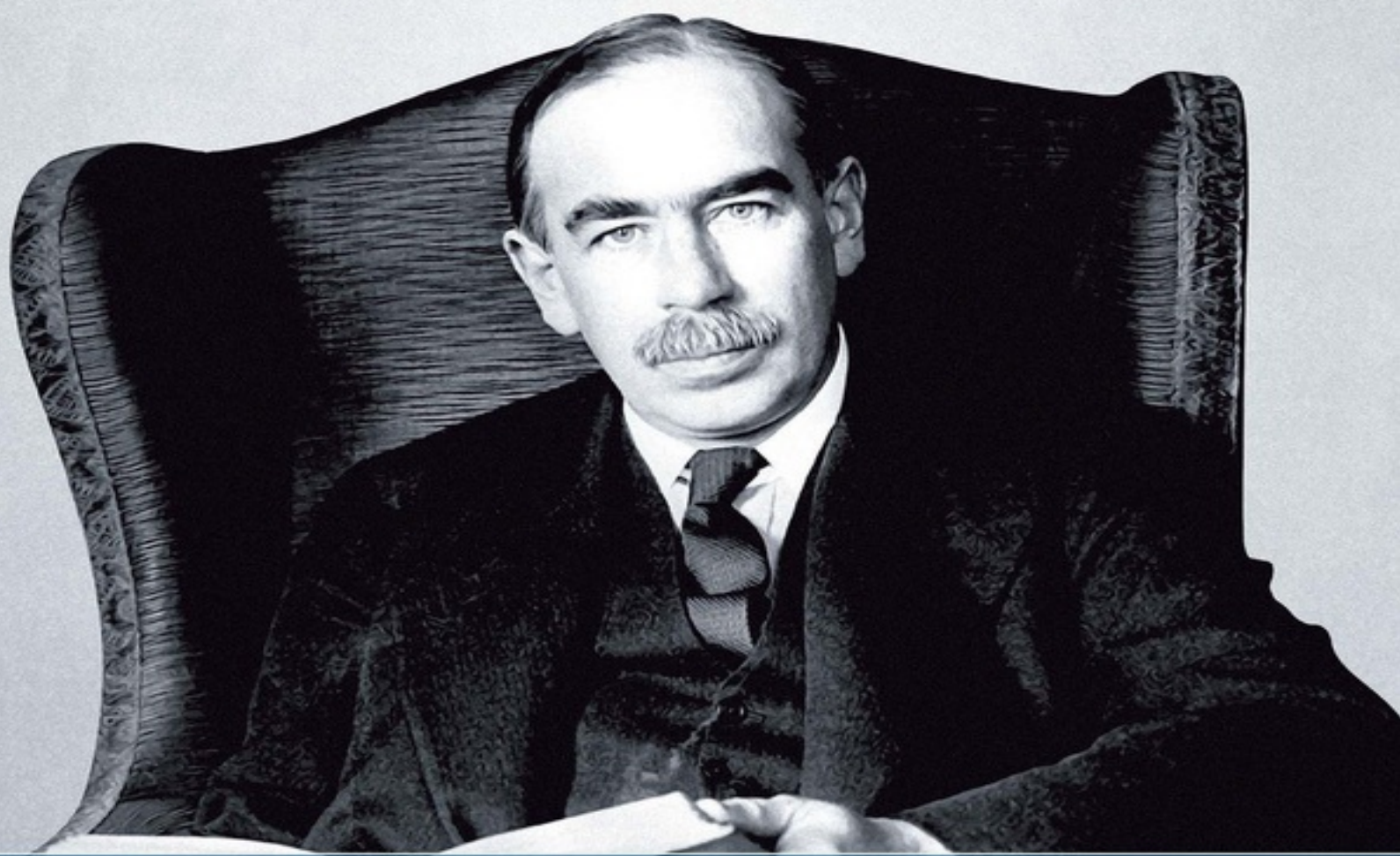


BREVE HISTORIA del...

LIBERALISMO

Juan Granados



La apasionante historia del pensamiento libertario y la comprensión del verdadero concepto de Libertad como bien superior. Desde sus orígenes clásicos, Spinoza, Locke, las revoluciones estadounidense y francesa hasta Adam Smith, Popper, Keynes, y el liberalismo en el siglo XXI. La lucha por un sistema económico y social basado en la libre iniciativa

**BREVE HISTORIA
DEL LIBERALISMO**

BREVE HISTORIA DEL LIBERALISMO

Juan Granados



Colección: Breve Historia
www.brevehistoria.com

Título: *Breve historia del liberalismo*

Autor: © Juan Granados

Director de la colección: Luis E. Íñigo Fernández

Copyright de la presente edición: © 2019 Ediciones Nowtilus, S.L.
Camino de los Vinateros 40, local 90, 28030 Madrid
www.nowtilus.com

Elaboración de textos: Santos Rodríguez

Diseño y realización de cubierta: Onoff Imagen y comunicación

Imagen de portada: John Maynard Keynes

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ISBN edición digital: 978-84-9967-992-1

Fecha de edición: abril 2019

Depósito legal: M-11276-2019

Índice

[Prólogo](#)

[Introducción](#)

[1. Rastreado los orígenes](#)

[El Liberalismo en las raíces de Occidente](#)

[El ideal republicano en Roma. La libertad en Cicerón](#)

[El tránsito medieval, utopías, maravillas y servidumbres](#)

[De regreso a los principios ciudadanos, la libertad en la modernidad](#)

[2. La fijación del pensamiento liberal clásico](#)

[Génesis y desarrollo de la filosofía política liberal en Inglaterra.](#)

[John Locke](#)

[Notas sobre la escuela utilitarista inglesa](#)

[Laissez faire, laissez passer. El liberalismo económico clásico.](#)

[Adam Smith](#)

[La Fisiocracia y el liberalismo aristocrático continental.](#)

[Montesquieu y los límites de la Ilustración](#)

[En busca de las reglas del juego. La fijación jurídica del sistema político liberal. William Blackstone](#)

[3. Tiempos de revolución](#)

[La democracia en América](#)

[La Revolución francesa y sus contradicciones](#)

[1808. Los liberales de Cádiz](#)

[El Congreso de Viena o la reacción que nunca fue del todo](#)

[4. Tiempos doctrinarios](#)

[El liberalismo doctrinario. Francia](#)

[El liberalismo doctrinario. España](#)

[El liberalismo independiente en Francia: Constant y Tocqueville](#)

[La escuela económica liberal francesa. Say y Bastiat](#)

[El laberinto alemán](#)

[5. El liberalismo en la segunda mitad del siglo XIX. Primavera y contradicciones](#)

[El ciclo revolucionario de 1848](#)

[El liberalismo posibilista posterior a 1848](#)

[El liberalismo en crisis](#)

[6. El liberalismo en la primera mitad del siglo XX. Del imperialismo a la Segunda Guerra Mundial. Conflicto y recuperación](#)

[Sobre buques, imperios e intolerables pobreza. La caída de los liberales en los inicios del siglo xx](#)

[El liberalismo tras la Gran Guerra I; de Keynesianos](#)

[El liberalismo tras la Gran Guerra II; la variante austríaca](#)

[Los otros liberales: Benedetto Croce, Ortega y Madariaga](#)

[7. El liberalismo en la segunda mitad del siglo XX. Reformulación y menosprecio](#)

[La Guerra Fría y sus bipolaridades](#)

[El liberalismo como excepción. De Karl Popper a Raymond Aron.](#)

[Los societarios de Mont Pèlerin](#)

[El liberalismo triste y la travesía del desierto, de Isaiah Berlin a Jean François Revel](#)

[Epílogo. El triunfo de las ideas liberales en el cambio de siglo, éxito, crisis, convergencia y populismo. ¿Hacia el fin de la historia?](#)

[El regreso de los liberales en el último cuarto del siglo xx](#)

[¿Hacia el fin de la historia?](#)

[Convergencia, interdependencia y globalización](#)

[Bibliografía esencial](#)

[Agradecimientos](#)

[Colección Breve Historia...](#)
[Próximamente...](#)

Prólogo

El libro que tiene en sus manos tiene vocación de pequeño manual del liberalismo. Así dicho, se podría pensar que hay alguna connotación negativa en el término. Sin embargo, desde mi punto de vista, es todo un halago. Como profesora sé muy bien lo importante que son los manuales para la iniciación de quien llega a la universidad sin saber nada de una disciplina. Un manual es un compendio que permite al alumno consultar una cuestión puntual, o bien hacer un seguimiento sistemático de la materia. Ello implica un esfuerzo doble por parte del autor.

Por un lado, es necesario recoger lo principal, pero sin pasarse. El manual dejaría de serlo si demasiada información convirtiera su lectura en un ejercicio complicado. Tampoco cumpliría su función si el contenido fuera escaso o poco relevante.

Por otra parte, el lenguaje ha de ser asequible y atractivo. Porque los manuales son la antesala de las lecturas más profundas y especializadas. Así que tienen el mandato de saciar la curiosidad del lector y, al mismo tiempo, seducirle para que se atreva a dar un paso más en el conocimiento del tema.

El extra del presente manual es que es pequeño. No pretende ser exhaustivo, pero sí completo. Tiene la flexibilidad del utilitario: es para todos los lectores y todos los lugares.

Y para guiarnos en este recorrido por la historia del liberalismo nadie mejor que el historiador y amigo, Juan Granados, quien tiene experiencia en pilotar naves ligeras y eficientes que nos conducen por mares tranquilos y enriquecedores. Sus *Breve historia de los Borbones españoles* y *Breve historia de Napoleón* son buena muestra de ello.

En esta ocasión, el recorrido es, además, necesario. La invitación es a caminar por la historia del liberalismo y, casi, por la historia de la libertad. Porque arranca considerando el rol de la libertad como fundamento y raíz de Occidente. Ni más ni menos. Y, desde ahí, con paradas en Grecia, Roma, el Renacimiento, el liberalismo clásico británico, Francia, Alemania, las revoluciones liberales de mediados del siglo XIX, el liberalismo doctrinario, los avatares del pensamiento liberal en el siglo XX, hasta recalar en la gran pregunta: ¿y ahora qué? En este recorrido no podía faltar el pensamiento liberal español, desde Francisco Suárez hasta el gran Ortega y Gasset.

Con todo, por más que insista en lo asequible del planteamiento y el lenguaje, no deben formarse el lector una idea errónea: estamos ante un libro culto, bien llevado, que, como el buen «cicerone», te explica detalladamente y con erudición lo que estás viendo sin resultar pesado u oscuro. Da pena acabar el viaje.

Si medimos la calidad de las obras por la excelencia de los hombros sobre los que se sustentan, esta que comienza es digna de gran reconocimiento. No solamente el autor describe y contextualiza a los grandes pensadores. También enriquece la presentación con textos y citas, elegidos no ya con cuidado, sino con mimo. Como muestra, un botón: la primera. Como si adivinara el interrogante inicial de quien se dispone a leer un breve compendio de algo tan conceptual como la historia del pensamiento liberal, teniendo en cuenta que no tenemos muy claro qué es la libertad, o quién es liberal o no, el autor rescata a Cicerón que nos dice: «El buen ciudadano es aquel que no puede tolerar en su patria un poder que pretende hacerse superior a las leyes». Y con eso, como el buen torero, Juan se sitúa, él primero, en el ruedo para, a continuación, colocar al toro en su sitio y empezar la faena.

También es verdad que Juan es un tipo particular, de los que te felicitan la Navidad con un comentario maravilloso sobre el *Plácido* de Berlanga y acaba dándote un buen pellizco en el corazón: «... en el momento en que finalmente Plácido consigue pagar la primera letra del motocarro, llega a su discreta morada y apaga por fin la luminosa estrella que ha paseado por toda la ciudad, en ese instante en que la cámara funde en negro, sabemos que en aquella casucha sin esperanza se han juntado unos cuantos corazones para agradecer que siguen vivos y que se quieren por encima de toda contingencia. Feliz y venturosa Navidad».

Viniendo de quien viene, por tanto, la elección de las citas iniciales, así como de los extractos de los textos originales, no son casuales ni apresurados. Y eso hace la travesía mucho más agradable. De un vistazo el lector capta la esencia de lo que Smith, Bastiat, Montesquieu, Hayek, Mises o Aron entienden que debe ser el ejercicio de la libertad individual en un sistema hipercomplejo, como son las sociedades humanas. El marco lo pone el autor: hablamos de hijos de su tiempo que se plantearon qué es la libertad individual, cómo vivirla, qué implica. Y ese tiempo determinaba que hubiera una monarquía absolutista, o una guerra de religión, o una hambruna; es decir, un acontecimiento que explica al lector la manifestación particular de la libertad en según qué pensador. Lo esencial del lienzo, los colores, las formas, la perspectiva, no es impostado, no es una interpretación sesgada por parte de un entusiasta. Y el sello de autenticidad consiste, precisamente, en la palabra escrita por cada pensador y en la bibliografía secundaria en que se sustenta el libro.

Y así debe ser, especialmente cuando el material del que se trata es tan delicado como el pensamiento. Pero si es importante la garantía de que lo que se transmite es genuino, también lo es encuadrar el cuándo, el cómo, los detonantes. Y esa labor tan compleja es la de Juan Granados. Uno de los frutos de esta tarea es que, al dibujar la luz, la sombra queda retratada. Y, de esta manera, encontramos, a los lados del camino, la evolución del pensamiento antiliberal, o no liberal, el de aquellos que opusieron resistencia y se enfrentaron a los protagonistas del libro. No es un regalo superficial, al contrario. No se entiende a Revel sin Sartre y Camus; ni a Reagan y Thatcher sin Castro y la URSS.

Tengo que reconocer que son los dos últimos capítulos los que tienen especial interés para mí. La razón de esta preferencia pone en evidencia mi debilidad: soy una economista que rastrea en el pensamiento de quienes nos antecederon hace siglos y que analiza, desde ahí, el hoy. Por eso, no solo no está de más, sino que es imprescindible, recordar la evolución del pensamiento liberal y de su antítesis, en la segunda mitad del siglo xx, que para mí es *hace un rato* y me resulta novedoso. Hay que leer a Popper y reaprender con Juan Granados: «Popper observa en el idealismo una especie de pánico hacia la responsabilidad que la libertad implica, tanto, que tiende a desprenderse de esta para librarse de aquella. Una suerte de pensamiento mágico o religioso, muy alejado de los vientos de libertad que había traído al mundo el comercio, la mezcla cultural y la libre iniciativa, apartándolo finalmente del rigor de la vida tribal». Un mensaje tristemente vigente en nuestro siglo xxi. En la segunda mitad del siglo xx se da lo que el profesor Bastos llama, y el autor recoge, como liberalismo triste: liberalismo en sus principios fundamentales pero con un pesimismo respecto al futuro que lo impregna de morriña hacia lo que pudo haber sido.

Y es cierto que es extremadamente fácil mirar hacia atrás y pensar: «¡Con lo que hemos sido!». En la era de las peleas de barro en las redes sociales, el conocimiento wikipédico, la victoria de la imagen frente al texto, y de los PowerPoint frente al discurso y la palabra, se diría que es una heroicidad mantener el ánimo respecto a la defensa de la libertad al estilo de quienes nos precedieron, con intención de cambiar la realidad, en lugar de ser un entretenimiento intelectual para una minoría de convencidos. Este esfuerzo que parece titánico resulta más llevadero si ponemos en perspectiva, como se hace en esta *Breve historia del liberalismo*, quién hablaba y en qué momento, desde las trincheras de nuestros días.

Hace un tiempo le pregunté a mi amigo Alberto Mingardi si, de haber vivido en nuestro tiempo, Churchill escribiría sus textos en la tablet o en papel. «Tendría tablet, móvil, ordenador y usaría a Siri». Esa respuesta, que sigo rumiando, como es mi costumbre, me lleva a plantearme si parte del mal del liberal de nuestros días (o libertaria, en mi caso), no es ese pesimismo del

que habla Miguel Anxo Bastos. El pesimismo cultivado, regado y abonado es la ruta secreta para llegar a la inmovilidad total. Es la excusa perfecta para no tener que hacer nada, para dejarse llevar por la molicie de la añoranza y la desidia. La batalla de la libertad comienza por la del optimismo, la de la fe en el ser humano.

Y, tal vez, es con esa intención con la que Juan Granados ha escogido la cita de Ernst Jünger con la que abre el Epílogo: «El auténtico problema es que una mayoría no quiere la libertad y aún le tiene miedo. Para llegar a ser libre hay que ser libre, pues la libertad es existencia, concordancia consciente con la existencia, y es el placer, sentido como destino, de hacerla realidad».

María Blanco

Profesora de Economía de la Universidad CEU-San Pablo

Madrid, enero 2019

Introducción

El buen ciudadano es aquel que no puede tolerar en su patria un poder que pretenda hacerse superior a las leyes

Marco Tulio Cicerón

Este libro, así se afirma en su frontispicio, pretende aportar al lector un retrato lo más honesto posible de lo que es y ha sido el pensamiento llamado liberal a lo largo de la historia, describiendo especialmente su eclosión en los inicios de la contemporaneidad y su ya largo caminar hasta nuestros días. La empresa, casi taxonómica, presenta sus dificultades, no siendo la menor la frondosa polisemia de los conceptos «liberal» y «liberalismo»; comenzando por las interpretaciones que se les suele conceder a un lado y otro del Atlántico y continuando por aquellos que se presentan como liberales a pesar

de mantener principios políticos ciertamente alejados de las esencias del individualismo, sobre todo en lo que al papel del Estado se refiere. Si a esto añadimos aquello que entienden los diccionarios por «liberalidad», un trasunto de espíritu generoso, la ceremonia de la confusión está definitivamente servida.

Siendo así, no queda más que comenzar por el principio, esto es, suscribiendo lo poco que resulta comúnmente aceptado por unos y otros; el «liberalismo» es aquel pensamiento que consagra la idea de «libertad» como bien superior y, además, superior a otros como «igualdad» o «equidad». Enseguida, desde su cátedra de Oxford, el sagaz Isaiah Berlin nos recordaría que esa idea de libertad debería en primera instancia refrendarse con carácter negativo, pues el ser humano puede ser libre para negar o no hacer, redimiéndose de cadenas y ataduras, pero siempre le resultará más difícil ejercer la libertad positiva, el puro elegir, si carece de los medios necesarios para alcanzar el fin deseado. Así, el profesor de origen letón podía afirmar: «Se dice, muy plausiblemente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo o el recurso a los tribunales—, tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la ley se lo impidiera». O, más brevemente: «Como dijo un escritor radical ruso del siglo XIX, hay situaciones en las que las botas son superiores a las obras de Shakespeare».

Sostiene Manuel Santirso que: «El liberalismo siempre ha tenido más claro lo que repudia (el feudalismo, la tiranía, la voracidad del Estado...) que lo que desea». [*El Liberalismo*, 2013]. Y, ciertamente, vamos creyendo que la mejor manera de aprehender tan volátil concepto es analizando las realidades a las que se opone, a la vez que aceptamos filias inherentes a la esencia de su ser, señaladamente la democracia como forma gobierno, la igualdad ante la ley y la libertad de comercio como principio económico irrenunciable. Naturalmente, sobre todo en lo que a sufragios y formas de gobierno se refiere, los liberales transitaron por la historia defendiendo formas muy diversas, desde la exclusión censitaria del sufragio por razón de renta, hasta concepciones directamente racistas; pues, naturalmente, cada quien es hijo de su tiempo. Con todo, sostendremos aquí la existencia de un cierto espíritu o ánimo liberal que se contrapone a otros que nunca lo han tenido, ni siquiera deseado. Nos referimos expresamente a los sentires colectivistas en lo

político e intervencionistas en lo económico. En este sentido, tal vez una de las maneras más elegantes y bellas de definir esa suerte de espíritu liberal sean las palabras vertidas en la *Ética*, obra culmen del judío holandés de origen castellano o portugués Baruch Spinoza: «No solo es la libertad de pensamiento compatible con la paz del Estado, sino que suprimirla implica destruir dicha paz [...]. Los Gobiernos no deben esforzarse por convertir a los seres humanos en bestias o peles, sino fomentar que desarrollen sus mentes y cuerpos rodeados de seguridad, empleando su razón sin ninguna especie de grilletes».

Libertad, entonces, para pensar y decidir, y un Estado que proporcione la seguridad precisa para posibilitar el discurrir del juego con reglas limpias, que desarrolle a la vez la menor cantidad de injerencia posible. Una desiderata difícil de imaginar en la práctica como no fuese dentro de un orbe abstracto y, no obstante —resulta innegable—, siempre anhelada por los espíritus libres: «¿Cómo podría acontecer, si la salvación estuviese al alcance de la mano y pudiese ser descubierta sin gran esfuerzo, que fuera casi despreciada por todos? Mas todas las cosas excelsas son tan difíciles como raras» —Baruk Spinoza, sobre la felicidad, último escolio de la *Ética*—.

Con este *parti pris* pretendemos atender la historia de aquellos que defendieron el concepto de «libertad» como bien superior, germen y esencia del liberalismo que vino después. Un asunto bastante occidental detectable ya, y al menos desde los sofistas griegos, que fue asentando sus presupuestos teóricos a lo largo de la historia del pensamiento.

Es intención de la obra trazar una visión general sobre el liberalismo político, pero sin descuidar su faceta económica, pues, como defendía Friedrich Hayek: «La distinción entre liberalismo político y liberalismo económico es, en sí misma, considerada controvertible y parcialísima y, desde luego, muy alejada de la óptica liberal». Ambos conceptos vienen a ser cara y cruz de una misma moneda que resultaría absurdo separar. Se aspira así a introducir al lector en las raíces del problema, esto es, la defensa de la individualidad y la libertad personal frente al peso de la masa y el poder. Desde los sofistas griegos a la filosofía de Cicerón, pasando por el renacimiento neoplatónico o la fértil escuela española de Salamanca.

Con todo, se verá cómo el racionalismo y el utilitarismo inglés, semilla a veces bastante oculta de su revolución de 1648, fueron los encargados de fijar las esencias del liberalismo político en tanto que defendía la igualdad legal y el parlamentarismo. Se abordará la fijación de la filosofía política liberal a través del pensamiento de sus principales impulsores, desde John Locke y su polémica con la obra de Thomas Hobbes al pensamiento utilitarista de Jeremy Bentham y David Hume. Abordaremos también su aplicación práctica al otro lado del océano con los padres de la Revolución estadounidense, Benjamin Franklin y Thomas Jefferson, para terminar analizando el nuevo orden de las cosas surgido tras las paradojas de 1789.

Trataremos de mostrar cómo, a su vez, Adam Smith, John Stuart Mill, David Ricardo y tantos otros sientan las bases del liberalismo económico basado en la iniciativa individual y el rechazo al mercantilismo del Estado. De este modo, analizaremos los aspectos esenciales del pensamiento que ideó por primera vez el concepto del *laissez faire, laissez passer*, en torno a la economía no intervencionista, la libertad de mercado y la defensa de la ley de la oferta y la demanda; para ello se estudiará la evolución del pensamiento fisiócrata de Vicent de Gournay y François de Quesnay hacia el liberalismo clásico, defensor como se sabe de la preeminencia social de la iniciativa privada: «El valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que lo componen» (John Stuart Mill en *Sobre la libertad*).

Veremos que desde entonces diferentes hitos históricos, desde la Revolución francesa o la guerra de la Independencia española, servirán para recordar al lector los derroteros por los que transcurrió la ideología liberal en la contemporaneidad, recordando de paso que en sentido estricto, según defiende Giovanni Sartori, los primeros liberales fueron los opositores españoles a Napoleón:

Liberales es [vocablo] acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dirección francesa *liberaux* en la década de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo. La palabra inglesa liberal es acogida en Inglaterra, como palabra inglesa y respetable, solo hacia la mitad del siglo XIX. Y la sustantivación «liberalismo» es todavía más tardía.

La lucha de los amantes de la libertad frente a opciones más colectivistas es, desde luego, signo de los arduos tiempos vividos con las revoluciones liberales. Fijada la doctrina, observaremos su evolución histórica a lo largo del siglo XIX, desde la obra señera de los liberales postnapoleónicos a la posterior evolución hacia el liberalismo doctrinario de François Guizot y, de este, al liberalismo democrático ulterior a la Primavera de los pueblos de 1848. A la vez y por el camino, veremos las características esenciales del pensamiento de los grandes liberales del siglo como Frédéric Bastiat. Aquí tendrán cabida la inmensa sensatez de Alexis de Tocqueville, también la de aquellos que sentaron las bases del liberalismo político llamado clásico como Benjamin Constant y, naturalmente, estudiaremos el fin del mito del progreso a través del estudio de las vías más estatistas de Macaulay y Gladstone.

Examinaremos la posterior evolución del pensamiento liberal a través de la filosofía y la economía política explicada por los grandes del siglo XX, esto es: Benedetto Croce, Ortega y Gasset, John Maynard Keynes y el *New Deal*, Ludwig von Mises, Friedrich Hayek y la fecunda escuela austríaca.

Se estudiará la posterior evolución de la órbita del pensamiento liberal tras el desastre que supuso la Segunda Guerra Mundial, con obras de gigantes del pensamiento como la de Raymond Aron o Karl Popper; también el momento del llamado «liberalismo triste», pesimista respecto al futuro de la libertad y los derechos humanos, con representantes muy relevantes como el ya citado Isaiah Berlín. Eran tiempos de reconstrucción y de siembra de ideas vinculadas con la social democracia, donde el liberalismo, digamos puro, si tal cosa existe, tenía difícil cabida entre la intelectualidad.

Finalmente, esta obra pretende explicar el estado actual del pensamiento liberal tras la aparente contradicción de sus teorías al evidenciarse los males de la desregularización económica del sistema productivo. Así, dedicaremos un epílogo a la reflexión sobre el futuro del pensamiento liberal entre nosotros. Dicho de otra manera: ¿tiene sentido pensar «en liberal» tras la caída de Lehman Brothers como el efecto más visible del monetarismo emprendido por líderes como Ronald Reagan o Margaret Thatcher? Francis Fukuyama (en *El fin de la Historia y el último hombre*) defendía que sí, también Antonio Escohotado, con argumentos contundentes contra el estatismo y «los enemigos del comercio»:

Andando el tiempo, las convulsiones del islam integrista —como las agonías del catolicismo estatal otrora— coinciden en nuestra cultura con las convulsiones del evangelio marxista. Con motivos distintos, ambos niegan que incertidumbre y libertad se pertenezcan. Para unos, «libertad auténtica» significa pensión vitalicia generosa a todos sin excepción, trabajen o no, por nacer en un mundo absurdo, neurótico y codicioso. Para la otra, libertad auténtica significa que su dios prime sobre el resto. Certezas, por amor de Dios o del Partido, nada de incertidumbres. Las religiones laicas siguen siendo religiones, y lo sagrado para ellas sigue siendo un baluarte mágico. La alternativa a magia es trabajo, paciencia para hacer que lo insatisfactorio se convierta sin abracadabras en soportable e incluso cómodo. Lourdes y Fátima podrán trasladarse en espíritu al foro anual de Porto Alegre, sin conseguir por ello que la milagrería produzca un bolígrafo, un tetrabrik o un simple cuaderno de anillas. Pero estos tres inventos siguen siendo fascinantes, además de útiles, hasta para quienes se purifican con baños en el Ganges. Ese es el problema que siempre tiene la magia a medio y largo plazo.

Entrevista realizada a Antonio Escotado el 11 de junio de 2003
para *El Mundo*

1

Rastreado los orígenes

EL LIBERALISMO EN LAS RAÍCES DE OCCIDENTE

Friedrich Hayek (*Fundamentos de la Libertad*) consideraba «indiscutible» la influencia de la tradición clásica en el moderno ideal de libertad, desde luego en lo que se refiere a libertad política, como en el caso de la Atenas del siglo V a. C. o la República romana madura, aunque de modo menos visible en cuanto al concepto de libertad individual. No en vano pronunció Pericles aquella célebre arenga dirigida a los guerreros atenienses que batallaban en las guerras del Peloponeso: «La libertad que disfrutamos en nuestro gobierno se extiende también a la vida ordinaria, donde, lejos de ofrecer celosa vigilancia sobre todos y cada uno, no sentimos cólera porque nuestro vecino haga lo que desee» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II 37).



El ateniense Sócrates (469-399 a. C.) fue considerado por todos como el sagaz padre de la filosofía clásica, maestro de Platón. La agudeza de sus pensamientos se transmitió a través de los diálogos platónicos, puesto que Sócrates no dejó tras de sí ninguna obra escrita. Acusado de pervertir con sus ideas a la juventud, fue condenado a morir bebiendo cicuta, un método de ajusticiamiento habitual en Atenas. Tenía 70 años de edad. La imagen corresponde al óleo *La muerte de Sócrates* de Jacques-Louis David, 1787.

