Ibídem: 56-58).

⁸³⁵ Guisán, E. (1994: 21-24) piensa que para entender el utilitarismo de Mill hay que partir de “la premisa de una solidaridad compartida” y que, precisamente, la indebida acusación de socialista le viene exactamente no de su revisionismo de la libertad, sino de su condicionamiento de la libertad a la solidaridad.

Considero la utilidad como la suprema apelación a las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo.⁸³⁶

Es decir, propone un humanitarismo solidario, al que se llega no por la protección de la dignidad de las personas⁸³⁷, ni por la defensa de unos derechos naturales⁸³⁸, sino porque contribuye a la felicidad general. Es ese humanitarismo al que fía la solución de la pobreza, más que al propio sistema económico de libre mercado y competitividad, pues sin humanitarismo se puede llegar a destinos no deseados.

Ese proceso de civilización produce cambios tanto en las cualidades interiores del hombre, como en las relaciones externas con sus semejantes. En cuanto a cómo modifica la civilización el carácter individual y las cualidades morales del hombre indica que:

conforme la civilización avanza, cada persona se hace dependiente, para más y más de lo que le concierne con mayor inmediatez, no de sus esfuerzos, sino de las disposiciones generales de la sociedad⁸³⁹

Considera, de forma afín a Tocqueville, que, como consecuencia de la asociación, el hombre ya no acude a asegurar su protección con medios propios, sino que acude a los del Estado, pero a la vez esto provoca que ese hombre ante cualquier eventualidad en vez de hacer uso de su propio esfuerzo piense de manera principal y primera en los medios del Estado. Esto produce un debilitamiento de su energía y cree que el hombre, para contrarrestar esa debilidad, trata de reactivar el deseo de riqueza, que puede provocar desórdenes de convivencia. También considera que el proceso civilizatorio ablanda el corazón de los hombres, pues en estado salvaje estaban acostumbrados a ver cotidianamente la dureza de la vida, mientras que en el estado civilizado eso es más difícil y por ello, ante un dolor ajeno, en un estado civilizado se pone de manifiesto una aversión a ese mal ajeno y se despierta un inédito impulso humanitario para evitarlo, pero creyendo que el alivio corresponde al Estado. Es decir,

⁸³⁶ Mill, J.S. (1970: 69).

⁸³⁷ Mellizo, C. (2008: 21) sostiene que “*la mejora de la humanidad* fue para Mill, sin falsificaciones de ninguna clase, su más genuina preocupación” y uno de los fines concretos es “el reconocimiento de las dignidades básicas de los seres humanos, hombres y mujeres por igual”.

⁸³⁸ Escamilla, M. (2008) inicialmente Stuart Mill fue un incondicional de James Mill y de Bentham, y aunque luego evolucionó, no dejó de ser utilitarista. Sin embargo, considera que Mill puede ser compatible con una explicación metajurídica, no utilitarista, de los derechos. Mill, sin abandonar su utilitarismo, terminó distinguiendo los derechos morales de los derechos positivos; son aquellos los que conforman la justicia, no estos.

⁸³⁹ Mill, J.S. (2011 b: 160).

la civilización conlleva un mayor humanitarismo, aunque para Mill eso supone “un afeminamiento moral, una ineptitud para cualquier tipo de lucha”⁸⁴⁰. Y un tercer efecto de la civilización sobre las cualidades del individuo es que este se ve “perdido en la masa y se encuentra impotente ante ella, y que el carácter individual mismo se encuentra debilitado y deprimido”⁸⁴¹, para lo cual propone una educación que prepare al alumno a distinguir lo que es verdad y lo que es justo, despertando su capacidad crítica. La educación es una preocupación constante en su ideario.

Además de los cambios internos en la mente humana, el proceso de civilización también produce cambios en las relaciones intersociales, cambios que denomina “políticos”. Esos cambios hacen referencia a sus conceptos de libertad, de justicia, de gobierno y de democracia⁸⁴². Del juego de estas ideas, junto con el concepto de civilización, se pondrá de manifiesto la postura, quizá ya intuita, de Mill sobre la posible obligación política de ayuda a los necesitados.

4.5.2 La conveniencia social como filtro de la intervención pública justa.

Empezaremos por su concepto de libertad. Para Mill los límites al poder del gobierno se consiguen con dos instrumentos: la defensa de los derechos individuales y la democracia. En cuanto a la democracia, Mill sigue la estela de Tocqueville y el temor a una tiranía democrática, o incluso a una tiranía de la opinión. La democracia es para Mill una consecuencia circunstancial del progreso, pero no un sistema definitivo⁸⁴³. En cuanto al concepto de la libertad individual Mill hace una perseverante defensa de esta en su obra *Sobre la Libertad*, uno de los libros más icónicos para la tutela de la libertad individual. Por eso dice:

Nadie que profese el más pequeño respeto por la libertad o la dignidad humana pondrá en duda que hay, o debe haber, en la existencia de todo ser humano un espacio que debe ser sagrado para toda intervención autoritaria⁸⁴⁴.

Obsérvese la identificación entre libertad individual y dignidad humana. El principio fundamental delimitador de la libertad para Mill es el clásico principio de que

⁸⁴⁰ (Ibídem: 164).

⁸⁴¹ (Ibídem: 171).

⁸⁴² Múgica, F. (1999) estudia la influencia de Tocqueville en el concepto de democracia en Mill y concluye que en Mill es un instrumento temporal del ejercicio político.

⁸⁴³ Macpherson, C. (1981: 62) dice que “el modelo de democracia de Mill es un modelo moral... porque tiene una visión moral de la posibilidad de que la humanidad mejore”.

⁸⁴⁴ Mill, J.S. (2007: 1.085).

no debe hacerse daño a otro⁸⁴⁵. El principio del daño. Ahí termina la libertad de acción sin intervención pública. Así:

La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que se perjudique a los demás.⁸⁴⁶

El ámbito de la libertad individual que delimita Mill es amplio, y, con un verbo adusto y distante, admite con vehemencia que hay que respetar las decisiones de las personas, aunque sus acciones sean causantes de grandes daños sobre ellos mismos, no pudiendo entrometerse ni el poder ni la sociedad⁸⁴⁷. Dice que “el motivo para no intervenir...es el respeto a su libertad”⁸⁴⁸. Las malas acciones que un individuo haga sobre su propia vida afectarán a su reputación social siendo causa de desaprobación, pero no son causa de reprobación⁸⁴⁹, reservada esta solo para la injusticia. Con esta inicial postura, de la consecuencia responsable de los propios actos, parece dudoso que Mill admitiese una ayuda a los necesitados. Precisamente la defensa enardecida de la conducta individual, aunque sea rechazada socialmente, generó escándalo con la publicación de su obra más conocida, al admitir que no debería interferirse la acción individual no dañosa para terceros, aunque sí lo sea para el propio agente, sea por ociosidad, juego, embriaguez, fornicación, indecencia o similares cuestiones⁸⁵⁰. El fundamento del respeto de la libertad individual es de corte utilitarista, puesto que solo será posible ese progreso humano utópico que plantea si se respeta la diversidad de pensamiento o de acción, ya que entre esa diversidad seguramente surgirán ideas originales, aunque sean excéntricas, es decir, será posible que emerjan mentes sobresalientes que contribuyan al progreso, mientras que la uniformidad o la limitación de la libertad de pensar, de expresión o de acción impide el progreso humano⁸⁵¹. La libertad es útil para el progreso de civilización⁸⁵².

⁸⁴⁵ Negro, D. (1970: 5-31) indica que la libertad de Mill difiere de la libertad en los liberales precedentes, pues la libertad en Mill no es una protección frente al Estado y frente a los demás, sino una libertad sometida a la utilidad.

⁸⁴⁶ Mill, J.S. (1970: 68).

⁸⁴⁷ Vergara, F. (2002: 87 y ss.) pone de relieve que el concepto de libertad de Mill es para unos demasiado permisivo (Stephen, J.F.; Dupont-White) y para otros demasiado restrictivo (Necker, J.).

⁸⁴⁸ Mill, J.S. (1970: 190).

⁸⁴⁹ (Ibídem: 160-182).

⁸⁵⁰ Mill, J.S. (1970: capítulo 5).

⁸⁵¹ (Ibídem: 139, 126 y 105). “El genio solo puede alentar libremente en una atmosfera de libertad”; igualmente indica que “cultura sin libertad nunca formó un espíritu liberal”.

⁸⁵² Gray, J. (1992: 141) considera que el liberalismo previo a Mill concebía al progreso como el resultado de las relaciones sociales de cooperación, mientras que, tras Mill, se corre el riesgo de

Es ese mismo concepto del daño a los terceros el que justifica para Mill la intervención gubernativa, a la que le atribuye principalmente la tarea de la seguridad de los individuos y de la propia sociedad⁸⁵³. El individuo no debe dañar a otro ciudadano porque una vez que se acordado la asociación, la unión social, todo individuo tiene un deber social con sus conciudadanos, puesto que al asociarse han contraído “obligaciones sociales”, siendo la principal la de no dañar a los terceros, en cuyo caso queda expedita la vía de acción gubernativa⁸⁵⁴. Por eso, si se incumple ese compromiso, el Estado debe actuar. No obstante, también advierte de que no hay que agrandar en exceso la maquinaria estatal porque la ampliación injustificada de las funciones del gobierno supone “el gran mal de aumentar innecesariamente su poder”, ya que esa ampliación “convierte más y más, a la parte activa y ambiciosa del público en dependiente del gobierno”⁸⁵⁵. Considera que la burocracia debe ser la justa y reducida para cumplir las funciones, pues si se amplía más de lo necesario de forma que extienda demasiado sus tentáculos, entonces estaremos ya no ante una burocracia, sino ante una pedantocracia⁸⁵⁶. Advierte, como otros liberales, que precisar el exacto límite de la intervención del gobierno es “una de las cuestiones más difíciles y complicadas del arte del gobierno”⁸⁵⁷.

Y en cuanto al concepto de justicia de Mill, ha de decirse que es, en buena lógica, estrictamente utilitario⁸⁵⁸. La primera idea que debe resaltarse es que en Mill no todas las obligaciones morales deben incluirse en los deberes de justicia. Sin embargo, sí que identifica justicia y utilidad⁸⁵⁹. Su idea de conformación de la justicia es quizá una de sus características más peculiares. La justicia es un sentimiento natural que nace del impulso interior en una persona al contemplar que se ha hecho un daño a un tercero. Es un acto injusto atentar contra la libertad del individuo, o tratar inequitativamente, o premiar y castigar inmerecidamente. Hace una clarificadora distinción de las obligaciones morales del hombre entre las obligaciones morales perfectas e imperfectas. Las obligaciones perfectas son las que generan un derecho correlativo por

entender el progreso como una concepción aspiracional y por tanto podría llegarse a subordinar la propia libertad al progreso.

⁸⁵³ Mill, J.S. (1970: 69).

⁸⁵⁴ (Ibídem: 152).

⁸⁵⁵ (Ibídem: 200). También en Mill, J.S. (2007: libro V, capítulo XI).

⁸⁵⁶ Mill, J.S. (1970: 204).

⁸⁵⁷ (Ibídem: 204) y Mill, J.S. (2001: 46-47).

⁸⁵⁸ Nathanson, S. (2012: 161-172) reconoce que es una preocupación verosímil que la justicia sea un concepto variable en función de la utilidad, pero dicha variabilidad puede ser una virtud del utilitarismo.

⁸⁵⁹ Carrasco, M. (1999: 395-428) considera que el intento metodológico de Mill por identificar Justicia y utilidad es fallido; por su parte, Montoya, J. (2012: 77-82) resalta que el concepto de Mill sobre “lo correcto” puede resultar vacío y por tanto poco utilitarista; Turégano, I. (2003: 157-186) reprocha a Mill que su utilitarismo es inconsistente pues pretende ofrecer una teoría de los derechos individuales en el contexto de la filosofía utilitarista.

otra persona, mientras que las obligaciones imperfectas no generan ningún derecho correlativo. Solo las obligaciones perfectas se incluyen en la esfera de la justicia⁸⁶⁰, y en este espacio de justicia es donde se incluye la obligación del gobierno de evitar o reparar un eventual daño causado a un tercero. Equipara justicia con obligación moral perfecta y con acción gubernativa. Por el contrario, el contenido de las obligaciones morales imperfectas es el que hace referencia a aquella situación en que, a pesar de ser una obligación moral, no hay derecho a exigir su cumplimiento, es decir, no hay en estas obligaciones morales derechos subjetivos; estas obligaciones son la caridad o la beneficencia⁸⁶¹. Esta clasificación equipara obligaciones perfectas con justicia y obligaciones imperfectas con beneficencia. Dos ámbitos diferenciados justicia y generosidad o benevolencia. Así:

La justicia implica que sea no solo correcto hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos pueda ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho moral suyo. Nadie tiene derecho moral a nuestra generosidad o beneficencia, ya que no estamos obligados a practicar tales virtudes con relación a ningún individuo determinado⁸⁶².

Y aún precisa más:

Si, por ejemplo, un moralista intenta, como algunos han hecho, indicar que la humanidad en general, aun cuando ningún individuo en particular tiene derecho a todo el bien que podamos causarle, inmediatamente a tenor de esta tesis, incluirá la generosidad y la beneficencia dentro de la categoría de justicia...todo el que no mantenga la distinción que hemos trazado entre justicia y moralidad, no conseguirá distinguir las en absoluto, sino que reducirá toda la moralidad a la justicia⁸⁶³.

Queda claro que Mill considera que hay una obligación moral de ayudar a los necesitados, pero que dicha obligación no queda circunscrita al ámbito de la justicia y, por tanto, no es una obligación política, sino meramente privada. Defiende que los hombres deben ser mutuamente benevolentes los unos con los otros, pero este deber moral de benevolencia, es inferior al deber moral de justicia⁸⁶⁴. Con esta delimitación de

⁸⁶⁰ Mill, J.S. (1994: 111 y ss.).

⁸⁶¹ Sanders-Hastings, E. (2014) considera que la caridad es una obligación moral, pero a su vez concluye que crea subordinación en el receptor de la caridad y también cree que le crea una situación de dependencia que le impide, de persistir, su evolución humana.

⁸⁶² Mill, J.S. (1994: 112).

⁸⁶³ (Ibídem: 113).

⁸⁶⁴ (Ibídem: 127).

la beneficencia, lo que está señalando Mill es que la beneficencia queda excluida de la acción gubernativa, puesto que solo la justicia se encuadra bajo su amparo. Esta postura aleja inicialmente a Mill de la ayuda a los necesitados. El enfoque recuerda mucho al liberalismo escocés de Thomas Reid, que igualmente hacía referencias a las obligaciones imperfectas y a su modulación con el humanitarismo.

El mensaje de Mill es claro en cuanto a que la beneficencia se excluye de las obligaciones políticas, toda vez que, aunque tratándose de obligaciones morales del hombre, la generosidad solo debe afectar a su libre decisión, sin generar derechos subjetivos. Pero Mill es más complejo. Admite una “pasarela” entre justicia y beneficencia, de forma que lo que es acto de beneficencia puede convertirse en acto de justicia y, por tanto, susceptible de acción política⁸⁶⁵.

Pero antes de este relevante análisis, veamos someramente que dentro del concepto de justicia sí que admite algunas acciones políticas respecto de la ayuda a los necesitados. Según el principio de que el gobierno solo debe proteger al afectado de la acción dañosa, es importante determinar el contenido del bien a proteger en el principio del daño. Aquí incluye a cualquier hombre que reciba daño de cualquier otro, pero hace una matización muy importante, al incluir entre los damnificados a aquellos que careciendo de capacidad de acción sobre sí mismos, como son los niños o dependientes, reciben un daño consistente en que no reciben la atención debida por sus padres o tutores⁸⁶⁶. Así, “una persona debe ser libre de hacer su gusto en sus propios asuntos, pero no debe serlo cuando obra en nombre de otro”⁸⁶⁷ y por ello el Estado “está obligado a mantener una vigilante intervención sobre el ejercicio de todo poder que le haya sido conferido sobre los demás”. En estas obligaciones de vigilancia incluye la defensa de la igualdad de mujeres⁸⁶⁸ y hombres, ya que observa “el poder casi despótico de los maridos sobre sus mujeres” y, muy especialmente, a los niños o dependientes. En cuanto a los niños se sorprende del recelo de la sociedad sobre la vigilancia del Estado sobre el cumplimiento de los deberes de los padres con sus hijos, sentimiento que pone de manifiesto “las equivocadas nociones de libertad”. Los padres no son libres para ejercer o no las obligaciones que tienen para con sus hijos, porque no son una prolongación de ellos mismos, sino protectores⁸⁶⁹. El Estado debe exigir a

⁸⁶⁵ En el desarrollo de la investigación sobre Mill utilizo varias veces el término de “pasarela”, y lo uso en sentido de que en Mill lo que inicialmente serían dos bloques herméticos (justicia y beneficencia) podrían conectarse por una “pasarela”, de forma que lo que inicialmente es materia de justicia, puede mutarse en materia de beneficencia.

⁸⁶⁶ Mill, J.S. (1970: 160).

⁸⁶⁷ (Ibidem: 192).

⁸⁶⁸ Martín, S. (2014) ve loable el esfuerzo de Mill, pero insuficiente.

⁸⁶⁹ Mill, J.S. (2007). En todo el tema de la educación, véase también el Libro V capítulo XI, donde reitera en general estas ideas.

los padres que cumplan con su obligación de proporcionar educación a los hijos, como uno de sus deberes ineludibles⁸⁷⁰. Considera un “crimen moral contra el vástago...y contra la sociedad” que los padres trajesen al mundo niños a los que no les pueden proporcionar alimento e instrucción y educación, disponiendo que “si el padre no cumple esta obligación, el Estado debe hacérsela cumplir, en lo que sea posible a su costa”⁸⁷¹. Es preferible para Mill un sistema en el que el Estado se limite a exigir que los padres proporcionen a sus hijos una educación razonable, en vez de que la educación sea prestada por el propio Estado. Hay que dejar a los padres la libertad de elegir los profesores y si los padres no llegan a costear el gasto educativo, en ese caso el Estado debería:

auxiliar a pagar los gastos escolares de los niños de clases pobres, o pagarlos íntegramente a aquellos que carezcan en absoluto de los medios de hacerlo⁸⁷²

Es decir, prefiere Mill que la educación sea prestada por el sector privado, aportando una especie de “cheque escolar” total o parcial para los necesitados, puesto que, como sucede con otros liberales, sospecha que el interés del Estado por proporcionar directamente la educación puede contener intenciones de adoctrinamiento y de moldear al pueblo, así como de uniformizarlo, lo que impediría su capacidad de progreso. El fundamento de esa educación infantil no es tanto la dignidad humana, cuanto la devaluación como ciudadano para poder tomar decisiones colectivas, es decir, la utilidad social de un ciudadano bien informado. Vuelve a brotar una vez más su visión de civilización dinámica y progresiva. Por eso dice “me opondré tanto como el que más a que toda o una gran parte de la educación del pueblo se ponga en manos del Estado” o “no se puede tolerar que el gobierno tenga, de *iure* o de *facto*, el control absoluto de la educación del pueblo”⁸⁷³. Solo admite la posibilidad de que el Estado pueda prestar directamente la educación si la sociedad es tan pobre o atrasada que carece de instituciones educativas privadas⁸⁷⁴; en ese caso “puede el Gobierno encargarse, como el menor de dos grandes males, de lo relativo a escuelas y universidades”⁸⁷⁵. La

⁸⁷⁰ Mill, J.S. (1970: 193).

⁸⁷¹ (Ibídem: 194-197). Incluso califica esa actitud, de traer niños al mundo que no puedan ser alimentados, como “un crimen contra el ser mismo que nace”.

⁸⁷² (Ibídem: 194).

⁸⁷³ Mill, J.S. (2007: 1.096).

⁸⁷⁴ Alzina, J.P. (1980) sostiene que Mill aplica tres principios sucesivamente: establece un general principio de libertad educativa, de forma que cada padre puede educar como considere; un segundo principio de subsidiariedad, que consiste en costear la educación de los pobres; y un tercer principio de suplencia, que consiste en impartir directamente por el Estado la educación.

⁸⁷⁵ Mill, J.S. (1970: 195).

subsidiariedad prestacional gubernativa queda admitida solo en caso de inexistencia de instituciones privadas educativas.

Por tanto, dentro de las obligaciones perfectas, en una relación de libertad y daños a terceros, puede concluirse que Mill incluye como damnificados, y por tanto protegidos por la justicia, y por ende susceptibles de acción gubernativa, a los niños y dependientes, haciendo especial mención a su educación y genéricamente a cualquier otra obligación paternal, como podríamos entender que son su alimentación o atención sanitaria. En estos casos el Estado debe proteger a esos niños desamparados o dependientes y proporcionar medios económicos para cubrir esas necesidades. Este marco de actuación da paso únicamente a reconocer una asistencia a los necesitados cuando hay un incumplimiento de los responsables, padres o tutores, aunque esto no deba entenderse como una postulación de la educación general gratuita. Es una educación que debe ser resuelta entre particulares, si bien el Estado debe vigilar que se cumpla, realizando únicamente labores de financiación si hay pobres que no pueden hacerlo, o incluso prestando directamente la educación en los casos concretos en que la sociedad no pueda hacerlo⁸⁷⁶. Indica lo que podría ser el contenido básico de la educación⁸⁷⁷, pero Mill, a diferencia de otros liberales, no se extiende sobre las condiciones de la educación a recibir por esos niños ni por los posibles controles para determinar en qué preciso momento debe entrar en acción el poder gubernativo, ni tampoco hasta qué nivel de cobertura educativa. En conclusión, lo significativo del concepto de justicia en Mill es la seguridad y por tanto la protección de un daño contra terceros, entre los que incluye los daños a los niños o dependientes infligidos por sus responsables en dejación de obligaciones. Vemos, por tanto, que incluye dentro la justicia una determinada preocupación por los necesitados, que por ser de justicia son obligaciones gubernativas, aunque muy reducidas.

Determinado, en lo que nos atañe, el contenido de justicia para Mill, volvamos ahora a la indicación antes mencionada de que ese concepto de justicia es ampliable a través de una “pasarela” entre justicia y beneficencia. Un utilitarista fía sus conclusiones a la utilidad y en este caso no defrauda la expectativa⁸⁷⁸. Si pudiera darse el caso de que una obligación moral de mera beneficencia, y por tanto de voluntaria atención privada, fuese útil para la sociedad y para el proyecto de progreso evolutivo de la

⁸⁷⁶ Tasset, J.L. (2007-2009: 29-57). En este sentido se inclina el autor, aseverando que la posición intervencionista de Mill en materia de educación es insuficiente para calificarlo de socialista.

⁸⁷⁷ Mill, J.S. (2001: 186-187).

⁸⁷⁸ Carrasco, M. (1999: 395-428) dice que Mill, en realidad no era un utilitarista, como así se puede deducir si se lee su obra con detenimiento, aunque no se atrevió a reconocerlo ya que “debido a su afán por fundamentar extramoralmente la moral, es decir fundamentarla en la utilidad, termina haciendo que los sistemas éticos o políticos que él propugna vayan en contra de sus convicciones más íntimas”.

humanidad ¿debería seguir siendo solamente una obligación moral de beneficencia? o ¿debería ser una obligación moral de justicia? Este dilema subyace a los pensamientos de Mill.

No debemos olvidar que la felicidad es la finalidad de la humanidad. Una felicidad de tintes humanitarios, pero una propuesta utilitaria⁸⁷⁹. Por tanto, es esa utilidad de la que se sirve Mill para indagar la respuesta a este dilema. Considera que “hay un derecho igual de todos a la felicidad”, lo que:

implica un igual derecho a todos a los medios conducentes a la felicidad, excepto en la medida en que las inevitables condiciones de la vida humana y el interés general...ponen límites a tal máxima (de justicia) que deberían determinarse de modo estricto. Como todas las demás máximas de justicia, esta no es tampoco ...mantenible universalmente. Por el contrario, se subordina a la idea que todo el mundo tiene de la conveniencia social⁸⁸⁰

Podemos observar como Mill considera que todos y cada uno de los individuos tienen derecho de aspirar a la misma felicidad, sin que se pueda entorpecer la utilización de los medios para ese disfrute. Ahora bien, hay dos situaciones en que se deshace esa igualdad previa. La primera excepción es de índole natural, como son las cualidades de que disponga cada individuo, lo que ve como una desigualdad inevitable. La segunda excepción es de orden artificial, social, consistente en que, si bien el gobierno debe respetar el desarrollo de la vida de los ciudadanos, ya que debe respetarse su libertad y la consecuencia de su libertad, sin embargo, “el interés general” puede aconsejar que se haga una intervención pública para corregir una situación social; todo ello por “conveniencia social”. Es decir, admite en general la desigualdad social, y ello no va en contra de su concepto de justicia porque la desigualdad, si no media daño no es injusta. Pero puede darse el caso de que la sociedad considere que una determinada desigualdad no injusta deba corregirse porque “conveniente socialmente”. A partir de esa conveniencia o interés general, esa desigualdad, que no era injusta, pasa a ser una utilidad gubernativa, y, por tanto, esa desigualdad ahora se reclasifica como una situación de injusticia. La desigualdad que antes no era percibida como inconveniente socialmente, y por tanto no era injusta, tras su reconsideración como situación a corregir gubernativamente, por conveniencia social, pasa a considerarse como una injusticia, y por tanto de obligada reparación gubernativa. De esta forma, es como una desigualdad

⁸⁷⁹ Berlin, I. (1970: 13) dice que Mill no solo abandona el utilitarismo de Bentham, sino en general en utilitarismo, aunque cree que nunca abandonó el objeto de la felicidad.

⁸⁸⁰ Mill, J.S. (1994: 131).

no percibida como injusta pasa a ser injusta. Es decir, solo las desigualdades sociales que el gobierno crea convenientes eliminar, serán consideradas injustas. Mill crea una pasarela de conexión entre beneficencia y justicia, que permite pasar una desigualdad social que estaba en el área de la beneficencia (vetada a la acción gubernativa) al área de la justicia (de obligada acción gubernativa), a través de la noción de “conveniencia social”. Tal es su idea:

De aquí, que todas las desigualdades sociales que han dejado de considerarse convenientes asuman el carácter no simplemente de no convenientes, sino de injustas⁸⁸¹.

No niega la existencia de desigualdades, pues entiende que no es misión del gobierno reparar los errores de “los competidores fracasados”, pero puede haber desigualdades que la sociedad rechace e interiorice y “por conveniencia social” deban ser gubernativamente reparadas⁸⁸². Es la conveniencia social lo que puede convertir una “no injusticia” en una injusticia, que es lo mismo que decir que una materia que hasta ahora estaba excluida de la justicia y, por tanto, de la protección gubernativa, ahora caiga bajo la protección de la esfera gubernativa. Es decir, habilita una reconversión de obligaciones morales imperfectas en obligaciones morales perfectas si media “conveniencia social”. Acentúa que “siempre ha resultado evidente que todos los casos de justicia constituyen también casos de conveniencia⁸⁸³”, o que “la justicia sigue siendo el nombre adecuado para determinadas utilidades sociales”. Esta es la puerta de entrada a la justicia que Mill deja entreabierta, cuyo paso será posible si lo autoriza la conveniencia social. Es por esta vía por la cual, si bien inicialmente consideraba que la única función gubernativa de materia de educación era la de atender a los niños que han dejado de ser asistidos por sus padres o tutores, da pie a la ampliación de esa función gubernativa tendente a una educación universal. Considera deber de todo gobierno que todos sus ciudadanos tengan una mínima educación, puesto que solo así podrán participar en las decisiones democráticas⁸⁸⁴, conforme a su elitista concepción⁸⁸⁵. Dice:

⁸⁸¹ (Ibídem: 131).

⁸⁸² Mill, J.S. (1970: 197).

⁸⁸³ Mill, J.S. (1994: 133).

⁸⁸⁴ Fuentes, J.R. (2011: 91-123) advierte que Mill teme que el progreso derive en una devaluación del hombre si se pierde la individualidad, para lo cual propone como primera medida una buena educación que evite la uniformidad.

⁸⁸⁵ Giner, S. (1980: 375 ss.) interpreta que Mill tiene una “extrema confianza en los resultados de la educación”.

¿No es casi un axioma evidente por sí mismo que el Estado exija e imponga un cierto grado de educación a todo ser humano que nace ciudadano suyo? Sin embargo, ¿a quién no asusta reconocer y afirmar esta verdad?⁸⁸⁶

Por tanto, si hay analfabetos, la responsabilidad debe ser exigida a la sociedad⁸⁸⁷, por haber fracasado. Esta derivación de responsabilidad también se vio en el liberalismo de Locke, Kant, Jefferson o Paine, por ejemplo. Dice:

La justicia pide, incluso cuando el sufragio no depende de ello, que los medios de lograr estos requisitos elementales deben ponerse al alcance de todas las personas, ya sea gratuitamente, o a un costo que no exceda lo que los más pobres que viven de sus ingresos puedan pagar... Cuando la sociedad no ha cumplido con su deber y no ha hecho accesible a todos la indispensable cantidad de instrucción hay alguna injusticia en el caso, pero es una injusticia que debe asumirse... la enseñanza universal debe venir antes que el sufragio universal⁸⁸⁸.

Y añade:

La educación es una de aquellas cosas que en principio puede admitirse que un gobierno debe proveer para el pueblo. Este caso es uno de aquellos a los que no se extienden por necesidad, o de manera universal, las razones del principio de la no intervención⁸⁸⁹.

Vemos que la educación universal se convierte en un asunto de justicia, debido a la utilidad que le atribuye para la comprensión e intervención en los asuntos democráticos. La solución de Mill es netamente utilitarista y en concordancia con su concepto de felicidad y con su utópica teoría del curso progresivo de la humanidad, pero no puede evitarse advertir que su propuesta de una justicia ampliable puede dar lugar a un escenario de contenido ilimitado, o impredecible, máxime si, como Mill indica, la conveniencia social es diferente en cada momento de la historia. Por eso reconoce que “la historia de las mejoras sociales ha consistido en una serie de transiciones”, dando a

⁸⁸⁶ Mill, J.S. (1970: 193).

⁸⁸⁷ Esta idea de la permanente preocupación de la educación o instrucción no debe desconectarse de su idea del hombre de élite que cuanta más educación e instrucción más fácil es progresar hacia la utopía de la sociedad del futuro. Mientras ese momento final llega, Mill entiende que para la correcta marcha de la democracia igualitaria el hombre debe tener una buena instrucción. Este sistema democrático que él considera que es transitorio y que en la futura evolución humana no existiría. Véase *La civilización y Gobierno representativo*.

⁸⁸⁸ Mill, J.S. (2001: 186-187).

⁸⁸⁹ Mill, J.S. (2007: 1.093).

entender que esa evolución de mejoras sociales va a seguir produciéndose y debemos ser permeables a ella.

No se extiende mucho Mill en relación con otro tipo de necesidades, tales como la cuestión de medios suficientes para la subsistencia y, aunque colaboró en reformas de leyes de pobres, no llegó a concretar sus ideas en sus obras teóricas. Es únicamente en las últimas páginas de *Principios de Economía Política* donde plantea abiertamente, aunque de forma escueta, la cuestión de la caridad pública. Se cuestiona a sí mismo el siguiente dilema respecto de los que necesitan ayuda:

Si es mejor que reciban esta ayuda solo de los particulares, y por consiguiente en forma insegura y casual, o por medio de arreglos sistemáticos, en los cuales la sociedad actúa por intermedio de su órgano: el Estado⁸⁹⁰

Su propia respuesta es:

Es justo que los seres humanos se ayuden los unos a los otros, y con tanta mayor urgencia cuanto más urgente sea la necesidad; y nadie necesita la ayuda con tanta urgencia como el que se está muriendo de hambre. Por lo tanto, el derecho a la ayuda ajena que crea la indigencia es uno de los más fundamentales que puedan existir⁸⁹¹

Visto el texto, pese a su persistente utilitarismo, de estas palabras se destila, sin embargo, un argumento de derecho natural, recordando casi a Locke. Prácticamente la justicia de la acción gubernativa con los indigentes deriva de la conservación de la especie humana. Esta general atención a la indigencia extrema sería otra de las obligaciones gubernativas que han dejado de ser una obligación moral privada para pasar a ser una obligación moral pública. Obsérvese que ahora el indigente tiene derechos subjetivos a la ayuda (“el derecho a la ayuda”). Por tanto, ahora se ha recalificado como una obligación moral perfecta (“es justo”). El mecanismo de pasarela mencionado, de conexión, actúa para justificar la acción gubernativa, si bien ahora no hace mención a la conveniencia social⁸⁹². Este derecho de la atención a los indigentes,

⁸⁹⁰ (Ibídem: 1105).

⁸⁹¹ (Ibídem: 1104-1105). La cursiva es mía.

⁸⁹² Cabe advertir que en la clásica distinción que Mill hace de las funciones del gobierno entre funciones necesarias y facultativas, podríamos considerar que entiende que las necesarias son obligatorias, pero no suficientes. Cree que las funciones necesarias se refieren a la forma antigua de la concepción gubernativa (protección de los ciudadanos, policía y administración de justicia, básicamente) debiendo ampliarse con criterio restrictivo las funciones gubernativas. Esta clasificación no es la que he seguido en este estudio porque me parece más identificativo de Mill atender a las obligaciones morales públicas, imperativas por la justicia, y a las obligaciones morales privadas, voluntarias por la caridad, así como a la pasarela que establece entre ambas. En

que parece afectar exclusivamente a su alimentación de supervivencia, podría ser compatible con otras necesidades. Parece que su utilitarismo desaparece al llegar a la pura indigencia. Además, Mill asevera que no hay que hacer distinciones con estos indigentes, y que el Estado debe atender a todos los que se encuentren en dicha situación sin tener en cuenta si el advenimiento a esa situación se debe a su propia conducta desordenada o al infortunio y la calamidad. Es decir, el Estado no debe ayudar más o mejor a quién haya caído sorpresivamente en la indigencia que al que ha llegado a ella por su desorganización, sino a todos indigentes por igual, sin distinción, apuntando que, la tarea de “dar más al que más lo merezca” es una tarea complementaria que deberá cumplir, en su caso, la caridad privada. Sorprende que Mill esquive uno de los principios máximos que él había defendido como conformador de la justicia, es decir, el mérito, para basarse únicamente en una justificación con un contenido conciliable con las posturas del derecho natural. Percibe dicha circunstancia discordante y sale del paso con una breve justificación de que tratarlos desigual teniendo en cuenta su desigual responsabilidad en el acceso a la situación de indigencia “es una concepción equivocada de las atribuciones de la ley y de la autoridad”⁸⁹³. No explica más. Pero hay veces que es más importante lo que se omite que lo que se dice. También podría interpretarse esa atención a la indigencia extrema en el sentido de que se trata de una anticipación de ese humanitarismo futuro al que se debe tender en la evolución humana; aun en este caso, su justificación sigue siendo discordante con el mero utilitarismo. Esta respuesta concreta de Mill ante la indigencia extrema no es de corte utilitarista, sin que ello provoque un reposicionamiento de Mill como utilitarista. Sencillamente es una manifestación de humanidad con los que tienen en juego su propia vida por falta de alimentos. Es otra de las contradicciones e inconsistencias de Mill, pues le habría bastado, como hacen otros utilitaristas, apelar a la conveniencia social del rescate de esos indigentes, sin necesidad de articular una especie de derecho de asistencia en los casos de indigencia extrema.

Por último, a modo de recapitulación, dice al final de su extensa obra de los *Principios*, que:

En resumen, la práctica general debe ser *laissez faire*; toda desviación de este principio, a menos que se precise por algún gran bien, es un mal seguro⁸⁹⁴

su clasificación de funciones necesarias todas las incluidas son de justicia, mientras que en sus funciones facultativas además de funciones de justicia hay otras.

⁸⁹³ Mill, J.S. (2007: 1.107).

⁸⁹⁴ (Ibídem: 1.091).

Solo cabe concluir que como liberal defiende el principio general del gobierno limitado, pero ese “gran bien” que permite la intervención no es otro que su teoría de “la conveniencia social” que sirve para perfeccionar el contenido de la “justicia” que el gobierno debe atender y que incluye una cierta atención a los necesitados. Puede atemorizar que sea la conveniencia social lo que filtre la justicia, porque quizá ello pueda desembocar en un imprevisible horizonte, pero a la par no ha de olvidarse que Mill añade a esa idea otra más vigorosa como es el humanitarismo que debe anidar en el sentimiento del hombre futuro, en el que confía y por el que entiende que todo ser humano hará un uso acertado y superior de la conveniencia social.

En conclusión, el liberalismo de Mill es controvertido, pero es liberalismo, sin que su utilitarismo sea tal que pueda ser excluido de la nómina liberal, porque guarda un lugar preeminente para la libertad individual, en sus más amplias concepciones, ve inevitable la competitividad en el sistema económico y cree en la limitación gubernativa, entre otras cuestiones.

Es inseparable de un elitismo educativo, quizá como consecuencia de su propia experiencia, y por eso las mayores referencias a una acción positiva del gobierno son las relacionadas con la función educativa. Mill aspira a que el hombre adquiriera un carácter noble, bondadoso, especialmente humanitario y preocupado por los demás; un humanitarismo sensitivo. En ese camino de evolución, de civilización, la humanidad debe contar con un sistema representativo de gobierno, con la democracia, pero que es un mero trámite temporal, estando abierto a nuevas formas de gestión política sin abandonar sus principios sobre la libertad y el humanitarismo. Ese gobierno democrático debe dedicarse a proteger la asociación de los individuos y garantizarles la seguridad de su entorno, para lo que debe tener como misión fundamental gubernativa la defensa del principio del daño; es decir evitar o castigar el daño entre ciudadanos. Ese es el inicial contenido de la justicia y la inicial obligación del gobierno. La razón es que esa seguridad es útil para el proceso de evolución hacia el progreso humano. Ahora bien, por la vía de la utilidad social Mill reclasifica como contenido de justicia conceptos que inicialmente estaban excluidos de ella. Va a ser el filtro de la conveniencia social el que decida el contenido de justicia y, por tanto, de la acción política. En realidad, este mecanismo es una “pasarela” entre la justicia y la beneficencia, que inicialmente había sido excluida del contenido de la justicia. Nacen derechos subjetivos por el principio del daño, pero la conveniencia social también germina derechos subjetivos. Para Mill la justicia es un destino y la conveniencia social el camino. Una lleva a la otra, no a la inversa. Debido a esa vía abierta hacia la justicia, Mill concluye que, por conveniencia social, hay que ampliar el concepto de justicia, que es lo mismo que ampliar la acción gubernativa, y garantizar una educación universal, aunque no sea proveída

directamente por el Estado, así como que ayudar a los indigentes. Es decir, su posición sobre la moralidad contempla una obligación moral de ayudar a los necesitados, obligación que es únicamente exigible políticamente si es perfecta, y por tanto justa, quedando para las obligaciones morales imperfectas todo lo relacionado con la beneficencia y caridad. Sin embargo, ese esquema de moralidad se reorganiza por la acción de la conveniencia social, permitiendo que obligaciones morales imperfectas, es decir, privadas, se reconviertan en obligaciones morales perfectas, políticas.

CAPÍTULO V

LA INTERDICCIÓN DE LA ACCIÓN SOCIAL DEL ESTADO.

5.1 Introducción.

Hay un tercer grupo de liberales clásicos que, a diferencia de los anteriores, no admite motivos ni naturales, ni de utilidad, para justificar una obligación política con aquellos que podrían necesitar ciertas ayudas sociales. Dicha negativa no responde a una misma concepción teórica, sino que es muy distinta en cada autor. Aunque parezca extraño, la mayoría de ellos utilizan argumentos teóricos basados en la naturaleza humana o en el derecho natural, y ninguno utiliza una fundamentación de costes como criterio principal (aunque sí como análisis de una imposible ilimitada ayuda).

De los cinco autores estudiados, tres son franceses (Turgot, Bastiat y Constant), uno británico (Spencer) y otro alemán (Humboldt). Cronológicamente hay gran diferencia entre Turgot, que escribe su obra a mitad del siglo XVIII, y Bastiat, Constant y Humboldt, que lo hacen en el primer tercio del siglo XIX, o Spencer, a finales del siglo XIX. Esta diferenciación temporal influirá en la diferente atención a la Revolución francesa o americana, y consiguientemente en su preocupación por el socialismo o estatismo.

Turgot es quien advirtió acertadamente del fin inminente de la vieja monarquía si no se hacían cambios (y acertó); mientras que Constant es quién propone una nueva monarquía constitucional como poder neutro (también acertó, aunque no en Francia); Bastiat es el gran polemista con un verbo punzante que recuerda a Voltaire; y Humboldt es el mayor anti-estatista. No son los liberales clásicos más divulgados, pero su lectura produce la misma complacencia, sin carecer de complejidad.

Humboldt, en tanto que alemán, tiene un hándicap añadido porque desacertadamente se suele estudiar el liberalismo francés y el anglosajón, con desprecio del de otras latitudes. Turgot fue poco comprendido en su época en Francia, y Bastiat ha sido más considerado fuera de Francia. Todos ellos recibieron un especial reconocimiento por ciertos liberales predominantes en el siglo XX, cercanos a la escuela anarcocapitalista o a la economía austriaca.

Ninguno es realmente un filósofo, una anticipación del siguiente siglo en el que se prodigarán poco los filósofos políticos puros del liberalismo. Ni Spencer ni Bastiat acudieron a la universidad, siendo autodidactas; Turgot estudió en La Sorbona, y fue considerado el hombre más preparado de Francia de su época, pero se dedicó a la carrera administrativa; mientras que Humboldt sí tuvo formación filosófica, siendo Constant el de mayor y refinada formación académica. En realidad, su preocupación

común era la cosa pública y sus obras recogen sus aportaciones constructivas del liberalismo clásico.

Turgot basará su rechazo a las políticas públicas sociales en un enérgico deber moral de ayudar a los necesitados, pero que se agota en lo particular. Humboldt rechaza la acción pública benevolente porque debilita la dignidad del ser humano, ya que le impide progresar. Constant se basará en que la ayuda pública es inmoral y propia de un gobierno anticuado, porque la modernidad exige un gobierno meramente garante de libertades, además de considerar que la ayuda pública es inútil. Para Bastiat, el más sencillo y preciso, la benevolencia política va en contra del principio de responsabilidad que exige que cada individuo asuma las consecuencias de su planteamiento vital. Por último, Spencer se basa en que el hombre está desarrollando una evolución progresiva hacia un hombre definitivo y cualquier intromisión en esa evolución retrasará su mejoría. Como veremos, muchas razones diferentes para una misma idea.

Todos ellos, algunos premonitoriamente, coinciden en advertir de los peligros de la expansión del gasto público y los efectos perniciosos para la propia democracia.

5.2 Jacques Turgot: pobreza y pobre, dos asuntos diferentes.

“Todo hombre nace libre y nadie tiene permiso para dañar esa libertad”⁸⁹⁵

Turgot (París;1727-París;1781) es más conocido como economista y político que como filósofo, y fue un ilustrado que se consideraba un verso suelto y rechazaba ser encasillado. A diferencia de otros filósofos, se interesa precozmente por la filosofía política, para luego pasar a la economía y el ejercicio político, lo que le impidió escribir obras de filosofía política. No escribió ninguna obra filosófica emblemática, pero de su abundante correspondencia y de las exposiciones para la normativa que impulsó como ministro de hacienda del último rey de la Francia prerrevolucionaria no hay duda de que estamos ante un auténtico liberal clásico. Destinado por su familia a los estudios religiosos, renunció a ese destino, según él mismo, para no ser un hipócrita el resto de su vida. Estudió en La Sorbona. Desde su primera juventud elaboró un catálogo de 50 libros que debería escribir a lo largo de su vida; la mayoría no los llegó a escribir, pero habrían sido de interés teniendo en cuenta las características de Turgot. Tales proyectos incluían un tratado sobre el gobierno, los principios de la moral, un tratado sobre los deberes morales o unas reflexiones políticas. Debido a su gran capacidad de estudio y asimilación fue considerado el hombre más preparado de Francia en su época. Después

⁸⁹⁵ Turgot (1913: Tomo I. Cartas sobre la tolerancia al gran Vicario).

de varios cargos institucionales llegó a ministro de hacienda del todopoderoso, absoluto y recién llegado Luis XVI. Una carrera meteórica, pero corta, como auguraba la correspondencia dirigida al rey, que encolerizó al poder establecido, pues apostaba por un fuerte reformismo que incluía la eliminación de los privilegios, algo que afectaba de lleno a los aristócratas, o el control del gasto regio, contrario a los deseos del rey, o la propuesta de aligerar la carga tributaria a los que menos capacidad económica tenían, así como una no disimulada afección por los pobres y por la problemática de la mendicidad⁸⁹⁶. Igualmente comenta Condorcet que era “el ministro más amigo de la igualdad natural y el más convencido de que la desigualdad de rangos es inútil y peligrosa”⁸⁹⁷.

La importancia del desconocido Turgot procede de dos circunstancias: su precocidad y su anticipación. Precocidad porque inició el desarrollo de su aportación liberal desde los 22 años, muriendo a los 50, una edad en la que muchos filósofos todavía no han empezado sus obras emblemáticas. La otra característica, mucho más significativa, es su anticipación, pues defendió el concepto de progreso antes que Kant, escribió un breve tratado de economía política antes que Smith⁸⁹⁸ (suficiente para ser considerado el pionero de la economía política), y se anticipó a Marx en la configuración de las clases sociales según su relación con los medios de producción subyaciendo en sus análisis una situación de “abuso”, como lo llama, sobre los asalariados sin medios de producción⁸⁹⁹. Ciertamente no es un pensador profundo, sino casi esquemático, pues sus labores políticas le privan de tiempo de escritura, pero a pesar de ser menos profundo que Kant o menos minucioso que Smith, cualquiera de estas tres anticipaciones intelectuales es suficiente para reconocer su categoría intelectual. Turgot es un filósofo diluido en la política. Pese a su actividad política mantuvo relaciones intelectuales, con o sin correspondencia, con Smith, Hume, Franklin o Voltaire, entre otros. Su convicción en sus sólidos principios liberales es lo que le condujo a la caída en desgracia en los salones del poder en un contexto prerrevolucionario opuesto a la reforma del *status quo*. Consideraba de sí mismo que “¡se me encontrará demasiado

⁸⁹⁶ Turgot (1913: Carta al rey al tomar posesión del cargo de Controlador General y Memoria al rey sobre sus gastos. Tomo IV; Memoria al rey sobre los seis edictos. Tomo V).

⁸⁹⁷ Condorcet (1997). Ejercía de caritativo y en su vida diaria cumplía con sus deberes de humanidad, algo que ya puso en práctica en su infancia, según comenta Condorcet, pues la paga que recibía de sus padres aristócratas la dedicaba a comprar libros a los niños pobres

⁸⁹⁸ Lamenta Schumpeter, J. (1996) que fuese el gran economista olvidado del siglo XVIII, pues se habría ahorrado la humanidad casi un siglo de despropósitos económicos.

⁸⁹⁹ Walker, L.J. (1999) considera que la aportación económica esencial de Turgot es que, anticipándose a otros, determina que la riqueza de una sociedad se extiende y beneficia a todos sus habitantes, aunque solo haya dos clases económica: la de los que aportan capital y la de los que aportan trabajo.

amante de la libertad para ser ministro!”⁹⁰⁰. No se aplicaron sus reformas, cesó de su cargo y la revolución estalló pocos años después. Empezó a ser entendido tras la revolución⁹⁰¹.

5.2.1 La libertad: requisito del progreso.

Turgot, a pesar de ser un autor poco profundo expone en sus diversos escritos una determinada postura sobre la naturaleza humana. Considera que “existe un mecanismo espiritual común a todos los hombres”⁹⁰² que guarda relación con la manera en que adquieren el conocimiento, el cual es por vía sensorial y de forma empírica (recordando en esto a Locke), de modo que “solo se puede conocer por sensaciones”⁹⁰³ y a través de la experiencia. Igualmente entiende que “el hombre está destinado a vivir en sociedad”, señalando que el hombre es esencialmente social y que su naturaleza le conduce a una asociación con otros semejantes, lo que acarrea que sea necesariamente la sociedad su lugar natural. Por otra parte, esa sociedad necesita que el derecho regule las normas de convivencia, pues “no hay sociedad sin ley”⁹⁰⁴, pero dichas leyes deben ser tales que ayuden a su felicidad: “Las leyes deben encadenar a los hombres, pero encadenarlos para su felicidad”⁹⁰⁵.

Considera Turgot que existe un cuerpo de derecho natural inviolable, que llama “moral natural” o también “derechos de humanidad”, que, si bien no define exactamente, sí puede extraerse de su obra, y comprende al menos el respeto de la libertad humana, el derecho a trabajar libremente para poder subsistir, y a vender sin cortapisas ni limitaciones de privilegio el fruto de sus trabajos, por ser ello no solamente útil al desarrollo del progreso humano, sino esencialmente “justo”⁹⁰⁶. Y por supuesto, forma parte de ese derecho natural la libertad de expresión y de opinión, la tolerancia y el respeto a la dignidad humana. Turgot utiliza continuamente referencias a su criterio ético supremo que es el derecho natural y no la utilidad, pero para ello va combinando diferentes términos, pues unas veces usa “derecho natural”, otras “libertad natural”, u otras “justicia”, pero en definitiva está refiriéndose a un único criterio ético, haciendo referencia casi siempre a la libertad, que equipara el derecho natural y la justicia al

⁹⁰⁰ Turgot (1913: Carta al doctor Price. Tomo V).

⁹⁰¹ Wendel, J.M. (1979) señala que aunque inicialmente criticó el desarrollo de la Revolución americana, con el paso del tiempo terminó por reconocer el fracaso de la revolución francesa y un cierto éxito de los planteamientos americanos, aunque siempre creyó que ese éxito fue menor del que potencialmente debía haber sido.

⁹⁰² Turgot (1913: Plan de dos discursos sobre la historia universal. Tomo I).

⁹⁰³ Turgot (1913: “*Existence*”. Artículo para la enciclopedia. Tomo I).

⁹⁰⁴ Turgot (1913: Pensamientos y fragmentos para las obras de la historia universal o sobre el progreso y la decadencia de las ciencias y las artes. Tomo I).

⁹⁰⁵ Turgot (1991 b).

⁹⁰⁶ Turgot (1913: Carta a Madame de Graffigny sobre las cartas de una peruana).

reivindicar un trato digno y equitativo, y la desaparición de los privilegios. Entiende que esa “verdad moral” se dota de unos principios que se traducen en la igualdad de todos y cada uno de los hombres y reconoce un mismo “derecho a ser feliz” a todos los hombres sin distinción, indicando de esta manera una igual dignidad humana. Incluso “un niño, como niño, tiene derechos que no puede perder por la voluntad de su padre”, añadiendo que “el padre puede enseñar lo que él crea como verdadero”, pero no puede actuar sobre las creencias del hijo, que tiene su propia conciencia⁹⁰⁷. Añade que en las sociedades que no se guían por la existencia de esos principios naturales, el príncipe no queda vinculado por esos límites y en esas sociedades “que miran la fuerza como único fundamento del derecho, el príncipe tiene un derecho de hacer todo lo que los sujetos le dejen hacer”⁹⁰⁸ admitiendo en este caso un derecho de rebelión al decir que “si los despotismos no son afrentados por los que los sufren, jamás serán eliminados de la tierra”⁹⁰⁹. En síntesis, “los derechos de los hombres reunidos en sociedad no están fundados en la historia, sino sobre su naturaleza”⁹¹⁰. Es el derecho natural el que debe guiar al derecho positivo, incluso a la conducta del príncipe, según Turgot. Más adelante veremos en qué medida esa convivencia social y las posibles obligaciones derivadas del derecho natural, si las hay, afectan a su postura sobre la atención a los necesitados. Afirma:

La moral se resentía menos de la infancia de la razón. Las renacidas necesidades llamaban sin cesar al hombre a la sociedad y le forzaban a plegarse a sus leyes: ese instinto -ese sentimiento del bien y de la honestidad que la providencia ha grabado en todos los corazones, que aventaja a la razón y que a menudo la arrastra a su pesar- conduce a los filósofos de todos los tiempos a los mismos principios fundamentales de la ciencia de las costumbres⁹¹¹.

Ese concepto de derecho natural previo a la razón es el que debe regir para las relaciones sociales.

La libertad individual es un concepto al que dedica amplia atención: “un hombre conoce mejor su interés que cualquier otro hombre a quién este interés le es enteramente indiferente”⁹¹². Libertad en general, bien sea de pensamiento, de movimiento, de comercio, de prensa, o de otra índole. Tanto en *Cartas sobre la*

⁹⁰⁷ (Ibidem).

⁹⁰⁸ Turgot (1913 : Cartas sobre la tolerancia; Segunda carta al gran vicario, tomo I).

⁹⁰⁹ Turgot (1913: Plan del primer discurso sobre la formación de los gobiernos en Plan de dos discursos sobre la historia universal. Tomo I).

⁹¹⁰ Turgot (1913: Memoria sobre las municipalidades. Tomo IV).

⁹¹¹ Turgot (1991 a: 49).

⁹¹² Turgot (1913: Elogio de Vincent Gournay. Tomo I).

tolerancia, como en *Reflexiones sobre la formación y distribución de las riquezas* o en los 6 edictos de su etapa como ministro plenipotenciario, así como en numerosa correspondencia y diversos escritos o exposiciones normativas, deja patente su postura sobre la libertad como parte esencial de la naturaleza humana.

Es un férreo defensor de la libertad del comercio, como claramente expone en *Elogio de Vincent de Gournay*, y por ello está en contra de las barreras al comercio; a favor de la eliminación de los privilegios de la aristocracia; a favor de que todo asalariado que “solo tiene sus manos para sobrevivir” pueda ejercer su actividad donde elija y no se vea sometido a las normativas de las *curvées* (que le exigían trabajar gratis en obras públicas) o *les jurandes* (que le limitan el ejercicio de su profesión creando barreras de entrada en el mercado u obligando a amplios periodos de aprendizaje mal pagados). En *Reflexiones*, un claro anticipo de Smith, y síntesis pionera de la economía política, apuesta por el libre comercio, por ser este el “orden natural”, es decir el del ejercicio de la libertad en condiciones de igualdad y sin privilegios económicos (lo que no debe confundirse con que no deba haber intervención gubernamental, pues esta es necesaria en ocasiones para eliminar los obstáculos a la libertad o para fomentarla, facilitando la división del trabajo, que entiende como pieza clave de la libertad económica eficiente, al generar más excedentes, que son los que propician el intercambio). Sin embargo, parece que el intercambio económico en Turgot es entendido como algo que la experiencia descubre como útil para el progreso, mientras que para Smith era una cualidad netamente incardinada en la naturaleza humana. También defiende la propiedad privada, pero no como un derecho natural previo, sino como un instrumento histórico, igualmente útil en el desarrollo humano, pero que una vez obtenido pasa a engrosar el contenido de la libertad natural⁹¹³. Para Turgot el progreso de la humanidad y de las sociedades políticas depende de la economía y así se lo hace saber al rey cuando es nombrado ministro de hacienda: “Es sobre todo la economía de la que depende la prosperidad de vuestro reino”⁹¹⁴. Ideas que reproduce en *Fragmentos de economía política*⁹¹⁵, con apenas 27 años, al señalar que “la riqueza de un Estado consiste en el número de hombres que tienen empleo”, vinculando el bien de los habitantes al bien del Estado⁹¹⁶. Esta asociación le lleva, sin que sea contradictorio con

⁹¹³ Oppenheimer, F. (1911: 28-33) indica que el fundamento de Turgot sobre el acceso a la propiedad privada originaria es un razonamiento fallido por no ser ni historicista ni verosímil, por lo que dicho error de planteamiento afecta a toda su fundamentación filosófica que deriva de él.

⁹¹⁴ Turgot (1913: Carta al rey. Tomo IV).

⁹¹⁵ Turgot (1913: Fragmentos de economía política. Tomo I).

⁹¹⁶ Sée, H. (1924: 413-426) dispone que Turgot no es tanto un pensador que se dedique a la exploración de la forma de gobierno mejor, sino que enfoca directamente su pensamiento en las reformas que hay que hacer para conservar, al menos, el régimen actual, ganando libertad individual.

su posicionamiento liberal, a vigilar las condiciones de trabajo de los asalariados, a los que señala como explotados por los poseedores de los medios de producción, abogando por un desempeño digno de sus labores o señalando la procedencia de un cierto control de los precios para reducir la pesadumbre de tales pobres⁹¹⁷.

Turgot enlaza indisociablemente la libertad con el progreso humano y no admite la posibilidad de progresar sin libertad, lo que no significa que la libertad sea un mero instrumento del progreso, sino que el progreso es una tendencia humana natural, una “marcha natural” de la humanidad que solo se interrumpe si no hay libertad, con lo que la tiranía asfixia la libertad y el progreso. Lo natural en el hombre es el progreso y lo contrario es “ser salvaje”⁹¹⁸. Inaugura el concepto de progreso anticipándose a Kant, aunque este lo desarrolla más ampliamente. En ese trayecto de progreso el conocimiento es un vehículo, por lo que en la medida en la que se amplían los conocimientos, algo propio de la necesidad de conocer del género humano, se avanzará imparablemente hacia un mayor progreso humano. El conocimiento es dinámico y no debe limitarse su desarrollo:

Desgraciadas pues las naciones donde, por un celo ciego, se encierra -queriéndolas fijar- a las ciencias en el seno de los conocimientos actuales⁹¹⁹.

Ese progreso es dinámico, sucesivo e imparable y aunque parezca que “los hombres no se elevan más que para caer”, haciendo referencia a las sucesivas regresiones históricas, entiende que siempre se avanza hacia un escenario mejor, pues “el bien queda y la humanidad se perfecciona”. La historia de la humanidad es un proceso de “pasos en la carrera de la verdad”. Se aprende a fuerza de equivocarse y “desde que hay hombres hay errores”. Asimismo, aunque no todas las sociedades avanzan al mismo ritmo de progreso, cree que al final todas llegarán a un mismo estado de progreso, pues esa desigualdad de ritmo es debida a las desigualdades de talentos y de esfuerzos, lo que entiende como natural⁹²⁰.

Para Turgot dentro del concepto de progreso se encuentra el “derecho a ser feliz” y el “hacer el bien”, dos conceptos relevantes para su posicionamiento sobre la ayuda a

⁹¹⁷ Clément, A. (2005: 725-745) considera que su liberalismo se encuentra ubicado en la compleja época que media entre el fin del Antiguo Régimen y el periodo revolucionario. Rompe con la visión penalizada de la pobreza, pasando a concebir que las situaciones de pobreza no obedecen necesariamente a una mala gestión vital del pobre, sino que hay causas externas que la provocan. Por eso dio tanta importancia a los talleres de caridad, que pretendiendo el pleno empleo se podrían asemejar a las políticas activas de empleo actuales.

⁹¹⁸ Turgot (1913: Carta a Madame de Graffigny sobre las cartas de una peruana. Tomo I).

⁹¹⁹ Turgot (1991 a: 44).

⁹²⁰ Turgot (2003: 206-211).

los necesitados en la sociedad civil. Pero esa felicidad no la emplea en el sentido de los utilitaristas, no es un criterio ético supremo, sino una utilidad siempre canalizada a través de principios supremos. Entiende que el fin del hombre es ser feliz⁹²¹ y que ese fin debe ser desarrollado en la sociedad y que los gobiernos deben facilitararlo, tarea en la que, a su juicio, colabora enormemente el cristianismo, del que destaca su caridad cristiana, porque entiende que la compasión es una sensibilidad que ya se encuentra en la naturaleza de cada hombre⁹²². Concluye que una sociedad política no cristiana no puede ser feliz, porque prescinde de lo que él llama “los derechos de la humanidad” y que hacen referencia a la caridad cristiana, el deseo de ayudar al prójimo o la ayuda fraternal, entre otros⁹²³. Es una felicidad sometida al marco de esos derechos de humanidad. Cree que el cristianismo ha inspirado en el corazón de los hombres “la humanidad y la justicia”, que ha moralizado al poder, pues hasta ese momento:

Una injusticia general ha reinado en las leyes de todos los pueblos. Veo por todas partes que las ideas de lo que cabe llamar como bien público han estado limitadas a un pequeño número de hombres. ...por todas partes los más fuertes han hecho las leyes y han oprimido a los débiles y, si alguna vez se han consultado los intereses de una sociedad, siempre se han olvidado los de la humanidad. Para regenerar a los hombres hace falta un principio que pueda elevar a los hombres por encima de sí mismos⁹²⁴

Esta conclusión, de que la religión ha contribuido a aplicar un determinado derecho natural y que por eso es necesaria para ayudar al prójimo va a ser transcendental cuando luego la enlacemos con su postura sobre la ayuda a los necesitados.

Para Turgot es muy importante el desarrollo humano, que solo es posible con la libertad. Liga la libertad con el progreso y por eso para lograr el progreso económico y la eliminación de la pobreza, debe estar omnipresente la libertad económica, del mismo modo que para lograr el progreso científico debe estar presente la libertad de pensamiento.

En materia de pobreza entiende que debe combatirse creando riqueza, y en cuanto a los pobres señala que deben ser ayudados por los derechos de humanidad, que incardina en el cristianismo.

⁹²¹ Turgot (1991 b: 3).

⁹²² (Ibídem: 19). Aunque también dice en descargo que privar a las sociedades de la religión, cristiana, es perjudicial para alcanzar la felicidad humana. Dice exactamente que “sería como quitar a las sociedades políticas el más firme apoyo a su felicidad”.

⁹²³ (Ibídem: 25-26).

⁹²⁴ (Ibídem: 25).

Pero su apelación a los derechos de humanidad, a la ayuda fraternal, o el derecho de todos a ser feliz, no son suficientes para poder considerar que Turgot reconoce una obligación moral en la sociedad, al margen de la obligación individual, y mucho menos una obligación pública institucional hacia los más necesitados sea esta por utilidad o por deber moral.

5.2.2 Estado y pobreza. Sociedad y pobres.

Considera Turgot que “la naturaleza ha dado a los hombres el derecho a ser felices”, pero como cada uno tiende “mezquinamente” a sus intereses, se necesita un poder superior que concilie los intereses particulares y distribuya adecuadamente la “dependencia” y la “autoridad”. Ese poder superior debe ser el gobierno, que será de éxito si sabe “dirigir hacia la felicidad pública los intereses, las pasiones y los vicios de los particulares”. Es decir, Turgot reconoce la existencia de un interés público diferente a los intereses particulares, si bien esa conciliación apropiada entre ambos es la clave de la “perfección de una sociedad política”, por ello considera al gobierno como:

Una autoridad establecida sobre fundamentos sólidos, que, reprimiendo la independencia sin oprimir la libertad, asegura para siempre con la observación de las leyes el orden y la tranquilidad en el Estado. En dos palabras hacer la felicidad de las sociedades asegurando la duración; he aquí la meta y la perfección de la política⁹²⁵.

Si el gobierno limita en exceso la libertad para la convivencia social, el ser humano se rebela por la natural conformación de su naturaleza humana. De esa relación entre el uso de la libertad por el individuo y el límite establecido por el gobierno puede nacer una tiranía o una sociedad libre. Así:

Los excesos de la tiranía han producido corrientemente la libertad. En otras partes los pueblos fatigados de la anarquía se han lanzado a los brazos del despotismo.⁹²⁶

Por tanto, Turgot cree que es obligado para el gobierno respetar la libertad del individuo en la medida en que sea compatible con la convivencia social, y facilitar la felicidad de los ciudadanos, si bien no concreta hasta donde se extiende esa obligación de procurar la felicidad y si ello comprende la asistencia a los necesitados u otras obligaciones. Pero de dicha obligación para con la libertad e incluso de protección de la

⁹²⁵ (Ibídem: 21).

⁹²⁶ (Ibídem: 29). Reproduce este texto, pero invirtiendo las frases, en Turgot (1913: Plan de dos discursos sobre la historia universal. Tomo I).

felicidad de los ciudadanos no se deduce que surjan obligaciones institucionales hacia los necesitados de ayuda.

Es en *Elogio de Vincent de Gournay* en donde da un paso más y señala las tres obligaciones del gobierno: la primera sería facilitar el ejercicio de la libertad; la segunda sería procurar a la nación la mayor riqueza posible, pues solo así es posible que se extienda a todos los ciudadanos y no haya pobreza; y la tercera es “como protector de los particulares, a los que debe facilitar los medios para procurarse por el trabajo una subsistencia suficiente”⁹²⁷. En estas funciones del gobierno, y especialmente en la última, el fin del gobierno debe ser una intervención para eliminar los obstáculos al progreso libre; es decir, todas las medidas de intervención gubernamental que se limiten a eliminar los obstáculos de la libertad, como sucede con los privilegios económicos, con la limitación del ejercicio de un trabajo, o con los altos intereses, etc. No se observa que Turgot incluya entre las funciones del gobierno la ayuda a los necesitados. Turgot es un combatiente contra la pobreza, como se puede comprobar en sus escritos, pero su interés va dirigido a crear una riqueza que terminará distribuida entre todos sus habitantes. Por ello apuesta por el ejercicio de la libertad natural, ya que solo ella puede conducir a un progreso de la humanidad, no solo en materia de conocimiento, sino también materia económica. Si la sociedad es rica los ciudadanos lo serán. Ese es su modo de combatir la pobreza. Cree Turgot que:

Un aumento del trabajo es el medio más natural de remediar la pobreza. Multiplicando los salarios se multiplican los medios de vivir⁹²⁸.

O cuando dice que:

La libertad es el único remedio posible contra la escasez⁹²⁹

Respecto de los pobres, su propuesta es un tanto locuana. Si el trabajo es el medio de subsistir lo que debe hacerse es procurar que cada persona tenga un medio de subsistencia como es el trabajo. Sin embargo, la formulación concreta variara sustancialmente de los liberales que le precedieron o sus coetáneos.

Para ampliar la base de los puestos de trabajo, propone recuperar fábricas cerradas u ociosas, en las que puedan adaptarse trabajos para hombres, jóvenes o

⁹²⁷ Turgot (1913 : *Elogio de Vincent de Gournay*. Tomo I).

⁹²⁸ Turgot (1913 : *Carta al Intendente de Champagne sobre los talleres de caridad*. Tomo III y IV).

⁹²⁹ Turgot (1913: *Primera carta al Controlador General*. Tomo III).

mujeres, según sus capacidades, apelando a la caridad de los empresarios, lo que contradice su sólida formación económica (aquí pesa más su concepto, antes señalado, de que la caridad cristiana tiene un rango superior, a los principios del funcionamiento de la empresa). Apela a un deber de fraternidad cristiana o de humanidad, lo que implica no traspasar el ámbito privado en cuanto a la ayuda a los necesitados. Este remedio de facilitar un trabajo a los que no lo tienen para que abandonen la pobreza y, en su caso la mendicidad, señala que solo debe ser utilizado con los pobres reales, pero no con los “mendigos voluntarios” o los “mendigos de profesión”, que lo son por ociosidad y libertinaje y a los que hay que castigar severamente. Por eso aprobó unas instrucciones para descubrir a los pobres reales en cada parroquia⁹³⁰.

Establece una regulación de los “talleres de caridad” en cada municipio o zona menor, cuya asamblea de caridad está comprendida por los “notables, distinguidos y pudientes” de la zona, los que se deben organizar para “ofrecer trabajo” a los pobres. El fundamento de dicha caridad privada es que debe hacerse “por humanidad”⁹³¹, como deber moral privado. Lo sorprendente es que considere, y regule, que esta acción de humanidad corresponda a los empresarios, entendiendo que como empleadores podrán esforzarse “por caridad” para crear puestos de trabajo nuevos, en una interpretación muy poco economicista de la empresa, y que tampoco goza de la consideración de una verdadera asistencia social, pues prácticamente la confía a la acción individual, apelando al sentir caritativo del empleador y sin intervención pública. Regula las dos posibles formas de ayuda a los necesitados: mediante un listado en el que consten los empresarios caritativos que ofrecen ayuda, y en los que él mismo figuró destacadamente varias veces como donante, o mediante una aportación proporcional de cada pudiente en función de su proporción en la riqueza de la zona. No cesa de reiterar que tales aportaciones o propuestas de trabajo son “puramente voluntarias” o en ejercicio de “una obra de caridad”, pero establece una regulación detallada sobre cómo deben ayudar los empresarios, quienes, pese a su voluntariedad, dice que están obligados “por caridad”. Ciertamente es una propuesta contradictoria, pues tales actuaciones voluntarias, serían una especie de derecho tuitivo del Estado a favor de los necesitados, pero sin coste para el Estado. Realmente es una postura poco elaborada intelectualmente y contradictoria con su liberalismo, pues desemboca el proceso en una virtual obligación del empresario, en una regulación estatal y en una subsidiaria ayuda estatal.

⁹³⁰ Turgot (1913: *Charitée*. Tomo I).

⁹³¹ Turgot (1913: Instrucción a la Asamblea de caridad de Limoges. Tomo III).

Este lenguaje contradictorio se observa en el primer artículo de la *Instrucción dada para la Asamblea de caridad de Limoges*: “El alivio de los hombres que sufren es el deber de todos y asunto de todos”, para pasar a especificar que ese “todos” es respecto de los pudientes. Pero la apremiante obligación no es nada más que de ámbito individual y voluntario. Aquí aparece una obligación fraternal no coactiva. Los que no tienen capacidad para trabajar deberían ser ayudados en su manutención de supervivencia (alimento, calefacción y vestimenta) por esas limosnas caritativas organizadas. El objetivo es que todos aquellos que estén en condiciones de trabajar lo hagan: “la mejor limosna es que puedan trabajar”⁹³². Si los empresarios les proporcionan trabajos, ya no deben efectuar una contribución para el mantenimiento de los necesitados, y si no hay trabajo suficiente el gobierno debería utilizarlos, a cambio de un sueldo, como mano de obra en inversiones públicas que no requieran gran formación especializada. Esta sí que una obligación pública respecto de los necesitados, pero subsidiaria en caso de no funcionar la caridad privada y con cargo a los contribuyentes, pues sus salarios serían pagados con el erario. Le preocupa que puede haber empresarios que abusen de los nuevos trabajadores y por ello cree que el gobierno debe estar vigilante, del mismo modo que teme que algunos trabajadores gasten su dinero en la cantina, en detrimento de la subsistencia de su familia, para lo cual propone que se pague en una especie de vales de comida.

En su artículo *Fundación* de la enciclopedia, hace una afirmación desconcertante:

Los pobres tienen derechos incontestables sobre la abundancia de los ricos; la humanidad y la religión, también nos obligan a aliviar a nuestros semejantes en la desgracia⁹³³

La primera impresión es que Turgot por fin va a argumentar la ayuda a los necesitados sobre la base de una obligación ética o de corte iusnaturalista, pero de la lectura del texto no se puede extraer esa interpretación, sino que la ayuda por humanidad a la que hace referencia es la mera caridad cristiana prestada privadamente por los pudientes. Además, la apelación a “los derechos” de los pobres no es una referencia a unos posibles derechos civiles, sino la utilización del término derecho en un sentido amplio y coloquial, no jurídico. A lo sumo podría entenderse que usa el término en equivalencia al de justicia natural no positiva. Así, la obligación de aliviar a los que

⁹³² Turgot (1913: Circular a los subdelegados sobre las Asambleas de caridad y sobre la mendicidad. Tomo III).

⁹³³ Turgot (1913: Fundación. Tomo I).

han caído en desgracia es meramente caritativa, lo que es un oxímoron conceptual. Incluso señala que la tendencia natural a la ternura hacia la humanidad es un sentimiento que puede llevar a ayudar irreflexivamente.

En definitiva, establece toda una serie de regulaciones que hacen descansar la lucha contra la pobreza en una dirigida contratación por parte de los empresarios, lo que en cierto modo no deja de ser una especie de carga pública para estos, a través de una protección tuitiva gubernamental. En el punto de partida coincide con Smith, o más bien Smith coincide con Turgot (pues este es anterior), pero no en la resolución. Por otra parte, inicialmente también coincide con Locke, pero se separa de él en que Locke sí creía que el Estado debería efectuar una labor institucional en estos casos y con un fundamento de derecho natural. Turgot sí se apoya en el derecho natural o en los principios de humanidad, pero para justificar que la ayuda a los necesitados solo es un deber moral privado.

En concreto distingue dos tipos de “necesidades sociales”: por una parte, las que afectan a toda la población en general, como son que todos tengan manutención y que los niños tengan educación; y, por otra parte, las necesidades que afectan a determinados colectivos concretos, como huérfanos, ancianos, niños expuestos, situaciones de epidemia, o necesidades sociales similares. Respecto de las primeras necesidades sociales no tiene duda y considera que respecto de la propia subsistencia:

No hace falta mucha reflexión para convencerse de que esta primera clase de necesidades sociales no puede ser llenada por fundaciones o por cualquier otro medio gratuito, y que a este respecto el bien general debe ser el resultado de los esfuerzos de cada individuo por su propio interés. Todo hombre sano debe procurar su subsistencia por su trabajo, porque si fuese alimentado sin trabajo sería a expensas de los que trabajan. Lo que el Estado debe a cada uno de sus miembros es la destrucción de los obstáculos que los avergonzarían en su industria...

Su postura es que cada hombre debe ser el responsable de su propia vida y procurarse sus medios de vida, algo que entiende que hará si no se entromete el Estado, pues llega a afirmar que incluso en un caso hipotético de que no hubiera necesitados, si se crease una asistencia gratuita estatal, los necesitados aparecerían inmediatamente, debido a la tendencia a la ociosidad, concluyendo que por eso dichas medidas de asistencia son perniciosas.

Y en cuanto a la educación de los niños mantiene la misma postura, señalando que los primeros interesados son las propias familias, siendo contrario a las becas y ayudas, y prefiriendo los premios a la emulación de los padres que consiguen una

educación buena para sus hijos⁹³⁴. Sin embargo, sí considera que debe haber una acción educativa a cargo del Estado, pues la educación de los hombres facilita un entorno de libertad y de progreso:

El despotismo perpetua la ignorancia y la ignorancia perpetua el despotismo⁹³⁵.

Cree útil a la sociedad que sus ciudadanos estén educados y, pese a considerar que es un asunto privado, sí efectúa alguna concesión, señalando como obligación pública determinada tarea organizadora de la educación. Propone la creación de un Consejo de Instrucción Nacional con el cometido de coordinar las universidades, los colegios y las pequeñas escuelas, y de una policía de educación que vigile el contenido de las enseñanzas. Pero su propuesta guarda poca relación con una conmiseración hacia los que no pueden pagarse una educación mínima y básica. Turgot tiene el pensamiento puesto en su concepto de civismo social, ya que entiende que la población carece de espíritu público y desconoce cuál es el bien común, que identifica con una educación cívica (pagar los impuestos, evitar imposiciones dogmáticas, la tolerancia, o ser humanitario, es decir los deberes de los ciudadanos). Esa formación cívica debe proporcionarla la instrucción:

La primera base de la moral es la instrucción desde la infancia sobre todos los deberes del hombre en sociedad⁹³⁶.

Dirigiéndose a madame Graffigny le indica cuál es la misión de la educación:

conocemos bien la fuerza de la educación...yo creo que la naturaleza ha puesto en el corazón de todos, la semilla de todas las virtudes, las que no esperan sino a ser despertadas⁹³⁷.

En *Memoria sobre las municipalidades* señala al rey dos obligaciones principales: la primera es procurar que todo ciudadano tenga trabajo; la segunda, “dar a todos, una instrucción que les enseñe bien las obligaciones que tienen con la sociedad

⁹³⁴ Vergara, F. (2004: 203-218) sostiene que Turgot pensaba en un proyecto de un sistema nacional de educación pública. Su rechazo al intervencionismo, incluso en materia educativa, procede de la desconfianza del poder político como poseedor de un potencial debilitador de los derechos naturales en la toma de decisiones; por su parte Cavanaugh, G. (1969: 31-58) cree que la importancia de la educación en Turgot es porque la ve como un moldeador de espíritus, y por tanto, como un instrumento válido para la formación del sentimiento de libertad natural.

⁹³⁵ Turgot (1913: Plan de dos discursos sobre la historia universal. Tomo I).

⁹³⁶ Turgot (1913: Memoria sobre las municipalidades. Tomo IV).

⁹³⁷ Turgot (1913: Carta a Madame Graffigny sobre las cartas de una peruana. Tomo I).

y con el poder que les protege”. El fundamento de esta instrucción es “por el bien público”, porque contribuye a crear un espíritu cívico que reconozca los deberes de los ciudadanos y porque dota a los ciudadanos de mínimas capacidades como las de leer, escribir, contar y cuestiones básicas. Esta educación que reconoce dual, es decir hay que “formar un pueblo virtuoso e instruido” a través de los colegios, que “instale en el corazón de los niños los principios de humanidad, de justicia, de beneficencia y de amor al Estado”, pero no indica mucho más, ni hace referencia a la financiación de tales instituciones, sino que, como sucedía con la caridad privada, se limita a establecer determinadas reglas organizativas. Turgot en realidad es un gran “organizador” de casas ajenas, porque desde el Estado organiza la caridad privada y también la educación privada, entendiéndolo, sin embargo, que no es debida la prestación de un servicio público, sea de beneficencia, sea de educación.

Como conclusión, baste examinar un párrafo explicativo:

¿debemos acostumbrar a los hombres a pedir todo, a recibirlo todo, a no deberse nada a sí mismos? Este tipo de mendicidad que se propaga bajo todas las condiciones degrada al pueblo... Los hombres están poderosamente interesados en el bien que quieren darles, *dejen que lo hagan*: ese el único y gran principio.

Respecto del segundo de los grupos señalados anteriormente, es decir, aquellos colectivos concretos que han caído en una penosa situación, Turgot entiende que la ayuda debe realizarse con “suscripciones voluntarias de unos cuantos ciudadanos generosos” que actúan por el bien público, señalando sorprendentemente que “es una sociedad de la misma clase que las que se hacen en el comercio...y como los fondos se usan a los ojos de los accionistas, están en su poder para ver que son tan en la forma más ventajosa”, pasando a indicar que si no son bien usados puede cesarse en la aportación o que si desaparece la necesidad desaparece la liberalidad.

No hay duda de que para Turgot la ayuda asistencial a los necesitados no es una obligación del Estado, sino que queda encomendada a la privada caridad humanitaria de los individuos, lo que deja a los realmente necesitados a expensas de la voluntad ajena. Por eso, como cierre de su sistema, da tanta importancia a la educación en el respeto a los principios de humanidad y fraternidad humana. Respecto de las necesidades sociales que afectan a niños expuestos, huérfanos, ancianos o enfermos considera que deben ser asistidos en tanto que exista esa necesidad, que en algunos casos es transitoria, pero para ello la vía no es una acción pública institucional, sino “las suscripciones voluntarias de unos cuantos ciudadanos generosos”, mediante una “contribución de todos totalmente voluntaria”, sin llegar a analizar qué debe hacerse si

no hay suficientes hombres caritativos o qué sucede si los recursos recolectados son insuficientes para las necesidades. En el caso de los enfermos que puedan ser atendidos en sus casas por sus familiares, en vez de un hospital a cargo de la asamblea de caridad, cree que estarán mejor atendidos y será menor el coste de la caridad. Esta misma idea la reproduce Kant 22 años más tarde en *Metafísica de las costumbres*, pero considerándolo un asunto público.

Hay otro supuesto en el que de nuevo “organiza” el rescate de personas necesitadas. Una de las formas de explotación de la tierra es la aparcería, en la cual hay un reparto de frutos y de tareas. Pero si hubiera una mala cosecha, podría darse el caso de que los aparceros no van a recoger frutos con los que subsistir o vender, con lo que caerían en la extrema pobreza con riesgo para su subsistencia; en esos casos considera una “obligación de los propietarios de las tierras” anticipar los beneficios del año siguiente para que puedan subsistir. De nuevo esta obligación es de índole no jurídica, si bien aprobó una *Ordenanza imponiendo a los propietarios la alimentación de sus aparceros hasta la recolección*⁹³⁸, en cuyo texto el fundamento de la obligación era meramente intencional, es decir basado en la religión, la humanidad o la justicia y caridad, que equipara textualmente.

Es quizá el pensador que más literatura dedica a la pobreza y a la mendicidad y que más preocupado se muestra por sus condiciones de vida y por las injusticias históricas de los asalariados, pero su propuesta no apela a la utilidad social de la desaparición de los pobres, ni tampoco a una posible obligación ética con trascendencia institucional, sino únicamente a la privada caridad cristiana o a los principios de humanidad o justicia de los más pudientes⁹³⁹.

En conclusión, Turgot es un liberal que hace una enardecida defensa de la libertad en todos sus ámbitos, de expresión, de conciencia, de trabajo o de comercio⁹⁴⁰. Es también un liberal comprometido profundamente con la recuperación de la dignidad de los más desfavorecidos en la sociedad, proponiendo la eliminación de muchos privilegios del *status quo* de la Francia prerrevolucionaria, proponiendo la eliminación de los trabajos obligatorios para los pobres a cargo del Estado (*corvées*), proponiendo la eliminación de la prohibición del ejercicio libre de la profesión cualquiera que sea (*jurandes*), así como la eliminación de los desproporcionados impuestos que debían

⁹³⁸ Turgot (1913: Tomo III).

⁹³⁹ Rothschild, E. (1996: 165-189) reflexiona que la cuestión social es una de las grandes preocupaciones de Turgot incluyendo en dicha preocupación a las mujeres a las que guardaba espacio en los talleres de caridad con el anhelo de una plenitud de empleo.

⁹⁴⁰ Nuez, P.d. (2013: capítulo 7, apartado 4) sostiene que el liberalismo de Turgot es el de un cristiano ilustrado, en el que la moral no es innata, pero sí sus principios, entre los que están la virtud y la benevolencia. Y es por otra parte, un liberalismo utópico, como continental, disímil al liberalismo británico, pero con el que comparte la desconfianza en el poder político.

pagar los que menos capacidad económica tenían. También su preocupación de que cada ciudadano tuviera empleo, efectuando críticas a los abusos en las relaciones asalariadas, todo ello en la reivindicación de una dignidad de todo ciudadano por pobre que fuese y de lucha por reparar esa injusticia histórica provocada en ciertos grupos sociales⁹⁴¹. Ese anhelo de supresión de lo que él llamaba el “viejo edificio” es ciertamente una acción valiente y arriesgada frente a la fosilizada aristocracia, como ya aventuraba de forma premonitoria en su carta al rey al ser nombrado ministro de hacienda. Sin embargo, a pesar de esa impregnación de la dignidad humana en sus propuestas, todos sus esfuerzos se concentran en la búsqueda de la riqueza del país y en la eliminación de los privilegios, sin apenas dedicar atención política a los necesitados, bien sea en su subsistencia, enfermedad o educación, cuya asistencia fía a la moral natural y a los principios de humanidad de los pudientes que voluntariamente accedan a ayudar fraternalmente, pero sin ofrecer alternativa ninguna si aquella es inoperativa. Su confianza en la humanidad fraternal es desmedida y por eso anhela que sea la educación un pilar fundamental para que todos los hombres adquieran un fuerte sentimiento humanitario y de fraternidad o beneficencia. Es decir, que sean ciudadanos virtuosos.

En suma, ante el problema de la pobreza ofrece una respuesta economicista, consistente en el crecimiento de la riqueza del país para reducir la pobreza, lo cual es cierto si hay una buena distribución de la riqueza. Excluye al Estado de la función asistencial a los necesitados, pero, sin embargo, a mi juicio, cae en el lugar del que huye, con el agravante de que en esa huida compromete su concepto de liberalismo. Esto es así porque, en primer lugar, establece una regulación detallada sobre la ayuda voluntaria que los caritativos pudientes deben prestar, es decir, se produce el contrasentido de que es el Estado el que regula los compromisos voluntarios de caridad, que posiciona casi como una obligación. A esto se debe añadir que esa regulación compromete en cierto modo la libre organización de los empresarios en su oferta de trabajo. Y, además, en el caso de que los pudientes no efectúen su acción caritativa esperada, es el Estado el que subsidiariamente debería contratar a los necesitados con capacidad para trabajar, con cargo a los presupuestos públicos, sin que mencione dicha igual actuación subsidiaria respecto de los necesitados que carecen de capacidad de trabajar. Un derecho natural o unos principios humanitarios inherentes al hombre por su naturaleza le conducen a esa actividad voluntaria, pero no concluye que por ese mismo principio natural es el Estado el que subsidiariamente debe amparar a quienes carecen de benefactores humanitarios, que es lo que en definitiva plantea.

⁹⁴¹ Turgot (1913: Los seis proyectos de edictos. Tomo V).

Turgot es un gran defensor de la libertad y tiene confianza en la naturaleza humana y en su capacidad de progreso, cree también en la libertad económica para lograr reducir la pobreza, así como en la igual dignidad de los menos favorecidos en la sociedad y en un trato justo que repare los abusos cometidos, pero no admite expresamente una asistencia pública institucional, si bien se desliza de su planteamiento una tímida ayuda subsidiaria del Estado en dicha prestación de asistencia a los necesitados.

5.3 Benjamin Constant: la resistencia al intervencionismo social.

“Libertad no es otra cosa que lo que los individuos tienen el derecho de hacer y lo que la sociedad no tiene el de impedir.”⁹⁴².

Benjamin Constant de Rebecque (1767, Lausanne, Suiza; 1830, París) es, como todos los liberales de principios del siglo XIX, no un filósofo y hombre de letras, sino escritor político. Suizo de nacimiento, pero francés de adopción y sentimiento, su vida fue azarosa en lo personal, alejado de los modelos de recato, austeridad o moderación de otros liberales clásicos. De educación esmerada (puesto que pasó por las universidades de Oxford -Inglaterra-, Erlangen -Alemania- y Edimburgo -Escocia-) es uno de los más fervientes defensores del liberalismo clásico, de los derechos individuales y de la libertad moderna, y aunque colaboró con Napoleón creyendo que terminaría defendiendo las ideas liberales, terminó totalmente enfrentado a él. Pasó como tantos pensadores de la época por el trance de un exilio, en Alemania.

Su apasionado liberalismo tiene origen en las ideas que suscitan la Revolución francesa, si bien al ser espectador de los excesos de la revolución, sin llegar a tornarse un contrarrevolucionario sí piensa que las revoluciones no son fructíferas debido a sus excesos incontrolados, por lo que manifiesta un cierto temor hacia las mismas, y de ahí que desarrolle su teoría de la monarquía constitucional como poder neutro no sometido a las tensiones o intereses de partidos⁹⁴³. Su postura es la de un liberal de transición y de enlace entre los liberales clásicos prerrevolucionarios y los posrevolucionarios⁹⁴⁴.

⁹⁴² Constant, B. (2010: 31).

⁹⁴³ Según Varela-Suanzes, J. (1991: 121-138) Constant busca salvar la monarquía ofreciendo una actualización de esta para que sea compatible con las nuevas demandas.

⁹⁴⁴ Para Santalka (2012: 15-20) el liberalismo de Constant supera las limitaciones del liberalismo prerrevolucionario propugnando un aislamiento de las teorías del momento histórico en que son planteadas, proponiendo una descontextualización de las mismas; por su parte, Fonnegra, C.P (2015: 33-46) también indica que Constant no mira hacia el tiempo pasado, por lo que no es un liberal conservador, aunque es en realidad un positivista-historicista que asimila la evolución como resultado de pequeños cambios en la tradición sociopolítica.

Tiene dos grandes obras de filosofía política. Una, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, de la que existen dos versiones, una reducida que publicó en vida (1815) y otra más extensa que se publicó a su muerte. Esta obra recoge la esencia del liberalismo clásico haciendo hincapié en la defensa de la individualidad, constituyendo un espacio de libertad inabordable por la autoridad. La segunda de sus obras, de gran impacto intelectual, es un breve discurso, como gran orador que era, ofrecido en el Ateneo de París en 1819, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, muy valorado durante los siglos XIX y XX.

El liberalismo de Benjamin Constant es síntesis de los precedentes en lo esencial, claro y elegante en su exposición y, si bien tiene matices considerables que lo diferencian de sus precursores, sigue siendo un liberalismo de ortodoxia clásica.

Todas las ideas de su liberalismo conducen a su concepto clave de “los derechos individuales”. Dice:

hay una parte de la existencia humana que, necesariamente, permanece individual e independiente y que, por derecho, está fuera de toda competencia política⁹⁴⁵.

Esos derechos individuales, que a veces denomina “derechos de la especie humana”⁹⁴⁶, son previos a la constitución de la sociedad, respecto de la que no comparte el usual concepto del contrato social. Tales derechos individuales no pueden ser invadidos por la autoridad política, sea cual sea su forma. Reitera continuamente que “los ciudadanos poseen derechos individuales independientes a cualquier autoridad social o política”⁹⁴⁷. Veamos si en esos derechos naturales existen algunos que pudieran dar lugar a una defensa de los necesitados.

Para Constant, ese cuerpo de derechos individuales que no puede ser afectado por la autoridad política, es un corto elenco de derechos, tales como la libertad de movimiento, la libertad de pensamiento y de opinión, la libertad religiosa y el control de la arbitrariedad por el poder público. Este reducido núcleo de derechos es lo que para Constant constituye los derechos individuales inseparables del hombre y previos a la sociedad. En esto Constant es un liberal ortodoxo, si bien su elenco de derechos es escueto en comparación con otros liberales. Y en este sentido, lo más llamativo es que no contiene la propiedad privada. Esta idea es compartida por otros liberales clásicos. Es decir, la propiedad privada no es previa a la sociedad, sino que “la propiedad existe

⁹⁴⁵ Constant, B. (2010: 53).

⁹⁴⁶ Constant, B. (1989 d: 205) y Constant, B. (2010: 118).

⁹⁴⁷ Constant, B. (1989 d: 10, 11, 15, 139).

por la sociedad” y “la propiedad es solo una convención social”⁹⁴⁸. Algo contingente y, por tanto, difícilmente entendible para algunos otros liberales, igualmente ortodoxos. Los derechos individuales sí son previos a la sociedad; sin embargo, añade un nuevo derecho individual: “el disfrute de la propiedad privada”, que es un derecho sobrevenido con la sociedad. Por tanto, la propiedad privada no es un derecho natural, sino un derecho sobrevenido, que se considera un instrumento útil para la sociedad⁹⁴⁹.

Esta ampliación de los derechos individuales con un nuevo derecho artificial, sobrevenido y contingente, pero con la misma intensidad de protección, la justifica de manera doble: por una parte, argumenta que es necesario proteger la propiedad para el perfeccionamiento y desarrollo de los derechos naturales, ya que sin ella quedaría muy limitado el desarrollo de estos derechos; por otra, considera que no es posible el progreso de la sociedad sin el incentivo de la propiedad privada⁹⁵⁰. Siendo el perfeccionamiento humano una aspiración del hombre, debe en buena lógica protegerse la propiedad. Por tanto, la libertad de Constant se compone, básicamente, de unos derechos naturales y un derecho adquirido. Ahora bien, aunque la autoridad política no puede invadir los derechos individuales naturales, sí puede legislar sobre la propiedad privada, en tanto que institución creada por la sociedad, pero no hasta el punto de que afecte al desarrollo de los derechos naturales⁹⁵¹. Por lo demás, no incluye en los derechos individuales ningún derecho natural del que se derive una obligación de ayuda a los necesitados, sea obligación moral individual o política.

Establecido por Constant el núcleo de los derechos individuales, construye su liberalismo sobre la base de estos, sean naturales o sobrevenidos, que pertenecen al individuo y no deben ser afectados de ninguna manera por la intrusión de la autoridad política. Ese perímetro es infranqueable para la autoridad política. Esta es su idea clave.

Por eso, arremete contra la idea de Rousseau de la voluntad popular, no tanto para cuestionarla en origen, sino en sus consecuencias⁹⁵². La soberanía popular no debe ser ilimitada, puesto que “los poderes ilimitados son un monstruo en política”, sino que toda autoridad política tiene un límite, que él ubica en los derechos individuales naturales y el disfrute de la propiedad privada⁹⁵³. Esta idea de soberanía fue más profusamente expuesta por Tocqueville o John Stuart Mill. En consecuencia, la soberanía popular, como autoridad política, también debe quedar sometida a esa obligación de límites infranqueables y no los puede traspasar; si lo hace, esa voluntad

⁹⁴⁸ (Ibídem: 139-140).

⁹⁴⁹ (Ibídem: 15).

⁹⁵⁰ Constant, B. (2010: 147, 194 y 213) y Constant, B. (1989 a: 284).

⁹⁵¹ Constant, B. (2010: 221).

⁹⁵² Brint, M. (1985: 323-346) destaca la radicalidad oposición entre ambos autores.

⁹⁵³ Constant, M. (2010: 48).

popular se convertirá en déspota o en pura tiranía⁹⁵⁴. Avisa expresamente que el principio de la soberanía popular ilimitada puede poner en riesgo la propia libertad individual⁹⁵⁵. Es decir, no cuestiona la legitimación de la voluntad popular, que defiende, sino que esa voluntad popular no tenga límites⁹⁵⁶.

Su concepto de libertad moderna gira en torno a tales derechos individuales como barrera defensiva de una intrínseca individualidad frente al poder político⁹⁵⁷. Su gran preocupación es la defensa de la individualidad y por eso dice que “cuando la soberanía no está limitada no existe ningún medio para proteger a los individuos de la acción de los gobiernos”⁹⁵⁸, que “la voluntad de un pueblo no puede hacer justo lo que es injusto”⁹⁵⁹, o que “el consentimiento del pueblo no puede legitimar lo que es ilegítimo, porque un pueblo no puede delegar en nadie una autoridad que no tiene”⁹⁶⁰, bien que “una nación no es libre sino cuando sus representantes tienen un freno”⁹⁶¹. Por tanto, para Constant no es que la limitación de la soberanía popular sea “legítima”, sino que ese límite es algo necesario para garantizar la libertad y los derechos individuales. Al hilo de su definición de libertad, aprovecharé para matizar sin profundizar que, aunque configura la libertad con un conjunto de derechos individuales, justifica en varias ocasiones que el moderno concepto de libertad es muy diferente al antiguo y que aquél viejo concepto ya “no conviene” a los usos y demandas actuales, lo que podría llevar al equívoco de que su concepto de libertad es contingente, de mera utilidad histórica, y adaptativo a la sociedad de cada momento, algo que en realidad carecería de coherencia en el conjunto de su lectura integral de la libertad moderna.