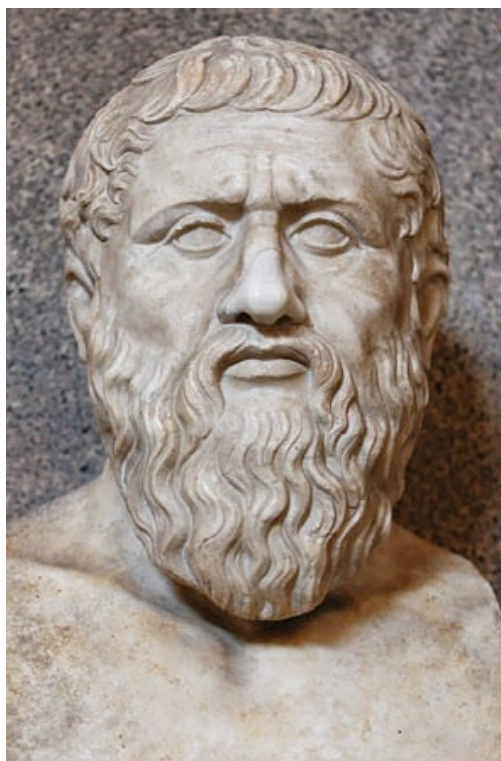
Es bien sabido que, para muchos, Sócrates (469-399 a. C.) pasa por ser el fundador de la filosofía política. Siendo Sócrates maestro de Platón y este de Aristóteles, parecería que un mero repaso a la trilogía clásica griega valdría para rastrear los principios de la idea de libertad en Occidente. Sin embargo, Sócrates no fue el primer filósofo, le precedieron aquellos sabios que, como Heráclito o Demócrito, Aristóteles definía como «los que discurren sobre la naturaleza (*phýsis*)», es decir, aquellos cuyo oficio era indagar en torno al carácter y esencia de las cosas que pueblan el mundo, al margen de dioses y creaciones. Naturalmente, no había más que permitir el devenir de las cosas para llegar a hacerse la gran pregunta socrática «¿no deben estar las leyes acordes con la naturaleza para ser buenas y justas?».

Según afirman Strauss y Cropsey, cuando Sócrates —que nunca escribió libros— llegó al convencimiento de que las leyes debían ajustarse a la naturaleza de las cosas para ser justas, dominaba en Grecia el convencimiento contrario, es decir, las leyes eran pura convención, mero acuerdo, para permitir el gobierno de los hombres. Esto, desde luego, no representaba un problema moral para los sofistas, tradicionales polemistas opuestos al hacer

de Sócrates, muy capaces de defender un argumento y el contrario, pues ese era esencialmente su oficio. Protágoras, Gorgias y la pléyade de sabios que seguían su discurso basado en la retórica se veían capaces de convertir en sólidos los argumentos más fuertes, superponiendo lo verosímil a la auténtica verdad.

Y aquí encontramos la disputa con Sócrates y los inicios del pensamiento de raigambre liberal. Para los sofistas, la ley (*nómos*) tiende a la convención y a la arbitrariedad, mientras que para Sócrates ha de devenir del civismo y de la *phýsis* (naturaleza). Así, los sofistas pudieron defender que la ley (*nómos*) y las convenciones «son creadas por los débiles que en su impotencia ven la necesidad de poner coto a los asaltos y las arremetidas de los más fuertes [...] es esta envidiosa mayoría la que procura mantener al hombre fuerte en la enfermiza medianidad, en la mediocridad colectiva de los débiles, asociando el éxito y el triunfo con la injusticia» (Schwember). Una manera bastante directa de considerar arbitrario el poder de cualquier Estado, comenzando por la polis griega, ciudad-Estado al fin, aunque para los griegos el concepto de Estado ni siquiera existía, pues para ellos todo era sociedad.

De que en el mundo clásico occidental rondaba perennemente la idea de libertad como camino a la felicidad plena nos da buena cuenta el historiador Tucídides (460-396 a. C.) al reflejar, en el contexto de las guerras del Peloponeso, el célebre discurso fúnebre de Pericles a los atenienses, donde ponía en boca del glorioso estratega la frase que todavía hoy resulta ser frontispicio de cualquier tratado sobre la idea de libertad: «juzgando que la felicidad es el fruto de la libertad y que la libertad es el fruto de la bravura, nunca declinéis la exaltación de sus valores».



Platón (427-347 a. C.) discípulo preclaro de Sócrates y padre indiscutible del idealismo filosófico. En la imagen, un busto de Platón, copia romana del siglo IV d. C. de un original griego que se encuentra en el Museo Pio-Clementino del Vaticano.

Los treinta y cinco diálogos de Platón (427-347 a. C.), muchos de ellos protagonizados por Sócrates, pues el filósofo nunca participa directamente en las afiladas conversaciones de sus personajes, resultan ser, en nuestro caso, amén de monumento filosófico, una de las grandes fuentes escritas dedicadas al estudio de los modos de gobierno de los hombres y a la búsqueda del ideal del buen gobernante. De entre todos ellos, resultan esenciales *La República*, *El Político* y las *Leyes*.

Es en *La República* cuando Platón ejercita un monumental esfuerzo de reflexión en torno a las formas de gobierno, ítems hoy de todos conocidos, como demagogia, oligarquía o tiranía, que ejercieron, como se sabe, una gigantesca influencia en la filosofía política posterior. Platón, hijo de aristócratas, amén de sus viajes, vivía ejerciendo la Academia en la democracia ateniense, a la que toleraba como forma de gobierno razonable, aunque nunca considerada excelente. ¿Por qué no era la mejor aquella avanzada forma de gobierno que suscribían muchas polis griegas?

Sencillamente porque para el padre del idealismo existían mejores maneras de regir a los hombres, la primera de ellas el gobierno de los sabios-filósofos, hombres dueños de almas puras, que es lo mismo que decir justas; esto es, la aristocracia, que, en boca de Sócrates estaba representada por los verdaderos filósofos:

En tanto que los filósofos no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, de modo que se aparte por la fuerza del gobierno a la multitud de individuos que hoy se dedican en forma exclusiva a la una o a la otra, no habrán de cesar, Glaucón, los males de las ciudades, ni tampoco, a mi juicio, los del género humano, y esa organización política cuyo plan hemos expuesto no habrá de realizarse, en la medida de lo posible, ni verá jamás la luz del sol. He aquí lo que desde hace tanto tiempo vacilaba en decir por darme cuenta de que repugna a la opinión general. Para la mayoría de las personas, en efecto, es difícil concebir que la felicidad pública y privada no pueda alcanzarse en una ciudad diferente de la nuestra.

República
Platón

Aquella democracia griega, que, por cierto, excluía de las cosas del Gobierno a esclavos, extranjeros, campesinos, pobres en general y a todas las mujeres, no satisfacía el espíritu de justicia de Platón, aunque desde luego no por esta razón, sino porque el filósofo no consideraba en absoluto iguales a los seres humanos, sino diferenciados por las potencialidades de su alma individual.

Es así como en *La República* distingue una estructura social tripartita que, no por casualidad, veremos repetida en tiempos medievales a través de las reflexiones de personajes como Alcuino de York:

- Artesanos o labradores: Los que trabajan manualmente, que reflejaban la parte del apetito del alma humana.
- Guerreros o guardianes: El espíritu del alma, encargados de defender su patria y su sociedad.
- Gobernantes o filósofos: La razón del alma. Aquellos que poseían la razón y la sabiduría para gobernar.

En buena lógica con la estratificación social descrita, Platón se ocupa de definir los diferentes sistemas de gobierno, ordenándolos desde el mejor o excelente al peor. De esta manera, distingue aristocracia (gobierno de los sabios), timocracia (gobierno de aquellos cuya capacidad económica les permite ocuparse de los asuntos del Estado), oligarquía (una especie de solución mixta entre las dos situaciones anteriores, literalmente ‘gobierno de los pocos’ o concentrado en los miembros de la clase dominante), democracia (‘gobierno del pueblo’ o al menos de la parte masculina del pueblo con plenos derechos civiles), demagogia (sistema de gobierno que deviene de la inevitable corrupción de la democracia) y tiranía (cuando una personalidad fuerte ha de hacerse cargo del Estado a causa del caos producido por la demagogia). Para Platón, cada sistema de gobierno habría de producirse tras la corrupción del anterior. Es curioso lo atinado que se muestra Platón a la hora de descubrir las causas por las cuales la democracia se corrompe, fundamentalmente cuando los políticos prometen al pueblo todo lo que quiere oír a fin de sostenerse en el poder, cayendo de este modo en la demagogia; diríase, y así es, que nada nuevo bajo el sol. De alguna manera, el idealismo platónico se constituiría con el andar del tiempo en inspirador de aquellos que cifraban la felicidad en el más allá, como ocurre con la ética cristiana y no precisamente sobre el terreno. No obstante, la aspiración humana al autogobierno nunca consiguió erradicarse del todo.

Desde entonces, hasta ahora hemos contemplado la aplicación de estos conceptos a situaciones históricas muy diversas a lo largo del tiempo. El lenguaje y las reglas del juego político parecen fijadas con Platón; he ahí una aportación fundamental.

Con todo, desde al menos los tiempos del gran legislador Solón (638-558 a. C.), los habitantes del Ática comenzaron a sentir la necesidad de vivir según una cierta *isonomía* —que significa principio de la misma ley u, hoy en día, igualdad ante la ley—, con leyes iguales para toda clase de personas o, como decía el propio Solón, otorgando al pueblo «leyes iguales para los altos y los bajos», un verdadero aldabonazo moral para déspotas de todo tiempo. De hecho, el término *isonomía* fue importado a Inglaterra por los isabelinos del siglo XVI, convirtiéndose en la base teórica de la muy liberal igualdad ante la ley o, más recientemente, el imperio de la ley como punto de partida de cualquier Gobierno que merezca tal nombre.

Y así, no resulta extraño que para Aristóteles (384-322 a. C.), maestro entre maestros y discípulo principal de Platón, el valor de la misma ley sea un bien superior al criterio de cualquier ciudadano por sabio que este sea o se considere. De hecho, su *Política*, obra señera de su pensamiento, aparece permanentemente impregnada de esa idea del valor supremo de la ley a la hora de establecer un buen gobierno. Resultan muy conocidas sus reflexiones de este cariz, por ejemplo: «es más propio que la ley gobierne que que lo haga cualquier ciudadano», que las personas que ostentan el poder «deben ser nombradas solo como guardianes y sirvientes de la ley» o «cuando el Gobierno está fuera de las leyes, no existe estado libre, ya que la ley debe ser suprema con respecto a todas las cosas»; al fin, aún el mejor de los hombres puede verse dominado por sus pasiones: «El ardor (*thymos*) pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores» (*Política*, 1287).



Aristóteles (384-322 a. C.), natural de Estagira (Grecia), su obra monumental es el principal basamento del saber occidental, desde la metafísica o la lógica hasta la ética y la filosofía política. Se puede considerar como el padre del racionalismo. Enseñó en la Academia ateniense y fue también maestro de Alejandro Magno. En la imagen Aristóteles instruyendo a Alejandro.

Elemento cardinal que se repite también en su *Retórica*, donde incluso concreta más el hecho de que la norma fijada con detalle y claridad es garantía de libertad y buen Gobierno: «Es de la máxima importancia que leyes bien inspiradas definan todos los puntos que puedan, dejando los menos posibles a la resolución de los jueces, pues la decisión del legislador no es

particular, sino general y previsor» (*Retórica* 1354 ab). En realidad, estamos aquí ante la comprobación del carácter práctico de Aristóteles frente al idealismo platónico. El segundo consideraba la *República* como la descripción del modo de gobierno ideal en todo tiempo y lugar para el primero las formas de gobierno son creación de una época y un lugar particulares. Dicho de otro modo, no existe un Gobierno perfecto (ideal), sino el adaptado a sus propias circunstancias físicas, económicas y sociales, de ahí la necesidad perentoria de fijar las reglas del juego a través de las leyes frente a los apegos y continuismos de los estadistas, pues, afirma: «nuestros predecesores han dejado sin explorar lo que concierne a legislación».

Y, desde luego, consideraba importante cavilar sobre todo ello; la conocida expresión de Aristóteles «el hombre es un animal político (*zoon politikón*)» deviene de su reflexión sobre la naturaleza social de los seres humanos, pues estos tienden a congregarse en grupos superiores a la mera familia y se esfuerzan en vivir juntos aun cuando no tengan necesidad de ayuda mutua, de ahí que «el hombre es un animal político mucho más que ninguna clase de oveja o cualquier animal de rebaño, pues posee discurso y razón».

Volviendo a las formas de gobierno, Aristóteles, como ya hemos adelantado, advierte de la gran variedad de regímenes políticos en función del contexto en el que han de asentarse, comenzando por la existencia de pobres, ricos y situaciones medias. Es la medida de este elemento mediano en el que deposita sus esperanzas el filósofo, enfatizando el valor moral del medio frente a los extremos. Así, el rico tenderá a la arrogancia de no dejarse gobernar, mientras el pobre se mostrará esencialmente servil ante el poder. Por el contrario, los hombres de fortuna media sirven tanto para gobernar como para ser gobernados. Dicho esto, muestra una gran tolerancia con los regímenes existentes, trata de comprenderlos, sugiriendo reformas sin necesariamente destruirlos, pues comprende que en ocasiones es casi imposible acabar con un tirano o transformar una oligarquía en democracia.

Entonces, ¿cuál es el régimen político mejor para Aristóteles? Sin ningún género de dudas, el que se muestre más útil para los hombres que viven bajo sus leyes, he aquí el proverbial pragmatismo empírico del estagirita. Así, distingue hasta tres regímenes de gobierno que pueden ser justos: la monarquía, cuando gobierna un solo hombre, la aristocracia, cuando lo hace

un grupo de personas elevadas, y la democracia, cuando el poder reside en el pueblo, entendido, claro es, cuando es ejercido por muchas personas con poder de decisión. Al igual que Platón, describe las formas de gobierno a la que da lugar la degradación de estos regímenes puros; respectivamente, la tiranía, la oligarquía y la demagogia.

Una obra, en fin, monumental que sienta las bases de casi todo lo que vino después. En palabras de la escritora liberal estadounidense Ayn Rand:

Aristóteles puede ser considerado como el barómetro cultural de la historia de Occidente. Cuando su influencia ha dominado, ha preparado el camino para las eras brillantes de la historia; cuando su influencia ha caído, así lo ha hecho también la humanidad. El revival aristotélico del siglo XIII trajo a los hombres el Renacimiento. La contra-revolución intelectual les llevó a la caverna de su antípoda: Platón. Solo hay un asunto fundamental en filosofía: la eficacia cognitiva de la mente del hombre. El conflicto de Aristóteles frente a Platón es el conflicto de la razón frente al misticismo.



La Escuela de Atenas. Fresco de Rafael Sanzio realizado entre 1510 y 1512 para la *Stanza della Segnatura*, en el palacio apostólico del Vaticano. En él, Rafael muestra a los principales filósofos, científicos y matemáticos de la antigua Grecia, tomando muchas veces como modelo a artistas de la época. Así, por ejemplo, Heráclito toma el aspecto de Miguel Ángel, o Apeles el del propio Rafael.

Como no podía ser menos, representa en el centro de la composición a Platón (tomando como modelo a Leonardo da Vinci) junto a Aristóteles. El primero dirige su dedo índice al cielo, el segundo hacia el suelo; juntos, pues, idealismo y racionalismo, las dos tendencias fundamentales que guiaron el pensamiento occidental.

También esto resulta cardinal para nuestros fines: «Aristóteles es el padre del Individualismo y de la lógica, el primer y más grande racionalista, yo soy una aristotélica». Quedémonos, pues, con esa afirmación. si el individualismo tiene un padre, este ha sido Aristóteles.

EL IDEAL REPUBLICANO EN ROMA. LA LIBERTAD EN CICERÓN

Roma siempre había mantenido su mirada puesta en Grecia desde las raíces de su más o menos mítica fundación, cuando Eneas y sus compañeros supervivientes de la derrotada Troya alcanzaron las costas del Lacio. Nada, entonces, más natural para un romano que el estudio de las leyes griegas a la hora de establecer las propias, una vez superados los tiempos de la monarquía, donde predominaba un derecho difuso basado en el cultivo de las costumbres de los antepasados (*mores maiorum*), que suponía en la práctica aplicar al pueblo la fuerza de la ley consuetudinaria convenientemente administrada por los patricios, élite de la sociedad romana, como se sabe.

Naturalmente, las capas más desfavorecidas de la población, la plebe, por boca de la magistratura que les representaba, los tribunos, aspiraban a modificar este *statu quo* establecido redactando leyes que se pudiesen aplicar de forma igualitaria a todos los ciudadanos. Habría de ser un largo camino, que, no obstante, comenzó a despejarse cuando las protestas populares reiteradas entre los años 464 y 454 a. C. y la elocuencia del tribuno Terentilo Arsa lograron arrancar al Senado romano el compromiso de redacción de un código legal que superase las diferencias entre patricios y plebeyos. De este modo, el Senado decidió enviar a Atenas una comisión compuesta por tres magistrados que deberían estudiar la legislación de Solón. No es asunto baladí si se recuerda que el sabio griego era el padre intelectual del concepto de *isonomía* o igualdad ante la ley.

Tras bastantes vicisitudes, en el año 451 a. C. se concluyó el código, llamado Ley de las XII Tablas, pues doce eran los paneles de bronce encargados de recogerla, que fueron colocados a la vista del público en el foro por orden de los cónsules de aquel año: Lucio Valerio y Marco Horacio. Desde entonces, las XII Tablas, de las que cuenta Cicerón que los niños

aprendían de memoria en la escuela, sentaron los fundamentos del frondoso derecho romano posterior, tanto público como privado, que constituía muy claramente el fundamento de la concepción de libertad en Roma y, por extensión, en el pensamiento político occidental.



Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.), el retórico y orador por excelencia, divulgador del pensamiento heleno, se constituyó en uno de los mayores defensores de la república romana frente a cualquier veleidad tiránica, señaladamente las protagonizadas por Catilina y Julio César. En la imagen, *Ciceron desenmascara a Catilina*, obra de Cesare Maccari (1840-1919).

Así, para despejar cualquier duda inicial, la primera de estas leyes establecía que: «Ningún privilegio o status será establecido en favor de las personas privadas, en detrimento de otras, contrario a la ley común de todos los ciudadanos, que todos los individuos, sin distinción de rango, tienen derecho a invocar». Una verdadera manifestación de intenciones que la vincula muy directamente con la isonomía ateniense.

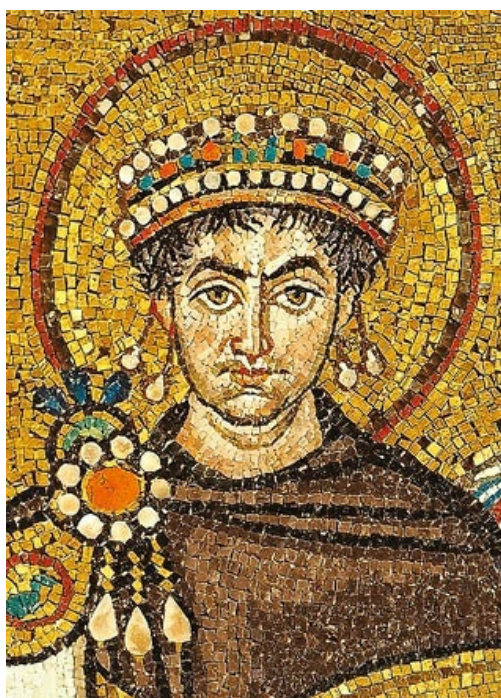
Tito Livio: «La autoridad e imperio de la ley es más fuerte y poderosa que la de los hombres» (*Ab Urbe Condita* II, 1. 1). Tácito y, sobre todo, Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) fueron los autores romanos que mejor se ocuparon de difundir el concepto, influyendo de esta manera en los principios de libertad pública y privada que informaron el Renacimiento y, sobre todo, la Ilustración con figuras como el barón de Montesquieu o el propio Voltaire. De hecho, la historiografía de raigambre liberal atribuye a Cicerón (*De legibus*) la difusión en Europa de la idea griega del imperio de la Ley. Es decir, la necesidad de obedecer las leyes si queremos ser verdaderamente libres, siendo el juez tan solo la boca a través de la cual habla la ley. En este

sentido, Cicerón argumentaba en defensa de una idea de fondo, luego ampliamente aplaudida, que la ley es lo único que opone restricciones al poder discrecional de la autoridad y también que «el buen ciudadano es aquel que no puede tolerar en su patria un poder que pretenda hacerse superior a las leyes». Para alcanzar el fin del buen gobierno, Cicerón requiere ciudadanos conscientes de su tarea e implicados con la república:

Una república es cosa de un pueblo; pero un pueblo no es una colección de seres humanos unidos de cualquier manera, sino una reunión de personas en grandes números asociadas en un acuerdo con respecto a la justicia y una asociación para el bien común.

De re publica
Cicerón

Tras sus diatribas de buena retórica contra Catilina primero y Julio César después, su defensa cerrada de los valores republicanos reflejaban una prevención cierta a lo que vino después, el Imperio, un entorno áspero para las leyes consuetudinarias y la isonomía. De hecho, la época imperial supuso la creación de un Estado romano sobredimensionado y fuertemente intervencionista en lo político, en lo social y en lo mercantil, donde ya ni la plebe sentía la necesidad de trabajar por el mañana, convenientemente surtida por el emperador de esclavos especializados, pan y circo.



El emperador Justiniano (482-565 d. C.). En la imagen, su representación en un mosaico de la iglesia bizantina de San Vital de Rávena, amén de restaurar en buena parte la grandeza del antiguo Imperio romano gracias a las victorias de su conde Belisario, se propuso compilar las antiguas leyes romanas (el *Digesto* y las *Pandectas*) y congraciarlas con el cristianismo. Así, su código civil (*Corpus Iuris Civilis*) consagra para mucho tiempo la idea de que el monarca es el representante de Dios sobre la tierra, pues su poder se sustenta en la gracia divina.

La idea del poder omnímmodo del emperador, del príncipe en su faceta intelectual y elegante, no hizo más que crecer durante el Bajo Imperio. En este sentido, la égida de Constantino, con la supeditación de la idea de poder al designio del dios semítico de la Biblia, que unge al rey para que gobierne a los hombres, fijó la idea de que el príncipe ha de estar por encima de las leyes. Por eso, cuando el emperador bizantino Justiniano (482-565 d. C.) dictó su célebre código, que consagraba la autoridad de la voluntad imperial libre de las barreras de la ley, la convicción primordial de que la legislación debe servir para proteger la libertad del individuo fue relegada al olvido durante mil años.

De una manera notable, pues, la irrupción de una religión revelada como el cristianismo, construido con presupuestos de raíz muy diferente a la clásica, donde un Dios omnipotente unge a los príncipes para que gobiernen a los hombres, del modo que hizo el profeta Samuel con el pastorcillo David, determinó la caída del ideal de libertad, ya que, bajo esos presupuestos de partida, la vida de los súbditos no depende tanto de las leyes de las que se doten, sino de la superior voluntad de aquel que ha sido elegido por la divinidad para ostentar el poder terrenal. Existe aquí un predominio de la ley revelada sobre la ley natural, una norma, además, optimizada para obtener beneficio moral no sobre la tierra, sino, como decía el judío islámico Maimónides «en el mundo que vendrá». Este será siempre el límite para los teóricos cristianos, aun para aquellos que, como san Agustín o santo Tomás de Aquino, pretendían congraciarse la filosofía clásica con la religión cristiana, apreciando y admitiendo la inspiración de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. Así, el aquinate en su *Summa Theologiae* señala como deseable el estudio de la filosofía clásica, pero colocando al lado y en un plano superior a las verdades reveladas, esto es, la doctrina sagrada.

Aunque, naturalmente, no todo es tan sencillo, tendremos ocasión de comprobar cómo el ideal cristiano, al fin admirador de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, aplicado según dónde, contribuyó en su momento al cultivo de la libertad, señaladamente la económica, a través del ascetismo protestante, donde el trabajo es sobre todo virtud, tesis fundamental de Max Weber.

EL TRÁNSITO MEDIEVAL, UTOPIÁS, MARAVILLAS Y SERVIDUMBRES

Toda utopía comienza siendo un enorme paraíso que tiene como anexo un pequeño campo de concentración para rebeldes a tanta felicidad; con el tiempo, el paraíso mengua en bienaventurados y la prisión se abarrota de descontentos, hasta que las magnitudes se invierten.

Milan Kundera

El muy conocido panorama de sociedad cerrada medieval, privada de toda permeabilidad entre estamentos, con un férreo muro de separación entre dominantes y dominados, parece a primera vista permitir pocos resquicios a la libertad pública. De hecho, la fragmentación del poder, las relaciones de dependencia personal que sustituyen el papel del Estado, la concepción tripartita de la sociedad que había descrito Alcuino de York: *oratores* ('clero'), *bellatores* ('la nobleza guerrera') y *laboratores* (la general 'servidumbre' del campesino ligado de por vida a la tierra que le vio nacer), son realidades que describen aquel mundo feudal como un lugar lóbrego para los amantes del individualismo y la libre circulación de bienes, personas y pensamientos. De hecho, el que más y el que menos ansiaba un mundo mejor y más justo, generalmente el mundo ultraterreno, pero también la utopía social, el anhelo de un mundo sin dolor, siempre presente en el imaginario medieval. ¿Tiene esto que ver con el ansia de libertad?, diríase que no siempre, a menudo la utopía, es sabido, se traduce en sueño colectivista de un mundo feliz que nunca es capaz de trascender el poder de los pocos que rigen esa supuesta felicidad.



Alcwin o Alcuino de York (York 740 o 735-Tours 804), monje benedictino, trabajó junto a Carlomagno por el renacer de la cultura, en especial la recuperación del latín en el mundo carolingio.

Difusor de las teorías de San Agustín, consagra para el mundo medieval la antigua concepción platónica de sociedad tripartita ideal: *oratores*, *bellatores* y *laboratores*. Una estratificación social organizada, sin duda, pero claustrofóbica por lo impermeable de su rigor a la hora de acceder de un estamento a otro. Más adelante, dos obispos del siglo XI, Gerardo de Cambrai y Adalberón de Laón otorgarán definitiva carta de naturaleza a esta concepción: «[...] desde sus orígenes el género humano está dividido en tres, los oradores, los labradores y los guerreros [...] cada uno es objeto por parte de los otros de una solicitud recíproca». Gerardo de Cambrai.

La Edad de Oro, la Utopía, *avant la lettre*, previa a la invención del término por Tomás Moro en tiempos bien difíciles para su propia salud, tenía mucho que ver con ciertas consciencias y ciertos anhelos presentes en las sociedades medievales. El paraíso perdido, mito y lugar común en el pensamiento de casi cualquier civilización, invocaba tiempos felices vividos por los antepasados, cuando los seres humanos se mostraban mansos y apacibles, la naturaleza generosa y exuberante, los bienes inacabables y el ocio presidía la vida de aquellas dichosas poblaciones de ancestros. El anhelo de Hesíodo de la edad dorada, tan semejante si se quiere al paraíso terrenal de raíz semítica o judeo-cristiana, la felicidad de los mundos imaginados por Platón; todo ello apuntaba a la preexistencia de un orbe armónico echado a perder por la corrupción humana y la codiciosa perversión de sus Gobiernos.

De ahí a la aparición de los libros de las Maravillas medievales, destinados a describir países de Cucaña o de Pentersona como el muy celebrado *Libro de las Maravillas del mundo* de Juan de Mandavila, empeñado, por ejemplo, en glosar la felicidad reinante en el singular reino de las Indias del Preste Juan, no hacía falta más que tiempo. Las sociedades del Medievo ya no se conformaban con gratos recuerdos, anhelaban encontrar, con la ayuda de los nuevos descubrimientos geográficos, el verdadero paraíso, la tierra de las maravillas allá donde se ubicase. La aventura a ojos de los fabuladores bien merecía la pena:

El palacio del Preste Juan era de cristal con techo de piedras preciosas. Un espejo mágico le avisaba de cualquier conjura que pudiera tramarse en el reino. El rey dormía en un lecho de zafiros. Sus vestiduras estaban tejidas con lana de salamandra y purificadas con fuego. Había dragones ensillados sobre los que cabalgaban sus guerreros por los aires. Estaba a disposición de todos la fuente de la juventud y el propio rey contaba 562 años.

En su afán sistematizador, el recientemente fallecido profesor Jacques Le Goff, llegó a establecer toda una teoría de la visión de las maravillas como un modo de compensación de una cotidianeidad cruel, plagada de servidumbre. Así, estableció diferentes categorías compensadoras de la ardua subsistencia de las sociedades medievales: El mundo al revés; el país de Cucaña; La abundancia de comida; La desnudez; La libertad sexual; El ocio. Junto a ellas, inevitablemente, pervive el recuerdo del mundo retrospectivo: El paraíso terrenal; la edad de oro.

Libertad, abundancia y felicidad... Tal vez las mismas motivaciones que llevaron al Almirante Colón a buscar la ruta de las Indias navegando intrépidamente hacia el occidente. De hecho, antes que Fray Bartolomé de las Casas, fue el mismo Colón, a pesar de no mover un ápice de su mente la idea de que había arribado a un lugar paradisíaco del Extremo Oriente, el encargado de proporcionar al viejo continente puntual noticia de un Nuevo Mundo de carácter fabuloso, donde salvajes nobles de espíritu vivían felices en medio de una naturaleza ubérrima. No hay más que echar un vistazo a la documentación colombina para comprobar la trasmisión de esta visión idealizada de lo que se había encontrado. Así, los indios eran seres en todo admirables:

Destos hombres todos mancebos, y todos de buena estatura, gente muy fermosa... y los ojos muy fermosos y no pequeños, [...] son sin engaño y liberales de lo que tienen... y muestran tanto amor que darían los corazones. [...] ni he podido entender si tienen bienes propios, que me pareció ver que aquello que no tenía todos hacían parte, en especial de las cosas comederas. Ellos aman a sus próximos como a sí mismos, y tienen un habla la más dulce del mundo, y mansa y siempre con risa.