Hace Constant otras aportaciones interesantes como su planteamiento primigenio de la monarquía constitucional como poder neutro y moderador institucional en una clásica división de poderes. Es un firme defensor del constitucionalismo señalando que “la constitución es la garantía de la libertad del pueblo”⁹⁶² o el instrumento que recoge los derechos individuales⁹⁶³.

⁹⁵⁴ (Ibídem: 54-55) y Constant, B. (1989 d: 10-17).

⁹⁵⁵ Constant, B. (2010: 31).

⁹⁵⁶ Según Goyard-Fabre (1976: 289-327) su liberalismo tiene notas ontológicas y no cede ante sus ideas básicas, lo que le hace aparecer a veces como radical, pero su radicalidad consiste únicamente en que el individuo es siempre de mayor rango que el Estado; por su parte, Vincent, K. (2000: 607-637) cree que Constant es un romántico por confiar con excesivo entusiasmo en la idea de que el hombre tiene un compromiso irrefragable frente a las tentaciones despóticas.

⁹⁵⁷ Constant, B. (1989 a).

⁹⁵⁸ Constant, B. (1989 d: 14).

⁹⁵⁹ (Ibídem: 17).

⁹⁶⁰ (Ibídem: 18).

⁹⁶¹ Constant, B. (2010: 40).

⁹⁶² Constant, B. (1989 d: 3).

⁹⁶³ Constant, B. (2010: 118).

Pero ni del contenido de lo que considera derechos individuales, sean naturales o sobrevenidos, ni de su concepto de libertad se deduce una obligación moral de ayuda a los necesitados, por lo que habría que examinar las funciones que atribuye al Estado para conocer su opinión.

Delimitado por Constant el concepto de derechos individuales que deben ser respetados por cualquier autoridad política, es fácil aventurar que las funciones del gobierno se circunscriben a esto. Efectivamente, Constant es previsible e incluso teoriza implacablemente el referido principio, reduciendo las funciones del gobierno a labores de seguridad.

Dos son las funciones del gobierno para Constant: el orden interno y la defensa de invasiones extranjeras⁹⁶⁴. En cuanto a la injerencia extranjera se trata de la defensa del país de ataques extranjeros, algo que, aun no siendo partidario de la guerra porque destruye el comercio, fuente de riqueza, cree que hay que hacer por necesaria defensa. En cuanto a las tareas internas de gobierno es realmente estricto, indicando que serán dos: castigar las acciones perjudiciales que los ciudadanos realicen en la sociedad y proteger el cumplimiento de los acuerdos entre los ciudadanos. Señala que tales son exactamente los límites del gobierno y que traspasar esos límites es “inmoral”. Contundente y estricto. Dice, por ello, que es inmoral, por ejemplo, castigar acciones que no son perjudiciales o dejar de proteger el cumplimiento de los contratos o promesas entre particulares⁹⁶⁵.

En sus obras dedica gran parte de sus explicaciones a precisar que la autoridad política no debe intervenir en la sociedad más allá de esos mínimos deberes gubernamentales, recordando cuales eran los derechos individuales que no deben ser invadidos. Y por ello señala que el gobierno no debe intervenir en economía para regularla en un sentido u otro⁹⁶⁶; ni debe intervenir para un mayor crecimiento poblacional o asentamiento de la población⁹⁶⁷, puesto que:

se debe respetar el curso natural de las cosas. Que los individuos sean dichosos, es decir, que cada uno sea libre de buscar su felicidad, sin perjudicar a los otros⁹⁶⁸...

⁹⁶⁴ (Ibídem: 60,235).

⁹⁶⁵ (Ibídem:85).

⁹⁶⁶ (Ibídem: 296).

⁹⁶⁷ (Ibídem:302).

⁹⁶⁸ (Ibídem: 302).

Igualmente añade que los impuestos deben ser solo los necesarios para el cumplimiento de las dos funciones gubernamentales señaladas y que “todo impuesto inútil es un robo”⁹⁶⁹.

Propone que el gobierno dicte pocas leyes, precisando que “la multiplicidad de leyes es la enfermedad de los estados que pretenden ser libres”⁹⁷⁰, y que esa multiplicidad de leyes deriva de la soberbia legislativa por creerse el gobierno demasiado necesario, por lo que cuando eso sucede “comienza una lucha fatal entre el legislador y el ciudadano”⁹⁷¹.

En consonancia con su postura mínimamente intervencionista, considera que toda subvención o subsidio es “subversiva”⁹⁷² y que debe evitarse. Está en contra de los subsidios a la industria o a los profesionales, porque son inútiles y porque son un desvío de los impuestos que solo deben ser destinados a los dos fines gubernativos. Deja clara su postura de que en la hipotética situación de “una calamidad imprevista” que arruinase una industria o sector, el gobierno no debe intervenir en ayuda de las clases industriales o agrícolas porque:

el gobierno debilita primero en ellas el sentimiento que da el incremento de energía y de moralidad al hombre: el de deberlo todo a sí mismo y no tener esperanzas sino en sus propias fuerzas. En segundo lugar, la esperanza de esas ayudas compromete a las clases dolientes a exagerar sus pérdidas, a ocultar sus recursos, y de tal modo les da un interés en la mentira⁹⁷³.

Y añade a continuación, con mayor claridad si cabe, que esas ayudas a los individuos “pueden afectar a su moralidad”, perjudicándola, porque “la autoridad les habrá enseñado a contar con los otros, en vez de contar sino con ellos mismos”. Especifica que “el sistema de estímulos es...un principio de inmoralidad” y que el gobierno no debe ganarse a los gobernados mediante esas liberalidades que significan una “compra por la autoridad”.

Parece apelar exclusivamente a la autosuficiencia del hombre en sus avatares de existencia, siendo él por sí mismo, como algo exigible moralmente, el que debe responder ante las calamidades sobrevenidas. No afirma que sea consecuencia de un

⁹⁶⁹ (Ibídem: 547, 235 ss.).

⁹⁷⁰ (Ibídem: 81).

⁹⁷¹ (Ibídem: 87).

⁹⁷² (Ibídem: 563).

⁹⁷³ (Ibídem: 291).

principio de responsabilidad, sino que es un principio moral para Constant. No hay rastro de la pretendida sociabilidad del hombre y su tendencia a la ayuda ajena⁹⁷⁴.

Obviamente reconoce que la pobreza debe ser evitada, pero se limita a decir que la mejor forma de ello es que exista riqueza, derivada del comercio en libertad, recordando a los precursores liberales. Sostiene que hay que dejar que los pobres, agobiados por su escasez, puedan trabajar y tengan libertad para establecer sus relaciones comerciales, respetándose la libre competencia, que tanto ha lesionado la “clase despiadada, la de los amos”⁹⁷⁵. Es quizá el liberal clásico que más apela a la autosuficiencia como mecanismo de supervivencia, y es más intransigente incluso que Turgot. Entiende que la propiedad privada es un medio de subsistencia, pero no da respuestas para aquellos que carecen de ella, sino que, de nuevo, hace una apelación a la autosuficiencia.

En este contexto, perfectamente congruente con su concepto de gobierno mínimo, pocas dudas caben sobre su posicionamiento sobre las obligaciones sociales del gobierno. No atribuye al gobierno ninguna función política de ayuda a los necesitados, sea por moralidad, sea por utilidad⁹⁷⁶. Es más, tampoco atribuye dicha obligación ni por moralidad, ni por utilidad, al resto de los individuos de la sociedad.

A pesar de todo lo expuesto, sí hay una breve referencia a la educación pública. Entiende que hay dos motivos para que un gobierno quiera controlar la educación: uno, para que crezca el conocimiento y, otro, para que persista el desconocimiento⁹⁷⁷. No es misión de la autoridad “el adormecer o despertar a los pueblos según sus conveniencias”, es decir, no debe instrumentalizarse la educación por los gobiernos⁹⁷⁸. Considera que la única educación que puede venir del gobierno es la instrucción que consista en la enseñanza de los conocimientos acumulados de las ciencias, es decir “el libre acceso a todas las verdades comprobadas”⁹⁷⁹. En esta materia señala que hay una escuela pública (la que existe en esos momentos), cuyos maestros deberían ser

⁹⁷⁴ Sostiene Ménessier, T. (2009: 110-122) que hay incongruencia entre su teoría política y la modernidad de que alardea, ya que esa modernidad nacida de la Revolución francesa exige una aproximación a la cuestión social y sus posibles soluciones, mientras que Constant nada ofrece en este sentido, sino su negación absoluta, lo que podría entenderse como que él mismo traiciona su idea de igualdad; por su parte, Fink, B. (1982: 199-218) cree que la igualdad es una idea nuclear en Constant, remarcando que la igualdad civil está más plenamente lograda que la igualdad política, en tanto que esta está mediatizada por las relaciones de poder en la sociedad. Es la política la que frena una plena igualación, prácticamente obtenida en el ámbito civil.

⁹⁷⁵ Constant, B. (2010: 267).

⁹⁷⁶ Fink, B. (1972: 307-314) sostiene que Constant no ofrece soluciones sociales porque está convencido de que existe un regulador social automático, en conexión con el concepto de justicia de Platón. Los valores de libertad-independencia no congenian con una reforma social dirigida institucionalmente.

⁹⁷⁷ Constant, B. (2010: 340).

⁹⁷⁸ Constant, B. (2008: 148).

⁹⁷⁹ Constant, B. (2010: 354).

escasamente pagados por el dinero público, para que se esmeren en conseguir alumnos que les amplíen sus emolumentos. Incluso se ampara en una lectura muy sesgada e inapropiada de Adam Smith para rechazar las becas para los necesitados. Parece que su postura respecto a la escuela pública es forzada, ya que desconfía más que ningún otro liberal clásico de los educadores asalariados por verlos como adoctrinadores al servicio del gobierno. Por eso dirá que:

yo espero mucho más de los establecimientos particulares de la educación que de la instrucción pública mejor organizada por la autoridad⁹⁸⁰.

Y precisamente por esto, considera que desde el gobierno no debe obstaculizarse la creación de centros de educación privada, sea cual sea su orientación, pues desconfía de la instrumentalización pública de la educación y piensa que el juego de la demanda y oferta privada regulará adecuadamente el establecimiento de las escuelas privadas.

No arbitra ninguna medida para aquellos que carecen de medios para atender la educación de sus hijos. Tangencialmente sí se refiere a ellos al decir que entiende que lo que hay que lograr es que no haya pobreza, porque cualquiera que no sea pobre “lejos de retener a sus hijos en la ignorancia, se apresurará a darles instrucción”⁹⁸¹, matizando, que incluso los pobres tienen tendencia a que sus hijos tengan instrucción gratuita, que correspondería sufragar al gobierno, pero no da detalles concretos sobre tal obligación política, diciéndolo como si fuera una manifestación abstracta. Dedicar muchos más esfuerzos a explicar que el gobierno debe permanecer neutral en la enseñanza que a exponer mínimamente una preocupación por la educación de los necesitados. Examinada en conjunto la posición liberal de Constant debe entenderse esta recatada aquiescencia con la educación pública, por su enlace con la idea de que para él el progreso humano es una meta ineludible, solo realizable en un contexto de libertad⁹⁸², y en el que la educación es un medio.

Hace una última licencia en materia de asistencia social, muy concreta y casi sorprendente: el gobierno debe proveer las necesidades de los maestros “cuando la edad o los achaques hayan puesto termino a su carrera activa”, aunque no dice nada más⁹⁸³.

⁹⁸⁰ (Ibídem:357).

⁹⁸¹ (Ibídem: 356).

⁹⁸² Constant,B. (1989 a: 284).

⁹⁸³ Constant,B. (2010: 354).

Podría añadirse que Constant, como liberal clásico, muestra una férrea defensa del principio de igualdad entendido como igualdad de derechos civiles y políticos. Por ello expresa que “la ley primitiva y el deseo de igualdad es el más natural de nuestros sentimientos”⁹⁸⁴; “el amor innato e indestructible de la igualdad en el corazón del hombre”; llegando a indicar que hay una equiparación entre igualdad, equidad y justicia. Ahora bien, esta igualdad es de índole jurídica, admitiendo como todos los demás liberales la posibilidad de desigualdades fruto de las diferentes conductas o situaciones particulares de cada hombre, que desembocan en diferentes grados de propiedad. Pero ello no es malo porque es la base del progreso, por lo que debe evitarse “la igualdad grosera y forzada” para aspirar a la “igualdad verdadera, la de la felicidad y la ilustración”⁹⁸⁵. Para Constant el perfeccionamiento humano, y no la felicidad, es el fin de la humanidad, para lo que se debe admitir, y no modificar, el resultado del ejercicio de la libertad individual, pues si en vez del progreso la felicidad fuera la meta de la humanidad, “nuestra carrera sería bien estrecha y nuestro destino bien poco relevante”. Quizá de este descrédito de la felicidad como objetivo salga esa apuesta por la autosuficiencia de cada uno y un acatamiento abnegado y estoico de las situaciones personales por desventuradas que sean, renegando de cualquier modificación vital. Constant apuesta conscientemente por una negativa a cualquier obligación política con los necesitados, y tampoco señala ninguna obligación moral privada entre semejantes.

En conclusión, el liberalismo de Constant es una especie de síntesis del liberalismo prerrevolucionario, modificado por los errores de la Revolución Francesa, y de ahí su defensa de la monarquía constitucional como poder neutro moderador. Es un liberalismo que tiene como objetivo nuclear el establecimiento de los límites de la autoridad política, de forma que tal autoridad, aunque sea la voluntad popular, no puede invadir esa esfera individual de derechos naturales o adquiridos, como es la propiedad, la cual es un instrumento de utilidad para los fines humanos y no un derecho natural presocial⁹⁸⁶.

En esa definición de deberes y límites del poder político, Constant no incluye, y lo hace conscientemente, deber alguno de atención a los necesitados, bien con fundamento moral o con fundamento de utilidad, sin que su recatada postura en materia de educación pública sea suficiente para considerarlo un liberal que integra en su

⁹⁸⁴ Constant, B. (2017 : 206-208).

⁹⁸⁵ Constant, B. (2010: 195).

⁹⁸⁶ Para Sanchez-Mejía, M.L. (1992:) Constant no es ya un integrante del liberalismo clásico, sino el constructor del liberalismo moderno por sus propuestas de monarquía constitucional y de “patriotismo democrático”; por su parte, Gainot, B. (2009: 103-118) se inclina por verlo un liberal conservador porque está en un proceso de encaje de lo viejo y lo nuevo, un periodo de tránsito que le impide ser plenamente nuevo y quizá más proclive a lo viejo. El momento posrevolucionario de estabilización social impide hacer propuestas de ruptura.

concepción esa necesidad política de asistencia a los necesitados. Ni siquiera postula una obligación moral de los individuos para con otros. Todo inconveniente debe ser resuelto por la autosuficiencia de cada uno, por sí mismo, sin pedir auxilio ni merecerlo, llegando a considerar inmoral una actuación de rescate.

5.4 Wilhelm Humboldt: la indelegable promoción personal del capacitado.

“Lo que el Estado debe dar es libertad”⁹⁸⁷

Wilhelm Humboldt (1767, Postdam; 1835, Tegel, Berlín) estudió en Berlín, en las universidades de Frankfurt y Gotinga, donde cursó derecho, filología clásica y filosofía kantiana. En agosto de 1789, en plena efervescencia de la Revolución francesa, marchó a París unos meses en viaje de estudios, lo que influyó en su rechazo a los cambios bruscos. Vuelve a su país y escribe su obra más emblemática, *Los límites del Estado* (1792). No solo se dedicó a la filosofía política, sino que es reconocido internacionalmente en el campo de la filología habiendo efectuado estudios sobre el vasco y otras lenguas arcaicas. Desempeñó diversos cargos diplomáticos, así como el de responsable de la educación prusiana, pasando a proponer una reforma en su organización. Es el creador de la Universidad de Berlín⁹⁸⁸.

No ha tenido gran impacto como pensador liberal y, sin embargo, por su relevancia filosófica merece ser incluido en el elenco de los grandes liberales clásicos. Hay tendencia a sobrevalorar el liberalismo clásico británico o francés en detrimento del alemán⁹⁸⁹. John Stuart Mill en su *Autobiografía* afirma, en referencia a las doctrinas del liberalismo, que “el único autor que me precedió en el hecho de defenderlas, y del que me parece apropiado decir algo, fue Humboldt. Él me proporciono el *motto* de la obra”. Un elogio nada desdeñable tratándose de liberalismo y de John Stuart Mill. Quizá si Humboldt hubiera ampliado su literatura filosófica a su época de madurez, si hubiera escrito con verbo más cautivador, habría sido más reconocido, pero no hay duda de que es un autor imprescindible para el liberalismo clásico.

⁹⁸⁷ Humboldt, W. (2009: 54).

⁹⁸⁸ Abellán, J. (2008: 273-293) cree que el concepto de universidad para Humboldt implica el abandono de la vieja sociedad estamental para tender hacia una sociedad más libre organizada bajo la propiedad y la cultura. La universidad ya no debe ser un centro de formación de eclesiásticos o funcionarios, sino un centro de formación de la personalidad sin matices de dogmatismo y con capacidad de una severa crítica intelectual. La misión del Estado es garantizar que la universidad pueda cumplir esa función sin la más mínima intervención, porque el Estado no sabe sino crear máquinas de pensamiento y no hombres libres y críticos.

⁹⁸⁹ Boaz, D. (2007: 80 ss.); Abellán, J. (1987: prólogo, VII-LII).

Humboldt está más próximo a un liberal clásico prerrevolucionario que a los liberales postrevolucionarios, pues a diferencia de sus coetáneos franceses, americanos o británicos, fundamenta sus argumentaciones filosófico-políticas en la naturaleza humana.

El núcleo de la obra filosófico-político de Humboldt es, como él mismo señala, “el problema de los fines a los que debe dirigirse la institución del Estado en su conjunto y de los límites que hay que ponerle a su acción”⁹⁹⁰. De la mera redacción con la que inicia su obra esencial *Los límites de la acción del Estado*, ya se deducen claramente dos posicionamientos. El primero es que considera un “problema” la determinación de los fines del Estado, es decir, algo que requiere un examen intelectual profundo, hasta el punto de calificarla de importancia “mayor acaso que ninguna otra investigación política”, porque determina el espacio en el que los hombres no tienen interferencias del Estado⁹⁹¹; y el segundo, es que hay que acotar la acción del Estado y “ponerle” límites, pues parece que tiene tendencias expansivas. Para resolver ambas partes de la naturaleza del hombre. Así:

el verdadero fin del hombre...es la más elevada y proporcionada formación posible de sus fuerzas como un todo. Y para esta formación, la condición primordial e inexcusable es la libertad. Pero, además de la libertad, el desarrollo de las fuerzas humanas exige otra condición, la variedad de las situaciones. Incluso el hombre más libre y más independiente, puesto en una situación de uniformidad, se forma menos⁹⁹².

Este es el punto de partida de Humboldt sobre la concepción humana: el fin natural y digno del hombre es su formación o desarrollo, para lo que precisa de un doble contexto de libertad y de diversidad. Todas las respuestas de su liberalismo tienen que ver con esta concepción del hombre. Colige que:

La verdadera razón no puede desear para el hombre ningún otro estado que aquel en que ... cada individuo goce de la más completa libertad para desarrollarse por sí mismo, y en su propia individualidad⁹⁹³

Es decir, el fin del hombre, para Humboldt, es su propio desarrollo personal, para lo cual necesita de libertad y de individualidad. Sin libertad no podrá elegir su camino de perfeccionamiento o de vida propia, sino que le será impuesto o condicionado; además,

⁹⁹⁰ Humboldt, W. (2009: 4).

⁹⁹¹ (Ibídem: 6).

⁹⁹² (Ibídem: 14).

⁹⁹³ (Ibídem: 20).

sin individualidad, es decir en un contexto de uniformidad, de igualitarismo uniformador, no tendría sentido un camino de desarrollo individual. Por eso justifica que para lograr la finalidad del género humano se necesita libertad e individualidad. Libertad e individualidad que no observa como un fin en sí mismas, sino como un medio necesario. Con estos argumentos delimita un ámbito de dignidad personal y pasa a analizar cuáles son los límites posibles de la acción del Estado.

En el párrafo final de *Los límites de la acción del Estado*, destaca, como síntesis, que toda su obra obedece al “más profundo respeto hacia la dignidad interior del hombre y hacia la libertad que es la única adecuada a esa dignidad”⁹⁹⁴. La dignidad del hombre consiste en que pueda libremente elegir su camino de desarrollo, de formación, y que se respete su individualidad y no se le someta a una uniformidad indigna de la naturaleza humana. Este concepto de lo que es el hombre será la base de la construcción de su liberalismo y, por ende, de su opinión sobre cuáles son los espacios de actuación del hombre y del Estado. No dice cuáles son los derechos del hombre o las obligaciones para con sus semejantes, sino que focaliza su propuesta en lo que no puede hacer el Estado, es decir, sobre la base de que el Estado no puede reducir la dignidad del hombre. Por tanto, la premisa de Humboldt es que “la actividad del Estado...abarca todo aquello que puede realizar en bien de la sociedad”, siempre que no lesione el fin del hombre⁹⁹⁵. La dignidad del individuo está por encima del bien de la sociedad, y esta condicionalidad va a marcar todo el liberalismo de Humboldt.

Dice Humboldt que desde un punto de vista del derecho político el Estado puede tomar dos posicionamientos diferenciados en cuanto al bienestar de la nación a proteger. Es decir, puede limitarse a velar por la seguridad de los ciudadanos y del propio Estado, o puede extenderse a perseguir el bienestar físico y moral de la nación. Sintetiza diciendo que “el fin del Estado puede, en efecto, ser doble: puede proponerse fomentar la felicidad o simplemente evitar el mal”⁹⁹⁶.

Humboldt entiende que el fin del Estado no puede ser el de fomentar la felicidad, lo que denomina actividad de “Bienestar positivo”⁹⁹⁷. Veamos qué razonamientos intelectuales usa para adoptar dicha posición excluyente y en qué medida afecta a la ayuda a los necesitados. Utiliza varias argumentaciones, relacionadas todas con la dignidad humana sobre la base de su concepto sobre los fines de la especie humana, que ya hemos analizado.

⁹⁹⁴ (Ibídem: 200).

⁹⁹⁵ (Ibídem: 21).

⁹⁹⁶ (Ibídem 21).

⁹⁹⁷ (Ibídem: 21).

En primer lugar: una actividad de bienestar positivo del Estado tiende hacia la uniformización del hombre, eliminando la variedad individual, esencial para el desarrollo humano. Predominaría no la condición de miembros de la comunidad o de la sociedad, sino la de súbditos y con esa intervencionista actuación “se pretende convertir a los hombres en máquinas”⁹⁹⁸, al quererlos uniformizar. En segundo lugar: se debilita la fuerza del individuo y por tanto la de la nación. Si el Estado sustituye al hombre en la búsqueda de las soluciones a sus problemas, estas acciones “habitúan al hombre con demasiada facilidad a esperar más la enseñanza, la dirección y la ayuda ajenas que a pensar en una salida por sí mismo”, añadiendo que “cuanto más se encomienda uno a la ayuda tutelar del Estado, así tiende, o en mayor medida todavía, a confiar a esa ayuda la suerte de sus conciudadanos”⁹⁹⁹. Y esto debilita la solidaridad y frena el impulso de la ayuda mutua”¹⁰⁰⁰. En tercer lugar: la atención positiva del Estado solo atiende a los resultados y desprecia el verdadero fin moral del hombre, indicando que “así como el hombre se ve ennoblecido por el respeto y el amor, el interés le expone siempre al peligro de deshonorarse”¹⁰⁰¹. En cuarto lugar: “los hombres tienen que asociarse entre sí, no para perder en individualidad”, sino para mejorar con la interrelación con otros hombres respetando con el trato social siempre su individualidad. Esa acción de bienestar positivo del Estado entorpece el desarrollo de la individualidad y su bienestar moral. En quinto lugar: cuanta más actividad positiva del Estado menor es el espacio de la libertad individual. En sexto lugar: ante la duda que él mismo se interpela de si las áreas en las que no puede actuar el Estado podrían progresar por sí solas, se contesta que sí, porque hay que diferenciar la “organización estatal” de la “organización nacional” de los hombres, que es previa a la creación del Estado y que tiene capacidad de acción y de organización sin necesidad de la organización estatal. Y pone como ejemplo la caridad o atenciones espontáneas con aquellos que lo necesitan”¹⁰⁰². Y en séptimo lugar: un Estado que siga este sistema contendrá un “montón de instrumentos vivientes e inertes de la actividad”, hombres dedicados a disfrutar de la felicidad concedida a costa de sacrificar su propia naturaleza, “pero muy lejos de la dignidad del ser humano”¹⁰⁰³. Concluye señalando que reprueba totalmente el sistema de un Estado dedicado al bienestar positivo de la nación, fijando el siguiente principio:

⁹⁹⁸ (Ibídem: 24).

⁹⁹⁹ (Ibídem:25).

¹⁰⁰⁰ (Ibídem: 27).

¹⁰⁰¹ (Ibídem: 31).

¹⁰⁰² (Ibídem: 47-48).

¹⁰⁰³ (Ibídem: 40).

Que el Estado se abstenga totalmente de velar por el bienestar positivo de los ciudadanos y se limite a velar por su seguridad entre ellos mismos y frente a los enemigos del exterior, no restringiendo su libertad con vistas a ningún otro fin último¹⁰⁰⁴.

Queda clara la postura de Humboldt sobre los límites a la acción del Estado. La argumentación no es política, sino filosófica y basada en la naturaleza del hombre, pudiéndose evidenciar la influencia de Kant. Está clara su preferencia por un Estado no benevolente, ya que la benevolencia debe ser realizada por la “organización nacional”, es decir, la sociedad o los individuos. La labor de la posible asistencia a los necesitados, Humboldt la atribuye a la sociedad y los individuos, que son previos al Estado y que resuelven sus problemas de beneficencia entre ellos. Es una materia de la sociedad civil y no del Estado.

Incluso llega a señalar en qué momento nace el Estado del bienestar positivo, pues dice que en realidad los Estados buscaban ampliar más aún su recaudación sobre los ciudadanos y que para ello se utilizó el señuelo de ofrecer una cierta mejora del bienestar social, que no sería sino el medio para conseguir el fin de una mayor recaudación, atreviéndose a puntualizar en este contexto que:

no faltaron hombres de buena voluntad, principalmente escritores, que, invirtiendo los términos del problema, consideraron aquel bienestar como el fin y la percepción de tributos como medio necesario...y así fue como surgió el principio de que el gobierno debe velar por la dicha y el bienestar físico y moral de la nación. Lo cual constituye, precisamente, el más duro y opresor de los despotismos, pues como los medios de la opresión se hallaban tan escondidos y eran tan complejos, los hombres se creían libres

1005

Coloca a la clase dirigente y al propio Estado como artífice de un engaño utilizando el señuelo del bienestar. En conclusión, el Estado no debe entrometerse en los campos de actuación cuya problemática puede resolver la sociedad sin necesidad de recurrir al Estado, que actuaría contra la dignidad de la persona. Por eso el Estado únicamente tiene como único fin velar por la seguridad del hombre. Aparentemente nada hay que haga suponer que el Estado deba atender a los necesitados. Si admite la caridad y la atención entre los propios semejantes, es como una iniciativa individual. Pero como él mismo señala, sus anteriores posicionamientos no son sino trazos gruesos, y hay que bajar al detalle fino para delimitar exactamente qué acciones se

¹⁰⁰⁴ (Ibídem: 43).

¹⁰⁰⁵ Humboldt, W. (1996 a: 83).

deben incluir en lo que se considera la única acción estatal admisible, es decir, la protección de “la seguridad”.

Debe destacarse que Humboldt compara entre los “estados antiguos” y los “estados modernos”, lo que recuerda un cierto paralelismo a lo que Constant también dirá¹⁰⁰⁶. Afirma:

Los Estados antiguos velaban por la fuerza y la formación del hombre en cuanto hombre; los Estados modernos se preocupan de su bienestar, sus bienes y su trabajo. Los antiguos buscaban la virtud; los modernos buscan la felicidad. Por eso, por una parte, las restricciones puestas a la libertad por los Estados antiguos eran más opresivas y más peligrosas, pues tocaban directamente a lo que constituye lo verdaderamente característico del hombre: su existencia interior...pero, por otra parte, todas estas instituciones del Estado mantenían y estimulaban, entre los antiguos, la fuerza activa del hombre.

Ciertamente parece anticiparse a Constant, si bien nos centraremos en lo que nos interesa en este momento, es decir, el énfasis de Humboldt en que el Estado defienda la dignidad del hombre, y no que le proporcione felicidad condicionada.

Si las acciones estatales de bienestar positivo se preocupan fundamentalmente de la felicidad, el Estado que solo garantiza la seguridad se debe preocupar simplemente de “evitar el mal”¹⁰⁰⁷. Veamos si este Estado que solo se preocupa por evitar el mal tiene un espacio reservado para la ayuda a los necesitados.

Para Humboldt la seguridad es un concepto en el que se debe incluir todo aquello que la sociedad no puede resolver por sí misma, de forma que es el Estado subsidiariamente el que debe hacer esa función¹⁰⁰⁸. Este aspecto es el que le lleva a decir que hay determinadas acciones que sí que pueden ser realizadas por la sociedad, que están vedadas al Estado; e inversamente le lleva a concluir que el Estado puede realizar aquellas actuaciones que “el individuo no puede conseguir con sus solas fuerzas”¹⁰⁰⁹. Y en este sentido son dos las funciones que debe desarrollar el Estado asegurador: el mantenimiento de la seguridad frente al “enemigo exterior” y el mantenimiento de la seguridad interior controlando las “disensiones interiores”. Este debe ser el único fin del Estado.

¹⁰⁰⁶ Humboldt, W. (2009: 9-11).

¹⁰⁰⁷ (Ibídem: 21).

¹⁰⁰⁸ Raico, R. (1961) señala que las ayudas intersociales individuo-individuo no deben ser prestadas por las instituciones políticas, sino por las instituciones sociales, que son preexistentes y persistentes al Estado.

¹⁰⁰⁹ Humboldt, W. (2009: 51 y 181).

La garantía de la seguridad exterior no plantea duda; por ello pasaremos a analizar el contenido de la seguridad interior y si incluye la atención a los necesitados. Por seguridad interior entiende Humboldt tanto la que afecta los ciudadanos como a la propia seguridad del Estado. Y precisa:

Yo considero seguros a los ciudadanos de un Estado cuando no se ven perturbados por ninguna injerencia ajena en el ejercicio de los derechos que les competen, tanto en los que afectan a su persona como a los que versan sobre su propiedad. La seguridad es, por tanto...la certeza de la libertad concedida por la ley¹⁰¹⁰.

De esta reflexión queda patente que para Humboldt la seguridad de los ciudadanos consiste en el respeto a sus derechos civiles y políticos, es decir “el Estado solo deberá intervenir cuando se trate de actos que supongan una intromisión directa y declarada en un derecho ajeno”¹⁰¹¹. Así pues, la misión del Estado es únicamente garantizar la convivencia pacífica. El principio del daño. Entiende que esto es así porque el Estado no es más que un medio al servicio del fin de los hombres ya que:

el Estado no debe velar por el bienestar de los ciudadanos y para mantener su seguridad no puede ser necesario lo que eliminaría precisamente la libertad, y con ello también la seguridad¹⁰¹².

Para mantener la seguridad de la nación, es decir, la vigilancia de los derechos, el Estado dispone de cuatro instrumentos como son las leyes de policía, las leyes civiles, las leyes penales y las actuaciones de protección hacia determinados ciudadanos como son los menores de edad o los incapaces mentalmente. Pasaremos ligeramente por los tres primeros instrumentos, señalando únicamente que las únicas leyes admisibles son las que protejan a los ciudadanos de una lesión en sus derechos, sin que el Estado pueda regular, dirigir o incidir sobre otras materias como la costumbre, la religión, la conciencia o el carácter, con especial protección de la vida, la libertad, la propiedad y los acuerdos lícitos firmados entre los ciudadanos, castigando únicamente a quien cause daño con penas que no sean indignas. Esta protección de determinadas relaciones tiene su fundamento en que eran relaciones preexistentes al Estado, que no deben perderse por la constitución del Estado. Para Humboldt que el Estado debe limitarse a evitar que los derechos del hombre que ya existían fuera del ordenamiento

¹⁰¹⁰ (Ibidem: 111).

¹⁰¹¹ (Ibidem: 110).

¹⁰¹² (Ibidem: 113).

jurídico sacrifiquen la libertad o la propiedad de los otros a su propia destrucción”¹⁰¹³. Retoma aquella idea de los derechos individuales previos a la sociedad del liberalismo clásico originario, por lo que el Estado es un sobrevenido a las relaciones sociales.

La idea central es que el Estado solo debe garantizar la seguridad de los individuos, porque son los propios individuos los que deben velar por su propio bienestar y no el Estado. Ahora bien, Humboldt introduce una importante matización, pues admite un exiguuo Estado de bienestar positivo. Es decir, considera que en aquellos casos en los que los individuos no tienen capacidad para velar por su bienestar, y que no pueden percibir el daño que reciben, entonces el Estado sí debe intervenir subsidiariamente, porque hay un daño sobre los que no tienen capacidad de respuesta. Dice, tras referirse a los tres tipos de leyes posibles del Estado, que:

junto a esta materia hay que añadir otra que, por la peculiaridad de su naturaleza, merece un tratamiento completamente particular. Existe, en efecto, una clase de ciudadanos a la que solo con ciertas reservas pueden aplicarse los principios expuestos anteriormente, que se refieren siempre a hombres en el ejercicio normal de sus fuerzas¹⁰¹⁴;

Se está refiriendo a los menores de edad y a aquellos que carecen de facultades mentales, y considera que “el Estado debe velar también por la seguridad de estos, cuya situación exige “un trato especial”. En estos casos el Estado no solo debe acometer su fin genérico, la vigilancia de sus derechos, como del resto de los ciudadanos, sino que el Estado es el tutor de sus cuidados, sustento y formación. Veamos en qué grado desarrolla la asistencia a este tipo de necesitados.

El argumento para esta asistencia sigue siendo el mismo principio que rige toda su filosofía política. El hombre debe tener libertad para desarrollar su programa vital, en la idea de que “al hombre de acción y pensamiento autónomos no se le puede robar la facultad de decidir con toda libertad”. Humboldt considera que ese proyecto humano de desarrollo, que llama *Bildung*, es un camino de recorrido obligatorio, no opcional, y no delegable, sino que debe ser desarrollado por cada persona individualmente como expresión de su propia dignidad humana, por lo que una intromisión estatal es indebida. Este mismo argumento es el que le lleva a concluir que a las personas que carecen de las facultades de discernimiento, como niños y dementes no se les puede exigir ese comportamiento, porque carecen de la facultad de programar y desarrollar su formación vital y proyecto de vida. Esta situación implica que no pueden buscar su bienestar positivo, porque carecen de facultades para ello y esta carencia es la que justifica que

¹⁰¹³ (Ibídem: 125).

¹⁰¹⁴ (Ibídem: 113).

el Estado pueda y deba entrometerse para efectuar una acción de bienestar positivo físico y moral¹⁰¹⁵. Pero esta apertura a la acción positiva del Estado no supone que este lo haga directamente ni inmediatamente. Es decir, siendo que los niños tienen padres o tutores y los dementes tutores, la misión del Estado es vigilar que esos responsables cumplan con sus obligaciones; es decir, en el caso de los niños “su deber es educar a los niños hasta la madurez” y respetar sus “derechos primigenios”, como la vida, la salud, su propiedad si la tienen, y su libertad relativa¹⁰¹⁶. Es decir, deben “poner a los hijos en situación de empezar a vivir una vida de propia elección”. Además de la vigilancia sobre sus derechos específicos como niños, se deberá vigilar que reciben una adecuada educación, sin que el Estado deba actuar, sino solo cuando los padres han dejado de cumplir con su obligación respecto de sus hijos:

El Estado no puede contentarse con proteger simplemente a los menores de edad igual como lo hace con los demás ciudadanos frente a los ataques de otros, sino que ha de ir más lejos todavía¹⁰¹⁷.

Por eso, frente a su posicionamiento general, dice que:

Aquellas personas que, o no están en absoluto en posesión del uso de razón, o no han alcanzado todavía la edad necesaria para ello, precisan de un cuidado especial en orden a su bienestar físico, intelectual y moral.

La idea es clara, pues admite una excepción a su regla general de que el Estado no debe actuar sobre el bienestar positivo de los ciudadanos, si bien no la detalla. Admite una acción de Estado positiva con los menores, que no es inmediata, sino solo subsidiaria cuando no lo hagan sus responsables, sean padres o tutores. Si los padres son negligentes con sus hijos, se les pondría un tutor para que preserve la formación de los niños y se les daría “una ayuda”¹⁰¹⁸, aunque no precisa cómo, si bien podría entenderse que alguna especie de ayuda monetaria para pagar su formación¹⁰¹⁹. Por lo

¹⁰¹⁵ (Ibídem: 173).

¹⁰¹⁶ (Ibídem: 174).

¹⁰¹⁷ (Ibídem: 176).

¹⁰¹⁸ (Ibídem: 65).

¹⁰¹⁹ Por su parte, Valls, A. (1999: 251-274). V-61) considera que tanto Mill como Humboldt defienden la idea de la autoformación vital, pero cada uno de ellos lo articula a su modo. Mill termina siendo un intervencionista en cuestiones sociales, mientras que Humboldt rechaza completamente dicha actuación. Mill estaba más apegado a las soluciones reales a los problemas, mientras que Humboldt era un idealista que no relaciona sus ideas con el contexto. Además, divergían sobre las condiciones exigidas para que se pudiera activar una plena autoformación individual.

demás, acerca de cómo se articularía ese sustento, ese cuidado, esa educación o esa atención sanitaria a los menores.

En cuanto a los dementes aplica idéntico criterio, con la diferencia que no se les debe proveer de educación y formación, sino solo de “cuidado y vigilancia”.

Es decir, para menores y dementes, Humboldt exige del Estado una vigilancia de derechos individuales más amplia que la practicada con el resto de los ciudadanos, admitiendo solo en estos supuestos, acciones de bienestar positivo por parte del Estado.

Su propuesta permite concluir que sí admite una relativa asistencia a determinados colectivos necesitados, aunque no incluye en ese colectivo protegido, a los incapaces físicos o a los incapaces por vejez (aunque tampoco hace exclusión explícita de ellos); tampoco incluye a los que son tan pobres que nada pueden hacer por ellos. Esta inclusión/exclusión aparentemente contradictoria, es, sin embargo, coherente con la explicación de Humboldt, porque de lo que se trata es de proteger a quienes no tienen capacidad de discernir para adoptar acciones libres, lo que les excluye del principio de responsabilidad de sus propios actos. Lo relevante no es si tienen capacidad de supervivencia, como algún otro liberal teoriza, sino de si tienen capacidad de discernimiento para ello, lo que es una variación importante, al no hacer descansar la posible asistencia estatal en la necesidad real, sino en la necesidad resultante de la falta de capacidad meramente intelectual. Así, Humboldt lleva el principio de responsabilidad más lejos que otros liberales, y es el menos tolerante con la irresponsabilidad individual.

No debe llevar a equívoco que Humboldt utilice el término “conservación”, pues lo hace en un sentido diferente a otros liberales clásicos¹⁰²⁰. Hace referencia a que el Estado debe garantizar la conservación de los hombres, pero en Humboldt no tiene el mismo significado que tiene en Locke, sino que se refiere a que solo aquellos que no sean capaces de vigilar su propio interés, su propia conservación, deben ser asistidos por el Estado. Es decir, solo menores e incapaces.

En materia de educación ya hemos visto que Humboldt opta por un modelo general de no intervención estatal¹⁰²¹. Considera que la educación pública es un instrumento de adoctrinamiento estatal y que “debería implantarse en todas partes una educación lo más libre posible del hombre...el hombre así formado se incorporaría luego al Estado”¹⁰²². En materia de educación se observa una cierta evolución en su pensamiento, pues debido a los avatares de la vida, dos décadas después de haber

¹⁰²⁰ Humboldt, W. (2009: 20 y 59).

¹⁰²¹ Clochec, P. (2017: 181-196) sostiene que el liberalismo de Humboldt se queda corto porque se limita a ser un liberalismo de sociedad civil y no un liberalismo que pretenda superar las nuevas exigencias sociales.

¹⁰²² Humboldt, W. (2009: 63).

escrito *Los límites del Estado*, tuvo que desempeñar un cargo educativo de alta responsabilidad en su país y en el *Dictamen de la sección de enseñanza*, así como en informes sobre la organización de centros de investigación y algún informe sobre la reforma administrativa, se observa un cambio de postura¹⁰²³. No abandona su principio de libertad del individuo, pero sí sostiene que la educación es muy importante también para formar ciudadanos que mantengan la inclinación a obedecer las leyes, indicándole al rey que “no se propondrá nunca como meta, de modo unilateral, la erudición o el refinamiento, sino la educación del carácter y de los propósitos”¹⁰²⁴. Admite así, que debe haber una educación pública que debe contener las educaciones básicas, pero no consta en sus diversos escritos ninguna propuesta para incluir a quienes carecen de medios para el acceso a la educación¹⁰²⁵.

En conclusión, Humboldt articula su pensamiento liberal a partir de su concepción de la naturaleza humana. La dignidad del ser humano se encuentra su fin como ser, que no es otro que su búsqueda de desarrollo vital. Para ello necesita libertad y poder desenvolver su individualidad, al margen de cualquier uniformidad o dirección estatal. Por ello, el Estado no puede entrometerse en la búsqueda del bienestar de cada individuo, salvo supuestos de incapacidad de discernimiento. Si hay tal capacidad de discernimiento, el Estado jamás deberá interponerse, porque ello atentaría contra la dignidad humana. En esos casos, el Estado lo único que debe ofrecer es la garantía de su libertad, el respeto a sus decisiones que no hagan daño a terceros. Es decir, lo que llama un Estado garante de la seguridad de la libertad. Cuando justifica la intervención es en los cuidados necesarios para que los menores alcancen su exigible grado de maduración, lo que implica sus cuidados, alimentación o educación; si bien la acción del Estado es subsidiaria, siendo efectiva desde que los padres o tutores no cumplen con su obligación y con una escasa intensidad.

Humboldt adopta un liberalismo de corte clásico y cuasi prerrevolucionario, admitiendo exclusivamente una asistencia a los necesitados que carezcan de capacidad de discernimiento para buscar su proyecto de vida. Ahora bien, ello no obsta para que

¹⁰²³ Por su parte, Lüth, C. (1998: 43-59) interpreta que sus teorías sobre la educación marcaron el proyecto educativo de su país e incluso traspasó fronteras, como en Estados Unidos donde fue seguido por Dewey, otro liberal, aunque de corte más intervencionista; igualmente, Britto, F. d. (2011: 302-310) considera que propuesta educativa fue realmente bien aceptada por los ámbitos aristocráticos, si bien con el tiempo fue tergiversado en Alemania, formando parte de un mensaje nacionalista de Bismarck. Advirtió con anterioridad a Nietzsche que la acción del Estado en educación era un peligro porque podría falsificar la naturaleza del hombre. Cuando Nietzsche volvió a advertirlo ya era tarde; de manera similar, Sorkin, D. (1983: 55-73) reitera la idea de que su pensamiento fue usurpado y subvertido por el nacionalismo alemán.

¹⁰²⁴ Humboldt, W. (1996 b: 160).

¹⁰²⁵ Esta postrera contribución intelectual sobre la organización educativa ha sido utilizada por el liberalismo rígido del siglo XX (Mises, Hayek...) para acusarle de haber abandonado los principios liberales.

entienda que la acción benefactora puede desempeñarse al margen del Estado por la sociedad y los individuos, lo que llama la “organización nacional”, previa al Estado. Este solo puede hacer lo que la “organización nacional” no puede, es decir, garantizar la convivencia, motivo por el cual no puede realizar lo que la “organización nacional” puede hacer por sí misma. Esta apelación a que la caridad sea solo de ámbito privado no viene revestida, como en otros liberales, de un deber moral privado, sino como mera posibilidad. Su planteamiento se basa en respetar la libertad de los individuos y de la sociedad; en respetar la responsabilidad de los actos; y solo encuentra aceptable una obligación política cuando los necesitados carecen de capacidad de discernimiento.

5.5 Frédéric Bastiat: El antagonismo entre el Estado justo y la solidaridad política.

“Al hombre si le quitáis la libertad queda reducido a un triste y grosero mecanismo”¹⁰²⁶

Frédéric Bastiat (1801, Bayona; 1850, Roma) es un economista, no un filósofo¹⁰²⁷. Y es un economista poco original, cuya relevancia se debe a su condición de divulgador del liberalismo económico, por su verbo brillante y de fácil comprensión, pues estaba dotado para la literatura¹⁰²⁸. Hace referencias al Smith economista y a Turgot, fundamentalmente. Entre sus obras son ampliamente conocidas los *Sofismas económicos* y las *Armonías económicas*, así como *Lo que se ve y lo que no se ve*, obras con metáforas, alegorías, comparaciones e historias de fácil comprensión que muestran lo absurdo del intervencionismo, y con las que divulga el liberalismo económico. Su obra más importante es *La ley*. En estas y otras obras menores, Bastiat pone de manifiesto su contundente antisocialismo, siendo el primer liberal que escribe abiertamente contra el socialismo, el comunismo o el colectivismo y manifiesta sospechas de abierto antiliberalismo en diversas personalidades (Rousseau, Owen, L.Blanc, Bossuet, Fénelon, e incluso Montesquieu); si bien, sus manifestaciones contra el socialismo

¹⁰²⁶ Bastiat, F. (1858: 38).

¹⁰²⁷ Tuvo una educación elemental debido a que quedó huérfano tempranamente. Vivió con sus abuelos y se dedicó al negocio familiar de exportación, que heredó a los 25 años cuando falleció su abuelo. Al no tener inquietudes empresariales, pero sí intelectuales, contrató a personal para que le gestionase la empresa para dedicarse durante dos décadas a formarse de manera autodidacta.

¹⁰²⁸ Rodríguez-Braun, C. & Blanco, M. (2011: 421-445) indican que Bastiat ha sido injustamente considerado y a pesar de su poco resaltado papel como economista el devenir de los acontecimientos le ha dado la razón: el libre comercio ha traído más democracia y prosperidad, pero también una sobredimensionada administración que cada vez limita más los derechos individuales utilizando para ello los términos de democracia y política social. Su análisis económico es mucho más profundo que el de gran parte de los economistas.

deben analizarse en una época en la que Marx todavía no había publicado *El Capital* (1867), por lo que sus reflexiones contra estas ideologías se dirigen a una fase embrionaria.

El liberalismo de Bastiat, en lo relativo a la cuestión de la atención a los necesitados, concuerda en parte con el liberalismo postrevolucionario francés, con la notable diferencia de que será el primero en manifestarse abiertamente antisocialista. Su principal propuesta es demostrar la naturaleza impropia del socialismo, no tanto defender sus propias ideas liberales. Es más antisocialista que liberal, y eso le conduce por caminos que a veces le alejan de la propia defensa del liberalismo.

Parte de la naturaleza del hombre y de los derechos naturales prepolíticos para justificar su postura en relación con la misión del Estado. Su gran preocupación es la defensa de la libertad y la propiedad privada, por lo que todo ataque a la propiedad privada Bastiat lo denomina “el despojo”.

Así, el hombre es de naturaleza sociable y debe convivir en sociedad, pues no sabe vivir aisladamente y por ello se organiza en un Estado. Por tanto “su estado de naturaleza es el estado social”¹⁰²⁹. En las comunidades primitivas hay “una perfecta igualdad de miseria, de desnudez y de ignorancia”¹⁰³⁰, “el hombre está desprovisto de todo”¹⁰³¹ y tiene muchas necesidades que cubrir, como la alimentación, el vestido o el cobijo, siendo éstas necesidades un obstáculo para su satisfacción, que solo pueden ser vencidas con el esfuerzo de cada hombre¹⁰³². Este esfuerzo es la pieza clave en su liberalismo, pues entenderá que es el que le aleja de la escasez que sufre y de su “desnudez primitiva”. Ese esfuerzo por huir de la escasez es “su trabajo”, que le proporciona medios con los que alimentarse, vestirse y cobijarse¹⁰³³. El estado natural del hombre es el de la pobreza y la escasez y se irá alejando de ella en la medida en que actúe para ello, en la medida en que se esfuerce. Si no trabaja no sale de la escasez. Por eso:

No podemos satisfacer la mayor parte de nuestras necesidades sino con la condición de ejecutar algún trabajo, el cual puede considerarse como un sufrimiento...Así el sufrimiento es para nosotros inevitable, y solo nos queda la elección de los males.¹⁰³⁴

¹⁰²⁹ Bastiat, F. (1858: 77).

¹⁰³⁰ (Ibídem:205).

¹⁰³¹ Bastiat, F. (1848: 23).

¹⁰³² Bastiat, F. (1858: 53).

¹⁰³³ (Ibídem: 178).

¹⁰³⁴ (Ibídem: 52-54).

La escasez es un mal y el esfuerzo para salir de la escasez también lo es. Cada hombre decidirá si prefiere el mal de la escasez o el mal del sufrimiento para huir de la escasez. Ciertamente, aun siendo realidad, no es un enfoque muy entusiasta. Hace descansar en la libertad de decisión del hombre esa opción entre males. Pero lo importante es que cada hombre al elegir uno u otro camino debe aceptar la responsabilidad de sus acciones, el resultado, puesto que “siendo libre el hombre, puede escoger; si puede escoger, puede engañarse; si puede engañarse, puede sufrir”. Es decir, el sufrimiento que pueda provocar la escasez por no haber optado por el sufrimiento del trabajo es un resultado al que el hombre llega por propia voluntad y que por el principio de responsabilidad debe aceptar¹⁰³⁵. Hace hincapié es esta idea de la responsabilidad personal por las propias acciones. La libertad de escoger supone la posibilidad de errar, pero esa responsabilidad del resultado “es el encadenamiento natural que existe relativamente, al ser que obra, entre el acto y sus consecuencias” y es también “el resorte al que está confiado especialmente el progreso social”¹⁰³⁶. Así, hay que entender que para Bastiat la única vía para salir de la escasez primitiva es el trabajo del individuo y debe comprenderse que “la humanidad no es una niña de nervios delicados a quien hay que ocultar la lucha que le espera”¹⁰³⁷. Por tanto, no se puede entender la libertad sin la responsabilidad, pues admitirlo significaría despojar a la libertad de su prestigio¹⁰³⁸. Esa disyuntiva es la primera que el hombre debe resolver:

La primera ley del hombre es la de mejorar en la vida. Y para esto es indispensable trabajar o asumir una determinada “molestia”. Pero el mismo principio que impulsa al hombre hacia su bienestar lo impulsa también a eludir esa “molestia”.¹⁰³⁹

Bastiat entiende que el hombre tiene una obligación moral de mejorar, implícita en su naturaleza. Pero, al mismo tiempo, puede elegir no mejorar, lo que conllevará un mayor grado de escasez y de sufrimiento, que debe aceptarse responsablemente porque es resultado de una opción libre. Este patrón es el principio sobre el que se apoya el liberalismo de Bastiat. Escasez, esfuerzo o no, y consecuencias admitidas responsablemente. Por eso, al trabajo le atribuye un contenido moral y el rechazo al trabajo lo liga a una cierta inmoralidad. Quién no trabaja no solo realiza una conducta inmoral, sino que por el principio del libre albedrío debe aceptar su resultado, no por haber tenido una conducta inmoral, sino por la aplicación del principio de la

¹⁰³⁵ (Ibídem:15).

¹⁰³⁶ (Ibídem: 463-467).

¹⁰³⁷ (Ibídem: pg. 498).

¹⁰³⁸ (Ibídem: 16).

¹⁰³⁹ Bastiat, F. (2009 c: 266).

responsabilidad. Indica que “está en la naturaleza de todos los hombres el querer ser feliz”, lo cual se constituye en el interés personal de cada uno, que no debe confundirse con el egoísmo¹⁰⁴⁰, y este interés personal es el que le llevará a adoptar unas u otras acciones libres con diversos resultados.

En el estado comunitario originario y primitivo el hombre dispone de tres derechos naturales: su propia personalidad, su libertad para hacer y el resultado de su trabajo, su propiedad privada¹⁰⁴¹. Todo hombre tiene derecho a defender estos tres bienes frente a los demás y la obligación de respetar los de los demás; es lo que Bastiat llama “el derecho natural de legítima defensa”. Si se respetan estos tres derechos del estado primitivo, entonces se cumple “la justicia”. Por tanto, de un estado primitivo solo se puede salir parcialmente por el esfuerzo-trabajo, obteniendo los bienes necesarios para satisfacer necesidades; y si hay un respeto recíproco hacia los tres bienes mencionados, se entenderá que se satisface la justicia en esa comunidad primitiva. Será una comunidad con plena justicia universal, donde cada uno toma sus decisiones libres y respeta las decisiones y resultados de los demás.

Nada dice Bastiat de si hay obligaciones de la comunidad primitiva, o de los propios individuos, hacia aquellos otros individuos que sufren una situación de escasez provocada por determinadas circunstancias ajenas a la libre opción de la pobreza. Veamos si debido al tránsito a un Estado social, hay algún cambio en esta postura.

El Estado social o político utiliza la ley para su funcionamiento. Y para Bastiat “la ley es la organización del derecho natural de legítima defensa”¹⁰⁴². Así:

el Estado no es o no debería ser otra cosa que la fuerza común instituida ...para garantizar a cada uno lo suyo y hacer reinar la justicia y la seguridad¹⁰⁴³.

Pero, para Bastiat ¿qué son la justicia y la seguridad, que se constituyen en el objeto del Estado? La justicia universal para Bastiat es la misma en el estado primitivo que en un Estado político, es decir, la defensa de los tres derechos naturales: la personalidad, la libertad para elegir y la propiedad privada, resultado del trabajo. Por eso indica que el Estado político debe limitarse a garantizar esa justicia universal y que el gobierno político “no puede tener otras atribuciones racionales que la legítima defensa de todos los derechos individuales”, siendo esto lo que concierne a la seguridad pública¹⁰⁴⁴. Por tanto, parece que no se amplía el concepto de justicia en un Estado

¹⁰⁴⁰ Bastiat, F. (1858: 484).

¹⁰⁴¹ Bastiat, F. (2005 : 54).

¹⁰⁴² (Ibídem: 56).

¹⁰⁴³ Bastiat, F. (2009 a: 180).

¹⁰⁴⁴ Bastiat, F. (1858: 432-433).

político, sino que utiliza precisamente ese concepto previo de justicia para definir las funciones del Estado político¹⁰⁴⁵. En esas funciones básicas del Estado no hay rastro de ninguna beneficencia política o fraternidad pública. A esa conclusión se llega por la delimitación positiva de las funciones del Estado. Pero argumenta la delimitación negativa de las funciones del Estado y por qué no debe ser solidario, por qué no debe extender la función estatal a la ayuda a los necesitados. Su conclusión es resultado de su concepción de los tres derechos naturales y del principio de que el trabajo para salir de la escasez es una opción libre.

Hace una precisa delimitación entre la justicia y la fraternidad, señalando que la justicia se resume en “no hagáis a otros lo que no quisierais que os fuera hecho”, es decir, la justicia es no hacer mal, la abstinencia de vulnerar los derechos naturales de los demás; una conducta de no hacer¹⁰⁴⁶. Por el contrario, la fraternidad es “Haced a los otros lo que quisierais que los otros hicieran por vosotros”, es decir una acción positiva de hacer el bien. Una conducta de hacer. Y sobre esto añade:

Creo que estas palabras fijan el límite que separa la Justicia de la Fraternidad. Creo que trazan otra línea de demarcación, no diría absoluta e infranqueable, sino teórica y racional, entre el dominio circunscrito a la ley y la región sin límites de la espontaneidad humana.

Queda claro que el Estado tiene como única misión hacer respetar la justicia, en cuyo concepto no queda incluida la fraternidad, que tampoco concibe como un deber moral privado, sino únicamente como una opción voluntaria de cada individuo. Es decir, el Estado no debe incluir entre sus funciones la ayuda los necesitados, por no ser la fraternidad o la solidaridad materia susceptible de consideración dentro de la esfera política. En alusión al contexto de la época y a la incipiente literatura socialista, indica con desdén, que tras 1830 “las fuerzas intelectuales de este país se han girado hacia el estudio de las cuestiones sociales, las que no tienen en sí mismas nada de natural ni de útil”¹⁰⁴⁷.

Bastiat dedica más esfuerzos a la delimitación negativa de las funciones del Estado que a las funciones positivas. Y en este ejercicio de delimitación negativa

¹⁰⁴⁵ Para Leroux, R. & Bock-Côté, M. (2009: 1045-1051) Bastiat anticipó que el Estado se convertiría en una máquina de control social con efectos perniciosos contra los mismos ciudadanos a los que dice proteger. Sin embargo, objetan a Bastiat que tenga una visión absolutamente apolítica del Estado, al ser solo un medio de seguridad, olvidando los matices antropológicos que toda sociedad tiene, así como las necesidades sociales que debe resolver. Ese estatismo denunciado por Bastiat ha sido, sin embargo, bien acogido con naturalidad por la derecha francesa, que nunca ha sido liberal.

¹⁰⁴⁶ Bastiat, F. (2017 b).

¹⁰⁴⁷ Bastiat, F. (2017 a).

manifiesta una radical oposición a todo colectivismo (Owen, Louis Blanc, Saint Simon, Rousseau...) o socialismo. Incluso en varias ocasiones sospecha de Montesquieu como igualitario¹⁰⁴⁸.

Recuerda al Adam Smith economista, no al moralista, cuando sostiene que el Estado debe intervenir lo menos posible en la sociedad, ya que es el orden natural el que garantiza la armonía de las relaciones sociales, mientras que la organización artificial va en contra de la libertad individual y de los intereses particulares, forzando un camino artificial.

Así, no existe:

un ser bienhechor e inagotable, llamado Estado, que tiene pan para todas las bocas, trabajo para todos los brazos...aceite para todas las llagas, alivio para todos los sufrimientos...leche para la infancia, vino para la vejez...¹⁰⁴⁹

A lo que añade que, quién crea que eso es así, ha sido engañado por “una de las más raras ilusiones que se hayan apoderado jamás del ser humano”, añadiendo que percibe al Estado como “la gran ficción a través de la cual todo el mundo se esfuerza en vivir a expensas de todo el mundo”, puesto que el Estado no tiene recursos propios, sino que quita a unos para dar a otros, y en esas tareas se produce un “pillaje” recíproco entre los ciudadanos, pues cada uno quiere dar poco y recibir mucho. Insiste en que el Estado presentado como benefactor más allá de su función de justicia universal, es un engaño demagógico que beneficia a los políticos, buscadores de popularidad, y al pueblo infantil que se deja embaucar con “la mano dulce” del Estado que da, olvidando que hay una “mano ruda” que previamente ha quitado, opresivamente, con los impuestos¹⁰⁵⁰. Los impuestos deben ser únicamente los necesarios¹⁰⁵¹ para las funciones mínimas señaladas siendo en caso contrario opresivos¹⁰⁵², pudiendo “aplastar”¹⁰⁵³ al pueblo. Además, los pobres y vagabundos, que pagan impuestos, por pocos que sean, se verían en la posición de solicitar la recuperación de lo pagado más

¹⁰⁴⁸ Bastiat, F. (1848) y Bastiat F. (2005: 92-94).

¹⁰⁴⁹ Bastiat, F. (2009: 169 y ss.).

¹⁰⁵⁰ Piensa Hart, (2012:8-11) que el verdadero combate intelectual de Bastiat es su aversión al “parasitismo social”; por su parte, Meredith, C.T. (2009:297-314) interpreta que Bastiat recibe del cristianismo agustiniano su idea de no expolio tributario. San Agustín establecía una diferencia entre los reinos justos y los grandes robos en la Ciudad de Dios, una idea que se reproduciría con Bastiat, al considerar que solo sería éticamente posible violentar al ciudadano con impuestos para mantener el Estado gendarme, pero no para mantener otro tipo de gastos públicos.

¹⁰⁵¹ Bastiat, F. (1848: 45).

¹⁰⁵² Bastiat, F. (2009: 179).

¹⁰⁵³ Bastiat, F. (2017 b).

lo de otros, basándose en “el *derecho a la asistencia*, que es la parte del despojo que al pobre corresponde”¹⁰⁵⁴.

Por todo esto se opone al sistema socialista, ya que atenta contra el concepto de justicia universal que él defiende y contra el principio de responsabilidad. A su juicio los socialistas:

han identificado la Responsabilidad con el nombre de individualismo; luego han pretendido aniquilarla, y absorberla en la esfera de acción de la Solidaridad extendida más allá de sus límites naturales¹⁰⁵⁵.

El socialismo pide fraternidad, pero no respeta la naturaleza humana, sino que se funda en una organización antinatural y contraria a la libertad¹⁰⁵⁶. También señala que una igualación social forzada desemboca en comunismo¹⁰⁵⁷. Es mayor la aversión hacia los sistemas restrictivos, prohibitivos o protectores, como los llama, que la intensidad de su defensa del propio liberalismo¹⁰⁵⁸. En Bastiat hay más ataque que defensa, con lo que pierde bazas intelectuales, pues la defensa de las ideas depende de una justificación positiva.

Para Bastiat extender la solidaridad más allá de su contenido natural, que es el meramente privado, “destruye la responsabilidad”¹⁰⁵⁹, pues reparar una situación de escasez a la que se ha llegado como consecuencia de haber elegido un no esfuerzo a un esfuerzo, exige acatar el resultado, y, por tanto, revertir el resultado adverso eliminaría toda posibilidad de que cada uno fuera el responsable de sus actos. Lo que le asusta es precisamente esa perversión moral en la acción solidaria pública. Y por eso dice que la actividad moral no está en el Estado, sino en el individuo, y que al Estado le corresponde la pasividad en este asunto¹⁰⁶⁰.

Vemos que su idea secuencial de necesidad-esfuerzo-resultado es la que le lleva a esta conclusión, de que el Estado debe abstenerse de ser solidario. Dice:

¹⁰⁵⁴ Bastiat, F. (2005 : 63).

¹⁰⁵⁵ Bastiat, F. (1858: 477).

¹⁰⁵⁶ Bastiat, F. (2017 b).

¹⁰⁵⁷ Bastiat F. (2005 : 123).

¹⁰⁵⁸ Bangus,B. (2008: 575-589) sostiene que en los escritos de Bastiat subyace un mayor libertarismo del que se deduce de su literalidad, puesto que el ambiente de la época era prosocialista, por lo que para evitar un cierto rechazo suavizó sus ideas libertarias que, sin embargo, sí expuso con más claridad al final de su trayectoria una vez que ya no tenía servidumbres por cargos políticos.

¹⁰⁵⁹ Bastiat, F. (1858: 16).

¹⁰⁶⁰ (Ibídem: 434).

¿En qué consiste la acción perturbadora de los gobiernos? ...dar remedios contra la desigualdad, que según se cree nace de la libertad¹⁰⁶¹

Reprocha que “tenemos el triste y poco razonable hábito de atribuir al Estado social los sufrimientos de que somos testigos”¹⁰⁶², así como que el socialismo tiende a hacer responsable a los gobiernos de los males de la sociedad, o de la existencia de la pobreza en la sociedad, cuando sería más acertado buscar la responsabilidad de esas circunstancias en las acciones propias de cada individuo y en el correcto funcionamiento de la libertad en la economía¹⁰⁶³. Queda patente que Bastiat no admite la solidaridad estatal como un deber político y que, por tanto, no hay una obligación por parte de los gobiernos de prestar ninguna asistencia de ningún tipo a los necesitados, sin distinguir si la situación de necesidad deriva de su propia de responsabilidad o de otra causa. Esto se refuerza con la idea de que si no se obstaculiza el libre desarrollo de la economía será difícil encontrar pobreza, pues todo será riqueza. Comparte con Smith esta postura económica, pero dista mucho de su teoría moral, acercándose más a Turgot o a Humboldt, siendo quizá más enérgico en sus conclusiones. De seguirse un orden natural, un respeto a los derechos naturales y al principio de responsabilidad, se pregunta:

¿De dónde podría venir el desorden? No de la miseria; sería probablemente desconocida en el país, al menos en estado crónico. Y si, después de todo, se revelara en sufrimientos accidentales y pasajeros, ninguno soñaría en echar la culpa al Estado, al gobierno, a la ley¹⁰⁶⁴.

Bastiat está convencido de que el “sistema economista” (como lo llama), va a solucionar la pobreza. Muestra en ello una mayor seguridad que el propio Smith, motivo por el cual, no se esfuerza en ofrecer alternativas a la pobreza, porque entiende que sería responsabilidad de los propios interesados. No parece por tanto que Bastiat admita una mínima ni residual gestión de la solidaridad política.

También rechaza la solidaridad con el argumento de que el Estado no tiene recursos propios, sino únicamente aquellos que previamente ha expoliado a los ciudadanos. A unos les quita y a otros les da para satisfacer la filantropía pública. Pero entiende que la filantropía no puede ser forzada, sino voluntaria, y por eso la califica de

¹⁰⁶¹ (Ibídem: 100).

¹⁰⁶² (Ibídem: 82).

¹⁰⁶³ (Ibídem:494).

¹⁰⁶⁴ Bastiat, F. (2017 b).

“fraternidad quimérica”, de despojo¹⁰⁶⁵ y de atentado contra los derechos naturales. Concluye que la única solución posible y armónica es “Justicia legal. Caridad privada”¹⁰⁶⁶. Cualquier acto forzado contra la propiedad de uno para darle a otro es un desplazamiento del esfuerzo de uno que ha optado por trabajar para desplazar el resultado a otro que no ha querido trabajar¹⁰⁶⁷. Ese desplazamiento de resultados es inmoral y atenta contra las “leyes sociales naturales”, y convertiría a la ley en “instrumento de injusticia”¹⁰⁶⁸. Además, concebir el Estado así es “un egoísmo no inteligente” y una “falsa filantropía” porque “la ley no es una teta que se llene por sí misma” sino que hay que acudir a los impuestos, el despojo de la propiedad, para llenarla¹⁰⁶⁹.

Se opone a cualquier subvención o ayuda, ya que detraer de unos ciudadanos para darle a otros atenta contra la “justicia distributiva”, porque disminuye con los impuestos el salario de unos ciudadanos para aumentar el salario de otros¹⁰⁷⁰. Rechaza que el gobierno con una elección política determine quién debe aumentar su salario a costa de que otro lo pierda, pues el Estado debe ser neutral.

Por otro lado, defiende con pasión la libertad de enseñanza, acusando al Estado de no permitir a los ciudadanos impartir enseñanza sin la supervisión adoctrinadora del poder¹⁰⁷¹. No postula enseñanza pública para los menos pudientes. Es más, indica que el nombre de “instrucción gratuita” es un “grosero sofisma”¹⁰⁷², porque el Estado no tiene la capacidad de dar servicios gratis, sino que previamente ha quitado, expoliado a unos para dárselo a otros. Se pregunta irónicamente si el Estado también tendría que dar alimentos gratis, vivienda gratis... señalando que de ser así desaparecería la libertad con responsabilidad.

Bastiat muestra una profunda preocupación por el expolio sobre la sociedad a través de los impuestos, entendidos como un mecanismo de reparto de riqueza. Por eso dice que:

¹⁰⁶⁵ Bastiat, F. (1848: 111) y Bastiat, F. (2005: 58,66, 70, 76).

¹⁰⁶⁶ Bastiat, F. (1858 : 108).

¹⁰⁶⁷ McGee, R. (2013: 29-53) interpreta que es un precursor de Nozick en cuanto a la concepción de las funciones del Estado. Acierta al considerar al Estado como un coactivo gratificador de codicias con cargo al esfuerzo de unos cuantos y ve su mensaje moderno y de actualidad; por su parte, Dorn, J. (2001: 32-36) cree que la evolución del Estado del Bienestar representa el peligro que ya anunció Bastiat, puesto que se observa que cada vez hay más buscadores de rentas y la fraternidad legalizada disminuye el área de los derechos individuales y el principio de responsabilidad. Debe recuperarse una organización más simple y una fraternidad voluntaria.

¹⁰⁶⁸ Bastiat, F. (2005: 60).

¹⁰⁶⁹ (Ibídem: 80).

¹⁰⁷⁰ Bastiat, F. (2009 b: 59-60).

¹⁰⁷¹ Bastiat, F. (2017 a).

¹⁰⁷² Bastiat, F. (1858: 233).

Lo digo con sinceridad, creo que entramos en una senda en que, con formas muy suaves, muy sutiles, muy ingeniosas y adornadas con los bonitos nombres de “solidaridad” y “fraternidad”, la expoliación va a alcanzar un desarrollo cuyas proporciones pueden ser incalculables¹⁰⁷³.

Vemos que presagia el desarrollo de un potente Estado benefactor¹⁰⁷⁴, aunque también presagia, ahora desatinadamente, que esta tendencia será corta, creyendo que este periodo será fugaz, pues:

El error de que me ocupo no puede durar mucho, y yo por mi parte creo que dentro de poco no pedirán al Estado más servicios que aquellos que son de su competencia: justicia, defensa nacional¹⁰⁷⁵...

Incluso en un asunto tan dado al altruismo como el de los niños abandonados, se muestra reacio, señalando:

¿Queréis multiplicar al infinito los niños abandonados? Declarad que el Estado se encarga de ellos. Todavía sería mucho peor si Francia se hiciera cargo de mantener a los niños chinos¹⁰⁷⁶...

En estos casos, la obligación es de los padres, y si estos no están o la incumplen gravemente, la obligación es de la comunidad. Pero insiste especialmente en que debe comprobarse exhaustivamente que los padres faltan o incumplen; y no demuestra demasiado entusiasmo en la propuesta subsidiaria.

Debido a las críticas que recibe, hay una parte exculpatoria en su discurso, dirigida a su propio descargo, en la que reconoce que se observan desigualdades y que “hay una porción de hombres que carecen de riquezas”, así como hombres en miseria y sin cultura. Pero el origen de ese mal el no es el Estado político, sino el despojo o la expoliación que se produce por impedir el armónico devenir de las relaciones sociales con regulaciones artificiales y dirigidas¹⁰⁷⁷. Aprovecha su discurso exculpatorio para

¹⁰⁷³ Bastiat, F. (2009 c: 273).

¹⁰⁷⁴ Peron, J. (2003: 26 ss.) afirma que si el mundo hubiera hecho caso a Bastiat se habrían ahorrado muchos desastres del siglo XX. La naturaleza humana es como es y no como pretendemos organizarla. La tarea exige un esfuerzo por comprender cómo es esa naturaleza y no pretender modificarla, sino adaptar las instituciones sociopolíticas a ella. Pretender una programación humana es nefasto; por su parte, Gilmore, J. (2003: 35-39) reitera la idea, aunque con una visión de conspiración planificada contra la naturaleza humana.

¹⁰⁷⁵ Bastiat, F. (2009 c: 274).

¹⁰⁷⁶ Bastiat, F. (1858: 479).

¹⁰⁷⁷ Bastiat, F. (2005: 79 y ss.), Bastiat, F. (2009 c: 267) y Bastiat, F. (2017 b).

amonestar públicamente como constructores de una “interpretación miserable” a quienes le acusan de “rigidez, de frialdad, de dureza, de sequedad” por no aceptar la fraternidad en las relaciones sociales, puesto que sí las acepta, pero solo voluntariamente y en el ámbito privado, pues a lo que se opone es a la falsa filantropía que se basa en buscar el bienestar general con el despojo general¹⁰⁷⁸. Incluso dice compartir el discurso socialista y que, si se refieren a que en caso de:

circunstancias extraordinarias, para los casos urgentes, el Estado debe preparar algunos recursos, asegurar ciertos infortunios, velar por ciertas transiciones, por Dios, estaríamos de acuerdo.

Para apresuradamente añadir que en esos casos:

¿dónde está su punto determinado? ¿cuál es su límite? ¿cuál es su forma? Evidentemente es el infinito. La fraternidad, en definitiva, consiste en hacer un sacrificio por otro, trabajar por otro.

Para Bastiat “la solución del problema social está en la libertad” y, como principio general, “nuestro sistema va a ganar más con la libertad que con la protección”¹⁰⁷⁹. Como síntesis, concluye su obra más importante con la siguiente frase: “rechácense los sistemas y ensáyese la libertad”¹⁰⁸⁰.

En conclusión, el liberalismo de Bastiat está impregnado de antisocialismo. Su reflexión sobre las funciones del Estado le lleva a negar al Estado cualquier obligación de ser solidario con los necesitados. Fundamenta su conclusión en la idea de que el hombre parte de un estado de pobreza y escasez en sus orígenes y que solo por un esfuerzo puede reducir esa escasez de medios de subsistencia y satisfacer sus necesidades. Entiende que efectuar un esfuerzo, un trabajo, es una opción libre y considera, por tanto, que el hombre elige entre seguir en la escasez o alcanzar, mediante el trabajo, una determinada satisfacción. Por ello, en el estado originario el hombre tiene tres derechos naturales, como son su propia personalidad, su libertad para actuar y el resultado de su trabajo. Tales tres derechos naturales contienen a su vez un derecho de legítima defensa contra cualquier agravio contra ellos. Una vez constituido el Estado político, este debe respetar esos derechos naturales previos, constituyendo esa su única función, que considera contenido máximo de la justicia. Cualquier otra

¹⁰⁷⁸ Bastiat, F. (2017: b) y Bastiat, F. (2005: 78).

¹⁰⁷⁹ Bastiat, F. (2005: 126) y Bastiat, F. (1848: 63).

¹⁰⁸⁰ Bastiat, F. (2005: 129).

función que afecte a los derechos naturales previos dará como resultado un atentado contra la libertad del hombre y un expolio sobre su propiedad, resultado de su trabajo. Así, admitir la solidaridad pública, la fraternidad pública o la obligación política de ayudar a los necesitados implica una transferencia de esfuerzos de los que optaron por trabajar a los que no lo hicieron, motivo por el que lo considera inmoral. La solidaridad es únicamente un asunto privado y voluntario, sin que haya ninguna obligación ni moral ni política de llevarla a cabo. Es, para Bastiat, el orden natural de las relaciones sociales y económicas el que impedirá que aparezca la pobreza y, por el contrario, la organización dirigida la que la provocará, no sin antes hacer efectuado un expolio o despojo en unos para favorecer a otros. Sus conclusiones son el resultado de una reflexión intelectual y no de una mera opinión política y se diferencian del liberalismo clásico originario, quizá como reacción a un emergente sociocomunismo¹⁰⁸¹.

Su argumentación contraria a la ayuda social se basa fundamentalmente en dos pilares. El primero es que se corrompería el principio de responsabilidad si se rescata a los irresponsables, pero dicha conclusión parece englobar un prejuicio, cual es que todos los que se encuentran en esa situación lo son por sus actuaciones, algo que ignora la evidente realidad social que lo contradice. El segundo pilar es su rechazo a las transferencias de esfuerzos, pues constituyen un despojo. Pero de nuevo vuelve a prejuizar que la carencia de resultados es resultado de la irresponsabilidad. Además de poner de manifiesto el rechazo a cualquier solidaridad institucional, el fundamento se sustenta en un distorsionado, por riguroso, entendimiento del principio de responsabilidad, ya que si bien es cierto que quien rechaza el trabajo poco debe exigir a los que trabajan, existen situaciones en las que no hay capacidad de esfuerzo o supuestos de indigencia calamitosa. Bastiat es un liberal adusto que teme que una parte de la sociedad, poco laboriosa, se aproveche de otra parte, laboriosa, lo cual no es un principio liberal, sino de lógica sociopolítica, pero que en el caso de Bastiat se sobredimensiona por su patente aprensión a cualquier propuesta social que pudiera causar sospecha de socialismo.

¹⁰⁸¹ O'Donnell, M. (1993: 57-61) interpreta que Bastiat creyó firmemente que el mejor sistema para convencer a los ciudadanos de la bondad de sus ideas era utilizar esa especie de parábolas educativas de fácil comprensión con el objetivo fundamental de que comprendiesen que ese Estado engañoso era perjudicial para sus intereses, y que la mejor forma de adquirir ese conocimiento era descubrir el verdadero coste de los servicios "gratuitos"; por su parte, Russell, D. (1969) sostiene que en su tarea de divulgador optó por orientar las explicaciones de los beneficios de su sistema especialmente en los consumidores, con la intención de derrotar al socialismo en su terreno, pues los trabajadores son consumidores.

5.6 Herbert Spencer: la beneficencia como obstáculo del progreso humano.

“Nadie puede ser perfectamente libre hasta que todos sean libres”¹⁰⁸²

Herbert Spencer (1820, Derby, Inglaterra; 1903, Londres), destaca por su imprescindible contribución a la creación de la sociología como disciplina académica¹⁰⁸³. Tiene una extensa obra escrita sobre biología, psicología, ingeniería, sociología, fundamentalmente, o filosofía política (llegando a ser editor de la revista *The Economist*). Obra que le permitió ser nominado en 1902 para el premio Nobel de literatura. Conoció a los filósofos de la época teniendo una estrecha relación con Stuart Mill, con el que compartía tertulia. Hacia el final de su vida fue reconocido (pero sin títulos académicos ni de otro tipo) y rechazó diversas propuestas para ingresar en al menos doce academias científicas de varios países, así como en la prestigiosísima *Royal Society*, entre otros honores. Su aportación fundamental es la consideración de que el hombre evoluciona hacia un estadio mejor y que esa evolución está reservada a los mejores.

5.6.1 El hombre definitivo.

Spencer es un liberal de profundas convicciones y enfática defensa de sus ideas. A pesar de un entorno ya ciertamente abierto al socialismo, sostiene con vigor sus ideas, ajeno a cualquier simpatía por lo social. Es el último teórico del liberalismo clásico. Es común leer que Mill cierra la nómina del liberalismo clásico, pero ello podría obedecer a que quizá sea el último liberal clásico que goce de popularidad, ya que Spencer no ocupa el lugar merecido en el pensamiento liberal. Ambos son coetáneos y sus obras se van intercalando. La obra más impactante de Spencer es *Estática Social*, publicada una década antes que *Sobre la Libertad*, la obra más conocida de Mill. Mill no cita a Spencer, pero Spencer sí cita en numerosas ocasiones a Mill, para refutarlo, en las obras publicadas tras la muerte de aquel. Doctrinalmente Spencer y Mill tienen un cierto paralelismo, aunque sus teorías no convergen en cuanto al objeto de este estudio¹⁰⁸⁴. Coinciden, sin más detalles, en que hay un tránsito de la humanidad hacia un hombre humanamente superior (una utopía sobre la naturaleza humana); también en que el gobierno es una institución limitante propiciada por el egoísmo humano; coinciden en

¹⁰⁸² Spencer, H. (2014: parte IV, Capítulo XXX).

¹⁰⁸³ Spencer nace en una familia de escasos recursos, rodeado de un ambiente religioso (cuaquerismo) y recibe una educación familiar, por lo que nunca acudió a la universidad. Su formación multidisciplinar es consecuencia de su afición a la lectura y al estudio.

¹⁰⁸⁴ Escohotado, A. (2013: 96) sostiene que ambos recibieron fuertes influencias de una misma fuente, Josiah Warren, reconociéndolo Mill en *Autobiografía* y Spencer en *El hombre contra el Estado*.

que el hombre está en un proceso evolutivo y la democracia es transitoria; comparten el elitismo y la defensa de la libertad individual; y coinciden en que ambos, y expresamente lo reconocen, se inspiran en Josiah Warren. Pero a pesar de estas coincidencias la divergencia es considerable. La gran diferencia será el contenido que uno y otro atribuyen al canon de justicia, que hará que Spencer construya una teoría antagónica a la de Mill. Este antagonismo supone el cierre histórico del liberalismo clásico entre un utilitarista y un defensor del derecho natural; entre un defensor de la intervención política de ayuda al necesitado frente a la absoluta abstención de la beneficencia política; entre un liberal acusado de socialdemócrata y un liberal que resultará ser el inspirador del anarcocapitalismo o de la escuela austriaca de pensamiento. Estos dos liberalismos serán el preludio del discordante desarrollo del liberalismo del siglo XX¹⁰⁸⁵. Pasemos a analizar a Herbert Spencer y, en concreto, su posicionamiento en la ayuda a los necesitados por parte del Estado.

Spencer es un liberal de corte iusnaturalista¹⁰⁸⁶. Considera que poseemos un sentido moral que nos exige honestidad en nuestras relaciones con los demás, y que dicho sentimiento es beneficioso para la humanidad “y con toda probabilidad esencial para existir”¹⁰⁸⁷. Cree que todos los intentos por denominar este sentimiento natural (el sentido común de Reid, la ley de lo correcto, la justicia natural, la ley de la razón, la ley de la naturaleza o el razonamiento correcto) han fracasado a la hora de fundamentar la moralidad. Fracaso debido a que no se ha calibrado correctamente la naturaleza del ser humano. La moralidad es un código de reglas para alcanzar una “sociedad ideal”, lo que implica que no se puede tomar como medida de la debida moralidad la conducta del hombre en un momento histórico determinado porque “¡es ridículo buscar coherencia entre la verdad moral absoluta y las características defectuosas y usos de nuestro estado actual!”. La naturaleza humana es variable y se supone que seguirá siéndolo, por lo que, siendo la naturaleza del hombre evolutiva, no se puede construir un sistema moral sobre la base de una estática naturaleza del hombre. Los hombres, todavía imperfectos, son deshonestos con “las leyes fundamentales de la buena conducta”; no hacen “lo correcto” si solo buscan la consecución de sus anhelos. Por eso dice que “la ley moral debe ser la ley del hombre perfecto”, es decir la moralidad no debe ser la del hombre que es, sino el código de las reglas del hombre como “debería ser”, es decir, “la conducta de una humanidad ideal”¹⁰⁸⁸. Esta es su idea de una utopía social, por la cual el hombre llegará a ser perfecto moralmente. Mientras tanto, el hombre está en su

¹⁰⁸⁵ Santirso, M. (2014: 293).

¹⁰⁸⁶ Vergara, F. (2002: capítulo 4) considera que Spencer no es tanto un liberal clásico, sino una corriente diferente, que llama “ultraliberal”.

¹⁰⁸⁷ Spencer, H. (2014: introducción, apartado de “La doctrina del sentido moral”).

¹⁰⁸⁸ (Ibídem: parte I, Capítulo I).

camino evolutivo, y cuanto más alejado esté del punto final de llegada, más alejado estará del comportamiento moral que debe ser.

El hombre tiene en un momento determinado de su evolución un “estado” (una forma efectiva de hacer), que está alejada de su “naturaleza” (como debería ser)¹⁰⁸⁹. Cuando el estado y la naturaleza sean iguales, se habrá alcanzado el destino evolutivo (lo que recuerda a Humboldt). La conclusión es que la inmoralidad en un tiempo cualquiera es el resultado de la falta de plena adaptación entre la naturaleza del hombre y el estado efectivo. Esta es la ley de la adaptación del hombre a su naturaleza, que tan importante va a ser en la construcción de su liberalismo. La ley de adaptación a lo que él llama “el hombre definitivo” es aquella en la que las necesidades privadas coincidan con las públicas, lejos del egoísmo individual, y en que simultáneamente se alcanzará la individualización máxima, “la vida completa”, la felicidad más grande; aquél de infinita bondad hacia sus semejantes; aquél que mirará al resto de los hombres y se alegrará por su felicidad. Lo resaltable es la perfección “en la individualidad”¹⁰⁹⁰; en ese momento de perfecta moralidad cada hombre será tan libre como lo son el resto y habrá coincidencia entre naturaleza y estado humano. Así:

Entonces por primera vez en la historia del mundo, existirán seres cuyas individualidades podrán expandirse totalmente en todas las direcciones. Y así como se dijo antes, en el hombre definitivo la moral perfecta, la perfecta individualización y la vida perfecta se alcanzarán a la vez¹⁰⁹¹.

Ahora bien, el desarrollo de la ley de adaptación del hombre a su naturaleza exige el cumplimiento de lo que él llama un “prerrequisito”, un primer principio, que es el “derecho a la libertad”, pues si el hombre no puede dominar sus actos para adaptarse a su propia naturaleza, si no tiene esa libertad de adaptación, se estará cercenando la propia naturaleza del hombre que contiene una propensión hacia su perfección, pero que no llega por sí sola, sino que hay que alcanzarla a través de la libertad de acción¹⁰⁹². Y este primer principio tiene una consecuencia que es que “la libertad de cada uno debe

¹⁰⁸⁹ Dewey, J. (1996: 51 y ss.). Dewey expresa su sospecha de que cuando se descubrió por los liberales que el *Laissez-faire* provocaba desigualdad, se inventaron la teoría de que esa desigualdad era natural con todas sus consecuencias y por tanto justificable moralmente.

¹⁰⁹⁰ Gray, T. (1985: 236-253) considera que, en Spencer, aunque parezca paradójico se concilian el individualismo y el organicismo social, como dos partes de una misma entidad. Entiende que esta interpretación, que difiere de la más común, es debido a que lo contrapuesto al individualismo no es el organicismo social, sino el colectivismo anti individualista, tan denostado por Spencer. Spencer enlaza la individualidad con los derechos naturales y enlaza la sociedad con el organicismo.

¹⁰⁹¹ Spencer, A. (2014: parte IV, Capítulo XXX).

¹⁰⁹² (Ibídem: parte II, Capítulo IV).

estar vinculada con la misma libertad de los demás”. Todos deben ser igualmente libres¹⁰⁹³. Este primer principio es de orden natural y no artificial o impuesto, lejos de cualquier utilitarismo¹⁰⁹⁴. Es previo a cualquier orden organizativo, y por supuesto al Estado. El postulado se agota en la simple defensa de la libertad abstracta, exigiendo una misma igualdad para todos y cada uno, pues cada hombre debe tener la oportunidad de ir acercándose a su perfección, que es su destino natural. Si alguien lo impide, obstaculiza la propia naturaleza evolutiva de la humanidad. El enunciado que repite una y otra vez es el siguiente:

Cada hombre tiene libertad para hacer lo que desea, siempre y cuando no viole la misma libertad de cualquier otro hombre¹⁰⁹⁵

En el contenido de la libertad Spencer incluye, al modo clásico de sus predecesores, la defensa de la vida, la libertad personal, el derecho de propiedad, el derecho al intercambio comercial, la libertad de expresar ideas propias, la reputación de la persona, o los derechos de participación política, entre otros¹⁰⁹⁶. No obstante, en lo relativo a la propiedad privada (que admite), exceptúa la propiedad privada sobre la tierra, puesto que entiende que todos los hombres tienen derecho igual a pisar el suelo (si hay “no propietarios de suelo”, carecerán de derecho a pisar suelo alguno). A esta idea añade la de que históricamente los títulos de propiedad del suelo proceden de fraude, violencia o privilegios. Propone la propiedad común del suelo y solo admite un derecho de arrendamiento. No comparte con el socialismo o el comunismo la idea de repartir toda la tierra a partes iguales entre todos los ciudadanos, porque la libertad no tiene que servir para obtener iguales bienes sin ejercicio de la libertad, es decir, sin esfuerzo o mérito¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹³ Gray, T. (1988: 259) efectúa una aguda observación al señalar que la ley de igual libertad bien podría ser un mecanismo de utilidad, pero esa idea debería desecharse porque ese concepto en Spencer es interno del sentimiento humano de justicia y, por tanto, impermeable a la razón, lo que le aleja de la interpretación utilitarista.

¹⁰⁹⁴ Weinstein, D. (1998) considera que la construcción ética de Spencer es utilitarista porque “retiene el placer y el dolor como la norma que discrimina lo bueno de lo malo de modo que en realidad él ve al valor de lo moral de las acciones como completamente dependiente de su utilidad”; por su parte, Taylor, M. (1996) también sostiene la idea de que Spencer es un utilitarista; igualmente, Arenal, C. (2015) también cree que en materia de educación privada su propuesta de itinerarios educativos es totalmente utilitarista, porque la basa en función de los estudios que sean de mayor utilidad social.

¹⁰⁹⁵ Spencer, H. (2014: parte II, Capítulo VI).

¹⁰⁹⁶ Werhane, P.H. (2000: 185-198) presenta una equiparación entre el Smith de *Teoría de los Sentimientos Morales* y Spencer, puesto que ambos creen en la libertad de comercio y en que este contexto de libertad facilita la creación de instituciones económicas justas, o sea, que no dañen la libertad individual.

¹⁰⁹⁷ Por su parte, Jeffrey, P. (1992: 449-514) señala que la propuesta de la colectivización de la tierra ha llegado a ser considerada por algunos autores como socialista, llegando a asustar al

También incluye una serie de derechos relativos a la convivencia social y a la actividad política, que examinaremos someramente al acometer las funciones del Estado.

Esa ley de adaptación del hombre a su naturaleza verdadera es un proceso lento que no debe entorpecerse, obstaculizarse o ralentizarse, pues sería inmoral. En ese proceso adaptativo hay seres humanos más evolucionados que otros creándose una concurrencia de “criaturas superiores” y “criaturas inferiores”. Estas criaturas inferiores tienen menos capacidad para sobrevivir y no debe corregirse su fracaso vital, sino que hay que dejar actuar a la ley de la adaptación, al igual que en la naturaleza sobrevive lo mejor sobre lo peor. No debe olvidarse que Spencer elabora esta teoría una década antes de la publicación por Darwin de su teoría de la evolución de las especies, por lo que cierta literatura ha señalado que es el verdadero creador de la teoría de la evolución¹⁰⁹⁸. La ley de la adaptación del hombre a su naturaleza y el primer principio derivado de dicha ley natural, es decir, su concepto de igual libertad, van a ser las dos coordenadas sobre las construye su liberalismo, ambas con especial incidencia, como veremos, en su posición sobre la ayuda política a los necesitados.

5.6.2. El concepto de justicia no incluye la benevolencia política.

Una vez establecidas las dos coordenadas del pensamiento de Spencer vamos a ver el efecto que estas despliegan en el concepto de justicia y, después, en su concluyente posición sobre la ayuda a los necesitados.

En Spencer el principio de la conservación humana consiste únicamente en que la ley natural asegura la vida a los más aptos¹⁰⁹⁹. Una posición de más reducido alcance que el concepto de conservación de la especie humana de Locke, el primer liberal clásico. Recalca Spencer:

propio Spencer dicha deriva; añade que hay autores que consideran que a medida que fue avanzando su producción intelectual abandonó dicha inicial idea. Sin embargo, para este autor nunca abandonó la inicial idea, sino que únicamente la matizó. La posición colectivista fue meramente teórica, mientras que desde el punto de vista de la práctica observó y reconoció que no era aplicable la idea, pero sin abandonar la posición teórica. Entiende Jeffrey que este eclecticismo resulta insatisfactorio tanto para los individualistas como para los colectivistas.

¹⁰⁹⁸ Sería una especie de darwinismo social.

¹⁰⁹⁹ Lema, C. (2007: 1045-11120) recuerda que Spencer es el primero que usa el concepto de “Supervivencia del más apto”, pero ya antes Malthus había utilizado la expresión “lucha por la existencia” y similarmente Wallace. Según este autor ese concepto es puro conservadurismo y no liberalismo porque veta cualquier tipo de reforma al albur de la ley natural; por su parte, Zaffaroni, E.R. (2011: 3-35) entiende que el evolucionismo de Spencer es una visión distorsionada del evolucionismo biológico, porque Spencer lo entiende con connotaciones catastrofistas.

En el hombre, como en los animales inferiores, la conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos adultos más aptos, según las condiciones de la existencia que les son propias, son los que también prosperan más, mientras que los individuos menos aptos son los que prosperan menos. Esta ley, cuando ningún obstáculo la estorba, produce la supervivencia de los más aptos.

Spencer aplica la ley de conservación natural, al mundo de la moralidad e indica:

Esta ley en su acepción ética implica que cada individuo recogerá el resultado favorable o desfavorable de su naturaleza y la conducta subsiguiente¹¹⁰⁰

La conclusión es clara para Spencer. La ley de la adaptación de la especie humana no distingue entre una adaptación biológica y una adaptación social o moral; en ambos casos se evoluciona hacia mejor y, en ambos casos, sucumben los peores adaptados. Un mismo filtro biológico y moral: el *desiderátum* de la especie humana es su propia conservación, pero la ley natural de la adaptación hará que los peores se extingan.

Spencer denomina “justicia pura”, al respeto a la ley natural de la ley de adaptación. La moralidad se cumple si se respeta ese proceso de evolución hacia el hombre definitivo, una especie de superhombre, que ha tenido influencias en la filosofía posterior. Solo es moral todo aquello que respeta ese devenir natural y será inmoral lo que entorpezca, obstaculice, o influya sobre el proceso de natural adaptación. Considerado esto así y trasladado desde el mundo biológico al mundo sociopolítico, sus conclusiones tendrán unos efectos inmediatos sobre su concepción de la justicia. Efectivamente, comprobamos que Spencer atribuye al concepto de justicia únicamente la acción de respeto a la adaptación natural del hombre a su verdadera naturaleza. La aplicación práctica es que el hombre está inmerso en un proceso de adaptación y para ello se requiere de la libertad de acción, que debe ser igual para todos los hombres, lo que le lleva a señalar que cada hombre debe ser libre y responsable. De ahí obtiene la subsiguiente conclusión de que cada hombre y solo él debe ser el responsable de sus actos libres, sin que los demás deban responder por él, porque ese es el funcionamiento de la ley de la adaptación de la naturaleza que hace que superen la conservación solo los mejores.

Además, señala Spencer que hay una mala utilización de la palabra “derechos”, que ha sido abusivamente utilizada, haciendo especial referencia a que desde posturas comunistas o socialistas se tergiversa el contenido, pues creen que la fuente de los

¹¹⁰⁰ Spencer, H. (s.f. b: capítulo III).

derechos está en el Estado y que solo tienen categoría de derechos los recogidos en las leyes, cuando la realidad es a la inversa: “lejos de derivar de la ley escrita, son los derechos propiamente dichos los que confieren autoridad a la misma”, y solo deben ser considerados derechos los que deriven de “la ley de libertad igual”¹¹⁰¹. Por tanto, de la articulación de la ley de la adaptación natural y del concepto de libertad, así como de lo que considera derechos, puede presentarse la opinión de Spencer sobre el marco de actuación sociopolítico de las instituciones gubernativas, entre las que se encuentran las posibles obligaciones políticas con los necesitados. Este concepto de los derechos comporta que el Estado no puede crear derechos subjetivos que deriven directamente de su concepto de justicia, lo que conlleva un obstáculo a la posibilidad de que el Estado pueda crear ilimitadamente nuevos derechos subjetivos. Esta concepción restringida de los derechos subjetivos expulsa de lo posible cualquier reivindicación de un derecho subjetivo de índole asistencial, distinto de la igual libertad de todos y cada uno.