La fauna, la flora, toda la lujuriosa naturaleza de aquellas tierras es descrita con similar exaltación y entusiasmo por el almirante:

Aguas cristalinas, yerba verdísima y aromática, flores olorosas y de mill colores; porque creo allí es el Paraíso Terrenal adonde no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina. Grandes indicios son estos del Paraíso Terrenal, porque el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos. Y asimismo las señales son muy conformes, que yo jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así adentro e vezina de la salada; y en ello ayuda asimismo la suavísima temperancia. Y si de allí del Paraíso no sale, parece aún mayor maravilla.

La relación directa de la *Utopía* de Tomás Moro, publicada como se sabe en 1516, con la obra panegirista de Cristóbal Colón y los primeros cronistas de Indias, ubicando aquella isla de paz y armonía en el Nuevo Mundo, resulta innegable. Lo mismo que sería imposible entender la redacción de *La ciudad del Sol* de Tommaso Campanella sin la lectura previa de la vigorosa y reivindicativa obra de Fray Bartolomé de las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Donde, por cierto, su visión idílica del noble salvaje sirve para explicar el enorme pecado que supuso la conquista y colonización de aquel paraíso por hombres procedentes de un mundo viejo, agostado y corrupto.

Y es así que utópicos y visionarios siempre los ha habido, algunos como Platón, Plutarco o Tomás Moro, de envidia y fundamento; otros, como el citado Tommaso Campanella, al que podemos tomar como ejemplo de este sentir, de más bien romos conceptos. Es así que el fraile calabrés Giovanni Domenico Campanella, luego ordenado Tommaso, no se hallaba a gusto en su sociedad napolitana y andaba inquieto, maquinando los fundamentos de una revuelta contra España que propiciase la llegada de una república universal. Estos y otros esfuerzos literarios le condujeron a un mal encuentro con el Santo Oficio que le supuso la tortura y la cárcel. Se dice que solo la simulación de la locura logró evitarle la pena capital; la Inquisición no podía arriesgarse a ejecutar a un loco, condenando así al fuego eterno a un alma incapaz de arrepentirse.

Durante los largos años de prisión, Campanella fue pasando al papel sus delirios sociales. Llamó a aquel opúsculo *La Ciudad del Sol*, un largo excursus destinado a explicar a los calabreses cómo debería ser una sociedad ideal. Claro que, de una lectura pausada de aquel largo panfleto, deviene enseguida una cansina sensación de que en su mundo feliz cualquier acto humano estaba sometido a estricta regulación y sabia supervisión. Obviamente, Campanella no logró establecer su república universal, menos mal, diríamos algunos, porque allí estaba previsto hasta el aspecto que deberían tener las criaturas paridas por las parejas humanas seleccionadas por matronas

expertas en procreación. Y ¿cómo acaba el cuento de Campanella?, pues como todos los cuentos de visionarios, visto su escaso éxito para conducir al común a la santa revolución, al final de su vida quiso hacerse perdonar por el Papa, enviándole amorosos poemas laudatorios, en la inocente esperanza de que se le nombrase cardenal.

El ejemplo nos muestra cómo existe aquí una larga línea de pensamiento llena de autoconmiseración y deseo de que alguien se ocupe de liberar a la sufrida población de las cadenas feudales que la atenazaban. Esto no se lograría desde luego con misiones salvíficas, sino por la directa evolución de las cosas. La restauración de los mundos urbanos y, con ellos, del comercio y la aparición de aquellos burgueses que comenzaron a construir catedrales y a poblar ciudades hizo más por la restauración de la libertad legal que el mejor de los tratados utópicos. Al fin, una constante hasta nuestros días, realidad, tesón y trabajo vs. bagatelas ilustres, que diría el gran Voltaire. «El aire de la ciudad os hará libres», se dijo entonces y no sin razón.

No obstante, no todo fue feudalismo y dominación en el mundo medieval. En ciertas parcelas y formas del derecho, siempre se puede rastrear la llama de la consciencia de la ley y la libertad que esta conlleva. Así, en 1940, el premio Pulitzer y profesor de historia constitucional, Charles Howard McIlwain, dio a la imprenta su obra definitiva, construida pacientemente con las miles de notas acumuladas a lo largo de los años en su pequeño despacho de Harvard. La llamó *Constitucionalismo antiguo y moderno*, apenas ciento sesenta páginas en su edición original de la Cornell University Press, que ejercieron una extraordinaria influencia en todos los que con posterioridad se ocuparon de analizar los entresijos de la relación latente entre los ciudadanos y el poder que, mal que bien, los gobierna. Descubrió entonces McIlwain una vieja dicotomía que aparecía reiterada y machaconamente en cualquier texto que tuviese que ver con el pacto entre gobernantes y gobernados, desde las categorías jurídicas medievales hasta las constituciones modernas. Tal dicotomía se refería, en esencia, al difícil equilibrio que se apreciaba entre lo que precisaba regularse, incluso prohibirse, y lo que debería en pura justicia

dejarse al buen criterio y a la recta razón del hombre. Habló entonces de restricción frente a responsabilidad, contemplando los múltiples matices que tenían cabida entre tales límites, concluyendo que la experiencia aconsejaba restringir solo lo inevitable y confiar en los altos niveles de responsabilidad que podían apreciarse sin dificultad alguna en las sociedades abiertas.

Es en esta obra donde McIlwain nos descubre la existencia de las categorías del derecho medieval llamadas de Bracton (*Gubernaculum* y *Jurisdictio*). Así, *Gubernaculum* sería el gobierno del rey en sentido estricto, de claro carácter ejecutivo, mientras que *Jurisdictio* son esos derechos vinculantes de los súbditos que están totalmente fuera y más allá de los límites legítimos de la autoridad real. Es decir, que, frente al poder omnímodo del príncipe, cabía aún el mantenimiento de ciertas parcelas de responsabilidad individual que los súbditos procuraban cultivar y mantener, utilizando para ello el recurso jurídico, el amparo de la ley. No todo se había perdido.

DE REGRESO A LOS PRINCIPIOS CIUDADANOS, LA LIBERTAD EN LA MODERNIDAD

Estamos en deuda con Maquiavelo y otros por decir lo que los hombres hacen y no lo que deben hacer

Francis Bacon

Cuando Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Lorenzo Valla y sus alegres compañeros florentinos de la academia —que fundara Cósimo de Medici— se ocuparon de reinterpretar a Platón, se toparon casi sin querer con un cierto espíritu occidental que algunos llamaron neoplatonismo, una curiosa filosofía que amaba la libertad y detestaba la tiranía: «La especie humana, que es libre por naturaleza, no debería estar, de hecho no puede estar, unida por ningún temor, sino solamente por amor», le gustaba decir a Ficino. Los frutos literarios y artísticos del llamado humanismo colmaron la ciudad del Arno de buena filosofía e inteligencia. Esto fue así al menos hasta la llegada al convento de San Marco de un fraile Dominicano, natural de Ferrara, que se

hacía llamar Savonarola. Sus inflamadas prédicas contra la nueva y bella manera de ver las cosas acabaron muy pronto con la industriosa alegría florentina; Lorenzo de Médici se vio obligado a solicitar perdón al siniestro fraile antes de morir de pena; Sandro Botticelli pronto cambió sus espléndidas Venus, Pallas y Floras, por cientos de extraños y compulsivos bocetos que pretendían reflejar fehacientemente el infierno de Dante; un joven e influenciado Miguel Ángel pasará de pintar Venus con aspecto de vírgenes a reflejar Vírgenes con aspecto de madres dolorosas, en lo que fue un triste y general sometimiento a la oscuridad y a la intolerancia, de forma que la Florencia renacentista, aquella nueva Atenas, proporcionada, áurea, neoplatónica y geométrica casi dejó de existir. Pero la semilla había fructificado, el aprecio por el saber clásico y, con él, el cultivo del civismo político habían vuelto para quedarse.

Así, la salida a la luz de las obras de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) supuso ya en su tiempo un aldabonazo en la conciencia de todo aquel que de cerca o de lejos reflexionase sobre cuestiones de ciencia política. Maquiavelo aparentaba consagrar a cara descubierta la aplicación de la pura conveniencia y la validez de cualquier medio, justo o injusto, para alcanzar los fines del gobierno moderno. Ya fuese empleando la palabra, el acero o el mismo veneno. Pues, si el opúsculo más conocido del secretario de la signoria florentina fue para unos obra propia de un «nuevo Satán», «preceptor de tiranos» que enaltecía la figura del dirigente inmoral, para otros, *El Príncipe*, escrito por Maquiavelo en su retiro obligado de San Casciano y publicado por vez primera en 1532, ya de forma póstuma, supone la irrupción de los usos de gobierno en la modernidad, incluso la mismísima partida de nacimiento de la teoría del Estado.



El florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527) ha pasado a la historia como el pensador «que ha puesto las cartas boca arriba», evidenciando la verdadera naturaleza del ser humano y su relación con el poder. Es para muchos el padre de la razón de Estado o la justificación de un acto, por abominable que sea, por los fines obtenidos. No obstante, la obra maquiaveliana es densa y poco constante, dice mucho y se desdice bastante más poco después; por tanto, resulta difícil sistematizar su línea de pensamiento, donde a menudo convive el republicanismo cívico con la admiración por el príncipe poderoso y sutil.

Pues bien, como suele ocurrir, ni una cosa ni la otra. A través del reciente análisis del profesor Manuel Artaza (2010) se entiende muy pronto que los objetivos de Maquiavelo eran bastante más modestos, señaladamente una serie de avisos políticos destinados a ganar la voluntad del nuevo señor de Florencia, Lorenzo de Medici, el Magnífico, a fin de hacerle olvidar, con poco éxito por otra parte, ciertas molestas lealtades que había sostenido su secretario en el pasado.

Pero el esfuerzo no fue baldío del todo; la apología maquiaveliana del gobierno práctico y sagaz dejó para la posteridad verdaderas perlas políticas que radiografiaban muy exactamente tanto lo que ocurría en la Italia del primer Cinquecento como lo que había de venir, donde cualquier gobernante que pretendiese obtener el éxito en su tarea, debería cultivar antes el arte de lo posible, la razón de Estado y la justificación de los medios por el fin que se pretende que la cristiana virtud o cualquier otra consideración de orden moral. Un atinado pesimismo antropológico que, además, aconsejaba al príncipe buscar por el medio que fuese el favor de su pueblo. Con esto, el poco respeto a la palabra dada y un cierto favor de la fortuna, la conservación y engrandecimiento del Estado permanecería razonablemente asegurada.

Claro que este Estado patrimonializado y casi medieval del que habla Maquiavelo está muy lejos todavía del Leviatán hobbeliano, el modo de gobierno tenido por absoluto en la baja modernidad, y aún mucho más del Estado omnímodo surgido del liberalismo. El poder del príncipe renacentista estaba permanentemente limitado por la extenuante defensa de sus privilegios que ejercían estamentos, Cortes, juntas, dietas y corporaciones en general. En realidad, y casi paradójicamente, es el Estado liberal, en su isonomía, la forma de gobierno más poderosa de la historia, como ya señalara, siempre agudo, Alexis de Tocqueville allá por la primera mitad del siglo XIX en su obra universal *La democracia en América*: «Fuera de la mayoría, en las democracias no hay nada que resista». De ahí la existencia de constituciones para limitar los poderes y evitar excesos. Lo que hace pensar que gobernar con el concurso de quien, en claro movimiento retrógrado, solo defiende sus privilegios, no hace más que alejar al común de la modernidad, para enviarlo de vuelta al neblinoso y poco salubre reino del distingo y el favor, el mismo que tan bien describió don Nicolás, aquel tunante de duro corazón.

Pero existe, desde luego, un Maquiavelo diferente e incluso más interesante si se leen con detenimiento sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, considerada por algunos la obra más intensa que el Machia dio a la imprenta. Pues si *El Príncipe* (1513) resultaba ser una especie de manual para tiranos o cuando menos un texto que trata de desenmascararlos en aquel vano afán del autor por reconciliarse con los

caprichosos Médici, los *Discursos* (1512-1519) siempre han aparecido ante los expertos en la obra maquiaveliana como su más sincera aportación al ideal republicano y, como tal, influencia fundamental en procesos políticos posteriores como la revolución inglesa del siglo XVII o la norteamericana de 1776.

De hecho, tanto John Adams, como Madison y Jefferson, tres de los principales «padres de la patria» estadounidense, consideraban al unísono que Maquiavelo había abierto una senda para construir un nuevo tipo de república. En este sentido, Maurizio Viroli (*La sonrisa de Maquiavelo*) pudo afirmar:

Después de su muerte, los *Discursos* se convirtieron en la guía intelectual y política para quienes amaban los ideales de la libertad republicana y buscaron, en Florencia y en otras partes de Europa y de las Américas, sustituir por libres repúblicas la dominación de príncipes y reyes.

Así, aunque pongamos por delante una evidente falta de pensamiento político sistemático en Maquiavelo, con sucesivos cambios de perspectiva a lo largo de su obra, se puede afirmar sin ambages que se trata de una valiosísima aportación en favor del pensamiento republicano, entendido como el afecto por un régimen político de hombres libres entregados al bien común. De ahí el elogio de la exitosa Roma dominando el mundo gracias a sus instituciones basadas primigeniamente en el civismo.

Al respecto, señala el profesor Artaza (2016), este despliegue del aparato conceptual de corte republicano apuntaba al anhelo maquiaveliano de una floreciente república florentina formada por ciudadanos y líderes virtuosos con armas propias; esto es, dotada de un ejército popular y no mercenario como era lo usual, para, de este modo, llegar a ser una nueva Roma con un destino imperial que sería en este caso una Italia unificada.

De este modo, estamos ante una obra que, a pesar del evidente pesimismo antropológico propio del personaje, mostraba el anhelo por un cierto humanismo cívico capaz de regir a los florentinos con justicia y casi con amor. Nada extraño si reparamos que el Maquiavelo originario era un niño atento, hijo de buena familia venida a menos, acostumbrado a convivir con genios, pues por entonces, como ya hemos apuntado, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Lorenzo Valla y tantos otros, se ocupaban de reinterpretar a

Platón. Y es en este sentido de la capacidad maquiaveliana para proponernos asuntos de actualidad intemporal donde reside el verdadero interés del personaje y la modernidad de su obra. Una característica, perfectamente aplicable a otro grande de la ciencia política y, dentro de ello, de la libertad ciudadana, el siempre sagaz Alexis de Tocqueville.

Entendiendo, pues, con Maquiavelo, que los pilares fundamentales de los estados son las buenas leyes y las buenas armas, podremos explicar aquello de la «razón de Estado» que tan mala fama le acarreó como ejemplo del peor de los cinismos políticos. Hay que aclarar que il Machia nunca dejó dicha tal cosa, ni siquiera justificó los medios necesarios para acceder a un fin superior; en todo caso los excusó: «Guardamos nuestros reproches para quienes destruyen recurriendo a la violencia, no para aquellos que, aun siendo violentos, instauran el orden».

Pues de eso se trataba, de buscar la mejor manera de fundar, engrandecer y mantener una república que, además, fuese justa en el sentido ciceroniano y estuviese poblado de ciudadanos felices. Podría decirse que, en este sentido, estamos ante un restaurador de antiguos valores. Con ello, no hizo más que entrar por la puerta grande entre los fundadores de la ciencia política moderna, influyendo grandemente en aquellos que como Baruck Spinoza o Thomas Hobbes se encargaron de su, digamos, refundación.

Manejar un ejemplar de la *Ética* del judío holandés de origen castellano o portugués Baruch Spinoza (1632-1677) es exponerse a la obra de un teórico diferente, siempre sospechoso de falta de piedad para los suyos —fue anatémizado por la sinagoga judía de Ámsterdam— y también por los ajenos debido a la apariencia materialista de su filosofía y a su decidida opción por la libertad individual. ¿Cómo olvidar aquella sentencia de su autoría, solo comparable al discurso fúnebre de Pericles?:

No solo es la libertad de pensamiento compatible con la paz del Estado, sino que suprimirla implica destruir dicha paz [...]. Los Gobiernos no deben esforzarse por convertir a los seres humanos en bestias o peles, sino fomentar que desarrollen sus mentes y cuerpos rodeados de seguridad, empleando su razón sin ninguna especie de grilletes.



Baruch o Benedicto Spinoza (1632-1677), judío nacido en Ámsterdam, aunque de probable origen hispano-portugués por sus raíces sefarditas, se educó al amparo de la sinagoga de Ámsterdam, pero pronto se desligó de su ortodoxia hasta el punto que fue anatémizado. A pesar de que la mayor parte de su obra fue publicada póstumamente por sus amigos y admiradores, su filosofía elegantemente racionalista, siempre sorprendente, cautivó a buena parte de sus contemporáneos. Para muchos, Spinoza, junto con Thomas Hobbes y Gottfried Leibniz, es uno de los padres del pensamiento moderno.

A lo largo de su *Ética*, estructurada según un impecable orden geométrico cartesiano, con estudiada cadencia de definiciones, axiomas, postulados, lemas, proposiciones y escolios, donde caben, entre muchas otras, reflexiones sobre Dios, el gobierno de los pueblos y las siempre complejas relaciones entre los hombres, Spinoza, que era pulidor de lentes de profesión, evidencia un camino hacia la independencia de pensamiento que lo sitúa, para solo comenzar, a la cabeza de aquellos que optaron por la democracia como la mejor forma de gobierno posible. Avisando, eso sí, de una sagaz realidad, la tan alabada virtud republicana, que presupone hombres excelentes, casa mal con la naturaleza humana; los hombres tienden a conservarse a pesar de los demás, a obtener el mayor poder posible y a dominar a todo el que se deje. En palabras de Fernando R. Genovés en *La riqueza de la Libertad* (2016): «Ocurre que no es lo mismo perseguir el mejor de los mundos posibles que esforzarse por establecerse en el mundo lo mejor posible». Ese es el convencimiento político de Spinoza que, aclara Genovés, conduce al pulidor de lentes hacia dos importantes consecuencias prácticas:

Primero, al fijar una teoría política, esbozamos un escenario que permita al hombre ser gobernado lo menos posible y ser dominado por los menos posibles. Esta condición puede lograrse reduciendo al máximo el poder del Estado y de los instrumentos de coacción para que de esta forma su efecto sobre la libertad de los individuos sea el mínimo. Segundo, como quiera que la naturaleza del hombre es como es, imposible de cambiar, en lugar de intentar trastornarla con ingenierías diabólicas de toda clase, promoviendo un hombre nuevo, un Prometeo renovado o una sociedad ideal y perfecta, nos conformamos con establecer unos cauces y normas de conducta que hagan a los hombres, sencillamente, más tratables y menos brutos.

Así las cosas, podemos afirmar que Spinoza escribe en 1670 la primera defensa sistemática de la democracia moderna en su *Tratado teológico-político*. Su principal empeño aquí será reemplazar las concepciones tradicionales e imaginarias sobre el ser humano por juicios antropológicamente más realistas, partiendo precisamente de Maquiavelo. En este sentido, Spinoza coincide con el aparente pesimismo de Thomas Hobbes (1588-1679), pero, mientras este se muestra monárquico «por bien del individuo» al que hay que proteger de sí mismo por medio de un Gobierno poderosamente centralizado, Spinoza defiende y aprecia las diferencias naturales entre los hombres y promueve que estas se expresen en medio de una cordial y filosófica libertad, que «no pueden ser destruida por el poder gobernante», tampoco por el dogma y mucho menos por la mera superstición.

Pero, para Spinoza, las pasiones rigen al hombre, muy a menudo sobre su propio intelecto. De hecho, aseguraba que los afectos son la verdadera esencia de lo humano, aún antes que la misma razón, pues son los sentimientos, decía, los que causan la verdadera servidumbre moral del hombre. Así, con su natural elegancia al expresarse, podía afirmar: «cuando el alma imagina su impotencia, se entristece» o «el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna». Ya hacia el final de su *Ética*, podemos comprobar cómo el filósofo permitía una puerta abierta a la esperanza otorgando a la razón la capacidad de regir y aún reprimir los afectos hasta dominarlos completamente, todo ello a través de la perfección del entendimiento, por lo que concedía muchas ventajas al hombre instruido sobre el ignaro. De todas maneras, la tarea se presenta como difícil, tanto como el ejemplo que propone tomándolo de la ciencia estoica: conseguir olvidar un afecto es como lograr que un perro cazador y otro faldero cambien con trabajo y disciplina sus respectivas tendencias de

forma que el faldero vaya compulsivamente a cazar y el de caza deje de correr tras la liebre que se suelta ante sus narices. Difícil pero no imposible. De hecho, leemos: «un afecto que es una pasión deja de ser pasión cuando nos formamos de él una idea clara y distinta». Es decir, ninguna idealización, por ciega que sea, supera el paso del tiempo.

Es tal vez por ello que la democracia le parece a Spinoza la forma de organización política menos conflictiva de todas por ser la más próxima a la libertad que la naturaleza ha concedido al ser humano, y, racionalmente hablando, a mayor libertad, menor corrupción. En palabras de Gilles Deleuze, Spinoza en su filosofía práctica descubre que:

Sin duda, es en los círculos democráticos en los que se encuentran las mejores condiciones para vivir, o más bien para sobrevivir. Pero estos círculos significan para él (Spinoza) solamente la garantía de que los malintencionados no podrán envenenar ni mutilar la vida, separarla de la potencia de pensar que va un poco más lejos que los fines de un Estado, de una sociedad y de todo medio social en general.



El filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) escribió su célebre *Leviatán* en el contexto de las guerras civiles inglesas. Tal vez ello ayudó a su defensa de un estado fuerte y una monarquía poderosa a fin de proteger a los súbditos, en primer lugar, de sí mismos. El monarca accede al poder de forma contractual con sus súbditos, cada uno de ellos cede una parcela de su propia soberanía en aras de la protección y la paz. Tal vez por eso, Hobbes ha pasado a la historia como el paladín de la monarquía absoluta, aunque su pensamiento es bastante más amplio y recoge aspiraciones liberales como la igualdad de partida de los seres humanos y los derechos inalienables del individuo. Por otra parte, defendía el materialismo mecanicista, esto es, entendía que el poder del soberano no procedía de Dios y negaba la existencia del alma.

Como Aristóteles o Cicerón, Spinoza venera la vigencia de la buena ley sobre el capricho de los hombres. En este sentido, su razonamiento vuelve a mostrarse impecable y sostiene que, en la sociedad, la voluntad de la autoridad soberana es la autoridad del individuo razonable, y desobedecer a esta autoridad es contradecirse a sí mismo, ser y mostrarse irrazonable. Dado el egoísmo y la naturaleza pasional del hombre, si cada ciudadano tuviese el derecho de interpretar las leyes, el Estado quedaría disuelto por el interés egoísta. Y aún afirma más: la razón nos enseña a adquirir la independencia individual rindiéndola a la voluntad de leyes justas del Estado constituido de acuerdo con los principios de la recta razón. De ahí su advertencia de que el contrato social ya no es obligatorio cuando viola el interés general. Una idea de raigambre profundamente liberal que podemos apreciar muy vivamente acendrada en nuestra escuela de Salamanca del siglo XVI.

No podemos olvidar aquí la concepción tradicional española del derecho sobre el rey, con los grandes teóricos de la limitación de poderes a la monarquía: el padre Suárez, Francisco de Vitoria: «Todo el poder del rey viene de la nación, porque esta es libre desde el principio» y Fernando Vázquez de Menchaca, cuyas premisas son bien conocidas. Resultan muy significativas, por ejemplo, las apreciaciones de Menchaca hablando de las leyes que han de regir a un pueblo: «No están sometidas a la voluntad del príncipe y, por tanto, no tendrá poder para cambiarlas sin el consentimiento del pueblo, porque no es el Príncipe señor absoluto, sino guardián, servidor y ejecutor de ellas».

Es sabido que el jesuita Juan de Mariana quiso llegar aún más lejos con su teoría del tiranicidio: «En el supuesto de que el rey vejara a todo el reino con sus costumbres depravadas y su reinado degenerase en una manifiesta tiranía, ¿cómo podría la comunidad en que gobierna despojarlo del reino e incluso de la misma vida, si fuera necesario, si no hubiese retenido una potestad mayor que la que sus representantes delegaron en el rey?». Una vez más, la ley como entidad superior al gobernante, es el último baluarte frente al abuso institucionalizado.



El padre jesuita Francisco Suárez (1548-1617) sin apartarse ni un ápice de la obediencia al poder superior del Papa y de la Iglesia, busca en su obra colocar al Estado dentro del orden del mundo. Y así, aunque reconoce al Estado la unidad de un cuerpo, matiza que está englobado, a manera de células, por seres conscientes y libres. Es un *corpus mysticum* hecho de necesidad y de libertad. No tiene más fin que el bien común.

El intento de la sabia racionalización de las cuestiones económicas también brilló con fuerza en España. ¿Cómo olvidar aquí a los arbitristas? Tipos adustos que adoptaban terno negro, golilla y gesto grave; severos memorialistas, instalados en torno a la decadencia del 1600, gozaron siempre de mala prensa. Se les decía arbitristas por su costumbre de representar al rey los males de aquella monarquía y las por veces peregrinas soluciones que se les ocurrían para remediarlos.

Para la población avisada, los arbitristas eran a menudo juzgados como tristes charlatanes de poco seso, capaces de presentar a la consideración del Consejo de Castilla las soluciones más disparatadas y carentes de fundamento que se pudiera imaginar. Cuenta Cervantes por boca de Berganza en *El coloquio de los perros* cómo entre los reclusos en el hospital vallisoletano de la Resurrección había podido ver a un alquimista, un poeta, un matemático, y «uno de los que llaman arbitristas», buena muestra de por dónde caminaba el

pensamiento español a la hora de señalar las ocupaciones que habitualmente desempeñaba la irracional caterva de lunáticos y desesperados que comenzaba a señorear aquellos reinos, personajes peripatéticos a los que Don Alonso Quijano daría carta de identidad y cierta esperanza de que, en el futuro, serían mejor comprendidos.

Pero, ya a las puertas de la crisis, los conceptos se afilan y los juicios se despojan de toda misericordia, el siglo de hierro comenzaba a parecer a sus contemporáneos un lugar insalubre. Para Quevedo, los arbitristas son unas veces locos universales y castigo del cielo (*Fortuna con seso*), cuando no charlatanes embargados por la mayor de las estupideces. En *El Buscón*, el arbitrista que charla con Don Pablos pretende convencerle de la posibilidad de ganar Ostende secando el mar con esponjas...

Claro que, cuando uno repasa la lista de tanto desnortado como había dirigiendo memoriales a los austrias menores, se encuentran con nombres que en nada se corresponden con la imagen tradicional del arbitrista. Así entre 1550 y 1600, nos encontramos con la escuela de Salamanca en pleno: Luis Ortiz, del que dijera Earl J. Hamilton que había desarrollado «una doctrina de la balanza de pagos notablemente lúcida para su época»; Martín de Azpilqueta, quien casi con toda probabilidad se habría adelantado al mismísimo Jean Bodin al formular la primera teoría cuantitativista del dinero, es decir, que la moneda, como cualquier otro bien, obedece a la ley de la oferta y la demanda, relacionando así explícitamente el caudal de los metales preciosos americanos con la inflación de los precios y el «premio de la plata» que tan detenidamente ha estudiado el citado Hamilton. Pero aún hay más, ¿qué decir de Tomás de Mercado? Aquella *Suma de tratos y contratos* estableció de forma paralela a la *Réponse à monsieur de Malestroict* de Bodin los peligros de intercambiar sistemáticamente materias primas por producciones elaboradas en la industriosa manufactura del norte de Europa.

De entre todos estos pensadores más o menos económicos a los que nadie hizo nunca el menor caso, puede que, llegando ya a la generación de la crisis, Martín González de Cellorigo sea de los menos conocidos. No obstante, resulta ser uno de los más audaces en su pensamiento al rechazar el bullonismo premercantilista dominante, es decir, la idea de que un Estado era tanto más próspero cuantos más metales preciosos fuese capaz de acumular. Para Cellorigo, no se trataba de acumular moneda de buena ley, sino de

emplearla en producción razonablemente rentable: «Que el mucho dinero no sustenta a los Estados, ni está en él la riqueza de ellos». Todo un hallazgo que probablemente muchos ya intuían, no en vano los arbitristas se habían pasado décadas clamando contra la falta de manufacturas, el exceso de clérigos y la pervivencia de estorbos notorios para el comercio como la Mesta o los malhadados puertos secos. Pero fue probablemente Cellorigo el primero en expresarlo con tal claridad, incluso antes que el francés Montchrestien, Cellorigo acabó así con la hegemonía de una doctrina errónea:

La riqueza ha andado y anda en el aire, en papeles y contratos, censos y letras de cambios, en la moneda, en la plata y en el oro, y no en bienes que fructifican y atraen a a sí como más dignos las riquezas de afuera, sustentando las de dentro. Y así el no haber dinero, oro, ni plata en España es por haberlo, y el no ser rica, es por serlo.