El Estado, para Spencer, como para otros liberales, se debe a la necesidad de protección mutua entre los hombres, porque el hombre es egoísta, al ser todavía imperfecto, y por ello cree que:

es una institución que se origina en la imperfección del hombre; una institución que se confiesa engendrada por la necesidad motivada del mal...una institución contradictoria con la “mayor perfección concebible”¹¹⁰²

El Estado debe regular unos derechos políticos que por aplicación del primer principio de la ley natural deben ser iguales para todos, sin excepción. Tales derechos políticos derivan de la ley natural y no de lo que el gobierno disponga, pues “hay una escuela de políticos, especialmente reclamándose el título de filósofos, que ...no reconocen ninguna autoridad suprema a la que las regulaciones humanas deban inclinarse”, para ellos “el gobierno determina qué debe ser moral; y no lo moral que debe ser el gobierno”¹¹⁰³. El Gobierno, para Spencer, debe estar sometido a la ley natural que anteriormente se ha expuesto, porque es previa al gobierno y, además es una ley propia de la naturaleza de cada hombre, y es la naturaleza del individuo lo que siempre debe estar por encima de cualquier organización social; es decir “ninguna ley humana tiene validez si es contraria a la ley de la naturaleza”¹¹⁰⁴. Mantiene la teoría clásica de que el gobierno es una estructura “sirviente” de los individuos, que le han encomendado la

¹¹⁰¹ (Ibídem: capítulo VIII).

¹¹⁰² Spencer, H. (2014: Introducción).

¹¹⁰³ (Ibídem: parte III. Capítulo XVIII).

¹¹⁰⁴ (Ibídem: parte III, Capítulo XIX).

defensa de sus derechos. Esos “*derechos* son el principio y el fin del gobierno; ...el fin por encima de los medios”. Ahora bien, mientras el gobierno exista cree que el único sistema posible es el gobierno representativo, porque recoge la opinión de “todos sin excepción”, haciendo hincapié, en contestación a Mill, en que todos los hombres deben tener derecho al voto, aunque sean poco cultos o muy pobres, pues la ley natural no admite excepciones¹¹⁰⁵. Esta es otra de las paradojas del discurso Mill-Spencer, en el que Mill, el censurado por socialdemócrata, pone barreras de entrada al derecho al voto universal, y Spencer, el censurado por anarcocapitalista, entiende que no debe haber barrera ninguna. Ese gobierno representativo es transitorio y no tiene por qué ser el mejor, dejando abierta la posibilidad de que en el futuro haya otro sistema más favorable a la naturaleza del hombre, postura que recuerda a Tocqueville y al mismo Mill. Mientras tanto, el gobierno representativo debe garantizar los mismos derechos políticos a todos los hombres, y aunque cree que ese objetivo es posible alcanzarlo nominalmente, para alcanzarlo efectivamente el hombre debe culminar su evolución.

Por ende, para Spencer la función del Estado se limita a garantizar la ley natural de la adaptación, el derecho de todos y cada uno de los individuos a ejercitar su libertad para aproximarse a su naturaleza, siendo la justicia la garantía de tales dos conceptos. Así que la relación entre el individuo y el Estado es de mera “cooperación voluntaria”, donde el individuo decide relacionarse voluntariamente con el Estado, la nueva estructura sobreviniente a su existencia y a su naturaleza, con el fin de garantizar que todos los miembros de la sociedad tengan la posibilidad de ejercitar su libertad. Esa es la única misión del Estado. La característica más llamativa de Spencer es que la relación con el Estado es voluntaria. Así:

Una institución que propone garantizar la libertad de un hombre, para ejercer sus facultades, solo puede ofrecerle servicios; no puede obligarle a su aceptación. Si lo hace se contradice a sí misma- violenta esa misma libertad que propone mantener-¹¹⁰⁶

Es decir, retoma la idea anteriormente expuesta por otros de que el Estado es un mero comisionado para la garantía de la libertad individual, completando la idea con la revolucionaria propuesta de que la cooperación es voluntaria y que, por tanto, es el individuo el que puede romper esa relación de compromiso si el Estado se extralimita y

¹¹⁰⁵ (Ibídem: parte III, Capítulo XX).

¹¹⁰⁶ (Ibídem: parte III, Capítulo XXI).

bascula hacia una relación de cooperación forzosa¹¹⁰⁷. Concluye su postura con la agitadora idea de que:

El hombre es libre de abandonar el vínculo con el Estado, renunciar a su protección y negarse a financiarle...no puede ser obligado a continuar una cooperación política, sin un quebrantamiento de la ley moral¹¹⁰⁸

Es lo que él denomina “el derecho a ignorar al Estado”. Una idea verdaderamente revolucionaria. La justificación que permitiría al individuo abandonar al Estado sería el paso de ser mero garante de libertades a convertirse en hostigador de libertades, para lo cual podría hasta utilizar la democracia de forma tiránica (idea tomada de Tocqueville). Un Estado que pasa a extralimitarse en su función de justicia y que acomete funciones impropias, como la de beneficencia, aunque tales funciones sean acordadas por vía parlamentaria o democrática, es un Estado antinatural. La democracia no puede aprobar leyes contrarias a la ley natural. Es más, cree que, en el futuro, cuando el hombre haya alcanzado su perfección moral, el Estado no tendría razón de existir, puesto que siendo que solo existe por la imperfección del hombre y para garantizar la libertad, alcanzada la perfección moral humana el Estado sería inútil. Consciente de la intranquilidad que causaba esta idea, avanzó, algo socarronamente: “Que nadie se alarme...aún deben ocurrir muchos cambios antes de que empiece a ejercer influencia”.

Pasando a la concreción de las obligaciones del Estado, indica que estas son la mera defensa frente a una agresión exterior y la defensa de la libertad en el interior, es decir el mantenimiento de la justicia en el sentido antes expresado, así como la administración necesaria para el cometido de sus funciones, haciendo una pequeña ampliación que incluye algunas funciones relativas a obras públicas, por ser realizadas “sobre el suelo de la nación” y de interés comunitario, pero nunca a su ejecución o gestión. Denuncia las concepciones equivocadas acerca de cuál debe ser la función del Estado. Nunca el Estado debe entrometerse en los resultados que los individuos obtengan por el ejercicio de su libertad, porque ello viola la ley natural de la adaptación y distorsiona el principio de responsabilidad ligado a la libertad. Por ello sostiene que:

¹¹⁰⁷ Holmes, B. (1994: 543-565) afirma que debe recalcarse la contraposición de su individualismo cooperativo con el socialismo.

¹¹⁰⁸ Spencer, H. (2014: parte III, Capítulo XIX). Este capítulo generó tal polémica y algarabía que afectó a la valoración del resto de la obra *Estática Social*, por lo que en sucesivas ediciones Spencer optó por suprimirlo y ofrecerlo como una obra independiente.

La prosperidad de una especie está mejor asegurada cuando cada uno de sus miembros adultos recoge los buenos y los malos resultados de su propia naturaleza y consecuencias que de ella emanen¹¹⁰⁹

Enlaza esta conclusión con su idea de la adaptación natural del hombre a su verdadera naturaleza y con las consecuencias de ese darwinismo social, y sugiere que cada uno debe ser responsable de sus actos y asumir las consecuencias, aunque sean calamitosas. Cree que el progreso de la sociedad solo se produce a través de la supervivencia de los mejores, por lo que no hay que rescatar a los peores, siguiendo la implacable ley natural de la supervivencia de la especie. Cuanto mayor número de individuos moralmente superiores pervivan y se reproduzcan en una sociedad, más rápidamente se avanzará hacia el “hombre definitivo”. Propone que el Estado debe reducirse y abandonar algunas funciones que, en una concepción atrasada, ha estado prestando en el sentido de una cierta beneficencia política para aliviar a aquellos que han quedado en una situación precaria por sus propias acciones. Un Estado de progreso no debería ya realizar tales funciones¹¹¹⁰. El Estado paternalista que se entrometía en la vida privada es el modelo que debe abandonarse porque se basaba fundamentalmente en la cooperación forzada y no en la voluntaria¹¹¹¹. El Estado viejo, paternalista y militar se basaba en la plena obediencia, mientras que el Estado moderno, de futuro, debe basarse en el régimen de contrato, en la cooperación voluntaria¹¹¹². Esta cooperación voluntaria debe ser la nota del nuevo Estado, el Estado industrial, que por vía de los contratos voluntarios contribuirá a fomentar el progreso¹¹¹³. La adaptación al entorno debe ser natural, y si el Estado interviene para facilitar esa adaptación a los débiles, entonces se viola el curso natural por actuación artificial del Estado. Es decir, en estos casos no solo el Estado pasa a ejecutar una función que no le corresponde, sino que además violenta la ley natural de la adaptación natural, favoreciendo el empobrecimiento de la naturaleza y ralentizando el curso hacia un hombre más perfecto. Por otra parte, si el Estado ejerce funciones que no le competen, ello conlleva una relativa dejación del cumplimiento de las funciones que sí le competen, con perjuicio en la prestación de la calidad del servicio que se le ha comisionado. Spencer entiende que

¹¹⁰⁹ Spencer, H. (s.f. b: capítulo XXV).

¹¹¹⁰ (Ibídem: capítulo XXVII).

¹¹¹¹ Spencer, H. (1999: capítulo “Los nuevos conservadores”).

¹¹¹² Mises, F. V. (1960) destaca que la posición de Spencer contra las viejas sociedades es porque en ellas la adquisición de la propiedad es por vía de fraude, mientras que en la sociedad industrial será por cooperación voluntaria en un contexto de libre competencia y en donde la desigualdad será resultado del esfuerzo de cada uno.

¹¹¹³ En realidad, su posición del Estado industrial contrapuesto al Estado militar recuerda las ideas de Adam Smith y el progreso de las naciones a través de la cooperación y la simpatía social.

es fácil desde el Estado seducir y confundir a los individuos con ofrecimientos basados en la conveniencia o en la utilidad de una determinada prestación beneficiosa para ellos, pero en estos casos:

el negocio es aún más perjudicial de lo que parece, porque incluso el regalo es un engaño, tiene un signo de menos delante, inadvertido quizá por la mayoría, pero suficientemente visible para el analista¹¹¹⁴

Se opone claramente al utilitarismo, con clara referencia a Mill, o a los resultados de una tiranía del voto interesado, precisando que:

La filosofía de la conveniencia ...personifica la creencia de que el gobierno no solo debe garantizar al hombre su búsqueda tranquila de la felicidad, sino que debe proveerles la felicidad y enviárselas a su puerta

Este sistema es totalmente contraproducente para la naturaleza misma y, por antinatural, debe ser descartado. Además, esta entronización del Estado como proveedor infalible y todopoderoso de felicidad crea una distorsionada idea, no ya de lo que es el Estado, sino de su propia capacidad. La siguiente analogía es suficientemente explicativa:

Dale a un niño nociones exageradas del poder de sus padres, y tarde o temprano pedirá la luna. Deja a un pueblo creer en la omnipotencia de su gobierno, y será bastante inevitable producir revoluciones para conseguir lo imposible¹¹¹⁵.

Esa errónea “veneración al Estado” germina según la siguiente secuencia de sentimientos y hechos: El Estado ha sido necesario para la convivencia social en un momento histórico, y aunque el fundamento de la relación sea una cooperación voluntaria, lo cierto es que el Estado cumple su delegada función coactiva mejor que lo harían los propios individuos; esta percepción del éxito estatal se convierte en una “adoración al poder” y de ahí se accede al siguiente escalón, aquél en el que se considera al Estado como infalible; después se sube un escalón más y puesto que se cree en la infabilidad estatal, se reclama que el Estado nos provea de felicidad en vez de buscarla nosotros mismos. Observa que hay liberales que caen en este error y se pregunta:

¹¹¹⁴ Spencer, H. (2014: capítulo XXII).

¹¹¹⁵ (Ibídem: parte III, Capítulo XXII).

¿Cómo...se arrogan los liberales cada vez en mayor escala el derecho de dirigir las acciones de los ciudadanos? Por un inconsciente cambio de ideas.

La confusión consiste en que el Estado está para evitar el mal, para hacer justicia, pero por error se ha equiparado “evitar un mal” con “hacer un bien”, y por este desliz intelectual, se interpreta que hacer el bien directamente al pueblo es justicia. Se cree que la misión del Estado es el bienestar de los demás. Y esto es un gravísimo error porque con esta variación se está abandonando la cooperación voluntaria para trocársela por cooperación forzosa, con lo que se violenta la ley natural¹¹¹⁶. Así, unos “nuevos liberales” han incrementado la coacción forzada y “se han convertido en una especie de nuevos conservadores”. Obsérvese que no los acusa de socialistas, sino de conservadores, de defender un modelo regresivo. Parece decir que el contacto con el poder ha debilitado el liberalismo teórico lo que sería admitir el fracaso de los liberales más que del liberalismo¹¹¹⁷. Estos ya no miran el bien del pueblo como un fin indirecto, sino como un fin directo. Tampoco se olvida de la crítica al socialismo, aunque indirectamente: “hay una opinión muy preconizada...según la cual todo el mal social puede ser remediado y debe serlo por unos u otros”, y “la firme creencia de que el Estado debe poner remedio a todas las miserias de cualquier especie que sean” y “los políticos prácticos...impulsan sin saberlo el ideal socialista”, llegando a afirmar, incluso, que “Bismarck manifiesta simpatías hacia el socialismo de Estado”¹¹¹⁸.

Apunta Spencer que su oposición al socialismo no pretende apoyar a las clases fuertes, sino que se debe a que el socialismo no gusta de la cooperación voluntaria, sino de la forzosa, un sistema en el que los reguladores se convertirán en insufribles e irán en contra de los intereses del propio pueblo¹¹¹⁹. En este reparto de culpas no olvida a los “políticos prácticos”, los oportunistas de corto alcance, que actuando *ad captandum* no cesan de ofrecer gasto público para ganar adeptos, sin valorar las consecuencias de las propuestas. Rememora a Tocqueville al denunciar que el uso de la democracia

¹¹¹⁶ Spencer, H. (1999: capítulo de “Los nuevos conservadores”).

¹¹¹⁷ Cubeddu, R. (1999: 90 ss.) opina que el que accede al poder no quiere abandonarlo, y que junto al baño de realidad que supone gobernar, los liberales optaron por abandonar parte de sus ideas y ampliaron las funciones del Estado. Esta idea vuelve a reaparecer en el siglo XX. Véase el Coloquio Walter Lippmann.

¹¹¹⁸ Spencer, H. (1999: capítulo “La esclavitud del porvenir”).

¹¹¹⁹ Spencer, H. (2017); por su parte, Francis, M. (1978: 317-328) sostiene la idea de que la teoría plasmada en su obra *El individuo contra el Estado* es una reacción al socialismo, abandonando el primigenio *laissez-faire* relativamente condescendiente con la actividad del Estado, para pasar a un *laissez-faire* más intransigente y conservador, que a su vez fue la versión en la que se fijaron Barker y Keynes para formalizar sus teorías.

despótica para conseguir nuevos gastos dará como resultado un “esclavo de la comunidad tomada en su conjunto”. En síntesis:

Los socialistas y con ellos los llamados liberales que les preparan diligentemente el camino, se imaginan que los defectos humanos pueden ser corregidos a fuerza de habilidad por buenas instituciones. Es una ilusión...No hay alquimia política suficientemente poderosa para transformar instintos de plomo en conducta de oro.

Todas esas actuaciones dirigidas a corregir las situaciones de indigencia o pobreza son acciones contra la severidad de la naturaleza, porque por el principio de la ley de adaptación hay que respetar el resultado de los actos de cada uno, sean buenos o malos, y no proteger a los menos cualificados, pues ello retrasará la evolución humana. Los gobiernos que así actúan dejan de proteger para pasar a ser agresores, pues cualquier acción de ayuda supone una reducción en el patrimonio de otra persona a la que se le obliga a una cooperación forzosa, en contra de la cooperación voluntaria, que es la única posible en la relación con el Estado¹¹²⁰. El gobierno solo debe actuar para garantizar la justicia consistente en que se respete la libertad a todos por igual, pero no debe mejorar la existencia, pues “debemos habituarnos a principios más elevados de justicia en nuestras relaciones con los extraños”¹¹²¹. Por tanto, la filantropía o la beneficencia quedan al margen de la justicia y, como la justicia es la única función del Estado, no hay benevolencia que el Estado deba atender, como tampoco hay ninguna función de rescate social o de mejora que deba ser función del Estado. Dice:

En nuestra época de activa filantropía, mucha gente, deseosa de mejorar por los medios más rápidos la suerte de sus hermanos menos afortunados, trabaja con desempeño en desarrollar una organización administrativa propia de un tipo inferior de sociedad; pretendiendo avanzar, retrocede de hecho.

En materia de educación indica que el Estado no debe participar en la formación de los ciudadanos¹¹²². Y que respecto de los niños “sus derechos no son violados por el abandono de su educación”, porque solo son derechos los que afectan a su libertad¹¹²³. Y, además, si se admitiese que el Estado debe educar a los niños sería difícil encontrar límites a las materias, así como precisar un límite temporal de terminación de la

¹¹²⁰ Spencer, H. (1999: capítulo “Las culpas de los legisladores”).

¹¹²¹ (Ibídem: capítulo “*Post Scriptum*”).

¹¹²² Burgos, I. (2009: 119-134) cree que Spencer elaboró varios itinerarios educativos e incluso puso especial énfasis en la educación deportiva como fundamental para ganar fortaleza moral, pero todo ello a través de instituciones privadas.

¹¹²³ Spencer, H. (2014: capítulo XXVI).

educación, sin olvidar la posibilidad de adoctrinamiento estatal. Critica específicamente a Mill por su propuesta de educación nacional con el argumento de que los padres no tienen criterio para elegir una buena educación, pues ese mismo razonamiento podría servir para cualquier otro producto de consumo, lo que haría insoportable la invasión estatal. Preocupa a Spencer la admisión de una mínima ayuda, porque abierta la puerta, será imposible parar el tránsito¹¹²⁴.

Igualmente, en materia de asistencia a la alimentación de los niños denuncia que:

Al hecho de dar instrucción a los niños de los pobres habrá de seguir el de proporcionarles alimentos en algunos casos; y cuando este uso se haya generalizado gradualmente, veremos como el suministro del alimento gratuito se irá extendiendo cada día más, extensión que será la consecuencia lógica de que, para formar un buen ciudadano, es tan indispensable fortalecer su cuerpo como vigorizar su espíritu¹¹²⁵

Por ello se opone a las leyes de pobres que intentan antinaturalmente paliar una situación en la que se encuentran como fruto de sus propias acciones. Con esta práctica se pide a la ciudadanía una aportación forzosa que luego el Estado distribuye, según su criterio, dejando de cumplir la verdadera función de la justicia para pasar a proteger otros valores. Y aunque “algunos afirmarán que satisfaciendo las necesidades del pobre el gobierno está en realidad extendiendo su libertad para ejercer sus facultades” eso no sucede así, porque:

Asegurar a cada uno el derecho de perseguir dentro de los límites específicos los objetivos de sus deseos sin ningún obstáculo es una cosa bastante separada de asegurar su satisfacción.

Supondría “que se le quita a aquél que ha triunfado para dárselo a aquel que no”, violando la ley de la naturaleza¹¹²⁶. La idea de que no deben interrumpirse las consecuencias del ejercicio de la libertad desde un punto de vista de darwinismo social, en el que solo se deben mantener los mejores queda clara con el siguiente párrafo:

¹¹²⁴ Spencer, H. (2017).

¹¹²⁵ Spencer, H. (1999: capítulo “La esclavitud del porvenir”).

¹¹²⁶ Cardoso, H.A. (2006: 176-193) hace una lectura economicista, pues considera que en realidad no es la preponderancia de la sociedad sobre el Estado, sino del mercado sobre el Estado y el propio individuo.

Bajo el orden natural de las cosas la sociedad está continuamente excretando sus miembros enfermos, imbeciles, lentos, vacilantes y sin esperanza; estos hombres irreflexivos (los que creen en la ayuda social), aunque bien intencionados proponen una intromisión que no solo frena el proceso purificador, sino que estimula la multiplicación de los imprudentes e incompetentes ofreciéndoles una provisión inagotable y disuade la multiplicación de los competentes y previsores¹¹²⁷

Además del recurso a la ley natural para oponerse a la beneficencia política, también esgrime argumentos de inutilidad, puesto que cree que la ayuda genera vagancia en los receptores. Por tanto, no cree que la educación pública favorezca el progreso humano, sino que el progreso humano, aunque viene favorecido por la educación, debe ser buscado y obtenido por los propios individuos.

No opina diferente en materia de salubridad y de asistencia sanitaria, de la que no considera que deba encargarse el Estado. El único caso en que el poder político debe atender a la salubridad o sanidad es cuando se pone en riesgo a terceros, como consecuencia de una acción que puede causar daño en terceros, como puede suceder con la contaminación de aguas. Entiende que no hay diferencia entre la salud moral y la salud física, y tan absurdo es que el Estado se encargue de nuestra salud moral como de nuestra salud física, porque si así fuese terminaría por vigilar nuestros hábitos de comidas, físicos u otros, siendo objeto de un total control sobre nuestra libertad. Considera que muchos estudios y muchos “libros azules” alertan de la necesidad de que el Estado se encargue de la provisión sanitaria pública, pero generalmente son interesados. Es más, añade que hay un interés por crear la sensación de que se retrocede en cuestiones de sanidad o de educación, pero su percepción es que “a la vista de mejoras evidentes, unidas al crecimiento de la longevidad, que por sí solo sería prueba concluyente de la mejoría, se proclama con vehemencia, cada vez mayor que las cosas van mal” creando alarma falsa¹¹²⁸. Cree, en definitiva, que la mayoría de tales servicios de salubridad, o sanidad pueden resolverse por agentes privados.

No es tan áspero Spencer como para negar todo tipo de ayuda a los necesitados, sea educación o asistencia de supervivencia, sino que cree que tales cometidos no son materia de justicia, sino que caen bajo el concepto de la beneficencia, que es meramente privada. Hace Spencer una insólita división de la beneficencia, entre beneficencia negativa y positiva. La beneficencia negativa consistiría en el ejercicio de una cierta bondad en el agente que la hace que, por un respeto a la dignidad del inferior, le debe un trato de bondad (un comerciante poderoso no debe quitar toda su clientela a

¹¹²⁷ Spencer, H. (2014: capítulo XXV).

¹¹²⁸ Spencer, H. (2017).

un comerciante pequeño; no se debe tratar con altivez intelectual a aquellos que carecen de formación; no se debe ejecutar un contrato si contiene cláusulas abusivas; no se debe usar el poder paternal para someter innecesariamente a los hijos; o, idénticamente, no debe recriminarse en exceso los fallos de un trabajador torpe...)¹¹²⁹. Entiende que este tipo de benevolencia es propia de una superior moralidad y que además es necesaria para la armonía social¹¹³⁰. Es una exigencia de bondad¹¹³¹. Pero también alude a la beneficencia positiva, relativa a la asistencia de quienes necesitan ayuda, como el caso de los padres que deben ayudar a sus hijos, cuidándoles, atendiéndoles en la enfermedad, educándoles, e igualmente los hijos deben atender a sus padres en la vejez¹¹³². Igualmente, entre los esposos, que se deben ayuda mutua. En cuanto a la enfermedad, cree que la beneficencia positiva se agota entre los hermanos, si bien pudiera darse entre otros familiares o entre extraños por una relación de afección amistosa. Toda esta beneficencia positiva es voluntaria, si bien naturalmente se desarrolla, por costumbre, entre los agentes señalados.

En cuanto a la asistencia a los pobres cree que puede haber tres sistemas de beneficencia positiva: el primero, a través de una limosna obligada, que gestionaría el Estado, pero que, como ya se ha expuesto, rechaza por no ser función estatal. No existe la beneficencia forzosa, tan propia de las ideas socialistas, pues implica una fe “en lo oficinesco”, en la burocracia. Sí admite una única y teórica excepción, que guarda relación con su teoría de que la propiedad de la tierra debería ser pública: si la tierra se hubiera repartido entre terratenientes, y hubiera personas sin un solo trozo de terreno, entonces, los terratenientes deberían indemnizar a los desposeídos “como una cuestión de justicia”, si bien añade inmediatamente que en una sociedad urbana como la actual en la que ya no son todos rurales ya no es sostenible esa idea¹¹³³. El segundo sistema se articularía a través de una organización privada de voluntaria cotización, respecto de la que objeta su inutilidad, porque el coste administrativo de su mantenimiento consumiría gran parte de los recursos, así como serviría para mantener “vagos,

¹¹²⁹ Mingardi, A. (2015: 195-214) opina que Spencer no defendió el capitalismo desatado, sino que estaba en contra del fraude en las relaciones comerciales entre iguales y fundamentalmente entre productores y consumidores. Spencer entendía que el fraude no es una característica del intercambio comercial; por el contrario, Puente, N.C. (2015: 208-209) considera que la sociedad organicista de Spencer trata de fundamentar el carácter natural y perdurable del capitalismo, basándose en la biología social. Lo clasifica como fenomenalismo extremo o paleopositivismo por su rechazo al irracionalismo moral.

¹¹³⁰ Spencer, H. (s.f.a: primera parte).

¹¹³¹ Perrin, R.G. (1995: 791-808) observa un inesperado paralelismo entre Durkheim y Spencer. Dice que ambos tienen una misma preocupación presentada con diferente énfasis y maneras, pero que son más similares de lo aparente, puesto que Durkheim defiende una comunidad moral solidaria y Spencer una sociedad del intercambio con notas solidarias individualmente.

¹¹³² Spencer, H. (s.f.a: segunda parte).

¹¹³³ (Ibídem: segunda parte, capítulo VII).

gastadores, borrachos”, o que “hay sociedades filantrópicas de chanchullo” que son meras pantallas recaudatorias con fines innobles. Incluso en el caso de los hospitales atendidos por estas organizaciones, observa que acuden personas “cicateras”, que no son pobres, pero están interesadas en la atención gratuita, en menoscabo de los verdaderos pobres, que se ven desplazados y desatendidos por la masificación. Y el tercer sistema, la caridad privada y particular, es la forma normal de la beneficencia, aunque la cree inútil porque “se ayuda al malo para que sea peor”. Se constata que, si bien el Estado no debe actuar en el área de la beneficencia, por ser contrario a la ley de la naturaleza, dicha función queda reservada a los particulares, sin contravenir apriorísticamente la ley de la naturaleza. Por eso, la caridad es “impolítica”, porque los que no pueden vivir se mantienen a costa de los que sí pueden hacerlo. Es una beneficencia de corto alcance. Es decir:

La dulcificación artificial de la indigencia por medio del Estado es una especie de comedero social de opio que procura un mitigamiento temporal a costa de una más intensa miseria que enseguida sobreviene. La transición de la beneficencia del Estado a una condición sana de ayuda propia y beneficencia privada debe ser como la transición del comedor de opio a una vida normal, penosa, pero el único remedio

Vemos que reitera su idea de que el futuro es de la benevolencia privada y el pasado de la beneficencia política. En realidad, construye su teoría de la beneficencia negativa y positiva como una ética de la bondad, que debe encajar con ese concepto del hombre definitivo, que está por venir y será moralmente completo. Una categoría en la que no se debe admitir a aquellos que no puedan llegar por sus propios medios.

Como pieza de cierre baste atender a lo que Spencer entiende que deberá ser la batalla del liberalismo en el futuro, que evoca a Tocqueville o Mill. Dice:

En el pasado la misión del liberalismo fue trazar límites al poder de los monarcas; en el futuro la misión del verdadero liberalismo será trazar límites al poder de los parlamentos¹¹³⁴.

En conclusión, Spencer construye su idea de liberalismo a partir de la Ley natural de la adaptación del hombre a su propia naturaleza, algo que sucede lentamente, pero que terminará por desembocar en el “hombre definitivo”, un hombre de plena moral, comprensivo con los demás, benefactor completo. Para ello se requiere que el hombre tenga plena libertad de decisión, lo que comporta que ha de estarse a las consecuencias

¹¹³⁴ Spencer, H. (1999: capítulo “La superstición política”).

del uso que se haga de dicha libertad, con el efecto inapelable y severo de que aquellos que no sean capaces de sostenerse a sí mismos no deben recibir la ayuda de los demás, porque eso contraviene la ley natural de la evolución humana y ralentiza la consecución de la nueva “vida completa”¹¹³⁵. La conclusión es que el Estado, ente circunstancial y transitorio, no debe entorpecer la marcha hacia esa nueva sociedad, sino que se debe limitar a facilitar el uso de la libertad, que es el verdadero contenido de la justicia. El Estado es un mero árbitro en una coyuntura en la que la única regla es el respeto a la libertad igual de todos los hombres. La beneficencia es de índole meramente privada y de resultados inútiles. Por su parte, la beneficencia política es algo que corresponde a las sociedades atrasadas que debe abandonarse para progresar. En realidad, para Spencer lo importante es la sociedad civil, que existía antes del Estado y existirá tras la desaparición del Estado¹¹³⁶. Esa sociedad civil es la titular del Estado, y no a la inversa. En esa sociedad civil tienen lugar las relaciones entre los individuos, quedando el Estado únicamente como mero garante transitorio de la libertad de los individuos hasta que la suprema moralidad del hombre haga innecesaria esa estructura artificial. El Estado no debe auxiliar a quienes necesiten alguna ayuda, ya que ello no es justicia; es tarea de la beneficencia positiva, que es de puro orden individual y voluntario.

Spencer, pese a negar cualquier tipo de ayuda estatal a los necesitados, postula, paradójicamente, la más potente idea de solidaridad privada entre los particulares que cualquier otro liberal haya expresado. Su severidad se circunscribe al Estado y es consecuencia de su coherencia teórica que lleva hasta su último extremo, pero no supone el abandono de los necesitados, puesto que considera que hay un deber de beneficencia voluntaria, que debe ser prestado por los hombres de más perfección moral, estado al que llegará toda la humanidad.

¹¹³⁵ Para Romano, G. (2014), Spencer pagó con el ostracismo su postura antiolecionista en un momento en que era ir contra la corriente intelectual dominante. Cree que fue acusado indebidamente de eugenésico o de defensor de la lucha competitiva hasta el final, en interpretaciones interesadamente sesgadas de su pensamiento.

¹¹³⁶ Rumney, J. (1944: 153) considera que Spencer es demasiado estático, puesto que, en su teoría, siempre habrá necesidad de una estructura que regule la convivencia.

CAPÍTULO VI

LA DISLOCACIÓN LIBERAL.

6.1 La dislocación liberal.

Si las disputas y la desconfianza es moneda común entre los autores que se adscriben a todas las ideologías, en el caso del liberalismo este fenómeno es, sin duda, más patente. Son conocidas las controversias y los enfrentamientos en el marco del sociocomunismo a lo largo de la historia, de lo que dan testimonio las diferentes internacionales socialistas. Estos procesos de escisión se justifican siempre bajo el manto de una metaideología sociocomunista, que no supone la privación de esta condición ideológica al adversario, por más que haya llegado a implicar en ocasiones su misma eliminación física. Pese a la pasión en la defensa de las ideas que muestran sus principales autores, no se sigue de ello el intento explícito de excluir a sus oponentes de la “familia socialista”. Tampoco en la esfera del conservadurismo, ya sea en su versión democristiana o en otra, se constata esa práctica acusatoria y excluyente entre quienes profesan esa pretendida afinidad de ideas.

Sin embargo, en el liberalismo sí se puede comprobar cómo, especialmente en el siglo XX, quienes han tenido especial protagonismo en la defensa de este sistema de pensamiento han negado a muchos otros “presuntos” compañeros de ideas la “pureza de sangre” merecedora de su consideración como genuinos liberales, con la subsiguiente pretensión de expulsión de la escuela liberal. Algo que con frecuencia se acompaña de la secuela de una cierta infamia como castigo por su vana aspiración por creerse liberales.

Una actitud que no se limita a los pensadores contemporáneos, sino que amplía su ímpetu purificador a los mismos ancestros de la familia liberal. En el siglo XX hay una pretensión de redefinir el liberalismo acotando sus límites doctrinales fundamentales, hasta el punto de rechazar las doctrinas de sus precursores, no sin un cierto sentimiento vergonzante. De hecho, aspira a una recreación de los antecedentes que resulte reconfortante y coincidente con esa idea reconstruida del “verdadero liberalismo”.

En todo lo cual, no deja de intuirse un cierto dogmatismo subyacente a esa suerte de cruzada liberal. Esta pretensión reconstructiva que aspira a la redefinición del contenido del liberalismo, a la exclusión de los falsos liberales (y al ensalzamiento de los verdaderos) y a la expulsión de los supuestos heterodoxos, es una característica definitoria del liberalismo dominante en el siglo XX; característica que, por lo demás, explica la penetrabilidad ideológica del liberalismo en los últimos tiempos.

Mises, autor liberal del primer tercio del siglo XX e inductor intelectual de varios premios Nobel de economía, muestra lo que venimos señalando:

La inmensa mayoría de quienes de “liberales” hoy se autocalifican no son partidarios de la propiedad privada de los medios de producción, recomendando, por el contrario, la adopción de todo género de medidas socializantes e intervencionistas...Oímos, desde luego, hablar mucho de humanismo, de magnanimidad, de auténtica libertad, etc.¹¹³⁷

En el prefacio de su obra *Liberalismo* insiste en que:

En la Gran Bretaña, el “adjetivo liberal” se utiliza, por lo general, para designar un programa que poco difiere del totalitarismo socialista...El americano que se autodenomina liberal invariablemente milita en favor de la omnipotencia estatal, es enemigo encarnizado de la libre empresa y aspira a la planificación de todo por parte de la autoridad, o sea, en otras palabras, desea implantar el socialismo...Se considera liberal y progresista toda medida que tienda a sustraer algo a quienquiera posea más que el ciudadano medio que de cualquier modo coarte los derechos dominicales¹¹³⁸.

E incide en la misma idea en *Crítica del intervencionismo (El mito de la tercera vía)*, donde acusa a los que utilizando el término liberal camuflan un sentimiento socialista, pues no concibe una visión social del liberalismo:

El término «social-liberalismo» es por lo menos extraño, ya que socialistas y liberales se excluyen recíprocamente... liberalismo y socialismo coinciden en los fines supremos y últimos, pero se diferencian en que, para alcanzar los mismos fines, el liberalismo considera que el medio más indicado es la propiedad privada de los medios de producción, mientras que el socialismo sostiene que ese medio es la propiedad colectiva¹¹³⁹

Así, Mises concibe como excluyentes al estatismo y al liberalismo. No obstante, se puede observar que esta concepción evoluciona, puesto que en sus primeras obras identifica totalmente intervencionismo y socialismo, pero ya en *Gobierno omnipresente* distingue entre el intervencionismo socialista y no socialista. Es decir, hay un intervencionismo no socialista, que no elimina los medios de producción privados, pero que atribuye al gobierno amplias facultades directivas sobre la sociedad. Y acusa al liberalismo de haberse echado en brazos de este intervencionismo no socialista, a la vez que señala cómo esta mutación ha demolido al liberalismo verdadero. Si

¹¹³⁷ Mises, F.V. (1975: 239).

¹¹³⁸ (Ibídem: 12).

¹¹³⁹ Mises, F.V. (2001: 119 y ss.).

inicialmente consideraba al intervencionismo como socialismo, pasa a contemplarlo como antiliberalismo, socialista o no. De este modo, expulsa de la tradición liberal a aquellos que admiten el intervencionismo público, por considerarlo incompatible con su concepto de liberalismo.

Hayek, por su parte, también rechaza cuanto cae bajo el término “socio-liberalismo” y dice en *Camino de servidumbre* que:

el término “socialismo liberal”, que es como la mayoría del mundo occidental se imagina el socialismo, tiene que mantenerse en el plano de la teoría pura, mientras que la práctica del socialismo es totalitaria en todas partes¹¹⁴⁰

Y en su pequeña y condensada obra *Por qué no soy conservador* señala que “actualmente ninguno de los movimientos y partidos políticos calificados de liberales pueden considerarse liberal en el sentido en que yo he venido empleando el vocablo”, sino que se usa muy confusamente. La idea de liberalismo de Hayek comprende la libertad individual, la libertad de comercio sin privilegios, la libertad de pensamiento, la libertad de expresión y una apuesta por el internacionalismo. Lamenta que no haya verdaderos liberales y que la idea liberal hoy esté refugiada en los partidos conservadores que, pese a presentarse como liberales, no pueden serlo auténticamente porque “el triste sino del conservador es ir siempre a remolque de los acontecimientos”. No solo el conservadurismo busca suplantar lo liberal, sino que la izquierda duplica la afrenta, al reivindicar un progresismo izquierdista que dice abanderar la libertad, cuando es en realidad liberticida, ya que sus propuestas siempre menoscaban la libertad individual.

Sin embargo, no es tan radical como Mises, puesto que no llega a calificar todo intervencionismo social como antiliberal, admitiendo, como más adelante veremos, un cierto grado de intervención pública, aunque muy restringido. Con todo, abunda en la exclusión de los falsos liberales.

Murray Rothbard publica en el último tercio del siglo XX *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*, una propuesta de reorientación del liberalismo hacia lo que denomina “el verdadero liberalismo”. Señala que a finales del siglo XIX coexistían liberales partidarios del *laissez-faire* con otros liberales radicales, también llamados progresistas, partidarios del aumento del nivel de vida de los consumidores, y que ambos eran realmente liberales, si bien surgió “una nueva casta de académicos e

¹¹⁴⁰ Hayek, F. (2015: 222).

intelectuales estatistas” que se aplicó a sí misma la doble calificación de liberales y de progresistas

y logró con éxito manchar a sus adversarios del *laissez-faire* tildándolos de anticuados, "hombres de Neandertal" y "reaccionarios". Incluso se acusó a los liberales clásicos de ser "conservadores"¹¹⁴¹.

Para Rothbard, los liberales se dejaron arrebatarse la marca, el uso y titularidad del nombre “liberal”, pasando a partir de ese momento a ser reconocidos como liberales quienes no lo eran. Estos nuevos liberales eran estatistas que, pese a autodenominarse liberales, concedían amplias facultades al Estado, especialmente en materia de educación. En aquel momento el liberalismo debía fortalecerse para combatir a un elemento externo, como era el incipiente socialismo. Y, sin embargo, se debilitó debido a esa usurpación, quedando debilitado para contrarrestar las ideas socialistas. Esta operación de sustitución y de impostura liberal aceleró la decadencia del verdadero liberalismo, puesto que los falsos liberales no supieron defender las genuinas ideas del liberalismo. Así, achaca la pérdida de protagonismo del liberalismo a estas circunstancias internas dentro del propio movimiento.

Además, Rothbard entiende que en términos de juego político resultó que los liberales, que habían venido siendo considerados como la izquierda, con la irrupción del socialismo, pasaron a ser considerados de centro. Esto constituyó un importante error estratégico, puesto que el socialismo pasó a ocupar el espacio de izquierda y a ser visto como “el partido de la esperanza” que es como se había venido percibiendo al liberalismo. Un cambio de espectro político y de perspectiva que nunca se recuperaría. Rothbard también señala otra causa interna que potenció la caída del liberalismo: el abandono de la teoría de los derechos naturales en favor del utilitarismo. Un giro nocivo, puesto que un defensor de los derechos del hombre siempre se presenta como un revolucionario, mientras que un utilitarista es un pragmático antirrevolucionario. El liberalismo pierde su connotación revolucionaria y eso le acerca al conservadurismo. Un inmovilismo que se acrecienta aún más con una segunda tendencia: el darwinismo social de Spencer, que admite la lentitud del cambio evolutivo social, lo que conlleva frenar los impulsos transformadores de la sociedad; es decir, asume una posición inmovilista, que se traduce en conservadurismo. Recrimina a Spencer (de quien dice que originariamente fue un perfecto libertario) que al final de su vida se tornase un conservador. Como consecuencia de estos cambios, el liberalismo habría perdido su

¹¹⁴¹ Rothbard, M. (1985: 24).

autenticidad y dejado de operar como “fuerza vital, progresista y radical en el mundo occidental”, para volverse conservador. Para Rothbard la revolución es el no intervencionismo. De ahí que recrimine al liberalismo el abandono de su carácter innovador.

Todos estos “defensores” del liberalismo comparten una nota común: la preeminencia del mercado. La visión economicista se impone sobre cualquier otra y se identifica la libertad con la libertad de mercado. Sentencia Mises, que “no hay más libertad que la engendrada por la economía de mercado”¹¹⁴². Incluso sostiene que es la economía la causante del fracaso histórico del liberalismo, puesto que en las conclusiones de *Gobierno Omnipresente* afirma que “la realización del plan liberal es imposible, porque —al menos en nuestro tiempo— a la gente le falta la capacidad mental para asimilar los principios de la auténtica economía”¹¹⁴³. Tanto valor atribuye a la economía que, si el liberalismo no ha podido desplegar todo su potencial, es porque el ciudadano medio no ha interiorizado el concepto de economía liberal. La cosa económica es la esencia del liberalismo, y por eso, también, el motivo de su fracaso. Esta idea manifiesta la identificación de liberalismo y economía en un ejercicio reiterado de sustitución del liberalismo político por el liberalismo económico, que tantos réditos negativos ha ocasionado a la causa liberal.

A este respecto, Hayek, al lamentarse de que la sociedad camina hacia el totalitarismo, afirma en *Camino de servidumbre* que “hemos abandonado progresivamente aquella libertad en materia económica sin la cual jamás existió en el pasado libertad personal ni política”¹¹⁴⁴, idea que repite en la misma obra al señalar que “la libertad económica [...] es el requisito previo de cualquier otra libertad”¹¹⁴⁵; donde una vez más identifica libertad económica con libertad política, siendo aquella la preeminente. Hayek enumera las funciones que el Estado debe atender, conforme a un criterio estrictamente económico, de modo que deben permitirse únicamente aquellas funciones que no obstaculicen el funcionamiento del mercado¹¹⁴⁶. Vemos como el economicismo define el concepto de libertad, por ser su elemento configurador, y no solo como una consecuencia más de la misma. En suma, prima la libertad de comercio sobre todas las demás en la configuración del pensamiento liberal.

Milton Friedman prosigue la estela señalada y en *Libertad de elegir*, donde propone un nuevo liberalismo económico, califica al *New Deal* norteamericano del segundo tercio del siglo XX como un movimiento socialdemócrata, contrario a una

¹¹⁴² Mises, F.V. (1980: 434).

¹¹⁴³ Mises, F.V. (2002: 401).

¹¹⁴⁴ Hayek, F. (2015: 55).

¹¹⁴⁵ (Ibídem: 169).

¹¹⁴⁶ (Ibídem: 349).

sociedad liberal¹¹⁴⁷. Plantea una redefinición del liberalismo apoyándose en referencias al Smith economista, con absoluta obviedad del Smith moralista (que debería ser más relevante para el liberalismo). En gran medida, la injustificada identificación popular, divulgativa, y muchas veces académica, entre liberalismo político y liberalismo económico, deriva del relato que nos presenta al Adam Smith de *La riqueza de las naciones* como paradigma liberal. De esta inoportuna identificación procede hasta nuestros días esa amplia confusión entre muchos liberales y muchos adversarios antiliberales, que encuentran en el liberalismo económico (como mero capitalismo) el talón de Aquiles de la doctrina liberal. Mises hace una advertencia en este sentido al reconocer el desprestigio en que ha caído el término capitalismo. Es cierto que Friedman también menciona a Thomas Jefferson como adalid del liberalismo político y de los derechos humanos, como contrapunto al mero utilitarismo economicista, pero pese a esta mención y a sus esfuerzos explícitos por tratar de combinar el liberalismo político con el liberalismo económico, su propuesta bascula hacia el liberalismo económico, en detrimento del liberalismo político defensor de los derechos. Considera que el equilibrio entre liberalismo económico y liberalismo político en el siglo XIX, tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña, es el origen de sus respectivos éxitos económico-sociales, pero de inmediato concluye que dicho equilibrio se rompería si se defiende la más mínima intervención activa del Estado en beneficio de sus ciudadanos. Parece que Friedman es consciente de que debe recuperarse el valor del liberalismo político y conjugarlo con el liberalismo económico, pero se decanta en favor del liberalismo económico, al que supedita el liberalismo político. En realidad, la verdadera interpretación que del liberalismo político hace Friedman es que este debe someterse al liberalismo económico. Una vez más el mercado ocupa un lugar privilegiado.

Esta reconstrucción del liberalismo del siglo XX también afecta a la nómina de los pensadores liberales. Así, Mises reconoce como precursores liberales del siglo XIX a Hume, a Bastiat, al Smith de *La Riqueza de las Naciones*, a Bentham, a Humboldt y a Ricardo; y resta importancia a Kant, a quien considera menos relevante en materia de pensamiento moral que a Smith o Ferguson¹¹⁴⁸. Respecto a Stuart Mill, afirma que:

Fue este, aunque parezca mentira, el mejor patrocinador del socialismo. Elaboró, con dedicación y cariño, cuantos argumentos en favor del mismo cabía y cabe estructurar. Los posteriores autores socialistas- incluso Marx, un Engels o un Lassalle- son todos, en este sentido, muy inferiores¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁷ Friedman, M. (1983: 401).

¹¹⁴⁸ Mises, F.V. (1968: 443 y ss).

¹¹⁴⁹ Mises, F.V. (1975 : 236).

Del mismo modo, descalifica como liberal a Hobhouse, indicando que “los anglosajones generalmente por liberalismo entienden un cierto endulzado socialismo”¹¹⁵⁰, opinión que comparte Hayek, aunque suprimiendo el matizado endulzamiento y recriminando que la obra que dicho autor liberal publicó en 1911, *Liberalismo*, debería haberse llamado más acertadamente *Socialismo*, así como que otra posterior, publicada en 1922, *Los elementos de la justicia social*, son puro socialismo. Parece obvio que excluye de la familia liberal a Hobson, Hobhouse, Green, e incluso a Rawls y otros muchos liberales que admiten la intervención social. Hayek también dirige reproches a los estadounidenses al afirmar, que los socialistas americanos han usurpado el término liberalismo, y a Europa continental, donde autodenominados partidos liberales pactan coaliciones de gobierno con partidos de inspiración socialista, lo que no es sino el abrazo al ideario socialista con abandono del verdadero liberalismo¹¹⁵¹. La nómina de liberales de Hayek difiere de la de su maestro Mises, pues, aunque incluye a Hume, Ferguson o Smith, guarda un lugar preeminente para quien, según él, es un auténtico liberal, Tocqueville (lo que sorprende gratamente, pues es quien introduce la modernidad en el liberalismo y va mucho más allá en cuestiones sociales de lo que Hayek admite). Igual consideración concede a los viejos *whigs*, si bien no inhabilita a Stuart Mill, al que asume parcialmente por su *On liberty*. También acepta parte del legado de Herbert Spencer, y condena a Humboldt por sus programas de educación pública (con especial contundencia, quizá por el giro y el apartamiento de última hora de este autor de la supuesta ortodoxia; parece confirmarse que todo abandono de una ortodoxia es un cambio que generalmente suele venir acompañado por un rechazo intenso y desmedido por los “ortodoxos”).