Memorial de la política necesaria y útil restauración de España,
1600
Martín Gonçalez de Cellorigo

Elegante remate en paradoja que venía a resumir los males del siglo y apuntaba conceptos como la industriiosidad para enmendarlos. Ojalá Quevedo lo hubiese leído, diríamos algunos. Tal vez de esa manera se hubiese podido prestar algún remedio a la naturaleza social de España, que, contenta con la herencia del tío de América, quien podía no producía y quien tal vez quisiera no podía, tales eran las trabas administrativas y de mentalidad colectiva que les rodeaban. En palabras del mismo Cellorigo: «No parece sino que se han querido reducir estos reinos a una república de hombres encantados que vivan fuera del orden natural». Nada más certero, solo la cuna importaba; Alonso Quijano era pobre, pero hidalgo, eso era lo esencial, mientras nuestros vecinos calvinistas se afanaban allí en la Europa nublada por cambiar su suerte a base de algo tan elemental como trabajar para el futuro.

Podemos apreciar, en fin, cómo las contribuciones filosófico-políticas vertidas a lo largo del Renacimiento y el primer Barroco, empeñadas en la recuperación del discurrir clásico en torno a la naturaleza libre del individuo y a la necesidad de dar acomodo político a la dignidad que esto conlleva, condujeron a la siembra precisa de un estado de las cosas necesario para todo lo que vino después. Muy pronto asistiremos a la efectiva partida de nacimiento del liberalismo, bajo los auspicios de un puñado de idealistas

isleños empeñados en dotar a Inglaterra de un verdadero Parlamento, capaz de desterrar de buena vez la arbitrariedad de sus vidas. Puede que no existiese entonces, como ahora, reto más difícil, no en vano afirmaba Spinoza al final de su obra: «¿Cómo podría acontecer, si la salvación estuviese al alcance de la mano y pudiese ser descubierta sin gran esfuerzo, que fuera casi despreciada por todos? Más todas las cosas excelsas son tan difíciles como raras» (Baruk Spinoza, Sobre la felicidad, último escolio de la *Ética*).

La fijación del pensamiento liberal clásico

GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA LIBERAL EN INGLATERRA. JOHN LOCKE

Por mucho que hablen los aduladores para distraer el
pensamiento de las gentes, ello no debe impedir que los hombres se
den cuenta de las cosas

John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*

La larga y a menudo fructífera tradición inglesa de hacer valer la fuerza de la ley y la costumbre frente a la arbitrariedad real, visible al menos desde los tiempos de Juan sin Tierra y la Carta Magna, se hizo muy evidente a la muerte de la reina virgen Isabel I, cuando el Parlamento decidió enardecer sus reivindicaciones en defensa de la libertad del individuo. Muy a menudo,

las disputas principales surgían por asuntos económicos relacionados con los intentos de la monarquía por hacerse con el monopolio de ciertas producciones. De hecho, recién estrenado en 1603 el reinado del sucesor de Isabel, Jacobo I, este se vio obligado a contemplar atónito como un simple tribunal de justicia fallaba que la concesión del privilegio exclusivo para la producción de un artículo iba «contra el derecho común y la libertad del ciudadano». Lo mismo le ocurrió al desdichado Carlos I, que perdería su cabeza en el transcurso de la revolución de 1648, cuando pretendió nacionalizar la industria inglesa del carbón. Aquellos pleitos de los monopolios habían dejado bien claro que: «Tal clase de prescripción, que conduce a la exclusiva del comercio o tráfico en beneficio de una persona o una compañía y excluye a las restantes, es contraria a la ley». Como de la nada no deviene nada, se hacía evidente aquí la amplia influencia que los autores clásicos habían ejercido sobre el ánimo de los parlamentarios ingleses durante la Edad de Oro del reinado de Isabel. Como bien decía Lord Acton «la libertad es antigua, solo el despotismo es nuevo».



La Revolución inglesa, en sus diferentes fases (1642-1646; 1648-1649), el interregno republicano y la Restauración monárquica supusieron el auge del parlamentarismo frente a la monarquía autoritaria en Inglaterra, su influjo informará todas las revoluciones liberales que vinieron después. En la imagen *Oliver Cromwell en la batalla de Naseby en 1645*, obra de Charles Landseer (1799-1879).

En este sentido, la *common law* inglesa, en su carácter consuetudinario, se convirtió en un verdadero valladar frente al poder omnímodo del rey, a la vez que consagraba, prácticamente uno a uno, los principios del liberalismo moderno. En el célebre Memorial de agravios de 1610, la Cámara de los Comunes se pronunciaba contra la nueva reglamentación de construcciones

en Londres en estos términos:

Entre todos los derechos de los ciudadanos no existe otro más querido ypreciado que el de guiarse y gobernarse por ciertas normas legales que otorgan a la cabeza y los miembros lo que en derecho les pertenece, sin quedar abandonados a la incertidumbre y a la arbitrariedad como sistema de gobierno [...]. De esta raíz ha crecido el indudable derecho del pueblo de este reino a no hallarse sujeto a ningún castigo que afecte a sus vidas, tierras, cuerpos o bienes, distinto de los contenidos en el derecho común de este país o en los estatutos elaborados con el consenso del Parlamento.

Como diría unos años después el parlamentario *sir* Edward Coke (1629), la Cámara debía ocuparse de que «todas las causas fueran medidas por la vara dorada y absoluta de las leyes y no por la incierta y torcida cuerda de lo discrecional». Vino luego la revolución liderada por el puritanismo de Oliverio Cromwell y sus *roundheads*, que acabó con la vida de un rey siglo y medio antes que en Francia (1649). Fue entonces cuando los más avisados repararon en que la arbitrariedad en el gobierno no era asunto exclusivo de la monarquía, pues en los últimos tiempos, tras la revolución el propio Parlamento, se había mostrado eminentemente arbitrario. De ahí la solemne declaración del Parlamento reunido en Westminster en 1660, muy poco antes de la restauración de la monarquía que elevó al poder a Carlos II, que, entre otros asuntos de fundamento, dejó escritos pasajes realmente formidables, ya en el camino hacia la verdadera separación de poderes:

Formalmente se declara que de ahora en adelante todas las actuaciones referentes a la vida, libertades y bienes de todos cuantos integran el pueblo libre de esta comunidad deben ser acordes con las leyes de la nación, y que el Parlamento no se entrometerá en la administración ordinaria o parte ejecutiva de la ley, siendo misión principal del actual Parlamento, como lo ha sido en todos los anteriores, proveer a la libertad del pueblo contra la arbitrariedad del gobierno.

Ni que decir tiene que este corpus ideológico influyó decisivamente en todo lo que ocurriría en la siguiente centuria en Europa y en Norteamérica y en esa labor de transmisión no fue ajena la tarea de racionalización de los conceptos llevada a cabo por un pensador realmente significativo a estos fines: John Locke (1632-1704).

La obra monumental de este filósofo y médico inglés le coloca en la base del liberalismo clásico como uno de sus pilares indiscutibles. Y todo comenzó casi por casualidad, con una polémica y el inicio de una larga amistad. Cuenta el periodista y escritor Luis Balcarce (2003) que John Locke, hijo de una humilde familia puritana, cuando aún ejercía de profesor tutor en Oxford, se vio envuelto en la gran polémica del siglo: la libertad religiosa. Dicho de otra manera, ¿qué hacer con aquellos que rechazaban abiertamente el culto anglicano? Lo habitual entonces —corría el año 1666, con Carlos II restaurado en el trono— era que los disidentes sufriesen una fuerte represión, cuando no la tortura y la misma muerte. Locke se mostró inicialmente dubitativo sobre el asunto hasta que trabó amistad con Lord Anthony Ashley Cooper, posteriormente nombrado conde de Shaftesbury, uno de los principales inspiradores del partido Whig, principal opositor al conservadurismo monárquico (Tories), quien le convenció de la necesidad de la defensa de la libertad religiosa en Inglaterra. A partir de aquí, John Locke da rienda suelta a su talento natural y se convierte en paladín de la libertad de culto y de pensamiento, y aún más importante que esto, defiende la existencia del derecho natural del individuo (inmanente) como realidad previa a la instauración de todo Gobierno. Establece así el principio de libertad de credo religioso como inalienable frente a cualquier norma estatal; más aún, el Estado tenía como fin principal proteger los derechos civiles de los ciudadanos sin interferir en sus creencias religiosas.

Y como una cosa lleva a la otra, Locke comienza a indagar en los asuntos de la buena filosofía en su *Ensayo del conocimiento humano*, escrito en 1666 pero no publicado hasta 1690, donde establece por largo su concepción empirista del conocimiento.

En lo político, Locke desarrolla las utilidades racionales que le habían llevado a oponerse a una religiosidad dogmática impuesta por el Estado, pasando así a cuestionar el poder en sí mismo y las difíciles relaciones de este con los administrados, defendiendo esencialmente y con sumo vigor la libertad de pensamiento y acción. En palabras de Balcarce:

Subyace a esta cuestión el tema central de la modernidad: la división entre conocimiento racional y conocimiento revelado, a la vez que se discute por primera vez la separación de la religión del Estado, la relación entre derechos naturales y derechos civiles y los límites del poder del Gobierno. [...]. Desde el momento en que defiende el libre albedrío y la acción voluntaria, el pensamiento de Locke defiende la tesis de los disidentes que postulan que uno debe actuar según lo que le dicte su conciencia en situaciones donde solo el conocimiento probable es posible. Otros de los postulados que defendían los disidentes eran que Dios creó a los individuos iguales y libres respecto a otros; que los individuos son parte de una comunidad que se funda en lo moral y es gobernada por leyes naturales, que conducen sus actos por los dictados de la razón; que las disputas deberán ser resueltas bajo provisión de evidencia, argumentación y discusión; y que, a pesar de ser seres corrompidos, los individuos son capaces de vivir en paz entre ellos, gracias al consenso y el acuerdo.

En su obra de mayor calado político, el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* de 1690, luego varias veces revisado, Locke se ocupa por largo en el estudio de la fuente que hace legítimo el poder y en la manera de impedir que este llegue a convertirse en arbitrario. Se ha dicho muchas veces que el Tratado se escribió como justificación política de la Revolución Gloriosa de 1688 que destronó al católico Jacobo II para ofrecer el trono, de forma incruenta, a la reina María II y su esposo Guillermo de Orange a cambio de que se mantuviesen en el anglicanismo. En realidad, parece que Locke ya había escrito previamente el manuscrito, aunque lo cierto es que el texto se adapta perfectamente a los episodios históricos que le tocaron vivir al filósofo. Los *Bill of right*, la declaración de derechos de 1689, condicionaba el reinado del de Orange al cumplimiento de una constitución no compilada en la que todavía se basa, en buena parte, el sistema político del Reino Unido y de paso el de los Estados Unidos de América, amén de influir grandemente en los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamados con la Revolución francesa. A la vez, la ley de Habeas Corpus de 1679 ya se había encargado de fijar el principio de igualdad jurídica, al obligar a que cualquier detención debería estar validada por un juez.



El decidido empirismo de John Locke le condujo al estudio de las diferentes formas del poder y su íntima relación con la libertad individual. Su recomendación de que los poderes del estado debían cursar separados e independientes sentó las bases del liberalismo político clásico. En la imagen, retrato de John Locke, obra del pintor de corte Gottfried Kneller (1646-1723), procedente de la *Collection of sir Robert Walpole*, Houghton Hall. 1779. Museo del Hermitage.

Un contexto, entonces, muy propicio para la profundización de Locke en el asunto de las libertades públicas, como pregonaba en uno de sus pasajes más conocidos del *Tratado sobre el gobierno civil*: «La libertad de los gobernados radica en la posesión permanente que el poder legislativo proclame para ser acatada por las gentes y sea común a todos y cada uno de los miembros de dicha sociedad; radica en una libertad para seguir mi propia voluntad en todo, siempre que la norma no lo prohíba, radica en no estar sujeto a la inconstante, desconocida y arbitraria voluntad de otro ser humano».

Locke encuentra de este modo que la única manera de cercenar la arbitrariedad es cierta separación de poderes. He ahí el hallazgo, aunque por el momento tal doctrina tenga más de intuición que de verdadero corpus constitucional. Así afirma: (la Asamblea Legislativa) «no puede asumir el poder de dictar normas mediante decretos arbitrarios y extemporáneos, sino que está obligada a dispensar justicia y a decidir los derechos de los súbditos

en virtud de leyes promulgadas y permanentes y jueces autorizados y conocidos». De aquí a buscar la independencia del que juzga aplicando las leyes frente al legislador o el propio poder ejecutivo del monarca, apenas queda un paso, diríase que casi meramente burocrático. Por el momento, la monarquía no será constitucional pero sí parlamentaria.

Su disputa con el pensamiento de Thomas Hobbes parte del supuesto básico de este en el *Leviatán*: sin el elemento coercitivo de un poder superior, los hombres estarán en guerra entre sí. Para Locke, esto no tiene sentido, pues «cualquier hombre hace todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros, dentro de lo que permite la ley de la naturaleza». Es decir, pone por delante su fe en la responsabilidad moral individual frente al orden del estado autoritario. La naturaleza no es para él feroz, como lo era para Hobbes, ni perfecta como lo será para Rousseau; como buen empirista, entendía que el estado de naturaleza es un estado de hecho, lo que implica vivir en una situación siempre perfectible. En suma, dos verdaderos individualistas, Hobbes y Locke, proponen soluciones opuestas: el primero, la seguridad que proporciona la autoridad monárquica; el segundo, reivindica el poder para el ciudadano a través del parlamentarismo.



Convencido de que todo conocimiento deriva de la experiencia sensible, Hume elevó el escepticismo a categoría, entregando su fe filosófica a la fuerza de las costumbres establecidas, a lo útil y a lo que en definitiva funciona correctamente y sin excesivo sobresalto. En la imagen, estatua en honor a David Hume erigida en Edimburgo. Obra de Alexander Stoddart.

Otro asunto no baladí, el de la propiedad privada de los bienes físicos, que viene a ser además parte esencial del catecismo liberal, lo resuelve Locke con mucha claridad. Para él, al hombre le es lícito adquirir cuantos bienes sea capaz de acumular, ya que al hacerlo no compite con otros hombres, sino con el mundo físico. El derecho a la propiedad es natural y no contingente, individual y no colectivo: «La mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres». Esto permite, de paso, el progreso del conjunto de la humanidad. Por ello, es tarea eminente del Gobierno la conservación de la propiedad que se obtiene, subraya, por el trabajo, que es un valor en sí mismo y pertenece al hombre como su propia persona.

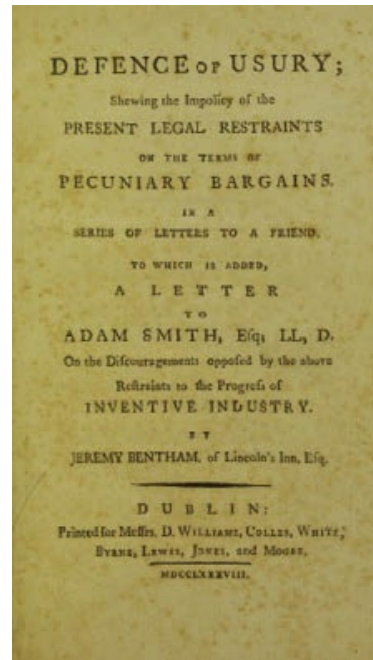
De este modo, transitó Locke por la filosofía política moderna, influyendo vivamente en todos los liberales que vinieron después. Y es que su genio parecía tener pocos límites, tratados filosóficos y exilio político en Holanda por medio (1683-1688), donde, por cierto y como no podría ser de otra manera, intimó con los amigos vivos de Spinoza, aun guardó tiempo para salvar la vida de su viejo camarada Shaftesbury desarrollando un difícil método para extraer con éxito un quiste mortal del debilitado hígado del conde. Además, John Locke también era un afamado doctor.

[NOTAS SOBRE LA ESCUELA UTILITARISTA INGLESA](#)

Como hemos visto, aunque Jeremy Bentham es considerado el padre del utilitarismo, tanto Hobbes como Locke habían colocado ya el acento sobre el principio de utilidad en política. Se trataba ahora de sistematizar una ideología de la eficacia y el bienestar que serviría también para asentar la paz pública y el progreso económico.

En este sentido, la obra del escocés David Hume (1711-1776) constituye un puente entre el empirismo de Locke y el utilitarismo de Bentham. Habría que citar aquí también a Adam Smith y sus émulos para la cuestión de la libertad económica, pero, por consideraciones de claridad práctica, lo dejaremos para un poco más adelante.

David Hume retoma la obra de los maestros del siglo xvii para criticarla desde presupuestos marcadamente relativistas, casi descreídos; la cuestión de las leyes naturales inmanentes al ser humano y por tanto anteriores a cualquier modo de gobierno le parece irrelevante. Para Hume, las leyes naturales son solamente convenciones útiles que amparan lo necesario, es decir, la estabilidad de las propiedades y de los compromisos adquiridos a través de un Gobierno serio que merezca tal nombre. Un Gobierno cuyo verdadero fundamento es la costumbre, el hábito o, dicho más llanamente, «lo que funciona, lo que es útil». Este elemento de utilidad es la piedra de toque de las instituciones: «Un Gobierno aceptado y establecido ofrece, por eso mismo, una ventaja infinita», escribe en su *República perfecta*. Su agudo realismo, he aquí otro hallazgo —y llevamos unos cuantos—, le hace caer en la cuenta de que los casos particulares no siempre se adaptan a la ley o están previstos por ella, por lo que resulta inevitable cierta arbitrariedad en los que han de juzgar: «En aquel tiempo, no existía en el mundo ningún Gobierno, ni quizá lo ha habido en ninguna época histórica, capaz de subsistir sin que algunos magistrados dispongan de cierta arbitraria autoridad; y, aunque a primera vista pudiera ser razonable, resulta dudoso el que la sociedad lograra jamás un estado de perfección que le permitiera mantenerse sin otro control que el general de las rígidas máximas de la ley y la equidad» (*Historia de Inglaterra*, 1754-1762).



Por expreso deseo de Jeremy Bentham, su esqueleto, vestido y dotado de una cabeza de cera que reproduce su rostro (la auténtica fue embalsamada a su muerte), se guarda en un armario dispuesto al efecto en la [University College de Londres](#), en cuya fundación había participado. Hasta la fecha, Bentham continúa participando en las reuniones del consejo académico. Al lado, portada de la edición dublina de la *Defensa de la Usura* de Jeremy Bentham, 1788.

Por su parte, Bentham (1748-1832) se encarga de consagrar definitivamente para el Reino Unido el utilitarismo, esa filosofía casera que era casi una forma de glorificar su éxito comercial e industrial, una especie de contabilidad de logros que conservar ajena a cualquier romanticismo continental. Por eso, Bentham utilizará siempre términos como felicidad y utilidad en una especie de panegirismo en favor de la burguesía del negocio, verdadera columna vertebral de su nación.

Y, en primer lugar, se pretende la felicidad económica, vertiendo argumentos similares a los de Adam Smith: «El conocimiento de los medios adecuados para producir el máximo de felicidad, en la medida que este fin más general tiene como causa la producción del máximo de riquezas y del máximo de población». Manifestándose, como no podría ser de otra manera, firme partidario de la doctrina económica de Smith: «El Estado tiene una

función judicial que cumplir, pero su función económica debe ser reducida al mínimo», pero, tal vez consciente de las desigualdades sociales presentes en la Inglaterra de su tiempo, promueve la filantropía con proyectos semejantes a los llevados adelante por el italiano Cesare Bonesana, marqués de Beccaria (1738-1794).

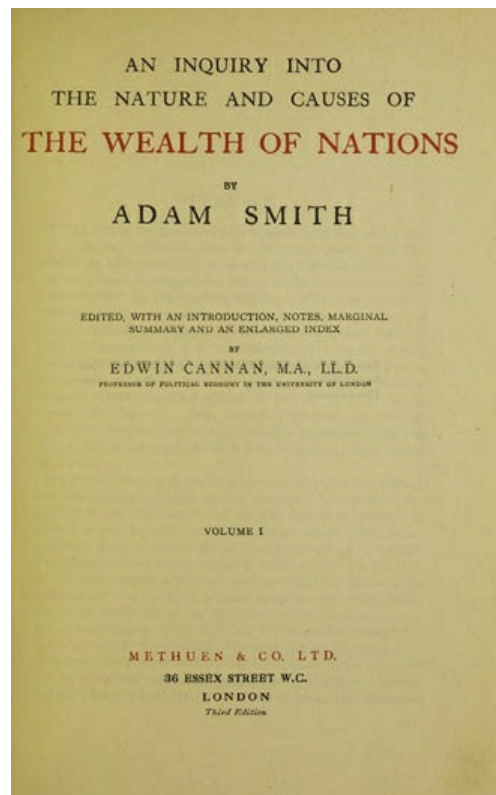
Políticamente, Bentham evolucionó desde un difuso parlamentarismo hacia posturas que demandaban un ejecutivo fuerte, sobre todo cuando su país entró en guerra con Napoleón. En su *Fragmentos sobre el gobierno* (1776) expone cómo la base del Gobierno no es el contrato, sino la necesidad humana; una vez más, lo real, lo útil, pues «el interés de los súbditos está en obedecer al soberano mientras que favorezca su felicidad».

LAISSEZ FAIRE, LAISSEZ PASSER. EL LIBERALISMO ECONÓMICO CLÁSICO. ADAM SMITH

Ya sabemos que en general los utilitaristas como James Mill o David Hume eran partidarios del libre comercio y se pronunciaron sobre ello incluso antes que el propio Adam Smith (1723-1790). Escocés de nacimiento, fue durante trece años profesor de economía moral en la universidad de Glasgow, manifestándose seguidor confeso de David Hume y, por extensión, de John Locke. Con su conocidísima obra *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776), ha pasado a la historia como uno de los principales adalides del capitalismo liberal, esto es, la defensa del libre comercio, del superior valor de la iniciativa privada y del ahorro (acumulación de capital) frente al intervencionismo estatal vía reglamentaciones, aranceles y tasas, y, desde luego, de la defensa de la competencia frente a cualquier veleidad monopolística. Junto a ello, Smith pone en valor la armonía fundamental entre el interés particular y el interés general. En su opinión, las relaciones económicas son regidas por una «mano invisible» que las ordena sin necesidad de intervención estatal. ¿Cómo olvidar aquella célebre expresión de su autoría?: «El hombre necesita casi

constantemente la ayuda de sus semejantes, y es inútil pensar que lo atenderían solamente por benevolencia [...]. No es la benevolencia del carnicero o del panadero la que los lleva a procurarnos nuestra comida, sino el cuidado que prestan a sus intereses», aclarando así la existencia de la mano invisible:

Cada individuo está siempre esforzándose para encontrar la inversión más beneficiosa para cualquier capital que tenga [...]. Al orientar esa actividad de modo que produzca un valor máximo, él busca solo su propio beneficio, pero en este caso, como en otros, una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos [...]. Al perseguir su propio interés, frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo.



La publicación de la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776) es considerada aún hoy como el momento fundacional del liberalismo económico clásico. Aquel esfuerzo de realismo: «No es la benevolencia del carnicero o del panadero la que los lleva a procurarnos nuestra comida, sino el cuidado que prestan a sus intereses» logró mover muchas conciencias.

De este modo, descartado el supuesto valor del intervencionismo y la filantropía, concluye que la única ley verdadera en economía es la de la oferta y la demanda. Los bienes valen tanto en cuanto alguien ofrece algo por obtenerlos. En su opinión, ningún Gobierno puede mejorar este natural fluir de las cosas, sino solo empeorarlo; el mercado o se autorregula o se convierte en monopolio y opresión. De ahí que el principio esencial del pensamiento liberal sea el célebre *laissez faire, laissez passer* (‘dejad hacer’, ‘dejad pasar’) acuñada por el liberalismo francés. El convencimiento de la validez de la ley de la oferta y la demanda señoreará desde entonces el pensamiento económico liberal; ya el mismo Locke se había expresado *avant la lettre* en el mismo sentido, cuando afirmaba que el valor o precio de las cosas lo determinan «la cantidad y el mercado y ninguna otra cosa en el mundo».

Smith considera al ser humano egoísta, buscador incesante de su propio bienestar y beneficio, pero no cree que esto sea malo, muy al contrario, la sociedad entera se beneficia de cada impulso individual por generar riqueza. La economía ideal sería aquella en la cual «las cosas se dejasen discurrir por su curso natural en el que hubiera perfecta libertad». De este modo, la naturaleza —es decir, lo humano sin estorbos o despejado de injerencias— convierte automáticamente el interés propio del individuo en el bien de todos. Y, por el contrario y en buena lógica, desconfía de aquellos que argumentan defender desde las instituciones el bien público: «No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir solo el interés público». Enfatizando, de esta manera, su rechazo frontal a cualquier intento uniformador del ser humano:

El doctrinario (*the man of system*) cree que puede organizar a los diferentes miembros de una sociedad grande de un modo tan desenvuelto como quien dispone las piezas de ajedrez sobre un tablero [...] sin percibir que en el vasto tablero de la sociedad humana cada pieza tiene un motor propio, independiente por completo del que la legislación elija imponerle.

No obstante, Smith no desatiende la preocupación social, es consciente de que el trabajo mecánico, que obliga al obrero a realizar solo unas pocas operaciones a lo largo de su vida, embrutece al ser humano. También señala que la felicidad de una sociedad no es posible si la mayor parte de sus miembros son pobres o miserables, encomendando a las instituciones la

instrucción pública para paliar estas situaciones y favorecer la permeabilidad social.

¿Cuál es, entonces, el papel que Adam Smith reserva al Estado? Como cabría esperar, tales premisas económicas infieren la concepción de un Estado de pequeñas dimensiones, con las menos ramificaciones y frondosidades posibles, cuyas funciones esenciales serían en lo básico: facilitar la producción, hacer reinar el orden público, proteger la propiedad privada y hacer respetar la justicia. Propone así una radiografía del Estado Liberal ideal, protector del orden y la justicia, defensor frente a injerencias extranjeras y facilitador del proceso productivo. Al fin, para Smith, el verdadero valor del ser humano reside en la autonomía personal:

El hombre nació para la acción y para promover, mediante el ejercicio de sus facultades, esos cambios en las circunstancias externas, tanto de sí mismo como de los demás, de manera que parezca más favorable a la felicidad de todos. No debe quedar satisfecho con la indolencia benévola ni suponerse amigo de la humanidad tan solo porque en el fondo de su corazón desea la prosperidad del mundo.

Teoría de los sentimientos morales, 1759

El liberalismo económico significó una amplia y fructífera corriente de opinión en el Reino Unido de la que participaron figuras tan conocidas para la historiografía del ramo como David Ricardo, John Stuart Mill (hijo de James Mill) o Thomas R. Malthus; al fin, se trataba de una corriente de opinión, una impresión de las cosas propia de la triunfante burguesía del negocio británica.

David Ricardo (1772-1823) que había nacido en el seno de una familia de agentes de Bolsa de origen judío holandés, volcó su pericia en el mundo del negocio en sus obras destinadas a desarrollar las bases epistemológicas de la economía política liberal (*Principios de Economía Política y de Tributación, 1817*). Son notables sus hallazgos hoy, comúnmente aceptados en la ciencia económica, como la célebre Ley de los rendimientos decrecientes, por la cual, al ir extendiéndose las roturaciones por el territorio de un país, se cultivaran cada vez tierras de peor calidad, pues las buenas ya lo estaban, de forma que los rendimientos de las mismas serían cada vez menores, en tanto que la inversión y el trabajo se verían obligados a crecer, dando lugar al final del proceso a una economía estancada. Para Ricardo, la solución para Inglaterra

debía ser intercambiar buena manufactura, con un gran valor añadido a la materia prima, por grano barato traído de otros lugares. De ahí, entre otras consideraciones, su insistencia en la necesidad de la libertad de comercio, reduciendo todo lo posible los perjudiciales aranceles, uniendo «con un lazo común de intereses y relaciones a la sociedad universal de las naciones de todo el mundo civilizado».



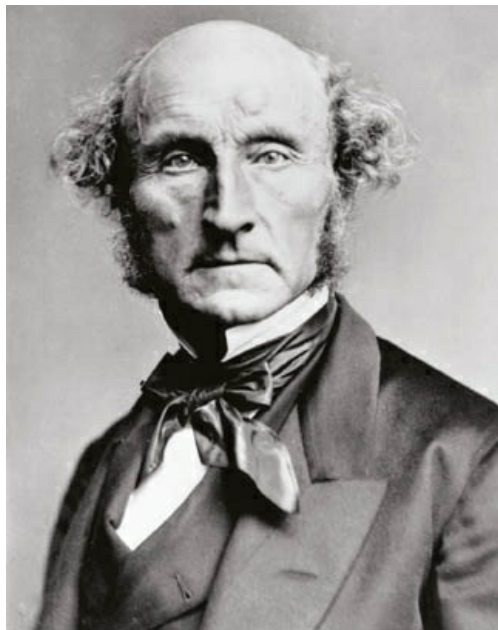
Retrato del eminente economista británico David Ricardo de Thomas Phillips; en National portrait gallery (Londres). Un óleo que muestra a Ricardo en 1821, cuando contaba con 49 años de edad, solo dos años antes de su relativamente temprana muerte. Son notables sus hallazgos hoy comúnmente aceptados en la ciencia económica como la conocida Ley de los rendimientos decrecientes.

Por su parte, John Stuart Mill (1806-1873), pasa por ser el primero en efectuar una exposición completa y sistemática de la política económica clásica (*Principios de Economía Política*, 1848). Hijo del utilitarista liberal James Mill, fue iniciado tempranamente por su padre en la obra de Ricardo. El principal valor de su trabajo es el compilador, pues John S. Mill no se propuso ser original, sino sistematizar la economía política clásica a partir de

la obra de sus antecesores. Bien es verdad que, en su época, Gran Bretaña se había convertido en la principal nación industrial del mundo, circunstancia que le inclinó a detenerse especialmente en las formas del capitalismo industrial y no tanto en el agrícola y comercial, objeto esencial de Smith, Ricardo y su propio padre James Mill.