Es difícil saber qué opinión tiene Milton Friedman sobre los autores del liberalismo clásico, porque su obra, a diferencia de la de Mises o Hayek, por una parte, carece de un análisis filosófico liberal y adopta un enfoque netamente economicista; por otra parte, porque muestra una exclusiva predilección por Adam Smith, al quien identifica como el paradigma liberal clásico. Su análisis se restringe a reivindicar el liberalismo económico de Smith con olvido de su contribución moral, lo que parece intencionado. Es en Friedman donde mejor se observa el predominio de una libertad sobre las demás: la libertad de mercado, hasta el punto, debe insistirse, de ser la nota definitoria del liberalismo.

¹¹⁵⁰ (Ibídem : 238).

¹¹⁵¹ Hayek, F. (2010: 179).

Robert Nozick es otro avezado liberal del último tercio del siglo XX, que se proclama seguidor de Locke, de quien rescata (al menos retóricamente) la libertad originaria del hombre en el estado de naturaleza, sus apelaciones al derecho natural y la defensa de la vida, la libertad y propiedad de los demás. En *Anarquía, Estado y Utopía*, una intensa y compleja obra, asume la defensa lockiana del Estado mínimo, pero obviando que entre los límites a la libertad Locke establecía la dignidad humana¹¹⁵². Nozick reniega del utilitarismo y, tras reconocerse en Locke, recurre también a Kant en busca de un liberalismo defensor de los derechos naturales que afirma al hombre como un fin en sí mismo y no como un medio. Esta idea le sirve de anclaje filosófico para rechazar el utilitarismo, aunque considera que el imperativo categórico de Kant se queda corto en su aplicación filosófico-política, de modo que Nozick propone la máxima “actúa de tal manera que minimices el uso de la humanidad simplemente como medio”¹¹⁵³. Considera que con esta reformulación quedaría cerrada la posibilidad de admitir un intervencionismo social institucional; intervencionismo que solo es posible a costa de los individuos que coactivamente, por vía impositiva, son obligados a la solidaridad, algo que la máxima kantiana no impide. Critica a Kant que su preocupación por la dignidad de la persona ha descuidado un flanco, que ha quedado abierto, ya que con el imperativo kantiano puede admitirse una actuación social institucional con base en el bien común social. Entiende que cuando un ciudadano es compelido por el Estado a beneficiar a otro, se produce una utilización mediática de un ser humano, se lo instrumentaliza a favor de otro, algo aparentemente incompatible con el ideario de Kant, pero que se puede deducir de su aplicación práctica, lo que para Nozick es reprochable moralmente. El argumento de Nozick es ingenioso y contundente, pero parece un poco forzado para terminar concluyendo que cualquier intervención institucional social, aun con fundamento kantiano, es reprobable. Sin embargo, y a pesar del predominio utilitarista en el liberalismo del siglo XX, Nozick se desmarca de dicha corriente y defiende la individualidad por encima de cualquier utilidad social o institucional. Una defensa intensa, convincente y extrema, que arranca de los postulados de Locke y Kant, pero que no solo no comparte sus conclusiones en materia de intervencionismo social, sino que las contradice. Locke tiene una visión social del liberalismo, basada en el derecho natural y en la dignidad humana, por lo que no solo admite las acciones institucionales vinculadas a la cuestión social, sino que las entiende una obligación moral, previa al Estado, que persiste tras la aparición del Estado. Sin embargo, Nozick, defiende un Estado tan mínimo que se aproxima al anarquismo.

¹¹⁵² Nozick, R. (2014: 32 y ss.)

¹¹⁵³ (Ibídem: 35 y ss.).

Murray Rothbard, por su parte, considera que el libertarismo, que él defiende como el verdadero liberalismo, hunde sus raíces en Locke, en los *whigs* y en Jefferson, señalando también sus orígenes en Bastiat y en el primer Spencer. Produce un cierto desconcierto que ubique a Bastiat en la izquierda antes de la aparición del socialismo, pero es que para Rothbard el verdadero liberalismo es de izquierdas por innovador y revolucionario, lo que solo se puede entender si se comprende que para Rothbard la revolución es la no intervención estatal. También causa reparo que considere a Spencer, un antiestatista convencido, como alguien que al final de su vida sucumbiera a los encantos del estatismo; un análisis este de Rothbard que puede entenderse si se considera que Spencer es el más antiestatista de todos ellos. Parece acusar a Spencer de poco liberal, no tanto por el contenido de sus propuestas, sino porque no exige las readaptaciones institucionales al ritmo que él cree que deben producirse. Ya no solo se cuestiona el contenido del liberalismo, sino también sus secuencias temporales. Rothbard resulta tan severo en su postura antiestatista que no deja lugar para muchos ancestros.

6.2 La reconfiguración del paradigma liberal.

Todas estas acusaciones de estatistas, de falsos liberales, de seducidos por el intervencionismo e incluso de socialismo, de las que son objeto la mayoría de los liberales clásicos y la casi totalidad de coetáneos, no dejan de presumir una serie de principios ideológicos. Principios que, en opinión de estos autores, serían las señas de identidad del auténtico liberalismo y cuya materialización se refleja en su concreción a propósito de las funciones que tales teóricos atribuyen al Estado.

Mises justifica su oposición al estatismo con estas palabras:

El estatismo asigna al Estado la tarea de guiar a sus ciudadanos y de mantenerlos bajo tutela. Se propone restringir la libertad de acción del individuo¹¹⁵⁴.

Así comprendido, el Estado no es más que un aparato de compulsión y de coerción que hay que combatir, aunque ello no implique la negación del Estado, pues teniendo en cuenta la naturaleza humana, su existencia es indispensable. El estatismo por el que falsos liberales se han dejado seducir es en realidad “la enfermedad profesional de los gobernantes”¹¹⁵⁵, que no perciben su peligro, pues, aunque no pretende la abolición de los medios de producción privada, sí interfiere la libertad de los

¹¹⁵⁴ Mises, F.V. (2002: 78).

¹¹⁵⁵ (Ibídem: 97).

individuos con la mirada puesta en una igualación a largo plazo a través de la política fiscal y de redistribución. Este “paternalismo dirigista”, que concibe la sociedad “como un cuento de hadas”¹¹⁵⁶ y pretende erráticamente evitar cualquier infortunio, es indigno de ser llamado paternal, pues causa más mal que bien¹¹⁵⁷.

Para Mises “el liberalismo no es tan loco que aspire a la abolición del Estado. Los liberales reconocen plenamente que sin cierta compulsión y coerción no podrían existir la cooperación social ni la civilización”, pero hay que entender que la única función del Estado es proteger el sistema social contra los ataques de quienes planean actos perjudiciales a su mantenimiento y funcionamiento. Es decir, la única función es la de evitar el daño para que la cooperación social fluya, algo que sucede más fácilmente si se preserva la vida, la salud, la libertad y la propiedad de todos. Rechaza que haya un “derecho a la existencia” porque en ese caso:

Los derechos que tiene cada ciudadano, de exigir que se satisfagan las necesidades indispensables a su existencia, se considerarían como especie de hipoteca que grava la renta nacional, hipoteca que debe cancelarse antes de que se conceda a ciertas personas privilegiadas un ingreso no producido por el trabajo¹¹⁵⁸.

Haciendo gala de su áspero utilitarismo, afirma que quienes defienden un derecho a la existencia o sus derivados, como el derecho al trabajo, “se apoyan en las teorías más ingenuas del derecho natural”, puesto que culpan a la sociedad de la existencia de la pobreza y, quizá por eso, interiorizan un complejo de culpa, que expían reconociendo tales derechos. En *Socialismo* sostiene que, para el solidarismo, creación francesa, el apoyo solidario voluntario entre individuos se ve aplacado por la existencia de la propiedad privada, pues el agente con intenciones solidarias comprueba el perjuicio que esto reporta para su propiedad privada, lo que frena sus impulsos. Esa es la causa de que el Estado vigilante sancione y coaccione a quien no practica ese solidarismo, pues no lo haría voluntariamente. Según Mises, el Estado se sitúa por encima de la propiedad y decide el empleo justo de la misma, lo que supone una limitación del individuo.

En sus memorias, *Autobiografía de un liberal*, Mises afirma que al inicio del siglo XX “prácticamente todos eran intervencionistas y partidarios del socialismo de Estado. El capitalismo era visto como un desgraciado episodio de la historia, pero que por suerte

¹¹⁵⁶ Mises, F.V. (1980: 1222).

¹¹⁵⁷ (Ibídem: 1217).

¹¹⁵⁸ Mises, F.V. (1968 : 48).

había sido definitivamente superado”, pero añade que aquellos intervencionistas “no eran capaces de comprender el problema que plantea el intervencionismo”.

En concreto, se opone al seguro de enfermedad o de accidentes en cualquiera de sus variantes concebido como un derecho, puesto que tiene un *efecto llamada* a nuevos enfermos. Así, “el seguro contra la enfermedad alimenta la enfermedad”¹¹⁵⁹, concluyendo, en un insólito utilitarismo, que el seguro de enfermedad o accidentes acrecienta las enfermedades y los accidentes en menoscabo de la salud de la propia sociedad, por lo que no solo no es útil a la sociedad, sino pernicioso. Sentencia que “el seguro social ha hecho de la neurosis de los asegurados la enfermedad más peligrosa del pueblo”. Similar idea sostiene sobre el seguro de desempleo, pues “la asistencia a los desocupados ha revelado ser uno de los medios más eficaces del destruccinismo”. Considera erróneo el enfoque que se hace desde el intervencionismo social porque se argumenta que el seguro de desempleo viene a subsanar una situación que aflige al desempleado, lo que supone olvidar que la situación de desempleo queda a merced del propio interesado, que podría preferir no trabajar a trabajar, lo que fomenta su existencia. Niega que la causa del desempleo obedezca al mal funcionamiento del capitalismo y, advierte de la dificultad de que, una vez establecidos, sean suprimidos, con lo que su cronificación va en detrimento de la sociedad¹¹⁶⁰.

En *La acción humana*, Mises matiza todavía más sus ideas en este sentido y viene a oponerse a la caridad pública como sistema, recomendando a cada persona que haga una programación vital con ahorro para la educación de los hijos y para las contingencias de enfermedad, vejez, accidentes (o, sustitutivamente, el pago de seguros particulares voluntarios). Entiende que las dificultades para hacerlo en el presente se deben a un sistema intervencionista que impide hacerlo al hombre corriente debidos a los impuestos y a una regulación excesiva. Lo que propone el intervencionismo social es darle al indigente un “gracioso regalo”, que debe agradecer, añadiendo que “tal limosnera condición —concluyese— resulta vergonzosa y humillante, insoportable en verdad para quien sienta el más mínimo respeto por sí mismo”. Se trataría de un sistema de caridad social corruptor tanto del que da como del que recibe, generador de un espíritu de dependencia en el receptor. Recrimina a aquellos que justifican la ayuda al indigente en un inexistente derecho natural, puesto que el único criterio debe ser la utilidad¹¹⁶¹; ideas que recuerdan mucho a las sostenidas por algunos de los liberales clásicos que rechazaban la ayuda social¹¹⁶². En *Crítica del*

¹¹⁵⁹ (Ibídem : 493).

¹¹⁶⁰ (Ibídem: 504).

¹¹⁶¹ Mises, F.V. (1980: 1211 y 1042).

¹¹⁶² (Ibídem: 1210 y ss.).

intervencionismo (El mito de la tercera vía) advierte contra un movimiento que presenta al intervencionismo no socialista como un planteamiento ecléctico entre el capitalismo y el socialismo, lo cual no sería sino una falsedad, un trampantojo, porque el intervencionismo no puede subsistir mucho tiempo como organización socioeconómica por limitar la libertad individual.

En resumen, Mises considera que no debe institucionalizarse ningún tipo de asistencia social porque:

la sustitución de la caridad privada por servicios sociales reglamentariamente establecidos parece pugnar con la esencia de la naturaleza humana tal cual se nos presenta. No son lucubraciones de orden metafísico, sino consideraciones de orden práctico, las que desaconsejan conceder al individuo legal acción para reclamar de la sociedad alimento y subsistencia¹¹⁶³.

Vemos, en consecuencia, a un autor que recibe la influencia notoria de aquellos liberales clásicos opuestos a la asistencia social institucional, si bien Mises introduce sus propias conclusiones e incluso critica a algunos de aquellos autores por una cierta contaminación del intervencionismo social. Queda patente que la utilidad es el único criterio moral que debe guiar la acción estatal, rebajando los fundamentos de derecho a natural a la categoría de meras elucubraciones metafísicas. Una sospecha a menudo presente entre los liberales comprometidos con una concepción reducida de las funciones del Estado.

Hayek, por su parte, en *Camino de servidumbre* considera que hay una relación entre el aseguramiento económico de los individuos y su libertad, pero distingue dos tipos de aseguramientos. Por una parte, el aseguramiento limitado, que busca evitar la indigencia o dar cobertura a “la privación material grave”, es decir, garantizar la certidumbre de un mínimo sustento (alimento, vivienda y vestido) o de un ingreso mínimo. Cree que este sustento garantizador de un mínimo no pone en riesgo la libertad, lo que lo separa de la posición de Mises. Tampoco encuentra motivo para negar dicha asistencia mínima, constituyéndose en un deber social en sociedades avanzadas, aunque no explica, una vez descartada una justificación en el derecho natural, cual es la justificación utilitaria de dicha medida. No obstante, reconoce no saber cómo podría articularse tal garantía. Dicho esto, sí se opone radicalmente a un aseguramiento absoluto, es decir, a la pretensión de una “planificación con fines de seguridad” que sí dañaría la libertad, la competencia y el mercado. Este aseguramiento absoluto no

¹¹⁶³ (Ibídem: 1212).

garantiza un mínimo vital, sino que busca paliar pérdidas de ingresos o fracasos sociales y garantizar un cierto nivel de vida a aquellos que, como consecuencia de sus acciones en el mercado, han caído en una situación de desventaja. Este tipo de actividad garantista distorsiona el mercado, la competencia y deteriora la libertad, ya que, si se mitigara el riesgo y sus consecuencias, se perdería el celo por el éxito, en menoscabo del funcionamiento de la sociedad y sería un agravio para quienes lo logran. Este segundo tipo de aseguramiento institucional lo identifica con una pretendida actividad redistributiva, que debe ser contundentemente condenada. Es en la esfera de este aseguramiento amplio en la que encuadra lo que suele conocerse como “justicia social”, concepto que rechaza, como también rechaza un Estado paternalista o un Estado hogareño, según postula en *Los fundamentos de la libertad*¹¹⁶⁴, entre otros textos en los que rechaza la justicia social. Y ello, por ser un sentimiento con raíces atávicas propio de sociedades primitivas en las que unos ayudan a los otros recíprocamente (lo que evoca ciertas referencias de Spencer al respecto). La justicia social solo es posible en las sociedades tribales en la que esa emotividad fraternal es debida a una mutualización de los riesgos. Es un impulso de protección propio de los grupos pequeños, que no tiene sentido en grupos numerosos, pues esa especie de atavismo emotivo debe ser expulsado de las mentes modernas en las actuales sociedades. Ya no hay obligación moral a esa ayuda recíproca porque en el actual sistema “de productividad” cada uno debe ser consecuente con sus actos. En su breve artículo *El atavismo de la justicia social*, síntesis del volumen II de *Derecho, legislación y libertad*, afirma que “el lema *justicia social* es conceptualmente fraudulento” porque la solidaridad tribal es impropia de las sociedades modernas, añadiendo que no todo lo natural tiene por qué ser bueno para la preservación de la especie, pues esa fraternidad era una rémora para el desarrollo socioeconómico de aquellas sociedades y sería perjudicial reproducirlo en las sociedades actuales. Viene a señalar que somos algo primitivos porque:

Nuestras instintivas reacciones siguen gobernadas por factores emocionales que son sin duda en mayor medida apropiados a la pequeña horda de cazadores que a nuestra compleja sociedad: por los deberes hacia el “prójimo”, es decir hacia el miembro de la propia tribu.

Y añade:

Hay, sin embargo, exigencias morales que, aun cuando sean esenciales a la cohesión del pequeño grupo, resultan incompatibles con la productividad y el pacífico quehacer

¹¹⁶⁴ Hayek, F. (2017: 350).

que caracterizan a una amplia y moderna sociedad libre. Cuéntense entre ellas todas aquellas que, al amparo del lema “justicia social”, sugieren que al gobierno corresponde la obligación de darnos aquello que por la fuerza puede exigir de quienes en el juego de la *catalaxia* han sido afortunados¹¹⁶⁵.

Lo llamativo de la propuesta de Hayek es que propone una modificación en la propia naturaleza humana, en los propios sentimientos naturales humanos, porque no son útiles para el sistema económico que defiende, algo que (al margen de las funestas consecuencias que podrían derivarse de una aceptación incondicional de dicha propuesta), vendría a reconocer el carácter antinatural de su propuesta socioeconómica, por más que sea congruente con un pensamiento utilitarista. El sentimiento de fraternidad o de altruismo es para Hayek un residuo atávico en la mente del hombre que debe ser extirpado en aras de la eficiencia. Una censura de la especie para la adaptación al sistema económico, bajo el presupuesto de una naturaleza humana concebida como sustancia maleable al servicio de una artificial organización social. Se advierte, además, que esa propuesta de modificación de componentes intrínsecos de la naturaleza humana contraviene la propuesta general de que deben dejarse fluir las fuerzas que mueven la sociedad, es decir, de que no debe admitirse una sociedad dirigida. ¿Es compatible exigir que se extirpe un componente de la naturaleza humana, y a la vez protestar por una dirección artificial de la sociedad? ¿Se condena que se dirija la sociedad por un poder central, y se permite reconstruir la naturaleza humana para acomodarla a un tipo de sociedad? ¿Es reprobable la ingeniería social pero no lo es la ingeniería natural?

Además, en *La fatal arrogancia* señala que el término social produce lo que él llama el efecto comadreja, pues al utilizarlo como adjetivo vampiriza al sustantivo vaciándolo de contenido. Así, en justicia social, el propio sustantivo “justicia” quedaría rebajado una vez calificado de “social”¹¹⁶⁶. Parece más importante lo social que la propia justicia. E incluso ya parece que no es posible una justicia que no sea social.

El miedo que subyace a las ideas de Hayek es que, admitida una asistencia social pública que provea de medios mínimos de subsistencia y de unas mínimas prestaciones “fuera del mercado”, pueda dicho sistema constituirse en un caballo de Troya, embrión de futuras ampliaciones, de nuevas acciones sociales, basculando sigilosamente hacia el tipo de garantía absoluta e igualitarista que rechaza, por aproximarse al perverso camino socialista. Este temor a la introducción del socialismo

¹¹⁶⁵ El término *catalaxia* lo crea Hayek para referirse al mecanismo de intercambios voluntarios en un mercado entre los individuos.

¹¹⁶⁶ Hayek, F. (2010: 190).

en las estructuras liberales es una constante en este liberalismo temeroso tan laureado del siglo XX; temor surgido en el XIX aún vigente, empobrecedor del discurso liberal.

Con todo, es en *Los fundamentos de la libertad* donde con más detalle trata Hayek de las funciones del Estado, y donde afirma que “parece obvio que todo el mundo ha de venir obligado a asegurarse contra los habituales azares que comporta la vida” y que por ello es su propia responsabilidad asegurarse su vejez, paro y enfermedad, añadiendo que “los imprevisores pueden convertirse en una carga pública”¹¹⁶⁷. Insiste en que la previsión de la vejez debe garantizársela el propio interesado y que un seguro de vejez institucional podría admitirse para garantizar un mínimo de subsistencia, no ya solo en interés de los propios necesitados, sino “en interés incluso de aquellas personas que han de protegerse contra los actos de desesperación de quienes carecen de lo indispensable”, en una lectura altamente utilitarista de la ayuda a los que denomina “pobres de solemnidad” (argumento que, como se ha señalado, se remonta al siglo XVIII). El conflicto surge cuando el Estado ofrece a los que carecen de capacidad para trabajar por su edad, una cobertura de ingresos que supera el mínimo de subsistencia y se compromete a seguir entregándosela en el futuro en el marco de un sistema de reparto con cargo a trabajadores en activo. Esa oferta quiebra lo que debería ser una mera asistencia de subsistencia a los indigentes, y se transforma en una especie de redistribución igualitaria de recursos que convierte dicha oferta en un “arma política que juega a favor de los cazadores de votos” distorsionando el esquema de derechos, pues cada asegurado no solo exige lo que contrató, sino lo que no contrató, aquello por lo que no contribuyó y que, sin embargo, se cree merecedor de recibir como beneficiario moral. Advierte, quizá acertadamente, del riesgo de insostenibilidad económica de un sistema de reparto que aspira a una continua mejora de los perceptores. Su oposición es total a un sistema de pensiones de reparto que se convierte en una organización redistributiva coactiva y solo admite la ayuda social hasta el límite que garantice la subsistencia.

Hayek admite la obligatoriedad del seguro de enfermedad, entendido como un contrato de cada individuo con agentes prestadores del servicio sanitario, como una relación contractual. Admite una asistencia sanitaria gratuita solo para restaurar la fuerza laboral, es decir, para devolver al trabajo al trabajador enfermo que carece de medios económicos para la cura, si bien se opone al monopolio estatal. Para él la raíz del problema consiste en pretender “el alivio de los sufrimientos y la prolongación de la vida”, algo que se sustenta en una razón humanitaria y no económica. Por ello, se opone a la “socialización de la medicina”, advirtiendo de nuevo de las dificultades para eliminar

¹¹⁶⁷ Hayek, F. (2017: 381 y ss.)

un sistema público de estas características una vez instaurado. En su lugar, aboga por un sistema de coberturas sanitarias contratadas directamente con proveedores sanitarios.

No modifica mucho Hayek su punto de vista en cuanto al seguro de cobertura de desempleo. Admite, como en el caso anterior, que el Estado debe cubrir, si el individuo no lo ha previsto, una renta mínima “que asegure una cierta asistencia mínima en todo caso de verdadera necesidad, lográndose así que nadie carezca de alimentación y abrigo”, por lo que sería razonable que “el Estado provea solamente un mínimo uniforme a todos los incapaces de mantenerse por sí mismos” a la vez que se esfuerce por reducir el paro. Como corolario de su postura cabe destacar su sintética postura cuando dice que:

En una sociedad libre no existe principio alguno de justicia que confiera derecho a una ayuda no “discrecional” e “indiscutida”, salvo prueba de efectiva necesidad¹¹⁶⁸.

Crítica con profundidad el sistema del Estado del Bienestar que considera causante de las distorsiones de la sociedad actual, puesto que “hubo una época en que sufríamos los males sociales y ahora padecemos sus remedios”.

Por último, en materia de educación, Hayek considera que es doblemente útil la educación pues por una parte proporciona herramientas de prosperidad y, por otra, la instrucción contribuye al mejor funcionamiento del juego democrático. Ahora bien, siendo la educación importante, desmitifica la consideración que los liberales clásicos tenían hacia la educación pública (pone de ejemplo a Humboldt), pues considera que se puede alcanzar el mismo grado de desarrollo educativo sin necesidad de educación pública. No cree en la función tutelar del Estado en materia educativa y comparte la idea de Friedman de que el Estado participe en la financiación de la educación, sin prestarla directamente. Y en cuanto a los subsidios para la educación superior, debido a la utilidad social, señala que deben prestarse a quienes tienen las más altas capacidades intelectuales; pero advierte de que “tal circunstancia no confiere derechos a nadie” y destaca que la educación, como otros servicios, no deben ser prestados en aras de una inexistente justicia social que pretenda una igualdad de oportunidades, que “es una idea totalmente inalcanzable”. Su concepto de igualdad de oportunidades en materia educativa se limita a aquellos que tienen altas capacidades intelectuales, con independencia de su posición económica. Es decir, se trata de un subsidio solo a los más brillantes, porque en otro caso distorsionaría el sistema de incentivos sociales, en

¹¹⁶⁸ (Ibídem: 405).

la línea de algunos liberales clásicos. Sorprende que, pese a esto, concluya su obra *Los fundamentos de la libertad* parafraseando a Stuart Mill y a Humboldt para hacer una alabanza al progreso humano, la libertad y la educación. En definitiva, Hayek admite una ayuda económica a los que carecen de medios de subsistencia, sea para la cobertura del desempleo, la enfermedad para reincorporarse al trabajo o de cobertura de la vejez. Pero cualquier sistema de gasto social que supere esos mínimos señalados será improcedente, por inútil, desde su visión economicista.

Conviene recordar lo sucedido en el Coloquio Lippmann en 1938 en París¹¹⁶⁹. A pesar de que la reunión intelectual se efectuaba buscando un consenso intelectual entre liberales, lo que en realidad aconteció es que se amplió la brecha entre unos y otros liberales. Por una parte, estaban los que entendían que había que hacer una reinterpretación liberal, un reformismo que conllevaba una relativa ampliación de las funciones del Estado (Röpke, Rüstow, Rougier, Lippmann...)¹¹⁷⁰; por otra parte, estaban los liberales que consideraban que el liberalismo había abandonado sus verdaderos principios, oponiéndose a su reformismo y apelando a que lo que había que hacer es reforzar los principios del intervencionismo muy limitado (Mises, Rueff, Hayek...). Unos querían un mejor intervencionismo estatal y otros una reducción del existente. Hubo tal enfrentamiento entre ambas concepciones que, a pesar de su común punto de partida contra el socialismo y el estatismo, fue imposible conciliar un texto común. Los partidarios de una interpretación rígida del liberalismo (Mises especialmente) marcaron tales líneas infranqueables que solo era posible adherirse a su interpretación. Tras la interrupción de la II Guerra Mundial, fueron Hayek y Mises los que pusieron especial énfasis en crear un nuevo punto de reunión internacional liberal, que sería la Sociedad *Mont-Pèlerin*, que puede ser reconocida como heredera del liberalismo rígido y antiestatista del Coloquio Lippmann y que se identifica con lo que se ha venido en denominar neoliberalismo¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁹ Tras la publicación en 1937 del libro *The Good Society* por el norteamericano, premio Pulitzer, Walter Lippmann, en el que reclamaba un cambio de rumbo del liberalismo, el filósofo francés Louis Rougier convocó en París a una treintena de liberales de diversas escuelas con el fin de alcanzar un acuerdo doctrinal para defender la libertad frente a los estatismos predominantes y, especialmente, frente al comunismo, el fascismo y el nazismo.

¹¹⁷⁰ Röpke y Rüstow eran ordoliberalistas, como también E. Schneider o H. von Stackelberg. El ordoliberalismo es una corriente liberal alemana de principios del siglo XX, cuyo nombre está vinculado a la Escuela de Friburgo y que publicaban en la revista llamada *Ordo*; pretendían un liberalismo más social; Solchany, J. (2015:504) señala que el ordoliberalismo de Röpke es liberalismo económico, pero conservador en lo social.

¹¹⁷¹ Ha de advertirse que el término neoliberalismo debe usarse con mucha precaución, puesto que bajo una misma terminología pueden ampararse diferentes conceptos liberales que incluso son contradictorios. Se introduce el término con asiduidad a partir de 1938 con ocasión del Coloquio Lippmann en el sentido de que los nuevos liberales exigían una readaptación del liberalismo clásico para que fuese más intervencionista. A partir de 1983 en Estados Unidos, tras una publicación del periodista norteamericano Charles Peters, se utiliza el término en el sentido

Friedman ahonda más en esta línea que Hayek y restringe más si cabe las funciones del Estado. Partidario de sustituir todos los programas sociales por un impuesto negativo sobre la renta, coincide con Hayek en defender la garantía de un mínimo de subsistencia, y se opone al Estado del Bienestar, que entiende como un ejercicio socialdemócrata y opuesto al liberalismo. Por ello manifestó en reiteradas ocasiones su oposición a los programas de gasto del *New Deal* del siglo XX, que asocia a la filosofía heredada de Bismarck de fines del siglo XIX y del laborismo inglés de principios del siglo XX. El Estado del bienestar supone un gran gasto, una gran recaudación tributaria y, sobre todo, un gran descontento. Pese a que las intenciones son humanitarias y nobles hay un sentimiento de fracaso o de decepción en los ciudadanos del Estado bienestarista. Y ello, porque los instrumentos (el Estado del Bienestar y su filosofía paternalista) no son útiles para el fin que se busca (la eliminación de la pobreza). Cita como ejemplo la asistencia sanitaria que considera una opción equivocada, pues no encuentra ninguna razón para organizar una medicina socializada. Nunca ha habido mayor atención sanitaria y es, con creces, el momento de mayor descontento con la misma. Esta observación la hace extensiva al resto de materias, tales como el subsidio de desempleo, la educación pública u otros programas sociales públicos. Cree que la tentación de apoderarse del dinero de otro para redistribuirlo coactivamente con criterios del gobierno es muy alta e irresistible para los gobernantes. Su propuesta, que califica como “un bello sueño que no cuenta con ninguna probabilidad de ser aprobado” sería eliminar las deducciones que se hacen en las nóminas con la excusa de cubrir el seguro de enfermedad o de jubilación, para que cada trabajador se encargue, como mejor crea, de asegurar su jubilación o su enfermedad. Como este sistema no se puede instaurar súbitamente, propone un sistema transitorio de adaptación. En suma, Friedman busca eliminar la coacción, porque, a su juicio, el resultado sería más eficiente. Su postura, también utilitarista, se cimienta sobre la convicción de que la coacción erosiona el sistema de cooperación social y de que la libertad es superior a cualquier otro valor, no debiéndose someter a coacciones de programas de asistencia social. Una interpretación economicista, no desprovista sin embargo de apelaciones a la fraternidad, la humanidad o la dignidad.

de un liberalismo social, si bien esta corriente tuvo poco impacto. Es a partir de 1980 tras las políticas de Reagan y Thatcher, influenciados por Hayek, Mises y Friedman, cuando se pasa a denominar neoliberalismo a la tendencia a una reducción del Estado. Posteriormente, en los años noventa, tras el Consenso de Washington se considera neoliberalismo al conjunto de medidas de política económica recomendadas por varios economistas (John Williamson) que, a su vez, han sido muchas veces recomendadas por organismos económicos internacionales, tales como el FMI, Banco Mundial o similares a países en vías de desarrollo, siendo acusados de promover la globalización.

Para Friedman el sistema del Estado del Bienestar es caro, coactivo y poco eficiente. Sintéticamente dice:

El despilfarro es angustiante, pero constituye el menor de los males de los programas paternalistas que han crecido hasta alcanzar este enorme volumen. El peor mal consiste en el efecto que estos planes tienen sobre el tejido de nuestra sociedad. Tales proyectos debilitan la familia; reducen el incentivo al trabajo, al ahorro y a la innovación; impiden la acumulación de capital y limitan nuestra libertad. Estos son los patrones fundamentales por los que se les debería juzgar¹¹⁷².

Debería destacarse que en materia de educación propone bonos de gasto educativo, es decir, transferencias del sector público a las familias para que gasten ese dinero finalista en la educación de sus hijos. Aunque no supone una disminución del gasto público, amplía la facultad de elegir de los padres y estimula la competitividad en materia educativa, evitando, además, las rémoras de la burocracia educativa, y obstaculizando todo intento programador de la escuela pública. Friedman llega a creer que se está produciendo un reajuste presupuestario y que las ideas que defiende han comenzado a calar, aunque también sospecha que “el rechazo a una adaptación omnipotente puede ser efímero”. Tuvo sus expectativas puestas en la corrección presupuestaria de los programas de R. Reagan en Estados Unidos en 1981, o de M. Thatcher en Gran Bretaña a partir de 1979, o en el cambio de rumbo del gobierno sueco hacia 1976. Estos cambios, que consideraba como una rectificación del gran desliz del siglo XX, fueron en realidad la inauguración de lo que se ha denominado posteriormente *neoliberalismo*, consistente en potentes programas de desregulación estatal, bajadas de impuestos y fomento del comercio internacional y la globalización, y la paralela reducción de programas sociales.

Nozick, autor no utilitarista, atribuye en el marco de su liberalismo muy reducidas funciones al Estado, menos incluso que Hayek. Apuesta por un Estado mínimo, que garantice los derechos individuales y que no desempeñe funciones de justicia redistributiva, que le deben ser totalmente ajenas. Sostiene su conocida posición de que los impuestos para sostener un Estado proveedor de servicios sociales son equivalentes a los trabajos forzados, porque se exige de forma coactiva al individuo dar una parte de su rendimiento (es decir, horas de trabajo) para beneficio de quienes lo reciben. Defiende que el individuo debería tener la posibilidad de desvincularse de ese sistema coactivo y romper unilateralmente la relación jurídica que le une al Estado¹¹⁷³. Para él,

¹¹⁷² Friedman, M. (1983: 180).

¹¹⁷³ Asunto ya planteado por Spencer en el siglo XIX.

la igualdad social carece de argumentos solventes y lo que denomina “justicia de pertenencias”, es decir, quitar a unos para garantizar a otros un nivel adquisitivo adecuado, resulta pernicioso para la libertad individual. Su máxima preocupación es evitar el expolio de los bienes adquiridos legítimamente, por lo que hace hincapié en que, si la transacción de la propiedad es justa, el resultado lo es, y no cabe tildarla de injusta, de modo que reduce la justicia al estricto cumplimiento de la norma. Así, si se respeta la normativa no hay injusticia y nadie puede obligar a otro a ser fraternal con el prójimo, porque eso sería injusto e inmoral.

Sin embargo, parece ignorar que hay personas que no pueden realizar transacciones que proporcionen una vida digna porque su capacidad de transaccionar ha quedado reducida o limitada en un contexto de no supeditación y de indignidad humana. Pese a las razones que asisten a Nozick, no pueden dejar de contemplarse realidades injustas que no ponen en cuestión las que son justas. El hosco sistema jurídico no contiene en sí mismo la explicación de las indigencias, que incluso podrían no ser injustas. No se discute, pues, el procedimiento de distribución jurídica de los bienes, sino un resultado emergente en ese sistema y no por ese sistema. Por lo tanto, no debe confundirse la causalidad con la contingencia, por más que Nozick solo admite la injusticia civil derivada del incumplimiento de las reglas sobre la propiedad. Esto reduce el concepto de justicia a la mera justicia civilista; una idea para cuya defensa recurre (no sin un cierto forzamiento) al pensamiento clásico, especialmente, de Locke y Kant.

Concluye con su propuesta utópica de un Estado en el que podrían darse diferentes grados de compromiso entre individuos y Estado, creándose zonas territoriales con distinta intervención, lo que no difiere gran cosa de la realidad histórica inicial, con Estados proveedores en muy distinta intensidad de prestaciones sociales.

También Rothbard expresa con convicción su visión sobre el Estado del bienestar:

Un sistema en el cual una proporción cada vez mayor de la población vive como demandante ociosa, compulsiva, de lo que produce el resto de la sociedad¹¹⁷⁴.

Para él el Estado de bienestar consiste en un saqueo de unos por otros, efectuado de forma coactiva por el Estado que se pone de parte de los receptores, siendo este el que concede la condición de receptor, en una tendencia creciente a medida que se incrementan las ayudas sociales que a su vez aumenta la oferta de las

¹¹⁷⁴ Rothbard, M. (1985: 82).

mismas¹¹⁷⁵. Según Rothbard, los sistemas de asistencia social fabrican “necesitados”, indigentes que se aprovechan del sistema con dudosa moralidad. En cuanto a la educación pública, considera que se ha desfigurado su esencia al ser presentada como adalid de la democracia, como instrumento contra el elitismo o como esencialmente incardinada e inseparable del compromiso democrático, cuando ninguno de tales postulados es cierto. Sostiene que la educación no es un derecho, ya que “un *derecho* que sólo puede satisfacerse en las condiciones industriales contemporáneas no es un derecho natural humano”, indicando más específicamente que un derecho natural lo es porque es exigible y practicable en cualquier espacio y tiempo. Además,

El "derecho" a la educación, al trabajo, a tres comidas diarias, etc., no es propio de la naturaleza humana, sino que, para ser cumplido, necesita de la existencia de un grupo de personas explotadas a las que se obliga a proveerlo. Si todos los niños tienen realmente un "derecho" a la educación, entonces, ¿por qué no un "derecho" a leer diarios y revistas, y en ese caso, por qué el gobierno no debería cobrar impuestos a todos para proporcionar revistas públicas gratuitas a todo aquel que desee obtenerlas?

En concreto, rechaza la prestación de la educación pública institucional, si bien admite la postura de Hayek y, como mal menor, de Friedman, de dar a los padres un bono educativo para que elijan educador, lo que fomenta la libertad de los padres y elimina “la enorme burocracia pública educacional, monopólica, ineficiente y dictatorial”, con lo que para él el gobierno debe estar totalmente fuera del proceso educativo.

Rothbard arrastra la creencia, antigua, de que la pobreza está vinculada a la holgazanería y por ello se lamenta de que:

A cualquiera que se anime siquiera a sugerir que a los beneficiarios del asistencialismo debería requerírseles que acepten un empleo y abandonen el sistema se lo considera un reaccionario, un leproso moral.

Y añade,

Si el principal problema con los pobres de clase baja es que son irresponsables y sólo les interesa el presente, y si es preciso inculcarles los valores "burgueses" de preocupación por el futuro para lograr que salgan de la beneficencia y de la dependencia

Como cree que el sistema tiene un efecto llamada, incita a no caer en el asistencialismo, sino a vivir del trabajo. Comparte la interpretación de los siglos XVI a

¹¹⁷⁵ Ideas ya expuestas tanto por H. Spencer como por W. Humboldt.

XVIII de que ser pobre era consecuencia de la conducta de los interesados y siempre una penosa situación vinculada a la holgazanería. Precisamente son algunos pensadores del liberalismo clásico, influidos por la Escuela Económica Española de los siglos XVI-XVII, los que desmontan ese concepto y pasan a entender que hay míseros involuntarios, que han caído en una situación desgraciada por circunstancias ajenas a ellos. Un giro en la percepción conceptual que estimula un cambio en las conciencias e intelectos de estos últimos para dar respuesta a esa situación, y cuyas distintas propuestas constituyen el cuerpo del pensamiento social del liberalismo clásico que hemos visto. Rothbard es impermeable a esa concepción.

En relación con el impuesto negativo sobre la renta, se aparta de Friedman al rechazarlo, ya que:

la posición libertaria demanda la total abolición del asistencialismo gubernamental y de la dependencia de la caridad privada, sobre la base de que de este modo necesariamente se ayudará a los "pobres merecedores" a adquirir independencia lo más rápido posible.

Y parafraseando a Mackay sostiene que "la dotación legal de la indigencia" implícito en el sistema de beneficencia pública "introduce una influencia más peligrosa y a veces desmoralizante en nuestro entramado social". Pero si hay que mostrar una frase de Rothbard que sintetice su pensamiento, sería la siguiente:

¿Qué puede hacer el gobierno para ayudar a los pobres? La única respuesta correcta es la respuesta libertaria: apartarse...el resultado será un enorme aumento del bienestar y del nivel de vida de todos, y en particular de los pobres, a quienes supuestamente ayuda el mal llamado "Estado Benefactor".

Su posición, que él denomina *libertarismo*, deja poco espacio para programas públicos de regulación social asistencial.

Otro autor en esta línea, aunque de otra escuela, es Anthony de Jasay, cuyo pensamiento aporta enfoques nuevos y sorprendentes. Jasay interpreta al Estado no desde la óptica de los ciudadanos, sino desde la del propio Estado, y desde ese punto de vista nos advierte que el Estado tiene entidad propia con intereses y ambiciones diferentes a los de la sociedad civil. Inaugura su obra *El Estado. La lógica del poder político*, diciendo "¿Qué haría si usted fuera el Estado?" Esta obra pretende contestar esta inicial pregunta, concluyendo que el Estado es un "accidente histórico al que la

sociedad debe adaptarse”, lejos por tanto de la literatura que le precede¹¹⁷⁶. Por esa connotación de accidente, cuestiona la vinculación entre la obligación política y el deber moral. Otra interpretación original. Y un Estado capitalista entiende que:

Se mostrará poco dispuesto a promover el bien de la sociedad, y mucho menos ordenar a los más afortunados de sus ciudadanos que compartan su buena fortuna con los menos afortunados, no porque le falte compasión, sino porque no considera que tener sentimientos acreditados y honorables faculte al Estado para obligar a sus ciudadanos a compartirlos. Debemos dejarlo sin más, y no intentar averiguar (ni podríamos si lo intentáramos) si es creencia en el *laissez faire* o alguna otra convicción más sutil sobre el verdadero papel del Estado lo que le refrena, o simplemente indiferencia hacia las satisfacciones que pueden encontrarse más allá de los límites del Estado mínimo.

En cuanto a las funciones públicas de asistencia social, piensa que son inútiles para el fin que persiguen, esto es, ayudar a los necesitados. En esto es un utilitarista pleno. La ayuda a los necesitados provoca distorsiones, ya que:

Una vez iniciada, la naturaleza adictiva de la redistribución pone en marcha cambios no deseados en el carácter individual y en la estructura familiar y grupal de la sociedad¹¹⁷⁷.

La ayuda por parte del Estado es perniciosa porque “la redistribución es potencialmente adictiva”, distorsionando la fluidez de las relaciones entre los individuos, pues la gente espera “ser rescatada” por las políticas redistributivas del Estado y por ello no pone empeño en ahorrar para la jubilación, la sanidad u otras situaciones de la vida para las que cree que será ayudado¹¹⁷⁸. Pero tampoco el individuo pone empeño en que se sigan realizando tales funciones sociales por quienes tradicionalmente las habían realizado, como la familia.

Además, esta adicción a la ayuda ajena pública es acumulativa y conduce a una espiral reivindicativa de asistencia social, que crea un contexto político de continuo incremento, porque todos los intentos de limitación de la ayuda social “provocan síndrome de abstinencia” de tal intensidad que ponen en jaque el juego político. Jasay también critica el término justicia social porque cree que se establece una especie de superioridad moral de la “justicia social” sobre la justicia, lo que puede llegar a desembocar en injusticia. El igualitarismo como justificación de la política es una especie

¹¹⁷⁶ Jasay, A. (1993: 45).

¹¹⁷⁷ (Ibídem: 262).

¹¹⁷⁸ (Ibídem: 240).

de religión porque la acepta como un valor superior moralmente frente a cualquier otro planteamiento.

Anthony de Jasay muestra pesadumbre porque considera que el liberalismo está perdiendo la batalla de las ideas y los conceptos, entre ellos la justicia social, ya que:

El liberalismo es enterrado bajo capas de práctica política y menoscabado por el lenguaje corrosivo que pretende colar ideas y prácticas antiliberales como si fueran complementarias con el liberalismo moderno.

Como vemos, el liberalismo predominante del siglo XX reconfigura esta ideología a partir únicamente del pensamiento de determinados liberales clásicos contrarios a la provisión pública de programas de asistencia social, bien con fundamento utilitarista o de derecho natural. Este liberalismo no solo ha sido el más visible o dominante, sino también el más laureado y reconocido (no en vano, ha sido acreedor de varios premios Nobel). Quienes no han leído a Herbert Spencer, Frédéric Bastiat, Benjamin Constant, Jacques Turgot o Wilhelm Humboldt, entre otros, creen leer argumentos originales en algunos de los autores citados, pero muchas de las claves filosófico-políticas vertidas por estos autores se ven reproducidas en el siglo XX.

Este liberalismo lleva a cabo una identificación casi total entre sociedad civil y mercado. Es indiscutible que el mercado es el espacio propio de la productividad y de la eficiencia económica, pero la sociedad civil, que acoge en su seno al mercado, no se agota en él. Razonablemente no se puede esperar que el mercado se encargue de los problemas de la sociedad civil, como tampoco se le puede exigir una mayor democratización política, pues su objetivo es meramente crematístico. Ahora bien, tampoco se puede exigir a la sociedad civil que se reduzca a solo mercado y mentalidad de mercado, pues es la misma sociedad civil la que, más allá del mercado, debe dar respuesta a sus problemas sociales. Quizá pueda aceptarse que las soluciones no deberían afectar a la supervivencia del mercado, pero el mercado, como sucede con la libertad, están condicionados por límites que lo hacen sobrevivir. Una visión aislacionista del mercado y sus agentes (que somos todos) respecto de la sociedad es una perspectiva que sin duda va en detrimento del ideario liberal.

Llama la atención ese avasallamiento del espacio liberal, al pretender no solo la exclusiva del término liberal, e incluso su adaptación, sino también la condena por negligencia intelectual a otros “falsos” liberales, por permisivos del intervencionismo. Destaca, en fin, la dureza con la que se corrige a aquellos otros liberales, entre ellos los grandes precursores de este movimiento.

Es más, de un liberalismo que se avergüenza de los ancestros, quizá quepa dudar de su misma condición de tal, pues no parece admisible un “liberalismo liberalicida”, es decir, un liberalismo que estigmatiza a una parte sustancial de los liberales.

No hay duda de que el liberalismo clásico rechaza, generalmente, la interpretación de que el pobre es responsable de su situación y que solo merece compasión, comprendiendo que ante la cuestión social es necesaria una acción gubernativa que mitigue la desdicha; acción que unos la basarán en el derecho natural y otros en el puro utilitarismo; que unos la extenderán a la pura supervivencia y otros la ampliarán a otros aspectos sociales como la sanidad, la educación o la vejez. Es cierto que algunos otros liberales clásicos rechazaban toda acción gubernativa de ayuda a los necesitados, igualmente amparados en justificaciones tomadas del derecho natural y en argumentos utilitaristas, pero son precisamente esas diferencias de registro interpretativo las que deben tenerse en cuenta para una correcta visión inclusiva del liberalismo actual. Entender que el moderno liberalismo, correcto, puro, inmaculado, auténtico o deseable es únicamente aquél que entronca con un grupo minoritario de liberales clásicos contrarios a la intervención social, no le concede certificado alguno de autenticidad y de ortodoxia doctrinal; por el contrario, supone una apropiación interesada que confunde la parte con el todo al considerar el pensamiento de un reducido número de autores, muy respetables, con el canon liberal, obviando una tradición compleja y más rica de la que quieren hacer ver.

Tras estudiar una nómina amplia y diversa de liberales clásicos, nada parece más sesgado que reducir los ancestros liberales a Bastiat, Constant, Turgot, Spencer o Humboldt, puesto que deja de tomar en la debida consideración a otros con un peso específico tan relevante como Locke, Tocqueville, Jefferson, Mill, Kant, Reid, Hume, Paine, Condorcet o Lord Acton, entre otros. Sin olvidar, por supuesto, a Smith, pero tanto en su vertiente económica, como especialmente moralista. Debe entenderse que el liberalismo es compatible con el intervencionismo social, y esa compatibilidad se constata al estudiar el pensamiento de los padres liberales desde el siglo XVII al XIX. Negar que la cuestión social forma parte esencial del liberalismo es negar la trayectoria de su conformación; es cercenar parte del pensamiento de los autores seminales y, en última instancia, ocultar su genuino pensamiento. Excluir del liberalismo la preocupación por la cuestión social, sea por motivos de mera de utilidad, sea en el marco de la defensa de la dignidad humana, sea porque se prefiere una interpretación de los derechos naturales, no hace justicia a la trayectoria de este sistema de ideas.