En este sentido, vierte en los *Principios*, en especial en su tercera edición de 1853, una cierta preocupación social por la clase trabajadora, al igual que había hecho ya Adam Smith en *La riqueza*, como el propio J. S. Mill declara en su autobiografía:

Consideramos que el problema social del futuro será conciliar la máxima libertad de acción individual con la propiedad común de las materias primas del globo y una participación de todos en los beneficios del trabajo conjunto [...] los empresarios y las masas trabajadoras deben aprender mediante la práctica a trabajar y a asociarse con fines generosos, o al menos públicos y sociales, y no, como hasta ahora, exclusivamente con propósitos estrechamente interesados.



John Stuart Mill resultó ser el más entregado compilador de la teoría económica liberal. Decididamente partidario de la libertad: «El valor de una nación no es otra cosa que el valor de los individuos que la componen» (paráfrasis de *Lógica, A system on Logics*, 1843), se mostraba sin embargo escéptico ante el mito del progreso y atisbaba sus servidumbres, así, dejó dicho: «Confieso que no me entusiasma el ideal de vida que nos presentan aquellos que creen que el estado normal del hombre es luchar sin fin para salir de apuros, que esa refriega en la que todos pisan, se dan codazos y se aplastan, típica de la sociedad actual, sea el destino más deseable de la humanidad».

En parecidos términos se expresa cuando solicita instrucción pública: el Gobierno debería «estar en condiciones de ofrecer al pueblo una educación y una instrucción mejores de las que la mayoría de este pueblo espontáneamente pide».

Estas reflexiones conducen al autor a aceptar cierta intervención gubernamental en el proceso productivo, siempre que no se mostrase autoritaria, esto es, cuando se conculca el libre albedrío de la población diciéndole que no puede hacer esto o aquello, sino cuando el Gobierno se limita a ayudar a crear las condiciones en que los individuos puedan dar después lo mejor de sí mismos. De hecho, J. S. Mill solo acepta la acción del Gobierno si los que la preconizaban demostraban que supondría un gran bien para la población. Por ejemplo, aplaude las leyes fabriles que prohibían el trabajo de los niños y limitaban el número de horas en el de las mujeres y los jóvenes; también la promulgación de la ley de Sanidad Pública de 1848. Eso sí, cuando se refiere a «un gran bien» deben ser medidas de calado y evidente utilidad pública, basadas en la conveniencia y la oportunidad, todo lo demás, está mejor bajo el albedrío de la iniciativa individual. De hecho, no creía posible establecer una regla general para la intervención estatal, ni siquiera fiscalmente, donde prefería, como buen liberal clásico, la tributación indirecta a la directa: «Las personas deberían tributar no en proporción a lo que tienen, sino a lo que pueden permitirse gastar».

Dentro de los presupuestos del liberalismo clásico, el clérigo anglicano Thomas Malthus (1766-1834) es recordado sobre todo por la crudeza de sus reflexiones demográficas vertidas en su *Ensayo sobre el principio de la población* (1798). Su teoría, bien conocida, sobre el desequilibrio entre población y recursos al que se veía abocada la humanidad ha hecho correr ríos de tinta: «Cuando no lo impide ningún obstáculo, la población se va doblando cada veinticinco años, creciendo de período en período, en una progresión geométrica (mientras) los medios de subsistencia, en las circunstancias más favorables, no se aumentan sino en una progresión aritmética». Aun con obstáculos como hambrunas y epidemias, Malthus observa que la población superviviente tiende a multiplicarse con facilidad, al disponer de más recursos disponibles para menos habitantes. Como corolario a tal innovación demográfica, se deduce que, si no se pone freno al

crecimiento poblacional, la humanidad se enfrentaría más pronto que tarde a la miseria general. ¿Qué hacer entonces?. Aparte de la filantrópica idea de extender un amplio dominio de las clases medias para evitar situaciones de pobreza, Malthus propone el celibato como elección personal y responsable y cierta restricción moral, a veces explicada de forma descarnada:

Un hombre que nace en un mundo ya ocupado, si sus padres no pueden alimentarlo y si la sociedad no necesita su trabajo, no tiene ningún derecho a reclamar ni la más pequeña porción de alimento (de hecho, ese hombre sobra). En el gran banquete de la naturaleza, no se le ha reservado ningún cubierto. La naturaleza le ordena irse y no tarda mucho en cumplir su amenaza [...]. Los pobres no tienen derecho alguno a ser mantenidos [...] no corresponde a los ricos el proporcionar a los pobres ocupación y pan; y, en consecuencia, los pobres, por la naturaleza misma de las cosas, no tienen ningún derecho a pedirselo.



Las teorías demográficas de carácter catastrofista de Thomas Malthus resultaron erróneas, no obstante, en su tiempo y aún hoy en día, el malthusianismo cultural goza de buena salud. Su idea de la competencia de los seres vivos por la supervivencia inspiró *El origen de las especies* de Charles Darwin y está detrás de los primeros estudios de las crisis periódicas capitalistas por sobreproducción. Se le tiene, también, por el fundador de la demografía moderna.

No en vano, Thomas Carlyle llamó a la economía en general «la ciencia lúgubre», seguramente tras leer en Malthus pasajes como estos.

Vendrían luego el desarrollo tecnológico en los sectores productivos, los métodos anticonceptivos modernos y el subsiguiente control efectivo de la natalidad para negar la validez de la teoría; y, no obstante, Malthus, el malthusianismo en su conjunto, es mucho más. Por ejemplo, sus teorías demográficas despertaron la inspiración suficiente en Charles Darwin para elaborar su teoría de la evolución de las especies —sobrevive el que se adapta— y la selección natural. Más aún, en sus *Principios de Economía Política* de 1820, Malthus rompe con el general optimismo liberal y adelanta la idea de las crisis cíclicas capitalistas, algo hasta el momento impensable, argumentando que muchos negocios productores de bienes podrían no tener la suficiente venta por empeoramiento de la capacidad adquisitiva del volumen global de población tras una crisis demográfica o, simplemente, por decaimiento del gusto popular por determinados productos, que provocaría una caída en cascada del edificio industrial, lo que él llamaba el atascamiento general. En este sentido, se ha señalado a Malthus como muy cercano en lo económico a John Maynard Keynes. Naturalmente, en este aspecto, el tiempo vendría a darle la razón. Y, finalmente, es obvio que el malthusianismo goza de buena salud en la contemporaneidad. El clamor ecologista por la pérdida de recursos planetarios es buen ejemplo de ello.

LA FISIOCRACIA Y EL LIBERALISMO ARISTOCRÁTICO CONTINENTAL. MONTESQUIEU Y LOS LÍMITES DE LA ILUSTRACIÓN

En la más sólida de estas estanterías aéreas alineaba los tomos de la enciclopedia de Diderot y D'Alembert a medida que le llegaban de un librero de Livorno. Y, si en los últimos tiempos, a fuerza de estar entre tanto libro, se había quedado un poco en las nubes, cada

vez menos interesado por el mundo que lo rodeaba, ahora, en cambio, con la lectura de la Enciclopedia, ciertas bellísimas voces como Abeille, Arbre, Bois, Jardin le hacían volver a descubrir todas las cosas de alrededor como nuevas. Entre los libros que se hacía enviar, empezaron a figurar también manuales de artes y oficios, por ejemplo de arboricultura, y no veía la hora de experimentar los nuevos conocimientos.

Italo Calvino, *El barón rampante*

A la vez que asistíamos a la fijación de los presupuestos del liberalismo clásico en el Reino Unido, la corriente liberal comienza a evidenciarse en Francia a través de la Fisiocracia. Con François de Quesnay (1694-1774), médico personal de Luis XV, a la cabeza, los fisiócratas argumentaban que en la «natura», en el agro, residía toda la riqueza de una nación. Si la agricultura se optimizaba lo mas racionalmente posible, toda la economía en su conjunto se vería ampliamente beneficiada, pues esta representaba para ellos un organismo circulatorio, similar a un cuerpo orgánico, al que no se debían poner trabas porque ya estaba perfectamente interconectado, de ahí su lema *laissez faire, laissez passer*.



La fisiocracia, variante francesa del liberalismo económico, cifraba buena parte del éxito de una sociedad en la buena gestión de una agricultura ideal, tal como propone esta imagen de la Enciclopedia de 1763.

En obras como *El derecho Natural* de Quesnay o *El orden natural y esencial de las sociedades políticas* de Mercier de la Rivière, se considera imprescindible que el preconizado desarrollo agrícola se realice consagrando la más sagrada propiedad privada de la tierra; para ellos la forma auténtica de la propiedad. De ahí a considerar que la nación debe estar gobernada por propietarios terratenientes solo va un trecho, pues patria y patrimonio van unidos; se propone una especie de despotismo ilustrado en lo político y un capitalismo agrario en lo económico.

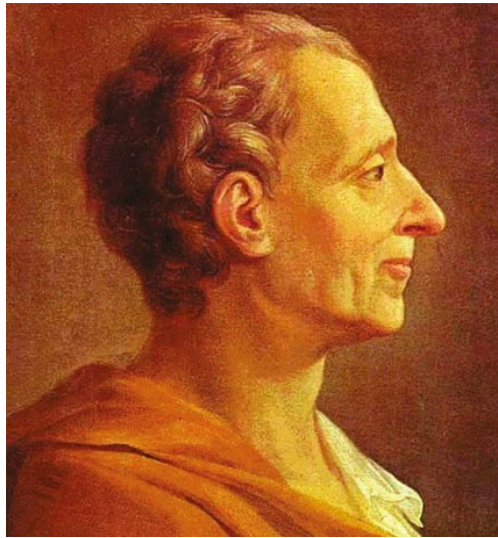
Los fisiócratas se muestran partidarios de una monarquía autoritaria, una autoridad soberana como la que ya existía en Francia, pero sometida a las leyes establecidas por esa especie de plutocracia agraria, de ahí la famosa ocurrencia atribuida al propio Quesnay:

- ¿Qué haríais si fueseis rey?
- No haría nada.

—¿Y quién gobernaría?

—Las leyes.

Resulta especialmente llamativa la casi exclusiva atención de la fisiocracia por la agricultura, considerando a comerciantes y financieros como extraños en la ciudad, prestos a aprovecharse de cualquier dificultad para enriquecerse. Algo que, desde luego, llamaba poderosamente la atención al otro lado del Canal de la Mancha y que escandalizaba al mismo Voltaire. Pero, en fin, a las alturas de 1770, lo cierto es que Francia todavía era una nación eminentemente agraria.



Charles Louis de Secondat, señor de la Brède y barón de Montesquieu, quien dijera: «Todo pueblo conoce, ama y defiende sus costumbres más que sus leyes», ha pasado a la historia de la filosofía política como el gran divulgador de la doctrina de la separación de poderes del Estado. Que en *El Espíritu de las leyes* no preconizase exactamente eso carece de importancia, nadie como él sirvió mejor a esa idea.

La intencionalidad de la obra de Charles Secondant, barón de Montesquieu (1689-1775), ha tendido a simplificarse extremadamente. A veces pareciera que su legado podría resumirse en la tarea de divulgación de su admirado constitucionalismo inglés y, sobre todo, su apología en favor de la separación de los poderes del Estado en tres (ejecutivo, legislativo y judicial). En realidad, Montesquieu no es un nuevo Locke a la francesa, residió poco tiempo en Inglaterra y no se mostraba especialmente ducho en el

conocimiento de sus instituciones. Era además presidente del parlamento de Burdeos —un tribunal—, miembro destacado de la nobleza y defensor de la causa de los jueces sobre cualquier otra; su liberalismo es sincero, pero en ocasiones semeja estar vuelto hacia el pasado. Es un liberalismo fundamentalmente aristocrático y muy francés en su concepción.

Es la obra de Montesquieu, por tanto, fundamentalmente compleja, aunque siempre escrita dentro de la órbita racional e ilustrada. Con sus *Cartas Persas* (1721) redactadas a los treinta y dos años, llamó ya la atención de la intelectualidad francesa desde su anonimato de Burdeos; alcanzó tanto éxito que fue invitado a ingresar en la Academia Francesa. Esta primera obra, escrita en forma de fábula, adelanta en parte su creencia en que las costumbres, e incluso el clima, determinan las formas de gobierno que adoptan los diferentes pueblos de la tierra. Trece años después, publicaría sus *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), donde vertió recordadas opiniones sobre las ambiciones humanas y la concepción maquiavélica de los modos de gobernar: «No hacían nunca la paz de buena fe y, en su deseo de invadirlo todo, sus tratados no eran, en realidad, más que una suspensión de hostilidades, y ponían en ellos condiciones que comenzaban siempre por arruinar al Estado que las aceptaba». Un recordadísimo párrafo, aplicable a cualquier cotidianeidad política, que nos habla por sí mismo de la sagacidad política del barón.

Es sabido que *El espíritu de la leyes* (1748) es su obra de madurez, la que mejor recoge el legado intelectual de Montesquieu. Por entonces, el barón ya había realizado un largo viaje por Europa entre 1729 y 1731, había permanecido dieciocho meses en Londres, donde fue propuesto y admitido como miembro de la Royal Society. Su admiración por el pensamiento liberal del Reino Unido le llevará a las reflexiones que le hicieron célebre en su obra capital.

El espíritu de las leyes es en realidad una profunda reflexión sobre las formas del poder tomada desde la antigüedad clásica, impregnada también de la obra de Maquiavelo, Vico o Montaigne y trasladada a la actualidad de sus días utilizando buena parte del constitucionalismo inglés. Así, al modo aristotélico, Montesquieu habla de tipos de gobierno, en su caso, republicano, monárquico y despótico, y concede a cada uno determinadas cualidades morales: a la república, virtud; a la monarquía el honor y al despotismo el

temor. Montesquieu no se decanta por ninguno, incluso acepta situaciones intermedias, pues su principal elogio del buen poder o el poder justo es la moderación aristocrática: «cuanto más se acerque la democracia a una aristocracia, más perfecta será; y lo será menos a medida que se asemeje a una monarquía». Todo ello determinado por la fuerza imparable y casi inexorable de la costumbre e, incluso, el terreno y el mismo clima: «Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del Gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras [...]. De ello resulta la formación de un espíritu general».

Su principal propuesta, émula en buena parte de Locke, es que la moderación se conseguirá si los tres «géneros» del poder no se concentran en las mismas manos, de forma que el poder refrene al poder. Pero ¿cuáles son esos poderes? Desde luego, no exactamente los correspondientes a la división canónica (ejecutivo, legislativo y judicial), sino: «el poder legislativo, el poder ejecutivo, de lo que depende el derecho de gentes, y el poder judicial, de lo que depende del derecho civil», y añade: «En la mayoría de los reinos de Europa, el Gobierno es moderado, porque el príncipe, que tiene los dos primeros poderes, deja el ejercicio del tercero a los súbditos». Se reconoce así simplemente la existencia de una asamblea electiva o cámara baja, iluminada por los notables (senado), pues «a diferencia de quienes les votan, estos tienen tiempo y conocimientos para ocuparse de los negocios públicos». He aquí una especie de acta de nacimiento de lo que luego será el liberalismo censitario, con una cámara alta regida por aquellos con utilidades económicas suficientes para dedicarse a las cosas del Gobierno de la nación. Tomando estas reflexiones del barón, Louis Althusser, uno de los principales expertos en la obra de Montesquieu (*Montesquieu: La política y la historia*), hablará del *parti pris* ‘los prejuicios de partida’ del autor del *Espíritu de las Leyes*. Noble togado por herencia, Montesquieu creía en el papel moderador de la aristocracia frente a un pueblo trabajador e iletrado. Así, nos dice Althusser:

Este análisis real nos permite evadirnos de las apariencias de la historia retrospectiva: Y en particular de la ilusión de creer que Montesquieu fue el heraldo, aunque disfrazado, de la causa de la burguesía que debía triunfar bajo la Revolución. Se ve lo que representa esa famosa cámara baja, tan bien encuadrada en el proyecto de Constitución a la manera inglesa; la parte entregada a una burguesía que buscaba su puesto en el orden feudal y que, una vez encontrado, no pensaba ya en amenazarlo.



El ginebrino Jean Jaques Rousseau expuso en su *Contrato Social* todo un corpus teórico del elogio de la bondad natural del ser humano, cuyas sociedades podrían vivir armónicamente en virtud de una idea de cierta soberanía colectiva donde la separación de poderes no tendría cabida lógica, pues consideraba a esta indivisible. Mantenía así una perspectiva social idealista y marcadamente colectiva, muy alejada del individualismo liberal. En la imagen, alegoría roussoniana del buen salvaje.

Evidenciando de este modo una especie de vuelta al pasado tras tantas ideas nuevas, por eso podía decir del Gobierno británico, que tanto parecía mirar al futuro: «los ingleses lo han encontrado en los bosques de su pasado». Ciertamente y no obstante, nuestro aristocrático teórico ayudó como nadie a desbrozar un camino por el que transitarían con comodidad los amantes de la efectiva separación de poderes que vendrían en un futuro muy cercano.

Paradojas de la Ilustración, hoy sabemos que las luces fueron mucho más reformistas que revolucionarias, Voltaire fue amable pensionado de Federico II de Prusia y firme partidario del despotismo Ilustrado, como nuestro Jovellanos lo fue de Carlos III, o Turgot se mostró siempre como el más fiel de los servidores de Luis XVI de Francia. Diderot y D'Alembert eran fundamentalmente unos utilitaristas casi a la inglesa. Jean Jaques Rousseau, a pesar de la apariencia prerrevolucionaria de su *Contrato social* —aquella impenitente metafísica como lo definiría Benjamín Constat— consideraba inadmisibles la separación de poderes. En tanto, la soberanía individual debía ser traspasada a la comunidad, nada más alejado del sentir liberal que esta concepción colectiva de las cosas. Los verdaderos herederos de Locke parecían haberse quedado en su isla. La Revolución llegaría, sin duda, por canales más sumarios, situados a pie de tierra.

EN BUSCA DE LAS REGLAS DEL JUEGO. LA FIJACIÓN JURÍDICA DEL SISTEMA POLÍTICO LIBERAL. WILLIAM BLACKSTONE

Sir William Blackstone (1723-1780) fue fundamentalmente un hombre práctico, un jurista. Precisamente, su obra principal son sus *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra*, un larguísimo excurso en que no es parte menor el intrincado derecho municipal inglés, realizado a partir de sus conferencias leídas en la universidad de Oxford en 1753. Su principal preocupación fue identificar el derecho inglés con su origen en las leyes naturales a fin de justificar su validez y el modo en que las leyes de las que se habían dotado los ingleses suponían la principal salvaguarda de su libertad individual, la genuina libertad civil que no es, sino: «la libertad natural hasta ahora restringida por las leyes humanas como exige y conviene para beneficio general del público».

A la vez, Blackstone, con su estilo a menudo circular y lleno de particularismos, parece estar en condiciones de justificar teóricamente la importancia de la separación de poderes y la existencia de un sistema legal de garantías para el ciudadano: «Considero mejor que un culpable escape a que sufra un inocente» decía; frase luego adoptada por el propio Benjamin Franklin, si bien este parece elevar a cien el número de culpables susceptibles de escapar en beneficio de la duda jurídica.



No resulta extraño que una estatua de un jurista británico como William Blackstone, vestido de toga y portando en la mano izquierda un ejemplar de sus *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra* presida la Constitution Ave de Washington D. C. Para los estadounidenses las reflexiones doctrinales de Blackstone informan profundamente su propia constitución de 1787.

La importancia de la obra de Blackstone reside en gran parte en la fijación de un modo de hacer de los parlamentarios y juristas anglosajones que influyó de forma muy notable en los padres fundadores norteamericanos. Aún hoy en día, leer a Blackstone suena como leer un dictamen del Tribunal Supremo de los Estados Unidos. He ahí la importancia de la obra de fijación jurídica del juez. Son notables, por ejemplo, sus pasajes sobre la esencia de los derechos civiles y la libertad personal, que: «Consiste en el poder de locomoción, de cambiar de situación o de mudar la propia persona a cualquier lugar que la inclinación natural nos indique; sin encarcelamiento o limitaciones, salvo por el debido curso de la ley».

Consagrados los derechos civiles, Blackstone considera esencial la existencia de un Parlamento encargado de establecer las leyes que han de regular a la sociedad; en este sentido, pasa por ser el mejor apologista de la actividad parlamentaria.

Porque la libertad civil rectamente entendida consiste en proteger los derechos de los individuos mediante la fuerza unida de la sociedad: la sociedad no puede mantenerse, y desde luego no puede garantizar ninguna protección, sin obediencia a algún poder soberano: y obediencia es una palabra vacía si cada individuo tiene el derecho a decidir hasta dónde obedecerá él mismo [...] puesto que cualquier Gobierno es mejor que ninguno.

Es así que la jurisprudencia, por su parte, y la labor legislativa, por la suya, poderes esencialmente separados y delimitados, son los garantes de un sistema civilizado que respete la libertad individual. Para Blackstone, el derecho es para todo inglés: «el supremo árbitro en la vida, la libertad y la propiedad de cualquiera [...] una importante garantía de la libertad pública; la cual no puede subsistir por mucho tiempo en ningún Estado a menos que la administración de justicia común esté separada en algún grado tanto del poder legislativo como del ejecutivo». Y más importante aún: «Si estuviera ligada al poder legislativo, la vida, la libertad y la propiedad de los sujetos quedarían en manos de jueces arbitrarios, cuyas decisiones se regularían únicamente por propias opiniones y no por principios fundamentales del derecho; los cuales, aunque los legisladores se aparten de ellos, sí tenderán a observar los jueces».

Derecho natural, libertades civiles, exhaustiva aplicación de la jurisprudencia por lo menudo, clara y vigilante separación de poderes... Diríase que todo lo que ha de venir está en Blackstone y, desde luego, así lo entendieron los revolucionarios norteamericanos, para quienes el bonancible juez de Oxford fue una especie de faro espiritual, como veremos enseguida.

Tiempos de revolución

LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA

Entre las cosas nuevas que durante mi estancia en Estados Unidos llamaron mi atención, ninguna me sorprendió tanto como la igualdad de condiciones. Sin dificultad descubrí la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad, pues da a la opinión pública una cierta dirección, un determinado giro a las leyes, máximas nuevas a los gobernantes y costumbres peculiares a los gobernados.

Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*

Ocurrió un 4 de julio de 1776 (el mismo año en que se publicó *La riqueza de las naciones*), cuando los patriotas norteamericanos, liderados por el brillante pensamiento de Thomas Jefferson, se dotaron a sí mismos de la Declaración de Independencia, madre de todas las constituciones que vinieron después, incluida la francesa. «Todos los hombres han sido creados iguales» redactaba Jefferson, entonces, para señalar luego que estos mismos hombres «recibieron de su Creador ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Aquellas palabras señeras puestas sobre papel por los virginianos resultaron ser el aldabonazo de partida para todos aquellos que sentían como ética necesaria la defensa de la dignidad y la libertad del hombre. No se quedaron ahí. El mismo Jefferson, junto con George Washington, John Adams, Benjamin Franklin y todos los demás, se ocupó, a la vez que tenía no menos de siete hijos con su antigua esclava Sally Hemings, de propinar conveniente carpetazo y una por una a todas las lacras del Antiguo Régimen: instauró el *habeas corpus*, hizo eliminar de los presupuestos estatales las dotaciones destinadas al clero, declaró anticonstitucional toda ley contra la extranjería, abolió los delitos de pensamiento («una opinión equivocada puede ser tolerada donde la razón es libre de combatirla»), abogó siempre por la función terapéutica de la cultura: «No se debe ser demasiado severos con los errores del pueblo, sino tratar de eliminarlos por la educación». Y, en fin, contribuyó a fundar un país cuyas instituciones y leyes constituyeron por mucho tiempo espejo para los espíritus libres de todo el mundo. De hecho, *La democracia en América* del siempre notable Alexis de Tocqueville se escribió sobre todo como aviso político destinado a señalar certeramente hacia donde debían tender las acciones legislativas en la Europa de su tiempo.

Como es sabido, las colonias inglesas de la costa atlántica de Norteamérica se habían ido estableciendo a lo largo del siglo XVII a partir de los núcleos del sur (Virginia, Carolina, luego Georgia) y los del norte, en el área conocida como Nueva Inglaterra (Connecticut, Rhode Island, Providence). Más adelante, se incorporarían a la corona los antiguos territorios colonizados por los Países Bajos, tales como Delaware, Nueva York, Nueva Jersey y Pensilvania. En vísperas de la revolución, las colonias disfrutaban de ciertas parcelas de autogobierno mediante sus asambleas o consejos, aunque finalmente supeditados al gobernador enviado por el monarca de Inglaterra.



El desembarco de William Penn, por J.L.G. Ferris, circa 1920; Biblioteca del Congreso. El artista plasma de forma un tanto idealizada el desembarco del cuáquero William Penn en la costa conocida por los ingleses como New Castle, en 1682, para fundar la provincia y mancomunidad de Pensilvania. Detrás de la colonización inglesa de Norteamérica estaba muy a menudo el deseo de una práctica religiosa no institucional en mayor libertad y a salvo de persecuciones. Penn inició allí su Santo Experimento con el que procuraba la fundación de una nueva sociedad igualitaria y pacífica.

Dado que muchas colonias, desde el célebre viaje de los calvinistas del *Mayflower*, se habían fundado por peregrinos disidentes de la religión oficial anglicana, las colonias gozaban también de una considerable libertad religiosa, con predominio, por ejemplo, de católicos en Maryland o cuáqueros en Pensilvania. La abundancia de tierras fértiles susceptibles de ser roturadas y los altos salarios que se pagaban debido a la escasez de la población, sobre todo femenina, consiguieron desarrollar con el andar del tiempo un notable nivel de vida en los colonos, una amplia movilidad social y un elevado índice de alfabetización. Todo ello ayudó a difundir entre la población un fuerte sentido del individualismo personal conjugado con aspiraciones de autogobierno, puesto que los intereses de los norteamericanos cada vez tenían menos que ver con los de la monarquía inglesa personificada en su Parlamento, en especial en lo que respecta a sus guerras dinásticas con Francia y España, tal como ocurrió con la guerra de los Siete Años (1756-1763). Y, como cabía esperar, los conflictos comenzaron por asuntos de bolsillo, el malestar contra las tasas del rey que no hacían sino crecer: La ley del azúcar de 1764 que gravaba el comercio de la melaza y el ron, la ley del timbre de 1765 (sobre el papel sellado), las *Townsend Acts* destinadas al

control del comercio colonial...Todo aquello parecía demasiado a aquellos colonos de sentir individualista y en gran parte puritano. ¿Es legítimo pagar impuestos sin obtener libertad política? Evidentemente no: «*no taxation without representation*», proclamaban por doquier. Pero había más. Existía en las colonias cierta consciencia de que el constitucionalismo británico poseía menos entidad de la que aparentaba y, en general, la realidad enseñaba que no podía invocarse con éxito contra las pretensiones del Parlamento. Como lo que les sobraban eran pensadores dedicados a la filosofía política, pronto concluyeron que una constitución permanente (básicamente no consuetudinaria) resultaba esencial a la hora de conseguir un Gobierno verdaderamente limitado. En otras palabras, los poderes debían estar convenientemente separados y a su vez limitados, no podía tolerarse como ley todo lo que los parlamentarios decretasen, por disparatado que pudiese parecer. Es decir, el poder constitucional, aún legítimo, no podía ser arbitrario, sino tener delimitadas sus funciones y prerrogativas; y esto se entendía aplicable a cualquiera de los tres poderes.



El Boston Tea Party (16 de diciembre de 1773) se ha considerado históricamente como el aldabonazo de partida de la Revolución norteamericana, cuando unos patriotas canalizaron el descontento popular arrojando las balas de té que transportaban los buques de la Compañía de las Indias Orientales al agua de la bahía de Boston. El hecho de que los asaltantes se hubiesen disfrazado de indios Mohawk no debió confundir excesivamente a las autoridades.

Cuando un Gobierno se empeña en empeorar las cosas, lo consigue casi siempre. En 1773, la ciudad de Boston se levantó contra el monopolio del té que ejercía la poderosa Compañía de las Indias Orientales (Boston Tea Party). Disfrazados de nativos, los insurrectos arrojaron a las aguas del puerto los fardos de té que transportaban tres cargueros de la compañía. El altercado resultó ser sintomático de un estado generalizado de opinión y alboroto de los movimientos en pro de la independencia. Así, las tropas enviadas por Jorge III se enfrentaron por primera vez a los ya autodenominados patriotas en la batalla de Lexington (Massachusetts) en abril de 1775. De esta manera, comenzó una larga guerra que duraría hasta la capitulación del ejército británico en 1781 tras verse derrotado en la batalla de Yorktown. Posteriormente, mediante el tratado de Versalles de 1783, el rey Jorge III reconocería la independencia de los Estados Unidos.

Es en este contexto cuando Thomas Jefferson (1743-1826), con la ayuda de Benjamin Franklin y John Adams, afronta la redacción de la Declaración de Independencia de 1776, que, como ya hemos avanzado, a la vez que proclamaba a los Estados Unidos «libres e independientes» y «exentos de toda obligación de fidelidad a la Corona británica», consagraba en negro sobre blanco la igualdad legal, la seguridad y la libertad de los ciudadanos del nuevo Estado, esto es, los derechos individuales básicos, donde la palabra felicidad sustituyó a la propiedad en la redacción final. Y, en fin, legando a la posteridad aquellas bellas palabras: «Sostenemos como evidentes estas verdades: que 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».

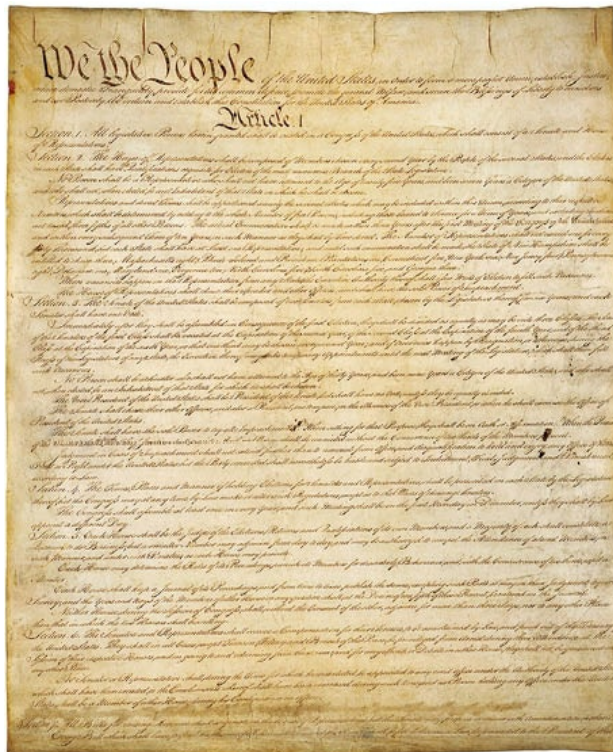
Como no podía ser de otra manera, la Declaración aparece embebida de la tradición filosófico-política inglesa de resistencia a la opresión, desde Locke a Blackstone. Pero, como el mismo Jefferson reconocería, es también subsidiaria de Montesquieu y de *La riqueza de las naciones* de Smith. Es posible que los principios políticos estuviesen ya en Locke, pero seguramente nunca se habían proclamado con tanta resonancia. Con todo, la esclavitud no sería abolida y generará la conocida tensión secular entre los estados del norte y del sur.



Thomas Jefferson en un billete de dos dólares, según la tradición en Estados Unidos de consagrar las efigies de los padres de la patria en su papel moneda. El dólar norteamericano procede en buena parte del duro o real de a ocho español, incluso su propio símbolo \$ parece ser una corrupción del símbolo «ps» que servía para identificar la moneda de plata española peso (duro).

La actual Constitución federal de los Estados Unidos, aprobada por la Convención Constitucional de Filadelfia con el conocido encabezamiento «We the People», fue proclamada el 17 de septiembre de 1787, pasando a la historia como la más antigua del mundo en vigor, aun habiendo recibido veintisiete enmiendas. La Constitución, bajo el impulso de Alexander Hamilton y James Madison, se proclamaba como federal, es decir, una unión pactada entre los diferentes Estados con voluntad de permanencia y mantenimiento de la unidad. Desde el ciudadano individual, se construye la federación a través de los Condados, los Estados y, finalmente, la Unión, todos ellos con competencias delimitadas. Se reservaba para la Unión las reglas básicas de la gestión económica del país, el comercio exterior, la defensa, las relaciones diplomáticas y, desde luego, la emisión y administración de la moneda. A la vez, consagra la separación de poderes: el legislativo reservado al Congreso bicameral (Senado y Cámara de representantes), el ejecutivo encomendado a una Presidencia electiva cada

cuatro años y el judicial depositado en los jueces bajo la coordinación del Tribunal Supremo de los Estados Unidos. De esta manera, «La constitución que la nueva nación americana se dio a sí misma significó definitivamente no solo la regulación del origen del poder, sino el fundamento de la libertad; la protección del individuo contra la coacción arbitraria» (Hayek).



Primera página original de la Constitución de los Estados Unidos de América, datada el 17 de septiembre de 1787 (Archivos Nacionales, Washington D. C.) Intitulada con el célebre «We The People»: «Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer la justicia, garantizar la tranquilidad nacional, tender a la defensa común, fomentar el bienestar general y asegurar los beneficios de la Libertad para nosotros y para nuestra posteridad, por la presente promulgamos y establecemos esta Constitución para los Estados Unidos de América», resulta ser icono esencial de la historia constitucional mundial. Aparte de los Estatutos del pequeño estado de la República de San Marino, que datan de 1600, sigue considerándose la constitución vigente más antigua.

[LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y SUS CONTRADICCIONES](#)

Como la Revolución parecía proponerse la regeneración del género humano más aún que la reforma de Francia, encendió una pasión que las revoluciones políticas más violentas nunca habían sido capaces de inspirar. Produjo conversiones y generó propaganda. Asumió así, al final, aquella apariencia de revolución religiosa que tanto asombró a sus contemporáneos.

Alexis de Tocqueville,
El Antiguo Régimen y la Revolución

El que la Revolución francesa de 1789 tuviese mucho más de acción y camino sobre la marcha que de filosofía política es algo que la historiografía no duda. Tampoco duda, naturalmente, de la influencia de la Ilustración sobre la ideología de sus líderes, con la salvedad del probable número de lectores a los que podrían aspirar Voltaire o Rousseau sobre el volumen global de la población francesa de su tiempo. Tal vez lo decisivo, lo verdaderamente causal aquí, fue la presión fiscal aunada con las malas cosechas, pero el caso es que 1789 se convirtió rápidamente en la revolución por excelencia, encargada de divulgar mejor que ninguna otra los principios constitucionales y los derechos inalienables del hombre y del ciudadano. Todo ello, eso sí, plagado de las contradicciones que la acompañaban, especialmente evidentes bajo los Gobiernos radicales de la Convención jacobina y el Terror, con la *Sans-Culotterie* señoreando las calles, con los *enragés* de Jacques Roux y los discípulos de Hébert sentando sus extrañas doctrinas salvíficas y marcadamente uniformadoras del pensamiento. Ese cambiar unos mitos por otros, ese transformar los onomásticos de santos por los de héroes clásicos, tornando Nicasios, Franciscos y Noeles por Brutos, Cayos y Escipiones, como hizo Gracchus Babeuf; volver las estatuas cristianas en otras egipcias que querían personificar a Natura y Razón; el tornar los topónimos como Le Havre o Saint-Maximin en Port Marat o Marathon; signos todos de una misma tendencia, el ansia imparable por reemplazar los viejos valores por otros presuntamente nuevos, tan cargados de dogmatismo como los anteriores, aunque seguramente más excéntricos y menos afortunados, cuando no ridículos. Y no obstante, lo que había en la Europa continental antes de la Revolución era, simplemente, Antiguo Régimen, lo que habría después serían estados constitucionales, muchos de ellos impuestos por la fuerza por un presunto tirano, Napoleón Bonaparte; he ahí otra admirable contradicción. ¿Qué era en sí el Antiguo Régimen?

La expresión y la noción Antiguo Régimen resulta también, y en más de un sentido, paradójica. La primera de las muchas contradicciones que la acompañan es que su nacimiento como expresión utilizada para designar una realidad económica, política y social es póstumo, coincide en la práctica con su lenta agonía. Y esto es así porque la autoría del término debe asignársele a los mismos que lucharon desde finales del siglo XVIII por su destrucción, al tiempo que defendían la soberanía de la nación y la igualdad de los hombres ante la ley frente al poder absoluto de los monarcas y a los privilegios de carácter feudal. Para Alexis de Tocqueville, la expresión aparece por vez primera en un escrito del prócer de la Revolución Honoré Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau, dirigido al propio rey Luis XVI en el año 1790, en el que le hacía ver al monarca la siguiente reflexión: «Compare el nuevo estado de cosas con el Antiguo Régimen». Donde quiera que naciera, lo cierto es que el concepto adquirió un éxito inmediato y fue ampliamente aceptado, hasta el punto que su validez para definir la compleja articulación del tejido social de la madura Edad Moderna sigue vigente hoy en día.

Sabemos cuándo el Antiguo Régimen inicia su declive, en el contexto de las revoluciones liberales. Sin embargo, es mucho más difícil delimitar cuándo empieza a existir solapándose poco a poco con el mundo puramente feudal propio de la Edad Media. De hecho, muchas de sus señales de identidad: el pago del diezmo a la Iglesia, el poder de las justicias señoriales, los cotos y los derechos de caza, los cargos hereditarios en la administración, el orden tripartito de la sociedad, y tantas otras, son centenarias, cuando no milenarias. Así, no es extraño que para la mayor parte de la historiografía marxista todo lo anterior al mundo capitalista que surge con la Revolución Industrial sea, sencillamente, feudalismo. Sin embargo, parece que es posible hacer matizaciones. Por ejemplo, un señorío territorial del siglo XVIII, al fin y a la postre una forma de explotación de la tierra, no es exactamente lo mismo que un dominio nobiliario que podía constituir por sí mismo un verdadero micro-Estado. Tal vez lo definitivo a la hora de realizar distinciones entre el mundo feudal y el Antiguo Régimen sea, *por una parte*, el fortalecimiento del poder real frente a la nobleza y la subsiguiente creación de los estados modernos y, por otra, el papel jugado por la burguesía como clase social emergente y también en sí misma contradictoria, puesto que, aunque estaba encuadrada en el estado llano y, por tanto, en el grupo más desfavorecido por

el derecho, lejos de los privilegiados, a menudo poseía más poder económico que estos. Tal contrasentido sería al final el detonante de la Revolución, burgueses fueron al fin quienes la lideraron política e ideológicamente. Así, lo único verdaderamente claro en lo que respecta a la realidad profunda del Antiguo Régimen aparece cuando se opone a lo que le siguió, porque las nuevas constituciones se encargaron de señalar meticulosamente en largos listados las realidades sociales que se querían abolir. Así, y como ejemplo, en el mismo preámbulo de la constitución francesa de 1791, la primera redactada en Europa, se hace referencia uno a uno a los elementos de identidad del Antiguo Régimen:

La Asamblea Nacional [...] deroga irrevocablemente las instituciones que vulneran la libertad y la igualdad de derechos. No hay más nobleza, ni pares, ni distinciones hereditarias, ni órdenes, ni régimen feudal, ni justicias patrimoniales [...]. No hay más venalidad ni herencia de cargo público alguno. No existe más, para ninguna parte de la nación ni para ningún individuo privilegio alguno ni excepción al derecho común de todos los franceses [...]. La ley no reconoce ni votos religiosos ni ningún otro compromiso que resulte contrario a los derechos naturales de la constitución.



Charles Thévenin, *La toma de la Bastilla*, ca. 1793. La revuelta que logró la toma de la odiada cárcel real el 14 de julio 1789, supuso el punto de no retorno para la Revolución francesa. Realmente, la vieja fortaleza ya no representaba su antiguo papel de cárcel de Estado, el mismo Necker había pensado en demoler aquella mole inútil en el centro de París, no obstante, la historiografía romántica con Jules Michelet a la cabeza se ocupó de hacer de aquel episodio un símbolo señero de la Revolución.

De esta manera, podemos apreciar cómo, para sus destructores el Antiguo Régimen, era ante todo una manera de entender la sociedad, sus usos, mentalidades e instituciones, asentadas sobre una economía tradicional de base eminentemente agraria, y una demografía estancada, sujeta a crisis periódicas de subsistencia, donde lo permanente dominaba siempre sobre lo cambiante. Todo ello presidido por el poder del rey, pretendido y presentado como de origen divino y, en consecuencia, absoluto, aunque jamás consiguió serlo del todo. Pues bien, en esencia, la Revolución por antonomasia significó el aldabonazo final a todo aquello. En febrero de 1789, ya en vísperas de la convocatoria de los Estados Generales, Emmanuel Sieyès, un exsacerdote de Fréjus, publica un panfleto en el que se preguntaba, «¿Qué es el Tercer Estado?». Y lo hizo de una manera tan categórica que sirvió para remover más de una conciencia:

El plan de este escrito es ciertamente sencillo. Debemos responder a tres preguntas:

¿Qué es el tercer estado? TODO.

¿Qué ha sido hasta el presente en el orden político? NADA.

¿Cuáles son sus exigencias? LLEGAR A SER ALGO.

Cuando Francia fue llamada por el rey Luis XVI a los Estados Generales del cinco de mayo de 1789, más parecía que los problemas del rey vendrían por el franco rechazo de los privilegiados a las contribuciones que por una revuelta del Tercer Estado, la cual acabaría depositando la regia cabeza en un cesto. Sin embargo, como es sabido, los representantes de la burguesía aprovecharon la coyuntura para iniciar un proceso constituyente, ahora que los estadounidenses habían señalado el camino a seguir. En vez de admitir el voto único por cada uno de los estamentos: nobleza, clero y tercer estado; los representantes de este último consiguieron el voto por capitación, individual. Se obtuvo así la mayoría necesaria para iniciar el proceso revolucionario, que sufrió un proceso de inflexión el 14 de julio con la toma de la Bastilla, símbolo del poder monárquico. Poco después, los representantes populares daban carpetazo a los derechos feudales y a la desigualdad jurídica ante la ley con el decreto del 11 de agosto de 1789, cuyo articulado adquirió muy pronto difusión universal:

Art. 1. La Asamblea Nacional suprime enteramente el régimen feudal y decreta que los derechos y deberes, tanto feudales como censales, los que se refieren a la mano muerta real o personal y a la servidumbre personal y los que los representan son abolidos sin indemnización, y todos los demás declarados redimibles, y que el precio y el modo de la redención serán fijados por la Asamblea Nacional

Art. 3. El derecho de caza y coto abierto queda de igual forma abolido...

Art. 4. Todas las justicias señoriales son suprimidas sin ninguna indemnización...

Art. 5. Los diezmos de cualquier tipo y los censos a que dieran lugar bajo cualquier denominación con que sean conocidos y percibidos, incluso por abono, poseídos por los cuerpos regulares y seculares, como sus beneficios, los edificios y todo tipo de manos muertas, incluso de la Orden de Malta y otras órdenes religiosas y militares[...] serán abolidos.

Art. 7. La venalidad de los oficios de la judicatura y de la municipalidad quedan suprimidos desde este instante. La justicia será gratuita [...].

Art. 11. Todos los ciudadanos, sin distinción de nacimiento, podrán ser admitidos a todos los empleos y dignidades eclesiásticas, civiles y militares, y ninguna profesión útil reportará deshonra [...].

Si algo tenía la Asamblea Nacional era el don de crear documentos con proyección y fortuna. Así, los diecisiete artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 28 de agosto de 1789 han pasado a la historia como un documento capital para la humanidad. Aquellas tablas suponen la universalización del credo liberal, comenzando por su recordadísimo primer artículo: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común». Para afirmar en el siguiente: «La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». Para luego proclamar la soberanía nacional, el *habeas corpus*, el derecho de opinión y la inviolabilidad de la propiedad privada. John Locke no lo hubiese hecho mejor.



Maximiliano Robespierre ([Arras, 6 de mayo](#) de [1758-París, 28 de julio](#) de [1794](#)), apodado el Incorruptible se convirtió en el árbitro de los designios de Francia durante el período del Terror. Robespierre defendía con elocuencia sus excesos marcadamente totalitarios: «Bajo el régimen constitucional es suficiente con proteger a los individuos de los abusos del poder público; bajo el régimen revolucionario, el propio poder público está obligado a defenderse contra todas las facciones que le ataquen. El Gobierno revolucionario debe a los buenos ciudadanos toda la protección nacional; a los enemigos del pueblo no les debe sino la muerte».

Esta fase puramente liberal de la Revolución concluiría con la proclamación de la Constitución del tres de septiembre de 1791. Inmediatamente después, el club de los jacobinos, luego rebasado por la izquierda por el club de los *cordeliers*, se encargaría de imprimir un viraje extraordinariamente radical al proceso revolucionario, donde las libertades individuales cada vez contarían menos. Con Francia en guerra contra las potencias absolutistas y la Convención sustraída del control moderado de los girondinos, la gente burguesa de Pierre Brissot, Luis XVI es juzgado por alta traición y ejecutado en enero de 1793. Los montañeses jacobinos del Comité de Salud Pública, con el incorruptible Maximiliano Robespierre a la cabeza, se habían hecho árbitros de la situación, confirmando ese carácter social a la Revolución ya alejado del sentir liberal. No en vano, al artículo 21 de la reformada Declaración de Derechos del año I afirmaba, en las antípodas

ideológicas de Malthus: «*La sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos desgraciados*». Puede ser, pero a la vez se había desatado un proceso asimilable a lo que luego se llamaría terrorismo de Estado. Robespierre, a pesar de ser tan hijo del 89 como los demás, no cree ya en los beneficios del régimen representativo, gobernado a base de comités.

El cruento período conocido como El Terror (septiembre de 1793 - julio de 1794) había llegado a su eclosión; tan solo los dos últimos meses del gobierno hegemónico del Comité de Salud Pública, mil trescientas personas fueron conducidas a la guillotina, la inmensa mayoría sin juicio alguno ni asomo de aplicación de cierta legalidad. Como aseguraba el dicho popular: «las cabezas caían de los tejados». Aquella locura no podía durar mucho más, la mayoría de los miembros de la Convención Nacional vivían aterrorizados ante la más que plausible certeza de que cualquier veleidad de Robespierre o su *ad latere*, el combativo Louis Antonie Saint-Just, daría con su cabeza en un cesto más pronto que tarde. Finalmente, el 9 de termidor del año II ([27 de julio](#) de [1794](#)), cuando [Saint-Just](#) se disponía a regalar uno de sus incendiarios discursos al Comité de Salud Pública, fue interrumpido por la indignación del diputado Jean Lambert Tallien, furioso por el encausamiento de su esposa. Su gesto infundió fuerzas a los demás para enfrentarse a los radicales; al día siguiente, Robespierre y Saint-Just serían conducidos frente a la misma guillotina que tanto había trabajado bajo sus órdenes directas.

El golpe de Termidor y el Directorio se encargarían de reconducir la Revolución hacia vías más razonables, elevando definitivamente el 18 de brumario a Napoleón Bonaparte al poder. Un hijo de la Revolución, como a menudo se presentaba, que a la vez terminó proclamándose Emperador de los franceses en un ejercicio de pragmatismo político sin parangón. Napoleón, una personalidad incomparable con nadie; con su faceta de visionario, de hombre de Estado, capaz de difundir el sentir constitucionalista por toda Europa, dictar un código civil que aún resulta ser la base de todos los que le siguieron después, o imaginar setenta años antes las unificaciones de Alemania e Italia, cuando nadie más que él en el continente era capaz de suponer algo así. Hijo de la Revolución, sí, pero a la vez consciente de sus excesos y hasta cursilerías, como aquello de la Diosa Razón o los estrafalarios nombres otorgados a los meses del nuevo calendario; de ahí aquella célebre conclusión, ejemplo evidente de su fino utilitarismo político,

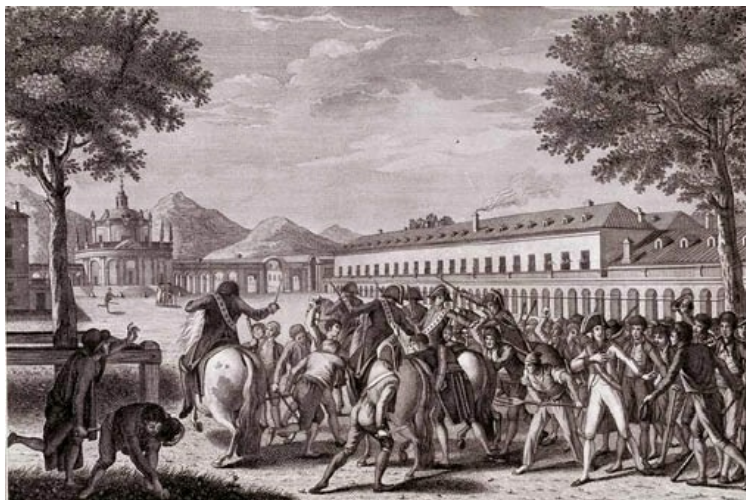
al establecer el concordato con el Papa de Roma: «Una nación debe tener una religión, y esta religión debe hallarse bajo el control del Gobierno». Afirmaciones como estas fueron, seguramente, las que inclinarían un siglo después aquella célebre opinión de André Malraux en su *Les chènes qu'on abat* tantas veces reproducida: «Tenía la necesidad de transformar la confusión en orden, como todos los hombres de la Historia que no son personajes de opereta».

1808. LOS LIBERALES DE CÁDIZ

Adelantábamos al inicio de esta obra que, en sentido estricto, según defiende Giovanni Sartori, los primeros liberales fueron los opositores españoles a Napoleón:

Liberales es [vocablo] acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dirección francesa *liberaux* en la década de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo. La palabra inglesa liberal es acogida en Inglaterra, como palabra inglesa y respetable, solo hacia la mitad del siglo XIX. Y la sustantivación liberalismo es todavía más tardía.

Liberales se consideraban y autodenominaban aquellos numerosos exiliados que poblaban Inglaterra huyendo de la tiranía del felón Fernando VII. De ahí que el proceso de guerra y revolución en la España de 1808-1814 tenga una intensa relevancia para nuestros propósitos.



Caída y prisión del Príncipe de la Paz (c. 1814); grabado de Francisco de Paula Martí de un dibujo de Zacarías Velázquez que refleja el motín del día 19 de marzo en la ciudad de Aranjuez. A la vista de los acontecimientos, Napoleón Bonaparte, verdadero árbitro de la situación, procedió a liquidar literalmente la monarquía española para establecer en su lugar uno más de sus regímenes satélites. Para ello reunió a la cautiva familia real en Bayona, obligando el 5 de mayo de 1808 a Fernando VII a devolver la corona a su agraviado padre, tras sufrir el príncipe de Asturias una larga serie de presiones y después de ofrecer la dinastía española un lamentable espectáculo de enfrentamientos e insultos entre padres e hijo, para, a continuación, hacer que Carlos IV le cediese a él mismo todos sus derechos al trono, al frente del cual colocó el 7 de junio a su hermano José Bonaparte.

Pero vayamos al análisis más menudo de aquellos acontecimientos de 1808, suscitados en torno al enfrentamiento abierto del príncipe Fernando con su padre Carlos IV. El motín promovido por el heredero en Aranjuez el 17 de marzo de 1808 tuvo como consecuencia la abdicación de Carlos IV en la persona de su hijo Fernando y la deposición fulminante del valido Manuel Godoy, por entonces ya Príncipe de la Paz. Poco después, el dos de mayo, se producía en Madrid el levantamiento popular contra el ejército del mariscal Joaquín Murat. A la vista de aquellos luctuosos sucesos, Napoleón Bonaparte consiguió cumplir su deseo de no permitir el reinado de un Borbón en la frontera de Francia, tal como él mismo había asegurado a su séquito en Bayona: «Bien sé que, bajo cierto punto de vista, lo que estoy haciendo está mal hecho; pero la política exige que no deje a mis espaldas, tan cerca de París, una dinastía enemiga de mi familia». La usurpación propició que se extendiese por todo el territorio peninsular una guerra cruenta y devastadora que habría de prolongarse hasta el final de 1813. Al terminar esta, nada sería lo mismo, ni el viejo orden político y social de España ni su periclitado dominio colonial.

Estos hechos propiciaron finalmente, como se sabe, la creación de una serie de Juntas Generales Provinciales con la finalidad de dar respuesta al vacío de poder provocado por la obligada renuncia de Fernando VII al trono. En realidad, la guerra supuso ser la primera etapa de la Revolución Española, solapando varios y contradictorios procesos. Así, fue una guerra nacional y popular, pero también hecha en nombre de la monarquía y de la religión; fue una guerra de la Independencia, pero también escenario singular de un conflicto internacional en el que los británicos desempeñaron un papel capital. Aquí no finalizan las contradicciones si tenemos en cuenta las características del régimen reformista e ilustrado que quiso imponer José I, al

fin y al cabo hijo de la Revolución, a través del Estatuto o Carta Otorgada elaborada por un grupo de notables en Bayona en julio de 1808, que nunca llegó a entrar en vigor. Una carta pseudoconstitucional que por primera vez, dada su inspiración —recordemos que la nunca aplicada Constitución Jacobina de 1793 contemplaba, significativamente, en su Art. VII: «La población y extensión de la República obligan al pueblo francés a dividirse en secciones para ejercer su soberanía; pero sus derechos no son ni menos reales ni menos sagrados que si deliberasen en conjunto» consecuencia bien lógica de su Art. IV: «La República francesa es una e indivisible»—, se planteaba la eliminación de los privilegios territoriales en España. Así, por ejemplo establecía:

Art. 117. El sistema de contribuciones será igual en todo el reino.

Art. 118. Todos los privilegios que actualmente existen concedidos a cuerpos o a particulares quedan suprimidos [...].

Cuatro años después, los mismos distinguos de difícil justificación desde una óptica puramente liberal se verían significativamente silenciados por nuestros redactores constitucionales. Así, y a pesar de que el texto de 1812 reconocía en su Art. 339: «Las contribuciones se repartirán entre todos los españoles con proporción a sus facultades, sin excepción ni privilegio alguno», nada se dice en cuanto a la situación en que quedarían antiguas prerrogativas y excepcionalidades, por ejemplo aquella cuanto menos pintoresca disposición del emperador Carlos, quien, a fin de mantener en obediencia a Guipúzcoa y al señorío de Vizcaya, había declarado que la sangre de sus habitantes era hidalga y sin mezcla (Real Cédula otorgada el 13 de junio de 1527), disposición que devino en el andar del tiempo en su absurda confirmación, casi canonización, de la hidalguía universal vasca en las Reales Cédulas (3 de febrero de 1608 y 4 de junio de 1610) expedidas por Felipe III. Tal vez por eso, en el artículo final sobre contribuciones se especifica: (Art. 354) «No habrá aduanas sino en los puertos de mar y en las fronteras; bien que esta disposición no tendrá efecto hasta que las Cortes lo determinen». De la evolución de estos asuntos cara al presente no es necesario rendir más cuenta aquí.

Entretanto, la crisis dinástica y el levantamiento popular provocaron el colapso de la autoridad y una gran confusión de poderes. En la zona aún no controlada por los franceses, la pasividad de las autoridades provinciales (capitanes generales, audiencias y chancillerías), de los que no podría esperarse que se pusieran a la cabeza de una revuelta sin esperanzas contra las guarniciones francesas desobedeciendo las órdenes explícitas de Fernando, produjo la formación espontánea de estos nuevos poderes territoriales, las Juntas Provinciales, que parecían asumir la soberanía perdida por los Borbones. Esta actitud en extremo cautelosa de los poderes tradicionales resulta perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que, ciñéndose a los hechos, los Borbones españoles les habían ordenado explícitamente que manifestasen su lealtad a los franceses.

A primera vista, el poder de las Juntas parecía, por su origen más o menos espontáneo, de carácter revolucionario. Pero un análisis más detenido muestra la mayoritaria extracción privilegiada de los miembros que las formaban (nobles, militares, eclesiásticos, magistrados), circunstancia que habla bien a las claras de su plena identificación con la legitimidad absolutista representada por el cautivo Fernando VII. De hecho, cuando por sugerencia británica y por opinión particular de muchas juntas provinciales, como la de Valencia, donde sí existió una pequeña representación verdaderamente popular, se consiguió crear el 25 de septiembre de 1808 una especie de gobierno central de los sublevados, la presidencia de su resultado la llamada Junta Central Suprema y Gubernativa del Reino, formada por 35 diputados o representantes de las diferentes juntas provinciales, recayó sobre el propio José Moñino, conde de Floridablanca, en este momento presidente de la Junta de Murcia, nada sospechoso de tendencias revolucionarias. Junto al viejo ministro de Carlos III aparecen pocos nombres de verdadero relieve: Antonio Valdés, Gaspar Melchor de Jovellanos y Martín de Garay, que sería luego el único ministro de Hacienda sensato que toleró, por breve tiempo, todo hay que decirlo, Fernando VII. Esto no quiere decir que los restantes miembros de la recién formada Junta Central no tuviesen ninguna experiencia de gobierno, como a veces se ha querido señalar. Entre ellos encontramos a un regente de Chancillería, dos intendentes provinciales, dos obispos, dos vicarios generales o cuatro regidores perpetuos, personas que por su misma índole estaban acostumbrados a la toma de decisiones en sus ámbitos de

actuación. Como era de esperar, desde su mismo nacimiento, la Junta Central tuvo en su contra a casi todos los restantes sectores políticos que tenían algo que decir en el conflicto. En primer lugar, sus pretensiones de recoger la soberanía de la nación bajo el título de «majestad» eran, a los ojos de todos, bastante ridículas. Además, las propias Juntas Provinciales pretendían ser a su vez las únicas representantes directas del pueblo soberano en el ámbito de su autoseñalada jurisdicción. Por su parte, los absolutistas veían con prevención la formación de todo poder de carácter espontáneo y popular. Por si esto no fuese suficiente, el creciente cesarismo de militares como Palafox o Cuesta y la franca oposición del poderoso Consejo de Castilla, que consideraba el poder de la Junta poco menos que una usurpación a la legitimidad que representaban el rey y los cargos públicos oficialmente nombrados por este, terminaron por socavar la autoridad de la Junta Central. Autoridad que quedó definitivamente desacreditada tras la completa derrota de las tropas españolas en Ocaña (noviembre de 1809).