Si es verdad que hay un liberalismo clásico que excluye la ayuda social de las obligaciones públicas institucionales, también es cierto que hay otro que la incluye, y

este no es minoritario ni irrelevante. Ambos forman parte del liberalismo clásico. En los momentos actuales el liberalismo parece asociarse con una actitud de indiferencia hacia la cuestión social, por ser las tesis descritas en este capítulo las que se han beneficiado de una mayor divulgación y un mayor reconocimiento académico y social; sin embargo, también existe un liberalismo social, tan liberal, tan puro y tan ortodoxo como el otro. Y el intento por un parte de monopolizar la idea liberal, excluyendo a la otra, es un absurdo intelectual, que cuando menos da armas, a veces muy eficaces, a las ideas que de verdad amenazan a la libertad individual.

No se puede obviar que también existe un liberalismo en el siglo XX de corte no economicista que, aunque denostado por las escuelas liberales predominantes y tan laureadas, ha sido escasamente divulgado y apenas reconocido como liberal. Entre los autores que han seguido la estela de aquel liberalismo social clásico, podemos citar, entre otros muchos, a J.A. Hobson, L.T.Hobhouse, T.H.Green, Amartya Sen, R.Dworkin, Rawls, Dewey, Martha Nussbaum, Van Parijs, Gerald Cohen, Stefan Gosepath, Ernst Tugendhat, Richard Arneson, R.Aron, R.Rorty, R.Dahrendorf¹¹⁷⁹.

Echando la vista atrás, nada impidió que esta doctrina de la libertad surgiera con Locke o con la Escuela Económica Española, cuya sensibilidad social resulta indiscutible, ni nada debe impedir que siga evolucionando como doctrina de la libertad individual y los derechos individuales o como limitador de la extralimitación del poder público. El liberalismo no está agotado, porque la defensa de la libertad individual no tiene fin, solo tiene finalidad¹¹⁸⁰. La defensa de los derechos individuales del hombre

¹¹⁷⁹ Hobson: *El problema de la pobreza* (1891), *El problema del desempleo* (1896), *El problema social* (1901), *La crisis del liberalismo* (1909); Hobhouse: *Liberalismo* (1911), *Los elementos de la justicia social* (1922), *Teoría metafísica del Estado* (1918), *Evolución social y teoría política* (1911); Green: *Prolegómenos a la ética* (1883), *Lecturas sobre los principios de la obligación política* (1895); Amartya Sen: *Elección coactiva y bienestar social* (1970), *La idea de justicia* (2009), *Sobre ética y economía* (1987); Dworkin: *Los derechos en serio* (1977), *La comunidad liberal* (1996), *¿Es la democracia posible aquí? Principios para un nuevo debate político* (2006); Rawls: *Teoría de la justicia* (1971), *El liberalismo político* (1973), *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (2007); Dewey: *Democracia y educación* (1976); Nussbaum: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (1997), *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión* (2006), *Creando capacidades: propuestas para el desarrollo humano* (2011); Van Parijs: *¿Qué es y sociedad justa?* (1991), *Refundar la solidaridad* (1996), *Democracia justa* (2011), *Ética económica y social* (2000); Gosepath: *Filosofía de la moralidad* (2009), *Filosofía de los derechos humanos* (1998); Tugendhat: *El origen de la igualdad en el derecho y la moral* (2006), *Ética y política* (1992), *Ser, verdad y acción* (1998); Arneson: *Igualitarismo y prioritarismo* (2000), *Mill versus paternalismo* (1980); Aron: *La libertad ¿liberal o libertaria?* (1972), *Escritos políticos* (1972), *Ensayo sobre las libertades* (1965); Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), *Filosofía y esperanza social* (2000), *La filosofía espejo de la naturaleza* (1979); Dahrendorf: *El nuevo liberalismo* (1982), *Oportunidades vitales* (1983), *La libertad a prueba* (2009), *La crisis de la democracia* (1975), *En busca del nuevo orden: una política de la libertad para el siglo XXI* (2008).

¹¹⁸⁰ Deneen,P. (2018: 17-38) en una interpretación desde la óptica norteamericana, y teniendo en cuenta la significación del término "liberalismo" allí, sostiene desde una posición bastante pesimista, que el liberalismo se ha agotado y que es ya historia, debiendo buscarse una nueva

solo pueden protagonizarla cabalmente quienes reconocen dicho objetivo como la médula de su ideología. Un liberalismo indiferente a los problemas sociales, un “liberalismo apático social”, con independencia de la justificación intelectual que posea (en su vertiente moral o puramente económica), es admisible, pero si se autoproclama como el único y verdadero liberalismo, debe ser enfrentado con lo que verdaderamente el liberalismo es y ha sido, que trasciende con mucho lo que aquellos afirman. En cualquier caso, constituiría una disputa fratricida estéril, que debilitaría el potente bagaje que el liberalismo tiene, y le desproveería de una de sus partes esenciales (que asumió el socialismo), como es la preocupación de la cuestión social. De la misma forma que el liberalismo es consciente, en todas sus sensibilidades, de la necesidad de un intervencionismo público para regular la libertad y la convivencia social, y que esa mínima exigencia intervencionista lo diferencia del anarquismo, debe entenderse que el hecho de asumir un cierto intervencionismo social no significa claudicar a la temida contaminación socialista, comunista, o colectivista. No es compatible la defensa de la dignidad de la persona con una visión meramente economicista, como tampoco es compatible la dignidad de la persona con el igualitarismo como objetivo; pero entre ambas posturas el liberalismo clásico ya había ofrecido una elaboración teórica solvente que debería ser tenida en cuenta y modernizada. Falta quizá una vuelta a las fuentes primarias para comprender la verdadera apuesta liberal clásica.

Que una idea abandone una parte constitutiva de su núcleo medular porque no sabe defenderla o porque le atemoriza, supone un ejercicio de conservadurismo y conduce a obstruir la evolución de esa idea a lo largo del tiempo. Entender, como hace parte del liberalismo más laureado del siglo XX, que no hay que abrir la puerta a la cuestión social porque a partir de ese momento será incontrolable su evolución y quizá se acabe en un indeseable proceso de socialización, es conocer bien los riesgos de la convivencia política, pero también supone desconfiar de la propia idea y desconfiar de los hombres que pueden llevarla a cabo, de su fortaleza, y del grado de compromiso de los liberales. Además, si hay ideologías que de cualquier forma pretenden ese destino colectivista, y son más penetrantes que el liberalismo, se podría llegar a la indeseada socialización absoluta. Si para evitar esos riesgos hay que distorsionar las ideas propias, desfigurarlas en gran medida, amputarlas o expulsarlas del pensamiento liberal, la ignominia sería patente y el liberalismo provocaría su propio descrédito. Reconocer como ajena al liberalismo la cuestión social, cuando forma parte medular del liberalismo clásico y contemporáneo, es presentarse en el campo de batalla ideológico privado de

ideología. Hayek, sin embargo, siempre afirmó que el liberalismo es invencible desde fuera y que sus males vendrían desde su interno fuero.

armas dialécticas que le son propias, y peor aún, permitir a cualquier adversario ideológico apropiarse en exclusiva de la afección social. Y abandonar armas propias frente al adversario ideológico siempre es una torpe estrategia, que desemboca en una derrota a cuenta de esas mismas armas cedidas.

Pero no debe ser este el debate entre los liberales, sino que, reconocida la cuestión social como esencial del liberalismo, debe centrarse en establecer el límite de la acción social coactiva en un contexto de común hostilidad a una sociedad igualitarista, sin que ello impida concretas actuaciones igualitarias. Si ese debate se aborda, se podrán recuperar las armas cedidas, ganar terreno de juego y lograr una sociedad más prospera en sentido humanitario y sin renuncia del progreso individual y económico.

No se hace aquí en modo alguno, pues, una crítica al liberalismo ajeno a lo social (que debería seguir gozando de fortaleza), sino su pretensión de usurpar la idea liberal en exclusiva. Hay distintas sensibilidades liberales y todas participan de un denominador común, debido al que deben colaborar fraternalmente en la búsqueda de soluciones a problemas sociales cada vez más inesperados, aunque cada sensibilidad liberal aporte su propia propuesta. Sobra desconfianza entre liberales y esa dislocación liberal provocada por una defensa desmedida por el liberalismo indiferente a lo social debe corregirse, pues en caso contrario el liberalismo se haría fatalmente irreconocible. Las acusaciones fraternales en el seno del liberalismo deben reservarse para otros adversarios.

El definitiva, el liberalismo social es un liberalismo con estirpe, y si el liberalismo decide renunciar a su vocación social abandonando algunas de sus señas originarias de identidad, dejará libre el camino para que (como de hecho ha ocurrido) un “socialismo liberal” -un contrasentido conceptual- las haga suyas. La derrota del liberalismo sería el resultado, por lo tanto, de la renuncia a sus propias ideas.

Como bien decía en sus *Ensayos políticos* el poco recordado, y menos leído, David Hume:

No hay modo más eficaz de traicionar una causa que defenderla con argumentos equivocados, regalando la victoria al adversario.

CONCLUSIONES

Cuando se acude a la bibliografía sobre el liberalismo clásico desborda la ingente e incommensurable literatura existente. Pero al diseccionar su contenido, de inmediato se observa la escasez de obras específicas sobre la cuestión social, frente a la profusión de estudios dedicados a la teoría económica y política. Esta tesis ha pretendido paliar esa laguna.

Quizá debido a la revolución que supuso la defensa de la libertad individual, los investigadores se hayan centrado en el concepto de libertad, democracia o separación de poderes, o en los derechos individuales. Sea como fuere, el hecho es que no se ha indagado en profundidad el pensamiento de los autores liberales clásicos acerca de la cuestión social. Tampoco debe desecharse la idea de que esto se deba a un desinterés intencionado a ir más allá de las materias reconocidas como propias (libertad, propiedad privada, *laissez-faire*, u otras similares) por temor a encontrar algunas coincidencias con ciertos postulados del socialismo o del estatismo. Pero el rigor intelectual obliga a remitirse a los textos para conocer el genuino pensamiento de estos autores.

Por lo demás, este déficit investigador ha dado lugar a errores conceptuales tanto en el ámbito divulgativo, como académico, pues se tiene como verdad aceptada, y repetida, que el liberalismo clásico carece de sensibilidad social (lo que sin duda ha sido instrumentalizado por sus adversarios ideológicos). Llama la atención que, por ejemplo, el hecho de que los precursores liberales no siempre conciban la propiedad privada como un derecho natural, sino que a veces se comprenda como un mero artificio, no suscite ningún recelo entre sus filas, mientras que cualquier aproximación a la cuestión social desde posiciones liberales despierta toda suerte de suspicacias. Basta ver el recelo provocado por Mill, convertido en el mito de un liberal contaminado, frente a la permisividad hacia un incuestionado Tocqueville, cuya sensibilidad social es mayor. En definitiva, el tratamiento de la cuestión social en el seno del liberalismo provoca una especie de temor que consideramos debe superarse.

Por otro lado, la investigación no ha entrado en la cuestión de los diversos liberalismos, ni en el estudio de las variantes del constitucionalismo liberal, ni tampoco en la relación entre liberalismo y democracia o propiedad privada. En esta tesis he pretendido recoger el posicionamiento de los padres liberales a propósito de la cuestión social y, en su caso, exponer sistemáticamente en qué materias y en qué grado justifican la asistencia pública a los necesitados.

Tras un análisis exhaustivo de las obras de los principales autores del liberalismo, puede señalarse como primera conclusión que, frente a la generalizada creencia contraria, todos ellos muestran una marcada preocupación por los problemas

sociales. Ya sea, como Voltaire o Paine, a través de una literatura con escasas pretensiones filosóficas; o, como Montesquieu, incardinada en un análisis de corte sociológico; o bien, como Locke o Jefferson, como parte fundamental de su teoría política en defensa de la libertad; e incluso, como Kant, en el marco de su filosofía práctica, o Tocqueville, a través de una peculiar doctrina de la caridad pública, todos ellos (sin excluir a los pensadores que rechazan la cuestión social como un asunto político) conforman una estimable mayoría preocupada con los problemas sociales y las necesidades de los desposeídos. Si a Locke se le ha acusado de fundar el individualismo posesivo, es porque no se ha prestado la debida atención a su idea capital de que, por un principio de humanidad, nadie debe verse privado de medios de subsistencia, principio ante el que cede incluso la propiedad privada. Un “humanitarismo” del que derivan obligaciones políticas de solidaridad también está presente en Reid, en Kant, en Hume, o en Mill, del mismo modo que el concepto de progreso humano, del que derivan exigencias de virtud pública en esta materia, juega una función esencial en el pensamiento de Turgot, Kant o Spencer. La defensa de los derechos humanos y la dignidad de la persona es imprescindible para comprender las posturas que a este respecto adoptan Paine, Jefferson o, de nuevo, Kant, así como Montesquieu o Voltaire, que las articulan a través de la noción de un hombre naturalmente bondadoso. Por su parte, la igualdad social de las clases medias es la idea fuerza de Tocqueville, mientras que Smith admite la benevolencia política y critica descarnadamente al capitalismo deshonesto. Todas estas ideas chocan, pues, frontalmente con el imaginario colectivo sobre el liberalismo clásico. Es más, es excepcional que un padre liberal no haya dedicado reflexiones detenidas a los problemas suscitados por los necesitados y las funciones que debe desempeñar el Estado para su solución.

Por lo tanto, esta primera conclusión se resume en la afirmación de que el liberalismo clásico sí posee sensibilidad social y de que, por ignorancia o por interés, este aspecto ha sido posteriormente ocultado y soslayado. Es el resultado inequívoco de la lectura y relectura atenta de las obras de estos autores, cuya atención a los problemas sociales y su conexión con el conjunto de su teoría política debe quedar fuera de toda duda. Los numerosos estudios sobre las diversas concepciones de la libertad y de la propiedad privada, muestran solo una cara del liberalismo clásico y ponen el foco solo sobre una parte, dejando a un lado dimensiones fundamentales del mismo. Frente a esta tendencia, debe reivindicarse el protagonismo de la cuestión social en el pensamiento liberal originario, que abarca desde el pensamiento pre-liberal (Escuela económica española, Pufendorf o Grocio) a los autores tratados en detalle en este trabajo.

Una segunda conclusión es que la perspectiva desde la que los diferentes autores tratan la cuestión social es heterogénea. Frente al criterio uniforme de que esta corriente de pensamiento carece de sensibilidad social, se constata no solo con que esto es del todo incierto, sino también que la defensa de la ayuda pública a los necesitados encuentra entre estos pensadores justificaciones e interpretaciones heterogéneas. Así, si entre los padres del liberalismo son una nutrida mayoría los que abogan por la intervención estatal para paliar la pobreza y la necesidad, son muy diversos los motivos que cada uno de ellos alega. E igualmente hay disparidad en lo que se refiere al alcance de la ayuda a los necesitados, pues se defiende desde una provisión básica e incondicional a fin de salvaguardar la supervivencia del individuo (Locke), hasta la extensión de la ayuda a todo lo que sea útil (Hume), destacando la especial y general atención que se presta a la educación (en particular, en Mill).

En íntima relación con la anterior, la tercera conclusión es que cabe clasificar a los autores liberales clásicos en razón, únicamente, de su postura en relación con las funciones estatales en materia social y, en su caso, con el fundamento que dan a las mismas. La estructura de este trabajo ofrece, en este sentido, una inédita propuesta clasificatoria, a sabiendas de las imperfecciones de cualquier clasificación. Por consiguiente, se ha prescindido de la tradicional distinción entre iusnaturalistas y utilitaristas empleada para ordenarlos conforme a sus respectivas propuestas “sociales”, con el propósito de considerar por separado su pensamiento en relación exclusivamente con el objeto de este estudio. Para ello, he efectuado una clasificación triádica. A un primer grupo pertenecen aquellos teóricos que defienden algún grado de intervención pública en materia social y la justifican como una obligación moral natural; es el caso, como puede comprobarse por lo expuesto en su lugar, de Locke, Montesquieu, Voltaire, Reid, Kant, Paine y Jefferson. Un segundo grupo está integrado por aquellos que, como los anteriores, abogan por la prestación de ayuda a los necesitados, si bien elaboran su fundamentación sobre la base de un argumento eminentemente utilitarista, como muestran los textos de Hume, Smith, Tocqueville y Mill.

Por último, el tercer grupo reúne a aquellos otros liberales clásicos que niegan que la ayuda a los necesitados constituya una obligación política, tal y como se deduce de las obras de Turgot, Constant, Humboldt, Bastiat y Spencer. Paradójicamente, estos autores también recurren al derecho natural y al principio de utilidad para fundamentar, en este caso, su rechazo al intervencionismo estatal y, alguno de ellos, el origen meramente individual y voluntario de cualquier ayuda legítima.

Como se advertirá, esta clasificación no guarda relación con la que usualmente se hace entre iusnaturalistas y utilitaristas, de modo que el hecho de que un determinado autor aparezca clasificado como iusnaturalista en la manida clasificación dual, no

supone en ningún caso que también lo sea en la que aquí se propone. Por ejemplo, Locke, Tocqueville y Spencer son catalogados como iusnaturalistas en esa clasificación dual de los liberales por el fundamento que dan a la libertad humana; sin embargo, en la propuesta clasificatoria aquí efectuada, que atiende exclusivamente al tratamiento que conceden a la ayuda social, cada uno de ellos pertenecería a un bloque distinto de los tres señalados, puesto que Locke justifica la ayuda a los necesitados en la naturaleza humana, Tocqueville en la utilidad y, por último, Spencer la rechaza apelando a su concepción de la naturaleza humana.

Y debe añadirse que incluso en el seno de cada uno de estos tres grupos persiste la heterogeneidad. Entre los autores pertenecientes al primer grupo, encontramos que Locke señala como causa última de la provisión estatal el deber de preservación de la especie humana; Montesquieu es partidario de proporcionar ciertos medios de vida al objeto de garantizar la plena libertad política; y Voltaire apela a la bondad natural del hombre. Pero no acaba aquí la diversidad, pues, también dentro de este grupo, Reid atribuye al Estado la categoría de agente moral, Kant hace hincapié en la dignidad humana y el imperativo categórico y Paine hace responsable a la civilización de la indigencia, mientras que Jefferson retoma argumentos de Locke e imputa al Estado un deber subsidiario de socorro.

En el segundo grupo, Hume, el utilitarista más puro de todos ellos, basa la motivación de la ayuda a los necesitados única y exclusivamente en la utilidad, aunque lo vincula a un humanitarismo natural como sentimiento previo; Smith, uniendo sus puntos de vista económico y moral, propone una sociedad comercial que tiende hacia el progreso, pero admite que con extrema prudencia se pueda desarrollar una cierta beneficencia política para garantizar el orden de la sociedad comercial; también Tocqueville justifica la ayuda por el bien de la sociedad, pero desde una perspectiva singular y moderna, que da paso a la reivindicación de la igualdad de condiciones sociales y de la clase media, que por su parte exige la introducción de programas públicos de nivelación; y Mill utiliza el argumento de la conveniencia social como filtro de admisión de cualquier beneficencia, con especial énfasis en la educación, en tanto que facilitadora de la división y especialización del trabajo.

Por lo que se refiere al tercer grupo, Turgot fundará su oposición a las políticas públicas sociales en la adscripción al ámbito estrictamente privado y voluntario del deber moral de ayudar a los necesitados, al tiempo que Humboldt rechaza la acción pública benevolente porque esta impide progresar al hombre, con lo que debilita su dignidad humana. Constant calificará de inmoral y propia de un gobierno anticuado toda ayuda pública, afirmando que la modernidad exige un gobierno meramente garante de libertades. Bastiat es más sencillo y preciso, pues rechaza la benevolencia política

debido al principio de responsabilidad, en virtud del cual cada individuo debe asumir las consecuencias de sus acciones y de su concepción de la vida. Por último, Spencer se muestra favorable a respetar el curso espontáneo de la evolución progresiva hacia un hombre definitivo, de modo que cualquier intromisión en esa evolución (como es el caso de la intervención pública) es considerada como un obstáculo para el logro de esa meta. Como veremos, muchas razones y muy heterogéneas en un horizonte ideológico complejo y plural en el que la única nota común es el rechazo del igualitarismo como sistema.

La cuarta conclusión es que en el siglo XX se ha producido lo que he dado en llamar una “dislocación” en el concepto del liberalismo como consecuencia de una inapropiada recepción del liberalismo clásico. El liberalismo más visible y laureado del siglo XX, representado por autores como Mises, Hayek, Friedman o Nozick, entre otros, ha intentado redefinir el concepto de liberalismo, excluyendo cualquier atisbo de obligación política respecto de lo social, proponiendo un Estado radicalmente ajeno a esta cuestión. Esta corriente identifica el liberalismo fundamentalmente con el ideario y las doctrinas de los autores del tercer grupo, es decir, del relativamente exiguo elenco de pensadores liberales opuestos a cualquier política pública de ayuda a los necesitados; o con alguna interpretación algo sesgada de otros liberales, como Smith. No se trata aquí de cuestionar la defensa de unos u otros postulados por parte de estos liberales contemporáneos, como de señalar el propósito de reescribir una tradición excluyendo de la misma a cuantos dentro de ella han acogido un liberalismo con sentido social. Acusaciones recurrentes de desviacionismo del verdadero liberalismo y de contaminación socialista o estatista han pretendido, y quizá conseguido, poner en tela de juicio la reputación de una larga y amplia nómina de liberales ciertamente atentos a los problemas sociales y comprometidos con su solución. Como hemos pretendido demostrar, los liberales clásicos situados en esta línea constituyen un grupo no sólo más numeroso, sino también más relevante, que el de aquellos que propugnan la tesis opuesta. Este rechazo de las concepciones originarias, que son también patrimonio del liberalismo, ha dado lugar a la reconstrucción de un relato histórico de la tradición que, en definitiva, niega y oculta la heterogeneidad doctrinal y temática del liberalismo y expulsa de forma arbitraria aquellos componentes que le incomodan.

Este moderno y rígido liberalismo, que aspira a monopolizar y administrar la pureza liberal, no debe impedir la recuperación del legado de la tradición liberal clásica, que admite mayoritariamente y como parte esencial de su cuerpo doctrinal, tanto la necesidad de dar una respuesta a la pobreza y a la cuestión social, como de reflexionar sobre los mecanismos que conducen a evitarlas. Tradición que no precisa de la posterior legitimación o deslegitimación por parte de otros liberales erigidos en guardianes de un

dudoso esencialismo. Un liberalismo que se avergüenza de sus padres liberales, que los oculta, rechaza su genética ideológica. El rechazo de los orígenes, el rechazo a la estirpe solo conduce a negar la incontestable diversidad de corrientes en el liberalismo y se opone a la variedad enriquecedora que le proporciona fortaleza; una variedad plenamente compatible con la común de defensa de la libertad y el rechazo del igualitarismo como sistema.

Porque el liberalismo es mucho más que mercado, el intervencionismo limitado es parte del liberalismo y en él se incluye la posibilidad, y eventualmente la obligación, de políticas públicas de ayuda a los necesitados. El intervencionismo social es compatible con el liberalismo clásico o moderno, sin que esto de pie a injustificadas y extemporáneas acusaciones de herejía. Un liberalismo ajeno a los problemas sociales, cualquiera que sea la argumentación teórica de que se acompañe, ya sea de índole moral o puramente económica, es admisible, pero pretender convertirlo en el único y verdadero liberalismo choca con lo que el liberalismo es y ha sido, esto es, una rica tradición ideológica que trasciende esa concepción reduccionista. No reconocer esto, conduciría a una disputa fratricida estéril, que debilitaría el potente bagaje que el liberalismo tiene y que le desproveería de una de una bandera bien aprovechada por el socialismo, como es la preocupación por la cuestión social. Nada más absurdo para una ideología que abandonar una parte constitutiva de su núcleo medular, por ignorancia o por temor, en un ejercicio de conservadurismo que obstruye su propia evolución.

Por otra parte, este sesgo interpretativo ha facilitado la errónea equiparación entre liberalismo y mercado o entre liberalismo y capitalismo. Un desplazamiento de la frontera entre el liberalismo y el socialismo o el estatismo que entregase al socialismo a autores de la talla de Mill, Tocqueville, Kant u otros liberales de linaje sería fatal para la pervivencia del propio liberalismo. Una indudable torpeza. Un liberalismo que renuncia a su propio patrimonio doctrinal no deja de cederlo al adversario.

La quinta conclusión es que todos los liberalismos, en la medida en que comparten una misma matriz, pueden coexistir sin merma de su diversidad. Esa coexistencia exige tolerancia intelectual y flexibilidad de ideas. Frente a cualquier intento reductor, lo que el liberalismo necesita es fortaleza para seguir defendiendo la libertad individual. El liberalismo no está agotado, porque la defensa de la libertad individual no tiene fin, solo tiene finalidad y, por ello, el debate entre los liberales debe reintegrar la cuestión social como esencial a su pensamiento, y debe reflexionar sobre el límite de la acción social coactiva en un contexto de común hostilidad a una sociedad igualitarista, sin que ello impida concretas actuaciones igualitarias. Si ese debate se aborda se podrán recuperar las armas cedidas, ganar terreno de juego y lograr una sociedad más próspera y más humanitaria, sin pérdida de progreso individual ni económico. Un

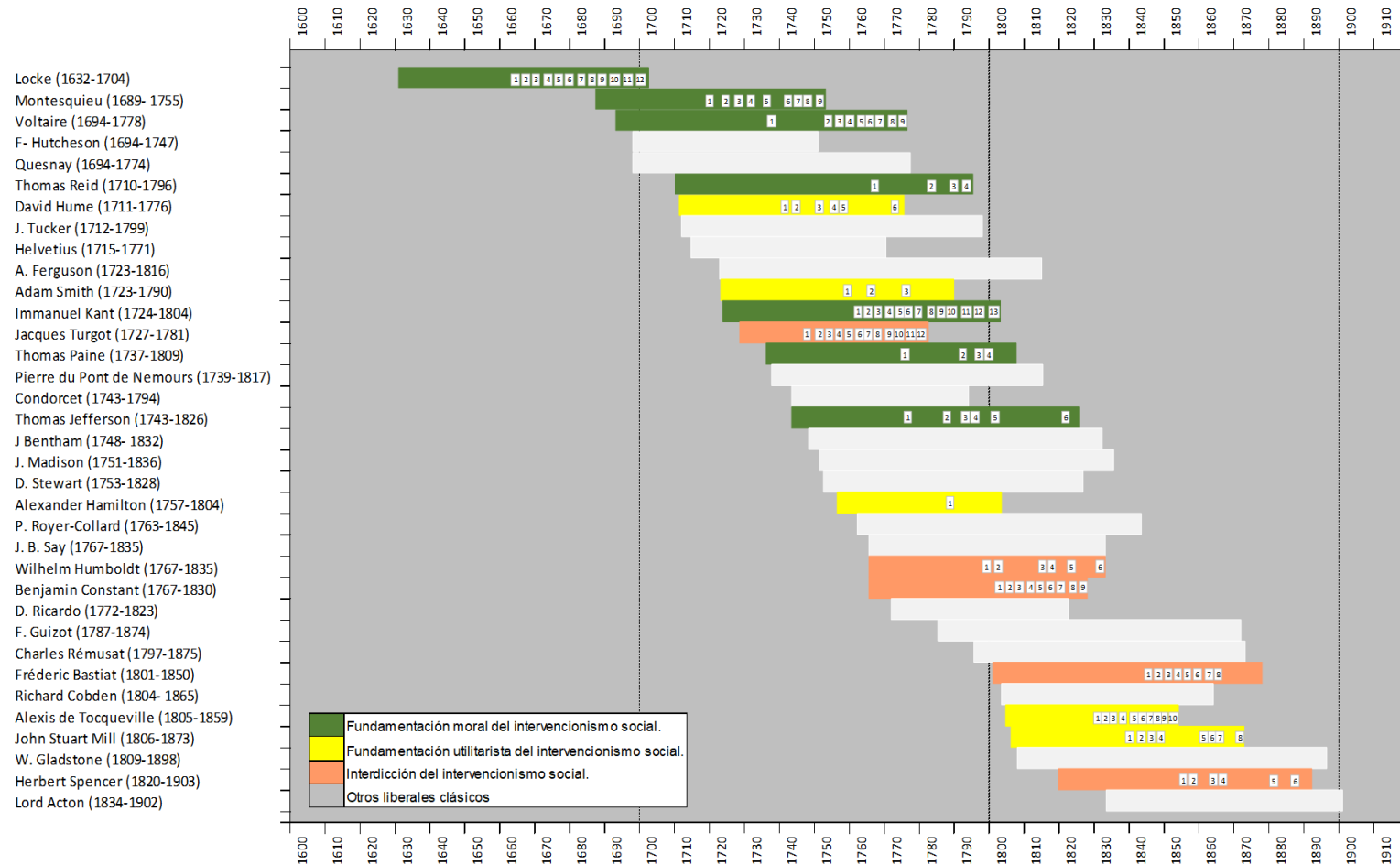
liberalismo indiferente a lo social limita la intrínseca sociabilidad liberal. Porque no caben sospechas hacia un liberalismo que admite un limitado intervencionismo social, quizá el rígido liberalismo contemporáneo deba efectuar un ejercicio de control de su pesimismo. Un liberalismo social es un liberalismo con estirpe y, si el liberalismo decide renunciar a lo social, dejará el camino libre a un contradictorio "socialismo liberal". Liberalismo que quedaría arrinconado por renunciar a sus propias ideas, pues su peor defensa es renunciar a sus orígenes doctrinales, entregando de esta manera argumentos propios a quienes pretenden derrotarlo. Como sea, los fallidos intentos históricos para alcanzar un consenso liberal no invitan demasiado al optimismo.

La última y sexta conclusión es que el liberalismo debe readaptarse sin demora a los tiempos actuales. El liberalismo ha perdido fuerza como alternativa política porque no ha sabido reaccionar a los cambios del siglo XX. Le ha faltado flexibilidad y le ha sobrado rigidez; una crisis de identidad que también padece la socialdemocracia en este momento. La rapidez de los tiempos ha superado las expectativas históricas que se presuponían inmediatas y han aparecido contextos que exigen reformular las ideas.

El material con el que está hecho el hombre es la libertad. Este es el núcleo innegociable. El debate entre liberales se inicia con el concepto de libertad, pero eso para un liberal no debe ser un asunto que temer.

CRONOGRAMA DEL LIBERALISMO CLÁSICO

Cuadro 3: Cronograma del liberalismo clásico



Fuente: Elaboración propia

Autores y obras del Cronograma del Liberalismo Clásico.

- **John Locke: 1632-1704.**
 1. La ley de la naturaleza (1664)
 2. Ensayo sobre la tolerancia (1666)
 3. Compendio sobre el entendimiento (1688)
 4. Carta sobre la tolerancia (1688)
 5. Dos ensayos sobre el gobierno civil (1689)
 6. Ensayo sobre el entendimiento humano (1690)
 7. Segundo tratado sobre el gobierno civil (1690)
 8. Algunas consideraciones sobre la reducción de los tipos de interés 1692
 9. Educación sobre los niños (1693)
 10. *Venditio* (1695)
 11. Ensayo sobre la ley de pobres (1697)

- **Montesquieu: 1689-1755**
 1. Elogio de la sinceridad (1717)
 2. Cartas persas (1721)
 3. Tratado de los deberes (1725)
 4. Discurso sobre la distribución de los precios (1726)
 5. Grandeza y decadencia de los romanos (1734)
 6. Placeres y felicidad (1745)
 7. El espíritu de las leyes (1748)
 8. Ensayo sobre el gusto (1754)
 9. Cuaderno de anotaciones (1715-1755)

- **Voltaire: 1694-1778**
 1. Cartas filosóficas/Cartas inglesas (1734)
 2. *Micromégas* (1752)
 3. La muerte de Sócrates (1759)
 4. Cándido (1759)
 5. Política y legislación (1760)
 6. Tratado sobre la tolerancia (1763)
 7. Diccionario filosófico (1764)
 8. El filósofo ignorante (1766)
 9. Diálogos filosóficos (1767)

- **F. Hutcheson: 1694-1747**

- **Quesnay: 1694-1774**

- **Thomas Reid: 1710-1796**
 1. Una investigación sobre la mente humana bajo los principios del sentido común (1764)
 2. *On practical Ethics* (1780)
 3. Ensayos sobre los poderes activos de la mente (1788)
 4. Sobre el poder (1791)

- **David Hume: 1711-1776**
 1. Tratado de la naturaleza (1739)
 2. Ensayos políticos (1741)
 3. Investigación sobre el conocimiento humano (1748)
 4. Investigación sobre los principios de la moral (1751)
 5. Discursos políticos (1752)
 6. Mi vida (1776)

- **J. Tucker: 1712-1799**

- **Helvetius: 1715-1771**

- **A. Ferguson: 1723-1816**

- **Adam Smith: 1723-1790**
 1. La teoría de los sentimientos morales (1759)
 2. Lecciones de jurisprudencia (1764)
 3. La riqueza de las naciones (1776)

- **Immanuel Kant: 1724-1804**
 1. El conflicto de las facultades (1797)
 2. Lecciones de ética (1765)
 3. La metafísica de las costumbres (1797)
 4. Reflexiones sobre la filosofía moral (1764-1804)
 5. ¿Cómo orientarse en el pensamiento? (1781)
 6. Sobre la paz perpetua (1795)
 7. ¿Qué es la Ilustración? (1784)
 8. Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)
 9. Ideas para una historia de la humanidad (1785)
 10. Probable inicio de la historia humana (1786)
 11. Teoría y práctica. En torno al tópico “eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica” (1793)
 12. Fundamentación para una metafísica de las costumbres (1785)
 13. Observaciones a cerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime (1764)

- **Jacques Turgot: 1727-1781**
 1. Cuadro filosófico de los sucesivos progresos del espíritu humano (1750)
 2. Discurso sobre las ventajas que el cristianismo ha procurado al género humano (1750)
 3. Primer discurso sobre la formación de los gobiernos (1751)
 4. Cartas sobre la tolerancia (1754)
 5. Existencia. Enciclopedia (1756)
 6. Fundación. Enciclopedia (1757)
 7. Elogio a Vincent de Gournay (1759)
 8. Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas (1766)
 9. Instrucción sobre las oficinas de caridad (1770)
 10. Memoria sobre las municipalidades (1775)
 11. Los seis proyectos de edictos (1776)
 12. Pensamientos sobre el progreso y decadencia de las ciencias y las artes (1781)

- **Thomas Paine:1737-1809**
 1. El sentido común (1775)
 2. Los derechos del hombre (1791)
 3. Disertación sobre primeros principios del gobierno (1795)
 4. Justicia Agraria (1797)

- **Pierre du Pont de Nemours: 1739-1817**

- **Condorcet: 1743-1794**

- **Thomas Jefferson: 1743-1826**
 1. Escritos Oficiales (1774-1808)
 2. Epistolario (1760-1826)
 3. Notas sobre Virginia (1781)
 4. Diario de mi viaje (1787-1788)
 5. Las anotaciones (1789-1793)
 6. Autobiografía (1821)

- **J Bentham: 1748- 1832**

- **J. Madison: 1751-1836**

- **D. Stewart: 1753-1828**

- **Alexander Hamilton: 1757-1804**
 1. El Federalista (1787)

- **P. Royer-Collard: 1763-1845**

- **J. B. Say: 1767-1835**

- **Wilhelm Humboldt: 1767-1835**
 1. Ideas sobre el régimen constitucional (1791)
 2. Los límites del Estado (1792)
 3. Problemas de la organización de la enseñanza (1809)
 4. Problemas constitucionales (1813)
 5. Una Constitución por estamentos (1819)
 6. Sobre algunas reformas administrativas (1825)

- **Benjamin Constant: 1767-1830**
 1. Escritos políticos 1808
 2. De la libertad de los folletos y periódicos (1814)
 3. Del espíritu de conquista y de usurpación (1814)
 4. Principios de política aplicables a todos los gobiernos (1815)
 5. Adolfo (1816)
 6. De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos (1819)
 7. Curso de política constitucional (1820)
 8. La ley de excepción contra la libertad individual (1820)
 9. Historia abreviada de la igualdad (1820)

- **D. Ricardo: 1772-1823**

- **F. Guizot: 1787-1874**

- **Charles Rémusat: 1797-1875**

- **Frédéric Bastiat: 1801-1850**
 1. Sofismas económicos (1845)
 2. El Estado (1848)
 3. Propiedad y expoliación (1848)
 4. Justicia y fraternidad (1848)
 5. Armonías económicas (1850)
 6. La Ley (1850)
 7. Lo que se ve y no se ve (1850)
 8. Bachillerato y socialismo (1850)

- **Richard Cobden: 1804- 1865**

- **Alexis de Tocqueville: 1805-1859**
 1. La Democracia en América I (1835)
 2. Primera memoria sobre el pauperismo (1835)
 3. Segunda memoria sobre el pauperismo (1837)
 4. La Democracia en América II (1840)
 5. Carta sobre el pauperismo (1840)
 6. La clase media (1847)
 7. Derecho al trabajo (1848)
 8. Souvenirs (1851)
 9. Estado social y político en Francia antes y después de (1789-1856)
 10. El antiguo régimen y la revolución (1856)

- **John Stuart Mill: 1806-1873**
 1. La civilización (1839)
 2. Un sistema de lógica (1843)
 3. Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política (1844)
 4. Principios de política económica (1848)
 5. Sobre la libertad (1859)
 6. Consideraciones sobre el gobierno representativo (1861)
 7. El utilitarismo (1863)
 8. Autobiografía (1873)
 9. Capítulos sobre el socialismo (1873)

- **W. Gladstone: 1809-1898**

- **Herbert Spencer: 1820-1903**
 1. Estática Social (1851)
 2. Exceso de legislación (1853)
 3. Educación (1861)
 4. De la libertad a la esclavitud (1861)
 5. Primeros principios (1862)
 6. Los fundamentos de la moral (1879)
 7. El individuo contra el Estado (1884)

- **Lord Acton: 1834-1902**

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria (Liberalismo Clásico)

- Bastiat, F. (1848). *Sofismas Económicos*. Bogotá: Imprenta de Ancizar.
- (1858). *Armonías Económicas*. Madrid: Imprenta D^a Francisca Pérez.
- (2005). *La ley*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2009 a). El Estado. En F. Bastiat, *Obras escogidas*. Madrid: Unidad Editorial.
- (2009 b). Lo que se ve y lo que no se ve. En F. Bastiat, *Obras escogidas*. Madrid: Unión Editorial.
- (2009 c). Propiedad y expoliación. En F. Bastiat, *Obras escogidas*. Madrid: Unión Editorial.
- (2017 a). Baccalauréat et socialisme. www.bastiat.org.
- (2017 b). Justicia y Fraternidad. www.elcato.org. Obtenido de www.bastiat.org.
- Constant, B. (1820). *Curso de Política Constitucional*. Madrid: Imprenta de la COMPAÑÍA.
- (1970). *Principios de política*. Madrid: Ediciones Aguilar.
- (1983). *Adolfo*. Barcelona: Editorial Planeta.
- (1989 a). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos . En B. Constant, *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1989 b). De la libertad de los folletos y periódicos. En B. Constant, *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1989 c). La Ley de excepción contra la libertad individual. En B. Constant, *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1989 d). Principios de política. En B. Constant, *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (2008). *Del espíritu de conquista y de la usurpación*. Madrid: Tecnos.
- (2010). *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Buenos Aires: Katz Editores.
- (2017). Histoire abrégée de l'égalité. *Dix-huitième-Siècle*, 201-218. Obtenido el 19 de abril de 2017 de www.persee.fr/docs/dhs.
- Hamilton, M. J. & Madison, J. & Jay, J. (2012). *El Federalista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Humboldt, W. (1996 a). Ideas sobre el régimen constitucional del Estado sugeridas por la nueva constitución francesa. En W. Humboldt, *Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996 b). Problemas de organización de la enseñanza. En W. Humboldt, *Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (1996 c). Sobre algunas reformas administrativas . En W. Humboldt, *Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996 d). Una Constitución por estamentos. En W. Humboldt, *Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996 e). Problemas constitucionales. En W. Humboldt, *Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Los límites del Estado*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1789). *Discursos políticos*. Madrid: Imprenta González.
- (1975). *Ensayos políticos*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- (2001). *Tratado de la naturaleza*. Albacete: Diputación de Albacete. Libros en la red.
- (2014). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2016 a). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- (2016 b). *Mi vida*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Jefferson, T. (2014 a). Autobiografía. En T. Jefferson, *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos
- (2014 b). Diario de mi viaje. En T. Jefferson, *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- (2014 c). Epistolario. En T. Jefferson, *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- (2014 d). Escritos oficiales. En T. Jefferson, *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- (2014 e). Las anotaciones. En T. Jefferson, *Escritos políticos*. Madrid : Tecnos.
- (2014 f). Notas sobre Virginia. En T. Jefferson, *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Kant. (1970). *Kant's Political Writings*. Cambridge: Hans Reiss.
- (1963). *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires. Argentina: Editorial Losada S.A.
- (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona: Editorial Crítica.
- (2002). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- (2004). *Reflexiones sobre filosofía moral*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2011). ¿Cómo orientarse en el pensamiento? En I. Kant, *Por la paz perpetua & ¿Cómo orientarse en el pensamiento?* (págs. 97-119). Barcelona: Ediciones Brontes.
- (2012). Sobre la paz perpetua. En I. Kant, *Sobre la paz perpetua* (págs. 41-107). Madrid: Alianza Editorial.
- (2013 a). ¿Qué es la Ilustración? En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (págs. 85-98). Madrid: Alianza Editorial.

- (2013 b). Idea para una historia universal en clave cosmopolita. En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (págs. 99-125). Madrid: Alianza Editorial.
- (2013 c). Ideas para una historia de la humanidad. En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (págs. 127-166). Madrid: Alianza Editorial.
- (2013 d). Probable inicio de la historia humana. En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (págs. 167-192). Madrid: Alianza Editorial.
- (2013 e). Teoría y práctica. En torno al tópico "Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica". En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (págs. 193-275). Madrid: Alianza Editorial.
- (2015 a). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2015 b). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, J. (1690). *Two treatises of Government*. London: Awnfham Churchill.
Recuperado de https://en.wikisource.org/wiki/Two_Treatises_of_Government.
- (1817). *La educación de los niños. Tomos I y II*. Madrid: Imprenta Manuel Álvarez. Recuperado de Biblioteca digital hispánica. Biblioteca Nacional.
- (1821). *Tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: José Fernández-Imprenta Minerva. Recuperado de Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional.
- (1996). *Dos Ensayos sobre el gobierno Civil. Edición Joaquín Abellán. Trad. Francisco Giménez Gracia*. Barcelona: Planeta-De Agostini SA.
- (1999). *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero. En Escritos monetarios*. Madrid: Ediciones Pirámide SA.
- (2004). *Venditio. En Political Writtings (pp.442-444). (Ed by David Wooton)*. Hackett Publishing.
- (2005). *Carnet de voyage à Montpellier et dans le sud de la France 1676-1679*. Montpellier: Les Presses du Langedoc.
- (2007). *La Ley de la naturaleza . Trad. Carlos Mellizo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (2009, 2ª edición). *Compendio del Ensayo sobre el Entendimiento Humano. Trad. J. José García y Rogelio Rovira*. Madrid: Tecnos (Grupo Anaya).
- (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Trad. Carlos Mellizo. Estudio preliminar Peter Lasset; estudio de contextualización Victor Méndez*. Madrid: Tecnos (Grupo Anaya).
- (2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil. Edición Blaca Rodríguez y Diego Fernández*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- (2013). *Que faire des pauvres?* París: Presses Universitaires de France.
- (2014 a). *Del abuso de las palabras*. Madrid: Santillana Ediciones Generales. Taurus.

(2014 b). *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia. 2ª edición. Trad. Carlos Mellizo*. Madrid: Alianza Editorial.

(s.f.). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: recuperado de <http://www.getafe.es>.

Stuart Mill, J.(1970). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

(1994 a). *El utilitarismo*. Barcelona: Altaya.

(1994 b). Un sistema de lógica (cap. VI). En J. S. Mill, *El utilitarismo*. Barcelona : Altaya.

(1997). *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política*. Madrid: Alianza Editorial.

(2001). *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial.

(2004). *Principle of Political Economy*. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.

(2007). *Principios de Economía Política*. Madrid: Síntesis.

(2008 a). *Autobiografía*. Madrid: Alianza Editorial.

(2008 b). *Sobre la libertad*. Madrid: Editorial Tecnos.

(2011 a). Capítulos sobre socialismo. En *Capítulos sobre socialismo. La civilización*. Madrid: Alianza Editorial.

(2011 b). La civilización. En J. S. Mill, *Capítulos sobre el socialismo. La civilización*. Madrid: Alianza Editorial.

Montesquieu. (1725). *Traité des devoirs*. nc: www.Bibebook.com.

(1836). *Discours pour la distribution des prix. Oeuvres completes. V3*. Paris: Lefèvre Libraire -Editeur. (Biblioteca Nacional de España).

(1941). *Cahiers 1715-1755. Textes recueillis et présentés par Bernard Grasset*. Paris: Editions Bernad Grasset.

(1948). *Ensayo sobre el gusto*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

(1995). *Éloge de la sincérité*. Turín: Mille et une nuits.

(1998). *Grandeza y decadencia de los romanos*. Madrid: Alba.

(2014). *Plaisirs et Bonheur*. Barcelona: Gallimard.

(2015) Tercera edición. *El espíritu)de las leyes*. Madrid: Alianza Editorial.

(s/f). *Cartas Persas*. Barcelona: Editorial Fama.

Paine, T. (1984). *Derechos del hombre*. Madrid: Alianza Editorial.

(1990 a). El sentido común. En T. Paine, *El sentido común y otros escritos*. Madrid: Tecnos.

(1990 b). Disertación sobre los primeros principios del gobierno. En T. Paine, *El sentido común y otros escritos*. Madrid: Tecnos.

- (1990 c). Justicia Agraria. En T. Paine, *El sentido común y otros escritos*. Madrid : Tecnos.
- Reid, T. (1835). *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme. Oeuvres complètes*. Paris: Librairie classique et élémentaire. Ed. Jouffroy.
- (2003). *Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común*. México: Universidad Autónoma Metropolitana .
- (2005). *Sobre el poder*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- (2007). *On practical ethics (Edinburgh Edition of Thomas Reid)*. Nueva Jersey: Knud Haakonssen.
- (2014). *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana*. Madrid: Tecnos.
- Smith, A. (1996). *Lecciones de jurisprudencia*. Madrid: Boletín Oficial del Estado. Centro de Estudios Constitucionales.
- (2013). *La Teoría de los sentimientos morales*. Madrid. Alianza Editorial.
- (2015). *La Riqueza de las Naciones*. Madrid. Alianza Editorial.
- Spencer, H. (1851). *Social Statics*. London: John Chapman.
- (1879). *Primeros Principios*. Granada: J.A.I.
- (1891). *Los fundamentos de la moral*. Madrid: Librería Victoriano Suárez.
- (1999). *El individuo contra el Estado*. Barcelona : Folio.
- (2014). *Estática Social*. Innisfree LTD.
- (2017). *De la libertad a la esclavitud (1891)*. Obtenido el 27 de diciembre de 2017 de liberalismo.org: <http://www.liberalismo.org>
- (s.f. a). *La Beneficencia*. Madrid: La España Moderna.
- (s.f. b). *La Justicia*. Madrid: La España Moderna.
- A.Tocqueville. (1805). *État social et politique de la France avant et depuis de 1789. Oeuvres complètes. T VIII*. París: Michel Lévy Frères, librairies editeurs.
- (1911). *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid: Daniel Jorro.
- (1964). *Souvenirs*. París: Gallimard.
- (1980 a). *La Democracia en América (Tomo I)*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1980 b). *La Democracia en América (Tomo II)*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2000). *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
- (2003 a). Carta sobre el pauperismo en Normandía. En A.Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*. Madrid: Tecnos.
- (2003 b). Primera memoria sobre el pauperismo. En A.Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*. Madrid: Tecnos.