La rendición de Bailén por José Casado del Alisal (1864), Museo del Prado. 19 de julio de 1808, una fecha significativa en la era napoleónica al suponer la primera derrota en línea de un ejército francés. El calor, la disentería y la falta de agua jugaron en contra de las tropas mandadas por Dupont, si bien estas, a pesar de tener en sus filas algunas unidades de la Guardia Imperial, no eran precisamente la *Grande Armée*, que por entonces se hallaba acantonada en Alemania.

De esta manera, la exigencia de un verdadero Gobierno de concentración, demandada desde hacía tiempo por algunos militares como Palafox y el marqués de La Romana, también solicitada con urgencia por la propia aliada Inglaterra, deseosa de poder tratar con un interlocutor único, fue un verdadero clamor. Desacreditada y ofendida, la Junta se retiró ante los franceses, primero a Sevilla y luego a Cádiz, donde terminaron por dimitir entre los insultos y vejaciones de los patriotas gaditanos. Como consecuencia, la Junta se vio sucedida por la conservadora Regencia de los cinco, entre cuyos miembros se encontraba el omnipresente general Castaños. La Regencia fue formada oficialmente en enero de 1810 y presidida por el obispo de Orense, personalidad oscurísima que más adelante daría en hacerse famoso nada menos que por su denuncia pública de la doctrina de la soberanía nacional. También la Regencia quedó pronto cautiva entre las tendencias liberales de la Junta de comerciantes gaditana y el claro obstruccionismo del Consejo de Castilla. De manera que, entre unos y otros, el Gobierno central de España había desaparecido en la práctica. Y en cuanto esto sucedió, salieron a la luz los viejos fantasmas de un país más bien cainita, sin verdadera cohesión interna. Algo de lo que se quejaban constantemente los contingentes británicos mandados por Moore y el duque de Wellington:

Cada provincia rehusaba a permitir que su ejército fuese mandado por un general de otra; cada junta competía con la vecina para obtener una mayor asignación de las armas y municiones que el Gobierno británico había ordenado distribuir a sus acosados agentes militares. Ninguna junta consideraba a la Junta Suprema, eventualmente constituida en respuesta a repetidas sugerencias británicas.

Relataba un comisario inglés, y más adelante:

Los celos engendrados por este apasionado provincialismo fueron tan agudos que por un momento pareció que el país se deslizaba hacia una guerra civil. La Junta de Galicia rehusaba a cooperar con la de Castilla [...]. Las Juntas asturianas se negaban a abastecer al ejército de Galicia al mando del general Joaquín Blake [...]. Los miembros de la Junta de Sevilla se guardaban la paga de sus tropas y amenazaban con enviar a su impagado ejército a atacar Granada, cuya Junta rehusaba reconocer su supremacía.

Cristopher Hibbert, 1996.

Para muestra, un botón lexicológico. Nada como recurrir al lenguaje de la época para entender como los poderes surgidos más o menos espontáneamente tras los sucesos de Bayona, aludiendo claramente a la coyuntural orfandad de poder, pensaban más en casullas, crucifijos e hidalguías que en el sentido revolucionario de su flamante acceso a la soberanía. Un simple análisis del tenor de sus proclamas muestra bien a las claras cómo la ideología de las Juntas Provinciales caminaba aún sólidamente unida a los principios ideológicos del Antiguo Régimen. Así, las menciones a la providencia divina, el desprecio étnico y el recuerdo constante al mito de la reconquista frente al Islam son lugares comunes en la documentación emanada de estas instituciones:

Españoles: esta causa es del Todo poderoso; es menester seguirla, ó dexar una memoria infame a todas las generaciones venideras. Baxo el estandarte de la Religión lograron nuestros padres libertar el suelo que pisamos de los inmensos Exércitos Mahometanos, y nosotros ¿temeremos ahora investir a una turba de viles ateos, conducidos por el protector de los Judíos? Nuestros venerables padres, aquellos héroes que derramaron tan gloriosamente su sangre contra los Agarenos levantarían la cabeza del sepulcro, y furibundos gritarían contra nuestra cobardía, desconociéndonos por hijos suyos [...]. Nobles Gallegos; sabios sacerdotes; piadosos cristianos de este afortunado suelo; vosotros sois los primeros y más obligados a sacudir el yugo de tan vil canalla; vosotros depositarios del cuerpo del Apóstol Patrón de las Españas de Santiago; honrados con los sagrados trofeos del Santísimo Sacramento, que adornan nuestros Estandartes.

Proclama de la Junta de Galicia, 1808.

Lo mismo podía apreciarse en los poderes locales, tan desconcertados y perdidos como los regionales:

La Fe de nuestros padres que ha plantado entre nosotros nuestro augusto y tutelar patrón el Apóstol Santiago; Aquella fe con la qual un solo puñado de valeroso españoles ha batido, y arrollado exércitos inmensos de sarracenos, [...]. Aquella fe en fin capaz de mudar de una parte a otra los montes más eminentes, es la misma fe que intentaban arrancar y borrar de nuestros corazones las miras ambiciosas del sediento Napoleón.

Y más adelante:

La notoria justicia de nuestra causa y el imponderable denuedo de nuestros soldados prometen el éxito más feliz de nuestra empresa; pero si nuestra fe es muerta, si nuestras obras no corresponden a lo que nos prescribe la Religión Santa, si nuestra modestia y compostura no acredita el sosiego de nuestras conciencias, y si nuestras súplicas no van acompañadas de aquella fe viva que dio tantas victorias a nuestros padres ¿qual será nuestra suerte? [...]. Nosotros pediremos y recibiremos sin duda inmensos beneficios, si pedimos con corazón constricto y con humildad cristiana; prevengámonos pues para tan digna empresa, acordémonos de la doctrina que Jesucristo nos ha enseñado con su exemplo, fixémosla en nuestros corazones, y así, constrictos y humillados con espíritu sincero y tan católicos como debemos ser, corramos al pie de los altares.

Proclama del ayuntamiento de A Coruña,
3 de julio de 1808

Los presupuestos despóticos de raíz todavía absolutista no daban para más y poseían sus limitaciones y servidumbres. En palabras de Benjamín González Alonso (1981): «Es el paradigma de un Estado que se debate para sobrevivir a base de correcciones parciales y tardías que caen en el vacío». Tal vez por eso, nos encontramos ante una excelente oportunidad para revisar la obra de aquellos ilustrados simplemente tachados de afrancesados y apartados sin más, como Juan Sempere y Guarinos, quienes, en su defensa de la realidad frente al mito, en su ataque a aquellas tautologías pseudogóticas de Martínez Marina, en su inteligente desprecio del historicismo, parecen hoy tan modernos y necesarios; también —¿por qué no decirlo?— más liberales que muchos liberales bendecidos por la Historia, como puede leerse por ejemplo en Sempere: «Faltando a las fábricas el estímulo del despacho, y fatigados sus dueños con varias trabas, que se les pusieron, las fueron abandonando poco a poco, de donde dimanó la ociosidad, y la indolencia, que algunos escritores superficiales han tenido por genial, y característica de los españoles, sin advertir que ha sido efecto solamente, no del clima, ni del temperamento, sino de causas políticas accidentales, que pueden mudarse con el tiempo» ([*Historia del lujo y las leyes suntuarias de España*](#)). Como asegura el profesor Rafael Herrera (2007) en su completo estudio sobre la obra del eldense: «cada tiempo histórico debe imponer su legitimidad sobre la

base de las exigencias reales que el presente inspira a los actores políticos. De lo contrario se caería en contradicciones tan escandalosas que, al cabo, terminan por debilitar las propias estructuras de legitimación contemporáneas. Y esto, en definitiva, es lo que sucedió a los liberales cuando los reaccionarios reclamaron la historia para sí».

¿Y qué sucedió con América? Paradójicamente, la apertura del tráfico indiano a diversos puertos peninsulares y el establecimiento del comercio libre en 1778, unida a la desaparición de los puertos secos como consecuencia de la Nueva Planta de Felipe V, permitió pensar por primera vez en una monarquía hispánica con vías comerciales articuladas, activas e integradas, justamente coincidiendo con el principio de su propio fin. Bueno, es decir, al respecto que las amadas Indias fueron cada vez más consideradas como simples colonias a la inglesa, especialmente por los diputados sitiados en la isla de León, craso error que José I, mírese por donde se mire, no se había permitido cometer en su carta otorgada de Bayona, un documento, por cierto, muy superior en lo económico a la Pepa. Las consecuencias de la falta de visión de los constitucionalistas gaditanos las aprovecharían bien pronto, como se sabe, sus hermanos criollos del otro lado del mar. Unas Indias silentes, dadivosas y firmes al menos hasta la batalla de Ocaña, se volvieron contra la metrópoli no tanto por la disolución del poder en España, sino más bien ante lo desesperado de su situación y el miedo a tener que afrontar una guerra servil. En suma, la Junta Central primero y la Regencia después nunca llegaron a comprender lo que querían expresar los rebeldes norteamericanos con aquel «*No taxation without representation*», bien que lo pagaron después.



Juramento de las Cortes de Cádiz en la Iglesia mayor parroquial de San Fernando, obra de José Casado del Alisal (Congreso de los Diputados de Madrid). La obra constitucional de los hombres de Cádiz, monumental en su recorrido y extensión, acuñó definitivamente el término «liberal», pues liberales se consideraban a sí mismos sus redactores y promotores, exportando la palabra a Europa, señaladamente a Inglaterra y también a América.

Tal como estaban las cosas en los primeros meses de 1810, parecía evidente la necesidad de convocar a la nación a unas Cortes, única manera de obtener un Gobierno con fuerza y legitimidad. De hecho, ya el propio Jovellanos en octubre de 1808, desde su puesto en la Junta Central, había hecho la propuesta de una convocatoria, pero el brazo firme de Floridablanca lo impidió en un primer momento, aunque, finalmente, en mayo de 1809, la propia Junta nombró una comisión de Cortes para asumir las tareas preparatorias de la asamblea. Los problemas vinieron enseguida al plantearse de manera inmediata la composición de las Cortes mismas. Para muchos, como el propio Jovellanos, debía preservarse la antigua y venerable Constitución de España, es decir, las leyes y las estructuras mismas del Antiguo Régimen, manteniendo la representación en brazos o estamentos separados que evitaran las inevitables tendencias democráticas que supondría el establecimiento de una cámara única. Sin embargo, para los patriotas radicales el contrato social con el rey estaba, de hecho, roto y, al menos por el momento, la soberanía debía retornar al pueblo «que lo había hecho todo para

resistir al intruso». Dicho de otra manera, la independencia debía venir en la compañía de una constitución reparadora de los abusos de los privilegiados y controladora del despotismo regio. La tendencia unicameral triunfó al fin gracias a lo que el liberal Agustín de Argüelles llamó «la presión irresistible de la opinión pública» y a la debilidad de la regencia frente a los diputados de las provincias reunidos en Cádiz.

Así, las Cortes de Cádiz, compuestas por diputados electos mediante un complejo sistema de sufragio censitario indirecto, se reunieron por primera vez en la asediada isla de León el 24 de septiembre de 1810. Los diputados congregados inicialmente eran algo más de un centenar, casi la mitad de ellos suplentes elegidos entre los gaditanos al estar muchas de las provincias en poder de los franceses. El origen social de los representantes era variado dominaban los sacerdotes y los militares sobre los representantes de la burguesía liberal. Aun así, los que portaban el marchamo de las nuevas ideas, como la necesidad de elaborar una constitución basada en la separación de poderes, en la igualdad civil y en la supresión de los privilegios corporativos, lograron imponerlas. De hecho, la elocuencia de los jefes liberales dominó las Cortes con nombres propios como el divino Argüelles, en principio tan solo un suplente, el sacerdote radical Diego Muñoz-Torrero o el asturiano conde de Toreno. Ayudó en mucho a la causa liberal el particular ambiente político de la misma ciudad de Cádiz, donde, debido al tráfico americano y a la carrera de Indias, la burguesía comercial y liberal era la dominante. De esta manera, la corriente ideológica con más fuerza en las Cortes Constituyentes fue el liberalismo de tintes historicistas reflejado en las obras de Martínez Marina. Así, junto a ideas revolucionarias como la defensa de la soberanía nacional frente al absolutismo monárquico, convivían los viejos presupuestos del contractualismo español de Suárez o Mariana. No era extraño, por ejemplo, oír hablar en las sesiones de la asamblea de los antiguos derechos de la Corona de Aragón o de los fueros medievales con más frecuencia que de otras cuestiones de carácter claramente contemporáneo como los derechos del hombre y del ciudadano. Circunstancia que enseña mucho sobre las particularidades de la tradición política hispana frente a otros modelos europeos y norteamericanos.

Con todo y a la postre, la Constitución proclamada en Cádiz el día de San José de 1812, la popular Pepa, es cronológicamente la tercera en la lista de las grandes constituciones liberales y el producto más redondo de aquel proceso revolucionario vivido entre 1808 y 1814 en España. Una obra ciertamente monumental (384 artículos) que optaba por una cámara de representantes única (Cortes) y un poder ejecutivo descansado en la figura del monarca, considerado persona «sagrada e inviolable» y no sujeta a responsabilidad. Si bien ese poder ejecutivo estaba muy determinado por la acción de las Cortes que se reservaban, entre otras muchas funciones, la fijación del contingente anual del ejército, la gestión de la hacienda pública, la regulación de aranceles, el plan general de la enseñanza pública y un largo etcétera. Bien es cierto que el rey podía vetar las leyes, pero con un veto únicamente suspensivo por dos legislaturas, ni siquiera podía ausentarse del reino y mucho menos suscribir tratados sin la autorización de las Cortes. España consagraba así la separación de poderes y los derechos individuales frente a toda forma de feudalismo o privilegio, aunque, en puridad, la carta magna no incluía una Declaración de Derechos homologable a las que le precedían y, desde luego, llamó mucho la atención en otros países la, digamos, acérrima confesionalidad de su artículo 12: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra». Nada por tanto de libertad de culto y una más bien difusa libertad de opinión expresada en su artículo 371: «Todos los españoles tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas sin necesidad de licencia, revisión o aprobación alguna anterior a la publicación, bajo las restricciones y responsabilidad que establezcan las leyes».



Clemens von Metternich (1773-1859). Artífice del Congreso de Viena y valedor principal de la ola de conservadurismo que recorrió Europa tras la caída del Imperio napoleónico. Su afán primordial fue la lucha por el regreso al absolutismo en el Viejo Continente, con la Santa Alianza como brazo ejecutor de sus anhelos y los de su patrón Francisco I de Austria.

Y así, es comúnmente aceptado que Agustín Argüelles, a pesar de su manía de retrotraerse a las tradiciones ancestrales y a los tiempos de los godos para no parecer muy francés, Antonio Alcalá Galiano, el conde de Toreno y tantos otros supieron estar a la altura de las graves circunstancias que les rodeaban. Tras la aprobación de la Constitución y de un turbio proceso electoral que puso de manifiesto las cada vez más profundas diferencias entre liberales y absolutistas, las Cortes ordinarias se reunieron por vez primera en octubre de 1813. Mucho antes habían comenzado las primeras reformas inspiradas por la ideología liberal, como la temprana abolición de los derechos jurisdiccionales de los señoríos en agosto de 1811. En la búsqueda de uno nuevo orden social, el ataque a los privilegios del Antiguo Régimen que disfrutaban los estamentos nobiliario y eclesiástico, y

el desmantelamiento de corporaciones como los gremios o la Mesta, fue parte fundamental del programa de reformas. Instituciones antes inviolables como la Inquisición fueron suprimidas de manera fulminante y la vieja aspiración de los reformistas ilustrados de terminar con el injusto y caótico sistema fiscal vio la luz con su sustitución por un impuesto uniforme sobre la renta, aquel viejo sueño del marqués de la Ensenada nunca cumplido. Sin embargo, y pese a suponer en sí misma la labor de las Cortes liberales un cambio decisivo en la historia de España, en la práctica gobernaban sobre un país sumido en una guerra devastadora con la poderosa Francia de Napoleón y en nombre de un rey en el exilio. Situación de interinidad que prometía un futuro más que incierto.

EL CONGRESO DE VIENA O LA REACCIÓN QUE NUNCA FUE DEL TODO

La caída de un emperador, Napoleón, presentado como un tirano, propició paradójicamente una ola reaccionaria en Europa pergeñada por el astuto canciller austríaco Félix Von Metternich, que consiguió reunir en Viena a partir del mes de octubre de 1814 a lo más granado de los soberanos y diplomáticos europeos. La intención era evidente: hacer volver a Europa al antiguo estado de cosas, que no era otra, como bien ejecutó Fernando VII a su retorno a España, que la restauración de aquel Antiguo Régimen tan denostado por Mirabeau. Esa vuelta a la legitimidad ponía por delante la reposición de las dinastías reinantes antes de 1792 y el establecimiento de un sistema de alianzas y ayudas mutuas que impidiese nuevos sobresaltos. Como garante de todo ello, se crea en París en septiembre de 1815 una liga de socorro militar, la Santa Alianza.

Había en el ambiente una especie de absolutismo confesional, la célebre unión del trono y el altar, que hasta a la Inglaterra tan beligerante con Napoleón le parecía sonoramente retrógrado. Esta Restauración así diseñada parecía aspirar sin ambages al retorno a la situación social y política anterior a la Revolución francesa, enterrando de paso las veleidades de los liberales de todo el continente. Naturalmente, la historia no había pasado en vano. Pese a

intentarlo por todos los medios, la reacción no lograría jamás alcanzar sus propósitos últimos; el constitucionalismo, las urnas, los derechos civiles e individuales habían llegado para quedarse, no sin dificultades, desde luego, pero la inercia revolucionaria se mostró inexorable con los papeles amarillentos del pasado que se quería reverdecen.

4

Tiempos doctrinarios

Cuando la soberanía no ha sido limitada, no hay ningún medio para poner a los individuos al abrigo de los Gobiernos. Es en vano que pretendáis someter los Gobiernos a la voluntad general. Son siempre ellos quienes dictan esta voluntad, y todas las precauciones se vuelven ilusorias.

Benjamin Constant, *Principios de política*

EL LIBERALISMO DOCTRINARIO. FRANCIA

La Restauración monárquica vivida en el continente tras el Congreso de Viena trajo consigo la búsqueda de serenidades, cautelas y un cierto orden administrativo, un reino de la burocracia, con el que se aspiraba a mantener a buen recaudo a los exaltados de otrora. Nuevamente, todo el que se mostraba razonablemente sensato parecía volver amorosamente su vista hacia las testas

coronadas, como garantes del ansiado orden y el natural devenir de las cosas. Pero, ya lo habíamos adelantado, los tiempos revolucionarios no habían transitado en balde; no lo habían hecho ni en el caso de Napoleón y no lo harían en el futuro. Sí es cierto que los liberales de la primera mitad del siglo XIX se mostrarían cautos en exceso, animados a mantenerse en el medio de cualquier extremo. Es el mundo de la burguesía del censo y los liberales de la doctrina.

Curiosamente, el concepto «doctrinario», que tan bien define esta época, se debe a una casualidad. Pierre-Paul Royer Collard (1763-1845), tenido por el maestro de todos los liberales doctrinarios que vinieron después, había pertenecido antes de la Revolución a la orden docente de los padres de la doctrina, de ahí el apelativo de «doctrinarios» que se concedió a su amplio grupo de seguidores y correligionarios, tales como Camille Jordan, Prosper Barante, el duque Víctor de Broglie (yerno de madame de Staël), el conde de Serre y, desde luego, el más conocido de todos ellos, el historiador François Guizot.

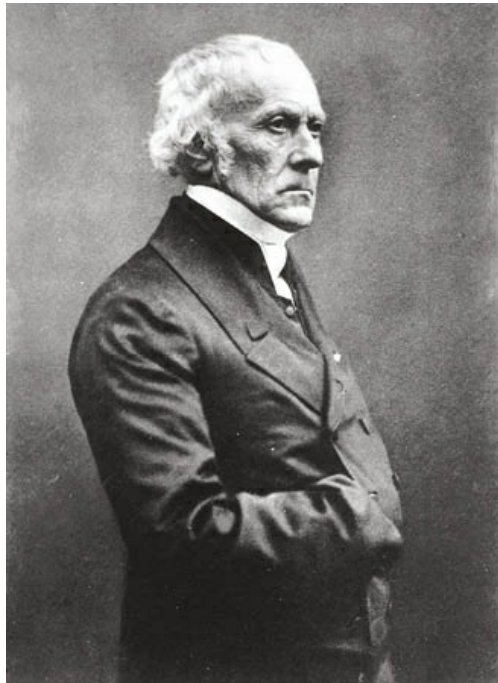


Luis XVIII de Francia, con su vestimenta de coronación, por Robert Lefèvre. Hermano menor de Luis XVI, Luis XVIII fue el protagonista de la Restauración Borbónica en Francia (1814-1824), excepto en el breve período de retorno de Napoleón, conocido como «los 100 días». Napoleón hubiese querido abdicar en su hijo el rey de Roma, pero al final hubo de contemplar cómo le sucedía un borbón en el trono de Francia.

Roller Collard, ferviente católico, ocupó cargos de relevancia desde la época del Directorio, mostrando una solvencia política de singular rotundidad. Así, convenció a Napoleón, y de paso a Francia, de la necesidad de recuperar el clero para la Revolución en vez de vituperarlo, como se había hecho hasta entonces. Para ello argumentaba que la tradición católica de Francia no se podía obviar de aquella manera. El tiempo le dio la razón. Era firme partidario de permitir la libertad de prensa y estaba en contra de la injerencia de su país en la vida de otros, como en el caso del envío de los 100 000 hijos de San Luis contra los liberales españoles. Se movió siempre en una temperada aurea mediocritas que creó escuela por toda Europa; se sentaron así las bases del pensamiento doctrinario según el cual solo debían votar aquellos cuyas utilidades (capacidades económicas) les permitían el tiempo de reflexión e instrucción necesario para ello. Entendía que la soberanía debería ser compartida entre el monarca y el pueblo, no puramente nacional, y establecía el moderantismo como paradigma del buen gobierno. En suma, su doctrina era la del «justo medio». Desde luego no se trataba de una idea especialmente nueva; como ya hemos visto, Aristóteles ya la había defendido en su día.

En la práctica, la ideología doctrinaria tuvo su reflejo político muy pronto, con la carta otorgada en 1814 a los franceses por el restaurado Luis XVIII. No ya una verdadera constitución, sino casi un donativo gracioso de la propia Corona que cedía ciertas prerrogativas de su pertenencia al pueblo. A la vez, una ley electoral muy restrictiva permitía el voto a tan solo 100 000 ciudadanos. Una concepción bien diferente de las cosas, desde luego pragmática y tal vez momentáneamente necesaria, habida cuenta de qué oscuro lugar venían los franceses y de lo que habían tenido que contemplar. Ortega y Gasset celebraba de los doctrinarios sobre todo su oportunidad: «porque fueron los únicos que vieron claramente lo que había que hacer en Europa después de la Gran Revolución». Obtuvieron así una especie de hegemonía ideológica que debieron compartir con los legitimistas monárquicos que señorearon la primera mitad de siglo en Francia.

François Guizot (1787-1874), hijo de un partidario de Danton que fue guillotinado en 1794 y criado en el exilio ginebrino, obtuvo con solo veinticinco años la cátedra de Historia Moderna de la Sorbona. Amigo de Roller Collard se apartó muy pronto de la política cuando el giro reaccionario de 1820 impidió cualquier iniciativa liberal en las cámaras francesas. De este período queda su extensa obra histórica y literaria, como sus cursos de *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, 1821-1822, o sus conocidas recopilaciones documentales: *Memorias de la Historia de Inglaterra* (26 volúmenes) y *Memorias de la Historia de Francia* (31 volúmenes), publicadas entre 1922 y 1930. Un verdadero monumento histórico, cumbre de lo que se ha dado en llamar historicismo solo comparable a lo realizado por Jules Michelet (1798-1874) o Leopoldo Von Ranke (1795-1886) para el caso alemán. Ambos eran partidarios de que, antes que el historiador, hablase el documento; «el historiador no tiene boca», le gustaba decir a Ranke.



Fotografía de François Guizot por Félix Nadar. La obra monumental de Guizot consagra la idea imperante en la Francia de su tiempo: el gobierno constitucional de las clases medias, vale decir burguesía, representaba la excelencia, la culminación de la civilización europea.

Tras el exilio en 1830 del involucionista Carlos X de Francia, y la proclamación de Luis Felipe de Orleans como rey, aquel Felipe Igualdad, esperanza de los franceses, Guizot participó muy activamente en los gobiernos del nuevo rey, principalmente al frente del ministerio de instrucción pública, siendo también ministro de asuntos exteriores y finalmente primer ministro en el período que abarca del 19 de septiembre de 1847 al 23 de febrero de 1848, cuando fue depuesto por la revolución que llevaría a la proclamación de la segunda república francesa y el acceso al poder de Napoleón III, sobrino de Napoleón Bonaparte. El ciclo revolucionario de 1848 acabaría así con los hombres de la doctrina, esto es, aquellos que parecían tener tanto miedo al absolutismo como a la democracia plena a fin de mantener un régimen representativo estable y la instauración de las libertades fundamentales, políticas, por supuesto, pero también económicas. Para los doctrinarios, la responsabilidad del desarrollo de la nación residía esencialmente en la burguesía censitaria del negocio. Se dirigían de manera expresa a los accionistas de la empresa nacional: «Enriqueceos por el trabajo y el ahorro y os convertiréis en electores» aseguraba Guizot. Pocas veces en la historia una ideología se había mostrado más diáfana, proponiendo un liberalismo conservador censitario, pero también marcadamente antifeudal.

EL LIBERALISMO DOCTRINARIO. ESPAÑA

Mientras tanto, en España las ideas doctrinarias también triunfaban bajo el impulso de viejos diputados de la epopeya gaditana, como el malagueño Andrés Borrego, émulo en mucho del pensamiento de Guizot y defensor de aquel templado moderantismo que triunfó en el país cuando la constitución de 1845, una vez que se vio a imposibilidad de reformar la más progresista de 1837.

En realidad, hoy en día pocos son los historiadores que niegan la existencia de una revolución liberal en España. Los más de ellos defienden la realidad de un difícil pero cierto tránsito del Antiguo Régimen al estado liberal a través de las profundas modificaciones jurídicas experimentadas a lo largo del primer tercio de siglo. La abolición de los señoríos, la libertad de

imprensa, la desamortización y el mismo régimen constitucional de 1837 son realidades que hablan bien las claras del imparable proceso de quiebra de los últimos resabios feudales y del acceso de la burguesía al poder. Que a menudo la ley había sido papel mojado o se había aplicado muy parcialmente es una cuestión diferente, como también lo es el hecho de que las conquistas legales burguesas, pese a modificar hondamente las relaciones de producción, no consiguieron para España la paralela Revolución Industrial y, por lo tanto, el triunfo de modos económicos más contemporáneos.

Probablemente no lo consiguieron por la instalación casi permanente desde 1841 —excepto en los paréntesis revolucionarios de 1854-1856 y 1868-1874— de la burguesía moderada en el poder, aliada de los grandes latifundistas y con la monarquía y los militares como árbitros. Todos ellos, temerosos de la vía campesina, democrática y revolucionaria. De esta manera, las clases más desfavorecidas fueron las sacrificadas en la revolución española, cosa, por otra parte, no tan diferente de lo sucedido en el contexto europeo. Así lo recordaba el diputado carlista Aparisi a los miembros del Congreso en 1855: «Sed auténticos parlamentarios o terminad la farsa. Las leyes desamortizadoras expoliaron no solamente a la Iglesia, sino también al pobre en beneficio de la casta de los Quinientos. Recordad que enseñasteis al pueblo que es soberano, pero habéis olvidado al pobre en la revolución para que se enriquezcan unos cuantos. Ahora Proudhon, hacha en mano, aguarda para caer sobre el edificio social».

Así, y como ya conocemos, la muerte de Fernando VII dejó el Gobierno en manos de su viuda María Cristina de Nápoles en tanto había durado la minoría de edad de su hija Isabel II. Es sabido que el talante de la reina gobernadora, como fue llamada, estaba más cerca del despotismo ilustrado que de los presupuestos liberales. Sin embargo, la necesidad perentoria de apoyos frente a la carlistada obligó a la monarquía borbónica a iniciar el tránsito desde el absolutismo moderado hacia el liberalismo burgués imperante en Europa. Y el primer valladar residía en su misma casa al presidir el Gobierno Cea Bermúdez, último primer ministro de Fernando VII, intransigente con los liberales y partidario de un despotismo ilustrado que habría mantenido el orden tradicional entre la Iglesia y el Estado. Se hacía evidente para todos los partidarios de la regente la necesidad de un cambio hacia horizontes más liberales a través de un pacto constitucional por

moderado que fuera. Así, en los inicios del nuevo año, 1834, se nombró primer ministro a Martínez de la Rosa, que fue el encargado de poner a salvo «el trono de Isabel II sin tumultos y sin violencia», es decir, sin contar con el concurso de los exaltados. El principal cometido del Gobierno de Martínez de la Rosa era la redacción de un texto que estableciese las relaciones básicas de un pacto del pueblo con la monarquía con apariencia de constitución, pacto que se hizo efectivo con la promulgación en abril de 1834 del Estatuto Real, redactado en gran medida a semejanza de la Carta Otorgada francesa de 1814. Así, técnicamente no se trataba de una constitución, sino de una concesión graciosa de la monarquía al pueblo que permitía la existencia de unas cortes divididas en dos estamentos: el de los Próceres, de carácter vitalicio, y el de los Procuradores. La primera elegía sus representantes de entre altos cargos y dignidades de elevado nivel de renta y el segundo a través de un muy restringido censo electoral que incluía tan solo a los mayores contribuyentes (apenas unas 16 000 personas, el 0,15 % de la población). De esta manera, se trataba de consagrar también en España la forma más doctrinaria y censitaria de liberalismo. Este intento de instaurar en el poder a la burguesía del censo no fue, naturalmente, bien acogido por los sectores políticos exaltados. Para estos últimos, las muestras de liberalismo evidenciadas hasta entonces eran tan tibias que el jefe de Gobierno merecía el apelativo poco caritativo de Rosita la pastelera, dato que habla a las claras de los estados de ánimo existentes entre las dos principales facciones liberales.