- (2003 c). Segunda memoria sobre el pauperismo. En A.Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*. Madrid: Tecnos.
- (2018 a). *Wikisource. Oeuvres completes. Derecho al trabajo*. Obtenido el 7 de enero de 2018 de Wikisource.
- (2018 b). *Wikisource. Oeuvres completes. La clase media*. Obtenido el 7 de enero de 2018 de Wikisource.
- Turgot. G.Schelle. (1913). *Turgot, sa vie et ses oeuvres (5 volumes)*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- (1991 a). Cuadro filosófico de los sucesivos progresos del espíritu humano. En J. Turgot, *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (1991 b). Discurso sobre las ventajas que el establecimiento del cristianismo ha procurado al género humano. En J. Turgot, *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (2003). *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Voltaire. (1785). *Dictionnaire philosophique*. Paris: Société littéraire typographique (Biblioteca Nacional).
- (1833). *La muerte de Sócrates*. México: Imprenta de la columna.José Guadalupe Acosta. (Biblioteca Nacional).
- (1870-1875 a). *Oeuvres completes. Micromégas*. Paris: Chez Firmin-Didot frères et fils.
- (1870-1875 b). *Oeuvres completes.Cap. V. Politique et legislation*. . Paris: Chez Firmin-Didot frères et fils.
- (1920). *Diccionario Filosófico*. Valencia: Prometeo. (www.e-torredebabel.com).
- (1929). *Dialogues Philosophiques (Col. Scripta Manent)*. Dijon: Presses de L'imprimerie Darantiere.
- (1950). *Memorias (de su vida escritas por él mismo)*. Madrid-Barcelona: Calpe. Traducción Manuel Azaña.
- (1985). *Diccionario filosófico*. Madrid: Akal.
- (1993). *Cartas filosóficas* . Barcelona: Altaya.
- (2001). *Cándido*. Madrid: LIBSA.
- (2010). *El filósofo ignorante*. Madrid: Fórcola Ediciones.
- (2013). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Espasa. Colección Austral.
- (2015). *Contra el fanatismo*. Barcelona: Taurus .
- (s/a). *Diccionario filosófico*. s/c: www.librodot.com.

Bibliografía primaria (Liberalismo Moderno)

- Friedman, M., & Friedman, R. (1983). *Libertad de elegir*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Hayek, F. (1985). *Democracia, Justicia y Socialismo*. Madrid: Unión Editorial.
- (1986 a). (V-23). El mensaje de Adam Smith en el lenguaje actual. *Estudios políticos*, 89-92.
- (1986 b). Individualismo: el verdadero y el falso. *Estudios Públicos* (22), 1-28.
- (1988). (Octubre v-9) La confusión de Mill. *Libertas*.
- (1989). El atavismo de la justicia social. *Estudios Públicos* (36), 181-193.
- (2010). *La fatal arrogancia*. Madrid: Unión Editorial .
- (2015). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2017). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Jasay, A. d. (1993). *El Estado. La lógica del poder político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mises, L.V. (1960). Desigualdad de riquezas e ingresos. *IDEAS. Centro de Estudios Económico-Sociales*, Buenos Aires.
- (1968). *Socialismo*. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad.
- (1975). *Liberalismo*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- (1980). *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial.
- (1986). *Planificación para la libertad: y otros 16 ensayos y conferencias*. Centro de Estudios sobre la Libertad. El Cato.
- (1994). *Liberalismo*. Barcelona: Planeta Agostini.
- (2001 a). *Autobiografía de un liberal*. Madrid: Unión Editorial.
- (2001 b). *Crítica del intervencionismo (El mito de la tercera vía)*. Madrid: Unión Editorial.
- (2002). *Gobierno omnipotente (en nombre del Estado)*. Madrid: Unión Editorial.
- (2016). *¿Por qué leer hoy a Adam Smith?* Obtenido de Mises Hispano: <http://www.miseshispano.org/2016/08>.
- Nozick, R. (2014). *Anarquía, Estado y Utopía*. Nueva York: Innisfree.
- Rothbard, M. (1980 (24,1,)). Seis mitos sobre el liberalismo. *Modern Age*.
- (1985). *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*. Buenos Aires: Grito Sagrado.
- (1995). *La ética de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.

Bibliografía secundaria.

- Abellán, J. (1987). *Liberalismo alemán en el siglo XIX*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (2008). La idea de Universidad de Wilhelm Von Humboldt. En F. O. (coordinador), *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)* (págs. 273-293). Madrid: Editorial Dykinson.
- Aguirre-Pabón, J. (2011.) (Nº 123.). Dignidad, Derechos Humanos y la Filosofía Práctica de Kant. *Universitas (Bogotá)*, 45-74.
- Aldous, R. (2006). *The lion and the unicorn*. New York. Norton & Company.
- Alvarado, V. (2008). Ética y filosofía del derecho en Kant y su influencia en la Declaración Universal de Derechos Humanos. *Praxis*, 43-57.
- Alvárez, J. F. (2010). *John Stuart Mill. La lógica de las ciencias morales*. Madrid: CSIC.
- Alzina, J.-P. (1980). Una lectura reflexiva sobre la educación y el Estado en John Stuart Mill. *Servicio publicación Universidad de Navarra*, 47-157.
- Antiseri, D. (2005). *Principios Liberales*. Madrid: Unión Editorial.
- Antón, J. (2006). *El liberalismo*; en M. Carminal, *Manual de Ciencia Política*. Madrid. Tecnos.
- Aramayo, R.R. (1991). *Kant. (Antología)*. Barcelona: Ediciones Península.
- (2011). *Tocqueville y las revoluciones democráticas*. México: Plaza y Valdés; y Roberto R. Aramayo.
- Arcaya, O. G. (1995).(N-59). Selección de Textos políticos de Benjamin Constant. *Estudios Públicos*, 1-68.
- Arenal, C. (2015). *Observaciones sobre la educación física, intelectual y moral de Herbert Spencer*. Fundación Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.
- Arent, H. (2005). *La promesa de la política*. Barcelona: Austral.
- Aron, R. (2006). *El opio de los intelectuales*. Barcelona. RBA libros.
- (2007). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ashley, W. (2007). Introducción. En J. S. Mill, *Principios de Economía Política*. Madrid: Síntesis.
- Attili, A. (2006). (Nº 25). La filosofía política de Kant en el horizonte contemporáneo. *Isonomía*, 165-192.
- Bangus, B. (2008).(V-12. N-4). Frédéric Bastiat: Libertarian Challenger or Political Bargainer? *The Independent Review*, 575-589.
- Batbie, A. (1861). *Turgot philosophe, économiste et administrateur*. París: Cotillon, Éditeur, Libraire du Conseil d'État.
- Baudin, L. (1953). *El Alba de un nuevo liberalismo*. Valencia: Fomento de Cultura Ediciones.

- Beltrán, M. (1992).(Nº 18). La crítica de Nozick a la teoría lockeana sobre la adquisición de la propiedad. *Cuadernos de la Facultad de Derecho (UIB)*, 117-126.
- Bénoit, F.P. (2006). *Aux origines du libéralisme et du capitalisme (en France et en Angleterre)*. París. Dalloz.
- Bentham, J. (2010). *Un fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Tecnos.
- Berlin, I. (1970). John Stuart Mill y los fines de la vida. Introducción. En J. S. Mill, *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2014). *Dos conceptos de libertad*. Madrid. Alianza Editorial. (55-141).
- Berry, C. (2009). Hume y la inflexibilidad de la justicia: Propiedad, Comercio y expectativas. *Anuario filosófico*. V-42, 65-88.
- Bertomeu, M. (2004). (30). De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico "menor" con consecuencias revolucionarias. *Isegoría*, 141-147.
- Birch, T. (1998). (T-24. N-1). An analysis of Adam Smith's theory of charity and the problems of the poor. *Eastern Economic Journal*, 25-41.
- Black, R. (2006). (V-9). What did Adam Smith say about self-love? *Journal of Markets and Morality*, 7-34.
- Blair, T. (1998). *La tercera vía*. Madrid: Ediciones El País SA.
- Blanco, M. (2014). *Las tribus liberales*. Barcelona: Deusto.
- Boaz, D. (2007). *Liberalismo. Una aproximación*. Madrid: Fundación Faes.
- Bobbio, N. (2012). *Liberalismo y Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bohum, M. (2002). (T.54, nº 1-2, mar.). Sobre la implicación política de la sociología de Herbert Spencer. *Studies in East European Thought. Rv Dordrecht*, 71-82.
- Bonilla, J. (2006).(Junio). Aproximación a la obra política de John Locke. *Universidad ORT Uruguay*, Documento trabajo nº 23.
- Bosc, Y. (2017). Droit à l'existence et appropriation. Introduction à la justice agraire de Thomas Paine. *Tracés*, 211-223.
- Botero, A. (2006). (Nº 104). Una aproximación histórico-filosófica al pensamiento de David Hume, sus ideas acerca de la justicia, la propiedad y lo judicial. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 159-192.
- Boudon, R. (2004). *Pouquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme?* París: Odile Jacob.
- Boulier, A. (1959).(5). Voltaire et Dieu. *Europe. Tome 37. nº 361.*, 46-68.
- Boyer, J. D., & Chapelain, C. I. (2010. T-58). Smith et Condorcet: Deux "libéraux aux la liberté" confrontés à la question de l'instruction publique. *Cahiers d'Economie Politique*, 41-60.

- Brecher, M. (2010). (22 marzo). Reid's Account of the Self-Governance and Moral Generalism. *Annual Conference of the British Society for the History of Philosophy*. Aberdeen.
- Brick, B. (2005).(T-32. N-2). Champing concepts of equal educational opportunity: A comparison of the Views of Thomas Jefferson, Horace Mann and John Dewey. *American Educational History Journal*, 166-174.
- Brint, M. (1985).(T-47). Jean Jacques Rousseau and Benjamin Constant: A dialogue on freedom and tyranny. *Review of Politics*, 323-346.
- Britto, F. d. (2011). A maquina da cultura: pedagogia politica entre Wilhelm Von Humboldt e Nietzsche. *Educação*, 302-310.
- Brooks, A. (2011). *La batalla. El nuevo ideario del liberalismo político*. Barcelona: Planeta.
- Brugère, F. & Le Blanc, G. (2011). *Le nouvel esprit du libéralisme*. Lormont. Le Bort de l'eau.
- Burgos, I. (2009).(Nº 10). De la educación física. Herber Spencer (1861). *Agora para la E.F. y el deporte.*, 119-134.
- Calvo-Serer, R. (1956). *La aproximación de los liberales a la actitud tradicional*. Madrid: Ateneo Campuzano, A. d. (1997). *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Campuzano, A. d. (1997). *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Cardoso, H. A. (2006). El origen del neoliberalismo: tres perspectivas. *Espacios Públicos*, V.9, nº 18 (Univ. Aut. E. Mexico), 176-193.
- Carrasco, M. (1999).(32). La justicia utilitarista y las paradojas del liberalismo de Mill. *Anuario Filosófico Universidad de Navarra*, 395-428.
- Carrión, D. (2007). *Tocqueville. La libertad política en el Estado social*. Madrid: Delta.
- Carson, C. (2012).(Volume 22, number 3, mayo). Adam Smith and Economic Citizenship. *PostmoderneCulture*.
<http://www.pomoculture.org/2015/06/10/adam-smith-and-economic-citizenship/>
- Cavanaugh, G. (1969).(Spring. T-6). Turgot: The reception of Enlightened despotism. *French Historical Studies*, 31-58.
- Chaïbi, R. (2008). *Liberté et paternalisme chez John Stuart Mill*. París: L'Harmattan.
- Church, J. (2007).(V-69). Selfish and moral Politics: David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State. *The Journal of Politics*, 169-181.
- Cima, L., & Schubeck, T. (2001).(T-30. N-3). Self interest, love, and economic justice: A dialogue between classical economic liberalism and catholic social teaching. *Journal of Business Ethics*, 213-231.
- Clément, A. (2005).(V-81). La politique sociale de Turgot: entre libéralisme et interventionisme. *Actualité Economique*, 725-745.

- Clochec, P. (2017).(V-73). Libéralisme d'état ou libéralisme civil: la controverse entre Wilhelm Von Humboldt at Handerberg. *Cahiers d'économie* , 181-196.
- Cole, J. (1990).(V-40). The writings of Adam Smith. *The Freeman*, 44-46.
- Condorcet. (1878). *Comentario al Espíritu de las Leyes de Montesquieu*. Madrid: Imprenta de F.Maroto e hijos.
- (1980). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.
- (1997). *Vie de Monsieur Turgot*. Paris: Association pour la diffusion de l'économie politique.
- (2001). *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*. Madrid: Ediciones Morata.
- Conniff, J. (Winter 1978-1979). Hume on Political Parties: The case of Hume as a whig. *Eighteenth-Century Studies*, 150-173.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia*. Barcelona: Paidós.
- Cotta, S. (1966). La funciones politica della religione secondo Montesquieu. En S. Cotta, *I limiti della politica*. Bologna: Il Mulino.
- Creed, K. (2008). (4). *Classical Liberal Stunt Men: Lord Acton, Herbert Spencer, and the Development of Liberalism in Nineteenth-Century*. Obtenido de College of William and Mary. Undergraduate Honors Theses: <http://publish.wm.edu/honorstheses/780>
- Croce, B. (1952). *Ética y política*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
- Crowley, C. (2003). Hume et l'idée de la sympathie universelle. *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 75-87.
- Cubeddu, R. (1999). *Atlas del liberalismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Dahrendorf, R. (1982). *El nuevo liberalismo*. Madrid: Tecnos.
- (1983). *Oportunidades Vitales*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1991). *Reflexiones sobre la revolución en Europa*. Barcelona: Emecé Editores.
- Daire, M. (1844). *Turgot. Les notes de dupont de Nemours*. París: Guillaumin Libraire.
- Dalgarno, M. (1985).(V-4). Reid and the Rights of Man. *Érudit*, 81-94.
- Darat, N. (2016).(V.3). Adam Smith y la vocación comercial de la simpatía. Una propuesta de análisis. *Aufklärung*, 11-28.
- Deneen, P. (2018). *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Madrid: Ediciones Rialp.
- Dewey, J. (1940 a). (V-16. N-1). Thomas Jefferson and the democracy faith. *The Virginia Quarterly Review*, 1-13.
- (1940 b). *El pensamiento de Jefferson*. Buenos Aires. Editorial Losada.

- (1996). *Liberalismo y acción social*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim- IVEI.
- Diego Farrell, M. (1992). (Vol. 1, nº 1). *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas.* , 23-54.
- Díez, L. (1965). La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal. *Discurso de ingreso*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Dileo, L. (2010).(Nº 2). El problema morale nei "Pensieri" di Montesquieu. *Revista Universidad Bologna*, 1-13.
- Dorn, C. (2014). La desigualdad económica y social en la Teoría política de Locke: Una mirada en perspectiva con la ley de la razón. *Revista de derecho. Consejo Defensa del Estado de Chile*, 77-97.
- Dorn, J. (2001). (T-51. N-6). Frédéric Bastiat: The primacy of property. *Ideas of Liberty*, 32-36.
- Douglas, W. (1964). *Anatomía de la libertad. Los derechos del hombre sin poder*. México: Herrero Hermanos Sucs SA.
- Dülmen, R. (2016). *El descubrimiento del individuo. 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Dupuy, J.P. (1997). *Libéralisme et justice sociale*. París. Hachette.
- Eggers, D. (2013).(vol. 95, nº 1). Does Status Matter? The Contradictions in Locke's Account of the State of Nature. *Archiv für Geschichte du Philosophie*, 87.
- Eiffe, F. (2010).(Winter.). Amartya Senn reading Adam Smith. *History of Economics Review*, 1-23.
- Elton, M. (2006). (N-104). Benevolencia y educación pública en Adam Smith. *Estudios Públicos* , 217- 245.
- Elorrieta-Artaza, T. (1926). *Liberalismo*. Madrid: Editorial Reus SA.
- Escamilla, M. (2008). (4). Rights and utilitarianism. John Stuart Mill Role in it history. *Revue d'études benthamiennes*.
- Escartín González, E. (2008). *Historia del Pensamiento económico*. Digital@Tres.
- Escohotado, A. (2013). *Los enemigos del comercio II*. Barcelona: Espasa Libros.
- Everton, M. (2005).(V-40. N-1). Thomas Paine and Eighteenth-Century Printing Ethics. *Early American Literature*, 79-110.
- Faggion, A. (2014). (13-2). Kantian right and poverty relief. *Ethic@*, 283-302.
- Feit, M. (2016).(V-48. N-1). For the living: Thomas Paine's Generational Democracy. *Polity*, 55 y ss.
- Ferguson, A. (2010). *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Akal.
- Fernández-Alvárez, Á. M. (2014). *La evolución institucional de la propiedad y de los derechos subjetivos en los siglos XVI y XVII en España*. *Esic Market Economics and Business Journal*, 357-388.

- Fink, B. (1972).(V-33). Benjamin Constant on equality. *Journal of The History of Ideas*, 307-314.
- (1982). Un inédit de Benjamin Constant: Du moment actuel et de la destinée de l'espèce humaine ou abrégée de l'égalité. *Dix-Huitième Siècle*, 199-218.
- Finkelman, P. (1994).(T-102. N-2). Thomas Jefferson and antislavery. *The Virginia Magazine of History and Biography*, 193 y ss.
- Fleischacker, S. (2006). Adam Smith y la igualdad. *Estudios Públicos- N-104*, 25-50.
- Folland, S. (2005).(V-5). The quality of mercy: Social health insurance in the charitable liberal state. *Internacional Journal of Health Care of Finance and Economics*, 23-46.
- Fonnegra, C.-P. (2015). Benjamin Constant. Libertad, democracia y pluralismo. *Estudios Políticos*, 33-46.
- Foessel, M. (2011). *¿Neoliberalismo versus liberalismo?*. (Cap. 4). Le nouvel esprit du libéralisme. Brugère, F. & Le Blanc, G. Lormont. Le bord de l'eau.
- Forde, S. (2009).(Tomo 71, nº 3, summer). The Charitable John Locke. *The Reviews of Politics*, 428-458.
- Fournel, J.L.&Guilhaumon, J. & Potier, J.P. (2012). *Libertés et libéralismes. Formation et circulation des concepts*. Lyon. ENS Editions.
- Francis, M. (1978). (Apr-Jun, V.39, nº 2). Herbert Spencer and the Myth of Laissez-Faire. *Journal of History of Ideas*, 317-328.
- Frierson, P. (2006).(V-87). Adam Smith the possibility of sympathy with nature. *Pacific Philosophical Quarterly*, 442-480.
- Fuentes, C. (2011). (V-31. nº 1). Montesquieu: Teoría de la distribución social del poder. *Revista de ciencia política (Santiago)*, 47-61.
- Fuentes Jiménez, J. R. (2011).(V-38). ¿Qué es el hombre en el pensamiento de John Stuart Mill? Una respuesta desde su pensamiento antropológico. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 91-123.
- Gainot, B. (2009). (N-357). Benjamin Constant et le cercle constitutionnel de 1797: la modération impossible. *Annales Historiques de la Révolution Française*, 103-118.
- Gallo, E. (1986). (N-21). *Notas sobre liberalismo clásico*. Revista Estudios Públicos.
- Garrido, M. (2008). Introducción. En J. S. Mill, *Sobre la libertad*. Madrid: Tecnos.
- Gazzolo, T. (2016).(Nº 36). ¿Una definición de leyes? Montesquieu y las leyes sin ley. *Araucaria (Triana) Universidad de Sevilla*, 189-208.
- Geenbaum, L. (1993). Thomas Jefferson, the Paris Hospitals, and the University of Virginia. *Eighteen-Century Studies*, 607-626.

- Gentea, A. (2004). (Nº 123.). Hacia la humanización de la justicia penal en la Francia ilustrada: La aportación de Voltaire . *Revista de Estudios Políticos*, 383-422.
- Gibert, P. (2015). *Alexis de Tocqueville. Igualdad social y libertad política. Antología*. Barcelona: Página Indómita.
- Gilmore, J. (2003). (T-19. N-23). France's Champion of liberty. *The New American*, 35-39.
- Giner, S. (1980). *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- Gómez, R. (2014). *Neoliberalismo, fin de la historia y después*. Buenos Aires: Punto de Encuentro.
- González, I. (1943). *La cuestión social según Balmes*. Madrid: Razón y Fé.
- Gordon, D. (2011). *The Turgot Collection*. Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Goyard-Fabre. (1976). (T-81. N-3). L'idée de souveraineté du peuple et le "libéralisme pur" de Benjamin Constant. *Revue de Métaphisique et de Morale*, 289-327.
- Gray, J. (1992). *Liberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gray, T. (1985).(jun, V.33, issue 2). Individualist or Organicist. *Political Studies*, 236-253.
(1988, T.26, nº 2). Is Herbert Spencer's Law of Equal Freedom a utilitarian or a Rights-Based Theory of Justice? *Journal of the History of Philosophy (Berkeley)*, 259.
- Grice-Hutchinson, M. (1989).(N-2). *El concepto de la Escuela de Salamanca: Sus orígenes y su desarrollo*. *Revista de Historia Económica*, 21-26.
- Guisán, E. (1994). Introducción. En J. S. Mill, *El utilitarismo*. Barcelona: Altaya.
- Haakonssen, K. (1985). Natural Law and the Scottish Enlightenment. *Man and Nature*, 47-80.
- Haakonssen, K. (2007). *The Edimburg Edition of Thomas Reid: Thomas Reid on Practical Ethics*. Edimburgo: Edimburg University Press.
- Hagemeyer, B. (1986). *Neoliberalismo y Socialcristianismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Halimi, S. (2005).(Nº 61). Education et politique: Some Thoughts concernings education de John Locke (1693). *XVII-XVIII Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 93-112.
- Hammond, J.L. & Foot, M.R.D. (1952). *Gladstone and liberalism*. London. English Universitis press LTD and Saint Paul's House.
- Hanley, R. P. (2006).(N-104). Adam Smith, Aristóteles y la ética de la virtud. *Estudios Políticos*, 149-177.
(2011).(4). David Hume and the "Political of Humanity". *Political Theory*, 205-233.
- Hart, D. (2012).(V-62. N-7). Frédéric Bastiat on Legal Plunder. *Freeman*, 8-11.
- Helvetius. (1984). *Del espíritu*. Madrid: Editora Nacional.
- Hernández-Prado, J. (2007). *El menos común de los gobiernos...El sentido común*

- según *Thomas Reid y la democracia liberal*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2010). *Reid*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Herzog, L. (2014). (V-9). Adam Smith on markets and justice. *Philosophy Compass*, 864-875.
- Hobhouse, L.T. (1927). *Liberalismo*. Barcelona: Editorial Labor.
- Holmes, B. (1994). (V-XXIV, nº 3-4). Herbert Spencer. *Perspectivas. Revista Trimestral de educación comparada. UNESCO*, 543-565.
- Holmes, S. (1999). *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Holmes, H. & Sunstein, C.R. (2012). *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los derechos*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo*. Buenos Aires: Katz.
- Hurtado, J. (2006- N-104). Rawls y Smith. De la utilidad de la "simpatía" para una concepción liberal de la justicia. *Estudios Públicos*, 88-111.
- Hutcheson, F. (1999). *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Hurtado, J. (2006).(N-104). Rawls y Smith. De la utilidad de la "simpatía" para una concepción liberal de la justicia. *Estudios Públicos*, 88-111.
- Hyard, A. (2003).(N-2). Adam Smith et le republicanisme. *E-REA Revue électronique d'études sur le monde anglophone*, 87 y ss.
- Iglesias, C. (1984). *El pensamiento de Montesquieu: Política y Ciencia Natural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jardin, A. (1984). *Alexis de Tocqueville*. París: Hachette.
- Jeffrey, P. (1992).(winter, V.3). The socialism of Herbert Spencer. *History of Political Thought*, 449-514.
- Jennings, J. (2007). Tocqueville, América y la libertad. En *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Madrid: FAES. Eduardo Nolla.
- Johnston, G. (1915). *Selections from the Scottish philosophy of Common Sense*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Joly, M. (1968). *Dialogue aux enfer entre Machiavel et Montesquieu*. París: Editions Allia.
- Katz, L. (2011).(1-17; Nº 2). Ownership and social solidarity: A kantian alternative. *Cambridge*, 119-143.
- Keslassy, E. (2000). *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du pauperisme*. París: L'Harmattan.
- (2001). *Revue électronique de sociologie Esprit critique*. Vol. 3, N-1. Janvier.
- Keynes, J.M. (1926). *The end of laissez-faire*. Hogarth Press.
- Kiss-Koczka, É. (2016).(T-10). Justice as an artificial virtue: selfishness and human

- nature in the moral and political thought of David Hume. *Societate si Politica*, 53-66.
- Krause, S. (2004). (V-32). Hume and the (false) luster of Justice. *Political Theory*, 628-655.
- Lamberti, J. C. (1983). *Tocqueville et les deux democraties*. Paris: Presses universitaires.
- Lamoine, G. (1987). (Nº 25). La Théorie de la justice dans les écrits politiques des Hobbes et Locke. *XVII-XVIII Revue de la société d'études anglo-américaines*, 55-65.
- Larraz, J. (1943). *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*. Madrid. Atlas.
- Larrère, C. (2010). Montesquieu et les pauvres. *Cahiers d'économie politique (U.Amiens)*, 25-43.
- Laski, H.J. (2014). *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lassalle, J. M. (2007). John Stuart Mill: Un liberal de frontera. *Cuadernos de pensamiento político. FAES.*, 221-239.
- (2010). *Liberales*. Barcelona. Debate.
- LeBar, M. (1999). (V-29. Nº 1). Kant on Welfare. *Canadian Journal of Philosophy*, 225-249.
- Le Jallé, E. (2008). Théorie de la justice et ideologie: Hume et RAWLS. *Methodos*.
- Lema, C. (2007). El darwinismo social en la historia de los derechos (Capítulo XVIII). En *Historia de los derechos fundamemntales* (págs. 1045-1120). Madrid: Dykinson.
- Lemieux, P. (1987). *La soberanía del individuo. Fundamentos y consecuencias del nuevo liberalismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Leroux, R., & Bock-Côté, M. (2009). (T-42. N-4). Lire Bastiat: Science sociale et libéralisme. *Canadian Journal of Political Science*, 1045-1051.
- Leroy, A.-L. (1964). *Locke, sa vie, son oeuvre*. Paris: Presses universitaires de France.
- Levin, Y. (2015). *El gran debate*. Madrid: FAES.
- Lomasky, L., & Swan, K. (2009). (T-13. N-4). Wealth and poverty in the liberal tradition. *The Independent Review*, 493-510.
- López-Barrientos, M. E. (2001). (Nº 84). Los escritos políticos de Kant. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 847-874.
- López Goicoechea, J. (2003). (V-1). *De subventione pauperum: Los tratados sobre la pobreza en los orígenes del Estado moderno*. Saberes, 1-26.
- López Martín, J. (1995). La predicción científico Social en John Stuart Mill. *Éndoxa. Series Filosóficas, nº 5. UNED*, 195-214.
- Lozano, Á. (2015). (V-25). La representación en la filosofía de Thomas Reid. *Cuadernos doctorales de filosofía eclesiástica*, 5-123.

- Lucius, P. (1938). *L'agonie du libéralisme (la renaissance des libertés françaises)*. Recueil Sirey.
- Luebbert, G. (1991). *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Lüth, C. (1998).(V-30). On Wilhelm Von Humboldt's Theory of Bildung. (dedicated to Wolfgang Klafki for his 70th birthday). *Journal of Curriculum Studies*, 43-59.
- Macpherson, C. (1981). *La democraca liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial.
- Manent, P. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París: Hachette.
- (2006). *Tocqueville et la nature de la démocratie*. París: Gallimard.
- Manent, P. (2007). Tocqueville, filósofo político. En *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Madrid: FAES. Eduardo Nolla.
- Marangos, J. (2008). (T-35.N-5). Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on land ownership, land and the provision of citizen's dividend. *International Journal of Social Economics* , 313-325.
- Mariana, J.d. (1930). Del rey y de la institución de la dignidad real. Madrid. Mundo Latino, Compañía Iberoamericana de publicaciones.
- Marco, J. (2007). L'american Tocqueville y la felicidad en América. En *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Madrid: FAES. Eduardo Nolla.
- Martin, C. (2012). Adam Smith's justice for the poor. En C. Martin, *Sympathy, poverty, and justice: the essays on the history of economics with an emphasis on Adam Smith* (pág. capítulo 1). Fairfax (Virginia): University George Mason.
- Martín, M. (1980).(N-84). De como Adam Smith no llegó a ser "Homo oeconomicus". Una interpretación general de la conducta humana en el sistema moral de Adam Smith. *Revista de Economía Política*, 117-162.
- Martín, S. (2014).(enero). El rechazo de la caballeridad y la imposible erradicación de la violencia patriarcal. *Argus-A (California; Argentina)*.
- Mason, H.T. (1993). *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. Oxford: The Voltaire Foundation.
- McGee, R. (2013).(T-16. N-2). The economic, legal and ethical philosophy of Frédéric Bastiat. *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 29-53.
- Mellizo, C. (2001). Prólogo. En J. S. Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2008). Prólogo. En J. S. Mill, *Autobiografía*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2011). Prólogo. En J. S. Mill, *Capítulos sobre el socialismo. La civilización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ménissier, T. (2009). Réinventer la liberté? Benjamin Constant et la "liberté des modernes". En G. Kévorkian, *Histoire critique du libéralisme* (págs. 110-122). Ellipses Marketing.
- Mercado, J.-A. (2012).(42)). Bien, utilidad y convivencia: aspectos fundamentales de la ética en tercera persona de David Hume. *Tópicos (México)*, 173-205.

- Mercer, G. (1993).(T-68. N-1). Thomas Paine, a bold vision for American Education. *International Social Science Review*, 19-25.
- Meredith, C.-T. (2009).(V-12. N-2). Taxation and legal plunder in the thought of Frédéric Bastiat. *Journal of Markets and Morality*, 297-314.
- Merril, T. (2016).(T-48). Investigating Morality with David Hume. *Polity*, 82-108.
- Milton, J. (2011). *Aeroppagítica*. Barcelona. Ediciones Brontes.
- Mingardi, A. (2015).(2;2. Herbert Spencer on corporate governance. *Man and the economy*, 195-214.
- Monares, A. (2015).(V-IX. nº 2). Ni pecadores, ni pobres, ni razas inferiores: la limitada fraternidad ilustrada y moderna. *Revista Polisemia (Bogotá)*, 61-82.
- Montenegro, W. (1982). *Introducción a las doctrinas político-económicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, J. (2012).(XIX/1). J.F.Stephen's on Fraternity and Mill's Universal Love. *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 77-82.
- Morales, A. & Marquez, M. (2011). *Presentación: Teoría y práctica del liberalismo*. Historia contemporánea. N-43).
- Morales, J. (1980). *Filosofía social de la propiedad*. México: Trillas.
- Múgica, F. (1999). John Stuart Mill, lector de Tocqueville: Liberalismo y Democracia. *Cuadernos de Anuario Filosófico (nº 84)*. Universidad de Navarra.
- Muñoz, Á.-E. (2006).(N-65). Del sentimiento de la prudencia o la mano invisible de la moral. *Lecturas de economía (U. Antioquía)*, 223-240.
- Näsström, S. (2014).(V-42, nº 5). The Rights to have Rights: Democratic, not Political. *Political Theory*, 543-568.
- Nathanson, S. (2012).(summer, V.43, 2). John Stuart Mill on Economy justice and the alleviation of poverty. *Journal of Social Philosophy*, 161-176.
- Negro Pavon, D. (1970).(28; septiembre). Individualismo y colectivismo en la ciencia social. Ensayo sobre Tocqueville y Stuart Mill. *Revista Internacional de Sociología.*, 5-31.
- Niimura, S. (2016).(V-43). Adam Smith: Egalitarian or anti-egalitarian? His responses to Hume and Rousseau's critiques of Inequality. *Internacional Journal of Social Economics*, 888-903.
- Nolla, E. (2007). Teoría y práctica de la libertad en Tocqueville. En *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Madrid: FAES. Eduardo Nolla.
- Nuez, P. d. (2013). *Turgot el último ilustrado*. Madrid: Unión Editorial.
- Nussbaum, M. (1999). Virtue Ethics: A Misleading category. *The Journal of Ethics*, 163-201.
- O'Donnell, M. (1993).(V-12). Economics as Ethics: Bastiat's nineteenth century interpretation. *Journal of Business Ethics*, 57-61.

- Oliveira, M. (2016).(V-33). Justificaciones minimalistas y republicanas del deber de asistencia a los pobres en el Estado kantiano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 517-540.
- Oneca, I. (2004). Voltaire o el caos de las ideas claras. *Revista de Ciencias Sociales*. V-11, nº 11.
- Oppenheimer, F. (1911).(T-2). Les idées de Turgot sur l'origine de l'inegalité économique. *Revue Historique de la Revolution Francaise*, 28-33.
- Ortega y Gasset, J. (1985). *La rebelión de las masas*. Barcelona : Palnet-Agostini.
- Orwn, C. (2009). Cómo una emoción se transformó en virtud (con ayuda de Rousseau y Montesquieu). *Cuadernos de pensamiento político (FAES)*, 69-81.
- Otteson, J. (2006).(N-104). Adam Smith y la libertad. *Estudios Políticos*, 51-87.
- Palomo, J., & Teruel, M. P. (1998. Nº 66.). El poder del optimismo. *Revista Interuniversitaria de formación del profesorado*, 15-22.
- Pardo, E. (2000).(N-2). La pobreza en Smith y Ricardo. *Revista de Economía Institucional*, 111-130.
- Pelet Redón, C. (2001).(13 octubre) John Stuart Mill: La etapa de madurez de la escuela clásica. *Acciones e investigaciones sociales*, 87-104.
- Penner, J. (2010).(V-12. Nº 1.). The State duty to support the poor in Kant's doctrine of right. *British Journal of Politicis and Internacional Relations*, 88-110.
- Peron, J. (2003). Bastiat. Socialism, and the blank state. *Ideas on Liberty* , 26 y ss.
- Perpere, Á. (2005). La idea de progreso en el pensamiento de David Hume. *Colección. Nº 16*, 173-196.
- Perrin, R. G. (1995).(V.36, nº 4). Émile Durkeim Division of Labor and the Shadow of Herbert Spencer. *The Sociological Quartely (Uni. Calif.)*, 791-808.
- Peuchaux, D. A. (2011).(Nº 26.). El concepto de Derecho en Locke. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades.*, 24-65.
- Pisarello, G. (2000). Vindicación de Thomas Paine. *Revista de derecho del Estado (Colombia)*, 3-29.
- Poovey, M. (2006).(6). Lo social y el sujeto civil liberal en la filosofía moral británica del siglo XVIII. *Ayer*, 139-164.
- Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós Ibérica.
- Postema, G. (2006). (V-152). Whence Avidity? Hume's Phicology and the Origins of Justice. *Sythese*, 371-391.
- Puente, N. C. (2015). *Una visión interpretacional y ética del derecho*. México: Torres Asociados.
- Puyol, Á. (2017). *El derecho a la fraternidad*. Madrid: Catarata.
- Radasam, A. (2013).(V-66). Montesquieu on Ancien Greek Foreign Relations:Towards National Self-interest and International Peace. *Political Research Quarterly*, 3-17.

- Raico, R. (1961). Wilhelm Von Humboldt. *New individualism*.
- Ramírez Arlandi, J. (2012). *Recepción y Traducción de Spencer en España. Estudio descriptivo de las traducciones de Education: Intellectual, Moral and physical*. Málaga: SPICUM Servicio Publicaciones Universidad de Málaga.
- Rasmussen, D. (2016).(V-110). Adam Smith on what wrong economic inequality. *American Political Science Review*, 345-352.
- Rato, A. (2015). Voltaire y Condorcet: Del Essai al Esquisse. *Revista Científica Guillermo de Ockam*, 17-23.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- (2017). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós Básica.
- Remaud, O. (2015). Devenir citoyen du monde en s'indignant? une relecture du Common Sense de Thomas Paine. En *Être citoyen du monde. Entre destruction et reconstruction du monde: les enfants de Babel XIV-XXI siècles*. París: Université Paris Diderot.
- Revel, J.F. (1976). *La tentación totalitaria*. Barcelona. Plaza-Janés.
- Rincon, E. (1990). *Genealogía ideológica del Estado liberal*. Bogotá. Ediciones el Tiempo.
- Robbins, L. (1966). *Teoría Política Económica*. Madrid: Rialp.
- Rodríguez Braun, C. (2008). Estudio preliminar. En J. S. Mill, *Sobre la libertad*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez-Braun, C., & Blanco, M. (2011).(Winter. T-15). Bastiat on as economist. *The Independent Review*, 421-445.
- Rodríguez-Braun, & Rallo. (2011). *El liberalismo no es pecado*. Barcelona: Deusto.
- Rodríguez Huéscar, A. (1962). Introducción. En J. S. Mill, *Sobre la libertad*. Madrid: Aguilar.
- Roldán, D. (2007). Tocqueville y la tradición liberal. En *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Madrid: FAES. Eduardo Nolla.
- Romano, G. (2014). Introducción. En H. Spencer, *Estática Social*. Innisfree LTD.
- Ros, J. M. (2003). Estudio preliminar. En Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*. Madrid: Tecnos.
- Rosanvallon, P. (2015). *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires: Biblos.
- Rosen, F. (2011).(XVIII/1-2). El viaje de John Stuart Mill hacia el socialismo. *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 23-43.
- Rossiter, E. (2016).(April. V-54, n 2). Hedonism and Natural Law in Locke's Moral Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*.
- Rothschild, E. (1996). El debate sobre la seguridad económica y social a fines del siglo XVIII: Lecciones de un camino abandonado. *Estudios Sociológicos*, 165-189.

- Rotteck & W Selcker & Pfizer & Mohl. (1987). *Liberalismo alemán en el siglo XIX*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ruggiero, G.d. (1944). *Historia del liberalismo*. Editorial Pegaso. Madrid.
- Ruiz Resa, J. D. (2005). (XIV/1). John Stuart Mill y el socialismo. *Telos. Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas.*, 181-210.
- Rumney, J. (1944). *Spencer*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Russell, D. (1969). *Frédéric Bastiat: Ideas and Influence*. New York: The Foundation for Economic Education.
- Sabine, G. (1972). *Historia Teoría Económica*. Madrid: Fondo Cultura Económica Madrid.
- Sagar, P. (2012). (25;4). Beyond Sympathy: Smith's Rejection of Hume's Moral Theory. *British Journal for the History of Philosophy*, 681-705.
- Salmon, J. (1977).(T-27. N-5). Turgot and Condorcet: Progress, Reform and Revolution. *History Today*, 28 y ss.
- Sánchez-Mejía, M. L. (1992). *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sandel. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Sanders-Hastings, E. (2014).(Volume 46, number 2, april). No better to receive: Charity and women's subjection in J.S. Mill. *Polity*.
- Sanmartín, J. (2006).(6). El bien común como idea política. John Stuart Mill, los liberales y sus críticos. *Foro Interno*, 125-153.
- Santalka. (2012).(V-20). Benjamin Constant the antinomies of liberty and popular sovereignty. *Filosofija Komunikacija*, 15-20.
- Santirso, M. (2014). *El liberalismo. Una herencia disputada*. Madrid: Cátedra.
- Sarda, F. (1887). *El liberalismo es pecado*. Barcelona: Librería y Topografía Católica.
- Sartori, G. (2005). *Elementos de Teoría Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schapiro, S. (1965). *Liberalismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Scheer, A. (1998).(T-39. N-3). Thomas Jefferson's "poor woman": A symbol of sentiment of social inequality? *The Midwest Quarterly*, 318-346.
- Schleifer, J. (2007). Un modelo de democracia. Lo que Tocqueville aprendió en América. En *Alexis de Tocqueville. Libertad, Igualdad, despotismo*. Madrid: FAES. Eduardo Nolla.
- Schliesser, E. (2006).(N-104). La concepción benevolente pero interesada de la filosofía de Adam Smith. *Estudios Políticos*, 179-216.
- Schumpeter, J. (1996). *Historia del análisis económico*; Barcelona. Ariel.
- Schwartz, P. (1984). *Bases filosóficas del liberalismo*. Madrid: Instituto de España.
- (2006). *En busca de Montesquieu. La democracia en peligro*. Madrid: Ediciones Encuentro.

- (2007). Prólogo. En J. S. Mill, *Principios de Economía Política*. Madrid: Síntesis.
- Seaman, J. W. (1988).(V-16. N-1). Thomas Paine Ransom, Civil Peace, and The National Right to Welfare . *Political Theory*, 120-142.
- Sée, H. (1924).(T-1). La doctrine politique et sociales de Turgot. *Annales Historiques de la Révolution Française*, 413-426.
- Shibuya, N. (2014). *Tradition et modernité: étude des tragedies de Voltaire*. París. : U. Sorbonne. (Hal. archives-ouvertes.fr).
- Smith, C. (2013).(V-61. N-4). Adam Smith: Left or right? *Politics Studies*, 784-798.
- Solchany, J. (2015). *Aux origines du néolibéralisme*. París. Publications de la Sorbonne.
- Sorkin, D. (1983). Wilhelm Von Humboldt: Theory and Practice of Self-Formation (Bildung). 1791-1810. *Journal of the History of Ideas*, 55-73.
- Steger, M., & Roy, R. (2011). *Neoliberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stevens, J. (2000). Condorcet & Adam Smith ¿gemelos artificiales? *Crítica*, 139-148.
- Stewart, D. (1803). *The life and writings of Thomas Reid*. Edimburgo: The Royal Society of Edimburg.
- Tasset, J.L. (1989). Sobre la Teoría de la evaluación moral de David Hume. *Ágora*, 53-66.
- Tasset, J. L. (2007-2009).(XVI/2). Sobre la libertad de John Stuart Mill y la disputa sobre el canon liberal (con unas breves consideraciones sobre la educación obligatoria). *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 29-57.
- Taylor, M. (1996). *Herbert Spencer and the limits of the State: The late nineteenth-Century Debate Between individualism and collectivism*. Thoemmes Press.
- Tijjan, P. (1958). *Crisis del liberalismo en la Europa Central*. Madrid: Editora Nacional.
- Tipton, I. C. (2014). Segunda edición. *Locke y el entendimiento humano*. México: Fondo de cultura económica.
- Touchard, J. (1990). *Historia de las ideas políticas II*. Barcelona: Editorial Tecnos.
- Trincado Aznar, E. (2012).(enero-junio). A turning point in the concept of justice: from Adam Smith to John Stuart Mill. *La Torre de Lucca*, 75-96.
- Tuckness, A. (2008).(vol 102, nº 4,nov). Punishment, Property and the limits of Altruism: Locke's International Asymetry. *The American Political Science Review*, 467-479.
- Turégano Mansilla, I. (2003).(Nº 23). John Stuart Mill y John Austin: una mirada comparativa. *Anuario de filosofía del derecho*, 157-186.
- Udi, J. (2014).(V-70). El derecho a la caridad: Repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke. *Revista de Filosofía*, 149-160.
- Utrera, J. C. (2017).(Vol.XII). El hombre sin naturaleza humana: Algunas consideraciones sobre el sujeto reflexivo. *CAURENSIA*, 687-699.
- Vaccari, A. (2016).(T-10). Social Resentement and justice. Considerations on Hume's realist approach to pasions. *Societate si politica*, 39-52.

- Valcarce, A. (2010). El utilitarismo y la teoría moral de Adam Smith. *Revista Empresa y Humanismo*, 269-296.
- Valls, A. (1999).(V-61). Self-developement and the liberal state: The casess of John Stuart Mill and Wilhelm Von Humboldt. *Review of Politics*, 251-274.
- Valls, R. (2005). El concepto de dignidad humana. *Revista de bioética y Derecho*, 1-5.
- Varela-Suanzes, J. (1991).(N-10). La monarquía en el pensamiento de Benjamin Constant (Inglaterra como modelo). *Revista Centro EStudios Constitucionales*, 121-138.
- Várnagy, T. (2000). El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. En T. Várnagy, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. (págs. 41-76). Buenos Aires: CLACSO.
- Vaughn, K. I. (1985).(octubre). Teoría de la propiedad de John Locke: Problemas de interpretación. *Revista Libertad*, 3. Instituto Universitario ESEADE.
- Velarde, C. (1996).(Nº 85). Solidaridad, Individualismo y Libertad en el pensamiento de J.S.Mill. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado. Universidad Autónoma de México.*, 303-330.
- Vergara, F. (2004). *Entre intervención y laissez-faire*. (Anales de la Cátedra Francisco Suárez, nº 38).
- (2002). *Les fondaments philosophiques du libéralisme. Libéralisme et éthique*. París: La Découverte/Poche.
- Vigner, J. (1927).(V-35). Adam Smith and laissez-faire. *Journal of Political Economy*, 198-232.
- Vincent, K. (2000).(V-23). Benjamin Constant the French revolution, and the origins of french romantic liberalism. *French Historical Studies*, 607-637.
- Vives, J.L. (1940). *Diálogos*. Buenos Aires. Espasa Calpe.
- Wolff, J. (2012). *Filosofía política*. Barcelona. Planeta.
- Walker, L.J. (1999).(Nov.). *Why Some People Are Poor: French philosopher A.R.J. Turgot had the answer 200 years ago; a rising tide does indeed lift all boats, although not as fast as some would like*. On Wall Street; New York.
- Wallerstein, I.M. (2003). *L'après-libéralisme: essai sur un système-monde à réinventer*. Éditions de l'Aube.
- Waszet, N. (1996). Histoire et politique: Kant et ses prédeceseures écossais. *Revue Germanique Internationale*, 75-88.
- Weinsteim, D. (1998). *Equal Freedom and Utility: Herber Spencer's Liberal Utilitarianism*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Wendel, J.M. (1979). *Turgot and the American Revolution*. *Modern Age*, 07/1979, Volumen 23, Número 3.
- Werhane, P. H. (2000).(April;T.24, Nº 5). Business Ethics and the origins of contemporary capitalism: Economics and ethics in the work of Adam Smith and Herber Spencer. *Journal of Business Ethics; Dordrecht.*, 185-198.

- Yamamori, T. (2017).(V-41). The concept of need in Adam Smith. *Cambridge Journal of Economics*, 327-347.
- Yellin, M. (2000). Indirect Utility, Justice, and Equality in the Political Thought of David Hume. *Critical Review*, 375-389.
- Zaffaroni, E. R. (2011). La naturaleza como persona: de la Pachamama a la Gaia. En C. E.-A. Fernández, *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos* (págs. 3-35). Quito: Ministerio de Justicia, Derechos HUMANOS y Cultos de Ecuador.
- Zuluaga, J. (2016).(23;41). Doxa legítima y el desarrollo social. *Ánfora*, 107-131.