Por fin, en septiembre de 1835, la regente se decidió a cambiar el Gobierno al fin de dar respuesta al sentir popular y, sobre todo, encauzar en lo posible la revolución liberal. Concedió el poder a Juan Álvarez Mendizábal (1790-1853), un hombre del Trienio exilado, como tantos otros, en Londres, hasta el Gobierno de Toreno, con quien fue ministro de hacienda. Llegó al poder con una meta clara de reconciliación de partidos y de «mantenimiento de la armonía en el seno de la familia liberal». Sin embargo no pudo impedir la fractura entre moderados y exaltados o progresistas; él mismo se vio obligado a elegir y decantarse por los últimos.

Los intentos de Mendizábal para paliar en lo posible el crónico déficit del Estado trajeron consigo la desamortización de los bienes eclesiásticos, uno de los temas más debatidos por la historiografía de todo tiempo y cuestión principal de la historia política y económica de España. El propósito inicial de Mendizábal era remediar la deuda del Estado y la financiación del ejército con el producto de la venta de los bienes desamortizados la Iglesia, cumpliendo de paso el deseo de la doctrina liberal de terminar con la no enajenabilidad de estos bienes, sujetos como es sabido a la mano muerta. Es decir, que una vez que se incorporaban a la Iglesia debían permanecer en su seno sin que pudiesen venderse, enajenarse ni repartirse en herencia. Hecho que inarticulaba para la producción agraria buena parte del territorio español, además de los problemas sociales que generó durante siglos. Así, por medio de una serie de decretos dictados a finales de 1835 y comienzos de 1836, se suprimieron en España todas las órdenes religiosas, excepto las dedicadas a la beneficencia y las misioneras en las Filipinas. El Estado procedió a la confiscación de los bienes de las órdenes, convertidos así en Bienes Nacionales y, por último, se convirtieron estos bienes en propiedad particular mediante pública subasta. No fue esta la primera ni la última de las desamortizaciones hechas en España, pero sí la más conocida por su alcance político, económico e ideológico.



La desamortización impulsada por Juan Álvarez Mendizábal sirvió para paliar el déficit crónico de la Hacienda del siglo XIX y contribuyó a poner en cultivo grandes extensiones de tierras hasta entonces prácticamente improductivas, propiciando de esta manera un tímido crecimiento de la productividad agraria española en la segunda mitad de siglo. Constituyó además un gran negocio para los poderosos; los nobles convirtieron sus señoríos en propiedades y los terratenientes alcanzaron grandes propiedades por el sistema de puja al mejor postor. Por lo tanto, los bienes desamortizados no lo fueron con un criterio político de acceso del común a la propiedad, como cabría esperar en un proceso de revolución liberal, sino bajo los criterios economicistas de maximizar los ingresos de la Hacienda Pública y minimizar el tiempo de espera para su obtención. De esta manera, las víctimas de la Desamortización fueron la Iglesia, los ayuntamientos, el campesinado y los jornaleros agrícolas. No resulta así tan extraño el mantenimiento a lo largo del siglo por amplios sectores del campesinado español de posturas ultraconservadoras y carlistas primero y anarquistas más adelante.

Los beneficios esperados por Mendizábal para la Real Hacienda fueron mucho menores de los esperados debido a las extremas facilidades de pago otorgadas a los adjudicatarios, tanto en los plazos como en la posibilidad de efectuar los pagos con el depreciado papel de la deuda pública. Sin embargo, a largo plazo, el Estado pudo contar con un goteo de dinero que le permitió evitar la quiebra. Dejando al margen los aspectos económicos, es cierto que la mayor de las desamortizaciones consolidó de manera no desdeñable el

transcurso de la revolución liberal en España al crear una base de propietarios opuestos a cualquier vuelta atrás. Que la extracción social y los intereses de estos propietarios los habían hecho mucho más proclives a la consolidación del liberalismo moderado que al éxito del progresista es un problema diferente y en el fondo bastante similar a lo que había ocurrido en Francia.

En un acto en el que se hacía patente el verdadero poder de la monarquía dentro del sistema constitucional, el Gobierno de Mendizábal fue sustituido por el presidido por el moderado Javier Istúriz, a quien se le encargó disolver las Cortes al fin de conseguir cámaras menos radicales. Pero Istúriz no tuvo tiempo de hacerlo porque el amplio sentir popular por la vuelta de la Constitución de 1812 fue capitalizado en la revuelta protagonizada por oficiales subalternos de la Guardia Real el 12 de agosto de 1836, la conocida «sargentada» de la Granja. De esta manera, la reina se vio en la obligación de nombrar como jefe de Gobierno a José María Calatrava, otro hombre del Trienio, ocupando Mendizábal la cartera de hacienda.

Muy pronto el gobierno Calatrava mostró sus coincidencias esenciales con la etapa de Mendizábal. Las primeras medidas recordaban en mucho a la legislación del Trienio Liberal de Rafael de Riego: liquidación de los restos del régimen señorial, nueva ley de imprenta y ruptura institucional entre el Estado y la Iglesia. Pero lo más capital fue el inicio de los trabajos de la necesaria adaptación a los nuevos tiempos de la constitución de 1812, que, al final, supusieron de hecho la elaboración de la nueva constitución progresista de 1837, promulgada finalmente el 18 de junio de ese año. El texto legal presentado se caracterizaba por su brevedad —es mucho menos extensa que la de 1812— y por su esfuerzo de realismo frente a los acontecimientos. Pese a que otorgaba al rey amplios poderes ejecutivos y legislativos —el monarca podía nombrar y cesar libremente a los ministros, convocar y disolver las Cortes y el poder legislativo residía en las Cortes con el rey—, consagraba también el sistema de gobierno parlamentario tal como ocurría en el caso francés o portugués. Así, se hacía mención en el mismo preámbulo, obra con toda seguridad de su principal inspirador Salustiano de Olózaga, a la soberanía nacional, manifestada en la creación de un sistema parlamentario bicameral (Congreso y Senado) reglamentado por una nueva ley electoral que amplió la base de los electores a 265 000 personas, que eran ya 635 000 en 1844. Un texto, por tanto, que intentaba conciliar el bien máspreciado de los

liberales, la soberanía nacional, con la legitimidad de la Corona. Se planteaba de esta manera la concepción del Estado como una monarquía constitucional y parlamentaria basada en un sistema de partidos: el moderado y el progresista, que se perfiló a lo largo del trienio 1837-1840. Pasado el suspiro progresista de los Gobiernos de Espartero (1837-1843) se propició el pronunciamiento de Narváez en Valencia, venido para quedarse, con el moderantismo como bandera.

Mientras en 1848 media Europa se encontraba convulsa por los acontecimientos de la primavera de los pueblos, España reconducía su peculiar revolución liberal hacia presupuestos cada vez más conservadores bajo la mano de hierro de Ramón Narváez, llamado significativamente El Espadón de Loja. General de carrera exitosa, de carácter vehemente, fanático del orden público y de la disciplina, algo volteriano y partidario de mantener un tibio liberalismo que iba a reflejar con claridad meridiana la Constitución de 1845.

Aunque presentada como una simple revisión de la anterior, algunos artículos aparecieron con cambios trascendentes. Así, la mención de la soberanía nacional que aparecía implícita en el preámbulo del texto de 1837 desapareció por completo, conservándose la fórmula doctrinaria de «Las Cortes con el rey» como depositarios conjuntos del poder legislativo. Aún más significativa fue la nueva composición bicameral, que otorgó amplios poderes al Senado y confería a sus elitistas componentes el carácter vitalicio. Eran además de designación real y número ilimitado. Mediante esta argucia, Narváez se aseguró un Senado fiel, dominado por los pretorianos, es decir, los militares afectos a su política. Por otra parte, se fortalecen, como cabía esperar, las atribuciones del rey y la confesionalidad del Estado. Colateralmente, el panorama conservadurista se iba configurando sin descanso; así, una nueva ley electoral redujo el censo de electores de 635 517 en 1843 a tan solo 99 149 en 1846; se promulgó la siempre aplazada Ley de Ayuntamientos, una ley de imprenta restrictiva y, por el concordato firmado con la Santa Sede el 11 de marzo de 1851, se devolvió al catolicismo su papel central en la vida española.

A pesar de este aparente retorno a posturas ultraconservadoras, es cierto que ni Narváez ni la mayoría de los hombres en el poder lo eran; continuaban profesando gran parte del cuerpo doctrinal liberal en su vertiente censitaria y lo demostraron con una serie de medidas de carácter perdurable que ayudaron a vertebrar decisivamente la administración y la estructura del Estado liberal en aspectos tan cruciales como el derecho, la hacienda y la educación. En este momento, el derecho español era un fragmentario amasijo histórico de leyes carentes de codificación; en este sentido, los moderados dieron un paso decisivo con la publicación de un Código Penal en 1848, inspirado por los juristas Pacheco y Manuel Seijas Lozano, la configuración del Tribunal Supremo y los trabajos preparatorios para el posterior Código Civil. Fue importante también el esfuerzo de racionalización de la administración pública, que diseñó la carrera funcional y el sistema de oposiciones (Bravo Murillo, 1852) similar al aún hoy vigente. En el campo decisivo de la educación pública, el ministro de la gobernación del primer gabinete Narváez, Pedro José Vidal, estableció por real decreto de 17 de septiembre de 1845 un duradero sistema nacional de enseñanza secundaria y universitaria por el que se crearon los institutos y las escuelas normales para la formación de maestros de primera enseñanza y se regularon las carreras universitarias y los cuerpos docentes. Medidas completadas por la conocida Ley Moyano, Ley de Bases de la instrucción pública de 1858, en vigencia hasta la II República, que supuso la creación del cuerpo de catedráticos de instituto y la consagración de una universidad pública burguesa, secular y uniforme. Pero sin duda el campo de actuación de mayor trascendencia fue la reforma de la Hacienda, tantas veces aplazada desde los intentos del marqués de la Ensenada en 1752. El ministro de Hacienda de Narváez, el asturiano Alejandro Mon, junto con el director general de rentas, después senador y ministro, Ramón Santillán, promovió la ley del 23 de mayo de 1845, por la que se reformaba por completo el sistema fiscal español, anclado aun en las complejas e injustas categorías impositivas del Antiguo Régimen. Era el momento de hacerlo, pues el país estaba al borde de la bancarrota; la deuda flotante alcanzaba ya los 2500 millones de reales y se incrementaba en 200 millones más a cada año que pasaba, los funcionarios cobraban sus sueldos con un año de retraso y las clases pasivas, con más de año y medio. En este período, se instauró además la peseta como moneda patrón, con valor de cuatro reales, y la utilización de los primeros sellos de correos. Con el nuevo

sistema, los ingresos del Estado pasaron de 800 millones de reales a unos 1200, lo que permitió un claro aumento de las inversiones y la existencia de la imagen, viva en la época, de un Estado rico en un país pobre, desarrollando la frondosidad administrativa del régimen moderado, con la multiplicación de organismos y el aumento considerable del número de funcionarios, tan criticada por Mesonero Romanos. Sea como se quiera, el sistema de Mon fue la base del presupuesto español para todo el siglo XIX y buena parte del siguiente.

EL LIBERALISMO INDEPENDIENTE EN FRANCIA: CONSTANT Y TOCQUEVILLE

Aunque liberal, yo encontraba a los liberales excesivamente
necios

Sthendal, *Souvenirs d'egotismes*

Una pléyade de pensadores y hombres de acción galos, contemporánea del paradigma doctrinario, tendió a situarse en las afueras del dogmatismo para navegar más libremente entre las aguas del liberalismo. Pensadores que por su propia naturaleza resultan difícilmente clasificables dentro de una corriente ideológica, pues siempre fueron fieles en primera instancia a sí mismos. Tal es el caso de Benjamin Constant (1767-1830), hijo de hugonotes franceses emigrados a Suiza, educado por sus abuelas en Bruselas y más tarde en la Universidad de Oxford vivió una dilatada vida política y participó ya como nacionalizado francés en el Directorio.

Más tarde se exilió a Alemania por oponerse al autoritarismo de Napoleón, aunque prefirió regresar para participar en el Gobierno de los 100 días (1815) por considerar aún más peligrosa la reacción absolutista. En Alemania, convivió con la intelectual también suiza Madame de Stäel, con la que compartía los principios de la estética romántica, que debe mucho a ambos. Amén de su exquisita producción literaria (*Adolphe*, 1816), Constant plasmó en sus *Principios de Política* (1815) un liberalismo moderado bastante

alejado del doctrinarismo francés y muy cercano al modo anglosajón de ver las cosas. Se mostraba especialmente cercano a los puntos de vista de William Blackstone. No en vano definía la libertad como «el pacífico goce de la independencia privada», fuertemente individualista. Detestaba el inmenso Estado burocrático que se había fabricado en Francia. Para Constant, el Estado «debería verse reducido a la función de cajero», con un rey que «reina, pero no gobierna» y un poder legislativo bicameral «a la inglesa». Defendía también las libertades locales y, naturalmente, la libertad de culto, siempre tan difícil de entender en, por ejemplo, nuestra España. Su individualismo verdaderamente militante le llevaba a decir: «La diversidad es la vida, la uniformidad es la muerte».

Resulta imprescindible citar en este punto a la *alter ego* de Constant, por nombre Anne-Louise Germaine Necker (1766-1817), baronesa de Staël Holstein, conocida como Madame de Staël. Feminista *avant la lettre*, precursora del movimiento romántico en la literatura, la baronesa de Staël fue tal vez la mujer más influyente de su tiempo. Hija del principal ministro de finanzas de Luis XVI, poseía una visión política agudísima que la llevó a congeniar con Napoleón en la búsqueda de una monarquía constitucional. Sin embargo, la amistad no duró cuando la Staël se opuso a las arbitrariedades del emperador y esencialmente a su voluntad de reinstauración del concordato con el papa. En el fondo, Bonaparte siempre la admiró, aunque estaba más cómodo si ella permanecía lejos de los círculos del poder, tal como dejó plasmado en sus comentarios sobre su persona: «Cuando se celebró el concordato, contra el cual madame de Staël estaba furiosa, reunió contra mí inmediatamente a los aristócratas y republicanos. No tenéis sino un momento, les decía a gritos: mañana el tirano tendrá cuarenta mil sacerdotes a su servicio. Finalmente, habiendo abusado hasta el extremo de la paciencia, la desterré. El lugar de su residencia se convirtió entonces en un verdadero arsenal contra mí». Juicio que da buena cuenta de la turbulenta personalidad de Staël.

Ya separada del barón de Staël-Holstein, embajador de Suecia en Francia, enviudó en 1802, haciendo pública su relación con Benjamin Constant, que no dudó en acompañarla a su exilio suizo. Su tórrido amor duró hasta 1808. Juntos dirigieron el círculo político y cultural ginebrino. El Romanticismo como movimiento cultural le debe en mucho su vertiginosa difusión a lo

largo de la vieja Europa, también la cultura y la filosofía alemanas, desde Kant a Fichte. Sus novelas, como *Delphine* (1802) o *Corinne ou l'Italie* 1807, informaron toda una época de la misma manera que las obras de sus amigos Schiller y Goethe. En definitiva, fue Staël una mujer verdaderamente singular, símbolo de emancipación en todo tiempo. De su alta visión de las cosas del mundo, de su espíritu verdaderamente inquieto, dan cuenta estas palabras de su autoría: «Lo más grande que ha hecho el hombre se debe al doloroso sentimiento de lo incompleto de su destino. En general, los espíritus mediocres están bastante satisfechos con la vida corriente; redondean, por decirlo de algún modo, su existencia supliendo lo que les pueda faltar con ilusiones vanidosas; pero lo sublime del espíritu, de los sentimientos y de las acciones debe su esplendor a la necesidad de sobrepasar los límites que circunscriben la imaginación» (*Acerca de la literatura*, 1800).



«Habría amado la libertad, creo yo, en cualquier época, pero en los tiempos en que estamos me siento inclinado a adorarla». Dejó dicho Alexis de Tocqueville, tal vez el más sagaz de los que alguna vez lidiaron con la filosofía política. Su visión de la realidad de su tiempo solía coincidir con los principios de la sensatez y la racionalidad: «Creo que hay resistencias honestas y rebeliones legítimas. Así pues no digo de forma absoluta que los hombres de los tiempos democráticos no deban hacer jamás revoluciones; pero creo que tienen razón en dudar más que los demás antes de emprenderlas, y que les vale más sufrir muchas incomodidades del estado actual que recurrir a un remedio tan peligroso» (*La democracia en América*).

También al margen del orleanismo doctrinario dominante en Francia se sitúa la figura de Alexis de Tocqueville (1805-1859), sin duda alguna el pensador liberal más sólido de su tiempo. De origen aristocrático como Montesquieu, el señor de Tocqueville (Contentin, Normandía) representa para muchos el espíritu crítico, consigo mismo y con los demás, en su estado más puro. Ni revolucionario ni reaccionario, era, por decirlo de alguna forma, un racionalista experimental atento a su contemporaneidad, practicante de la medida política —sirvió a la monarquía de Luis Felipe para aceptar más adelante un ministerio en la Segunda República—. Siempre se ofreció para ser útil, nunca para utilizar a nadie. Jamás dejó de reconocer que él mismo poseía prejuicios, circunstancia que le autorizaba a analizar las obras de otros. Así, en una nota personal dada a la luz por su editor J. P. Mayer, afirmaba:

Tengo una inclinación racional por las instituciones democráticas, pero soy aristócrata por instinto, es decir, que desprecio y temo a la multitud. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto de los derechos, pero no la democracia. Este es el fondo del hombre.

Con treinta años publica *La democracia en América* (1835), una reflexión tan profunda como interesante sobre el constitucionalismo norteamericano en los tiempos del presidente Jackson, analizando con detalle la joven democracia jeffersoniana. La obra es resultado de un viaje de menos de un año realizado en 1831 junto a su amigo Charles de Beaumont, ambos comisionados por el Estado francés con una misión tan trivial como estudiar el sistema penitenciario norteamericano para luego aplicar las reformas que se considerasen útiles. Allí Tocqueville descubre y toma para sí la desconfianza frente a los monopolios, la igualdad de derechos y la protección de las personas y sus propiedades. Abrazando, digámoslo así, el sentir más puramente liberal. Asiste en América a la contemplación de una sociedad «activa, providente y poderosa» donde aparecen menos marcados los extremos de la riqueza y de la pobreza, del entendimiento y de la ignorancia. El rango no cuenta o cuenta mucho menos: «Hay menos vida encumbrada y menos vida triste, menos brillante y menos lóbrega que en el mundo antiguo». Vista la nueva sociedad posible y puesto que la humanidad tiende indefectiblemente hacia la igualdad, conviene defender la democracia y la libertad a fin de evitar que el Estado caiga en el despotismo o en la anarquía, sus extremos. La Igualdad es un bien tan superior como la Libertad, pero,

puestos a elegir, Tocqueville, intuyendo hacia dónde podían conducir los tortuosos caminos del uniformismo, siempre se inclinará por la preservación de esta última: «las naciones hoy en día no saben hacer que en su seno las condiciones no sean iguales, pero depende de ellos que la igualdad lleve a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria».

En *La democracia en América* encontramos muchos de esos apuntes que han hecho de Tocqueville un auténtico visionario, capaz de adelantar en siglos lo que bien podría ocurrir en el futuro a juzgar por lo que, en el momento, se podía observar; por ejemplo, la práctica extinción de los nativos norteamericanos:

Es imposible dudar de que antes de cien años no quedará en América del Norte, no una sola nación, sino un solo hombre perteneciente a la más notoria de las razas indias [...]. Este mundo nos pertenece, se dicen los americanos todos los días; la raza india está llamada a una destrucción final que no se puede impedir y que no hay que desear retardarla. El cielo no los ha hecho para civilizarse, es preciso que mueran. [...]. No haré nada contra ellos, me limitaré a proporcionarles todo lo que deba precipitar su pérdida. Con el tiempo, tendré sus tierras y seré inocente de su muerte. Satisfecho de su razonamiento, el americano se va al templo donde oye a un ministro del Evangelio repetir cada día que todos los hombres son hermanos y que el ser eterno que los ha hecho a todos del mismo molde les ha dado a todos el deber de socorrerse.

Pero allí también descubre logros admirables, como la libertad de la que gozaba la prensa, impensable en su Francia natal, o el éxito del asociacionismo civil, que para Tocqueville se erige en garante de la libertad de las villas y ciudades frente a los excesos del Gobierno. Y a continuación, su agudeza nos regala otro verdadero hallazgo: el Gobierno es un mal necesario, por ello existía en América «una independencia viril del ciudadano, que respeta más al cargo que a quien lo ocupa».

Como todo el mundo sabe, la gran obra de su vida fue *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856). Una obra inacabada, pues el primer volumen se detiene al comienzo de la Revolución misma, mientras el segundo fue compuesto a su muerte por su editor Mayer, con centenares de notas y documentos preparatorios para un segundo volumen nunca escrito. Inacabado o no, *L'Ancien Régime* resulta ser tal vez el análisis más acertado sobre las causas que llevaron al paroxismo de 1789; crítico y no exento de humor, es obra imprescindible para la filosofía política de todo tiempo. Aparece allí

muy claramente una idea nueva que aparenta ser muy antigua: las instituciones de la Revolución y del Imperio, la administración francesa en sí misma, ya habían nacido de forma frondosa en el Antiguo Régimen, tan centralista y unificadora como lo fue después, pues los poderes intermedios y corporaciones no habían hecho más que desaparecer bajo el poder invasivo de la Monarquía, «de tal suerte —escribe Tocqueville— que para comprender bien la Revolución era preciso olvidar por un momento la Francia de nuestros días e ir a interrogar en su tumba a la Francia que ya no existe». Así, la Revolución dio en ser una evolución de lo que le precedía. Deplora sus excesos, pero también admira su frescura: «El 89 fue tiempo de inexperiencia, sin duda, pero también de generosidad, de entusiasmo, de virilidad y de grandeza». Pues Tocqueville es sobre todo y a la postre un lúcido optimista: «Tengamos entonces respeto al futuro ese saludable temor que tiene por defecto la atención y la lucha, y no esa especie de terror blando y pasivo que abate los corazones y los debilita».

LA ESCUELA ECONÓMICA LIBERAL FRANCESA. SAY Y BASTIAT

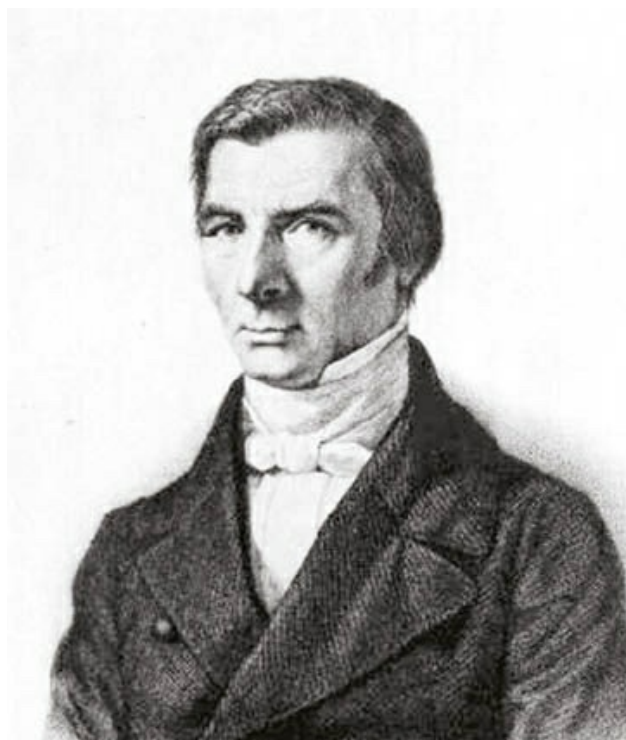
Paralelamente al doctrinarismo francés, nos encontramos en el país galo a pensadores económicos puramente liberales, situados muy claramente en la estela de Adam Smith y los principios liberales clásicos. Formada en torno al *Collège de France* y el *Institut de France*, utilizaron el *Journal des Économistes* como órgano principal de difusión de sus ideas. Para algunos, lo esencial es que se mostró el liberalismo económico francés en cuanto a la defensa del más puro individualismo y el no intervencionismo estatal, lo cual hace que se le considere precursor de la escuela austríaca clásica.

En este sentido, la obra de Jean-Baptiste Say (1767-1832) se ha mostrado tan canónica que para algunos se debería hablar de un mero divulgador de Adam Smith antes que de un auténtico pensador económico. No obstante, su *Tratado de economía política*, publicado en 1803, y sus sucesivas reediciones aportan matices nada desdeñables a la teoría clásica. Así por ejemplo, la *ley de los mercados*, luego conocida como *ley de Say*, desarrolla la teoría general de la oferta y la demanda de Smith, enunciando que «los productos, en última instancia se intercambian por otros productos», es decir, que, antes de poder

demandar un bien determinado, es necesario haber producido otros susceptibles de ser intercambiados. Estableciendo de este modo una relación causa-efecto entre la oferta y la demanda. Más importante aún es el asunto que deviene de ello: para Say los períodos de sobreproducción industrial y de subconsumo de bienes no se darían si no existiesen interferencias actuando sobre el mercado libre, algunas casi inevitables, como las malas cosechas o las guerras, y otras perfectamente sorteables, como las injerencias gubernamentales vía aranceles e impuestos.

Pensando de esta manera, se comprende el rechazo de Napoleón Bonaparte de su *Tratado*; allí no aparecía por ninguna parte la economía de guerra que estaba potenciando el Emperador, esto es, proteccionismo y regulación estatal. Say, es evidente, no triunfó con Bonaparte, debiendo dedicarse por un tiempo a la empresa textil hasta que la Restauración le permitió ser reconocido como el primero de los economistas de Francia. No era sin razón, todavía resuenan en las facultades de economía sus argumentarios en contra de la a menudo absurda política fiscal de los Gobiernos:

Un obrero quería trabajar duro, me dijeron, y pretendía seguir trabajando de noche utilizando velas. Había calculado que, durante su vigilia, quemó una vela de 4 peniques, ganando 8 peniques por su trabajo. Un impuesto sobre sebos y otro en la fabricación de velas, aumentó en 5 peniques el costo de su vela, que se convirtió por lo tanto en más cara que el valor del producto que pretendía iluminar. A partir de entonces, tan pronto como caía la noche, el obrero se mantuvo inactivo; renunciando a los 4 peniques que podría obtener de su trabajo, y con el servicio de impuestos sin percibir nada de esta producción perdida. Esta pérdida además se debe multiplicar por el número de los obreros en una ciudad y por el número de los días del año.



Los combates de Frédéric Bastiat en pro del más puro liberalismo no tienen parangón. Sus textos, en este sentido, no otorgan la menor concesión a las bondades reguladoras del Estado: «Si se le dice: con la libertad de comercio internacional vamos a vernos inundados de carne, de pan, de carbón, etc., responda: no tendremos hambre ni frío. Si se le dice: ¿Con qué pagaremos?, responda que eso no os inquieta. Si se nos inunda es porque tenemos con qué pagar y, si no podemos pagar, no se nos inundará. Si se le dice: es indispensable que un gran país tenga la industria de energía, responda: lo más esencial es que ese gran país tenga energía. Si se le dice: obligar a los hombres a arar las piedras aun cuando no convenga es aumentar su trabajo y por consiguiente su riqueza, responda: obligar a los hombres a cavar pozos prohibiéndoles el agua del río es aumentar su trabajo inútil, pero no su riqueza. Si se os dice, como en la Prensa: el Estado debe enseñar al pueblo por qué y cómo es preciso comer la carne, responda: deje el Estado entrar la carne que, en cuanto a comerla, el pueblo menos civilizado del mundo tiene ya bastante edad para aprender a hacerlo sin maestro».

No menos beligerante se mostrará Claude Frédéric Bastiat (1801-1850) a la hora de juzgar cualquier forma de intervencionismo estatal. En su opinión, un Gobierno no debería realizar mucho más que una aseada tarea de protección de la vida y las libertades de los ciudadanos, en tanto el libre mercado discurre bajo una armonía natural: «Si los bienes no cruzan las fronteras, lo harán los soldados», afirmaba sin ambages. Todo lo demás, como expuso en su pequeño libro *La Ley*, es puro expolio de la propiedad privada y de la verdadera libertad del individuo:

Rechazamos la educación estatal, y los socialistas nos dicen que rechazamos toda clase de educación. Rehusamos una religión de Estado, y los socialistas dicen que no queremos ninguna religión. Nos oponemos a la igualdad impuesta por el Estado, y los socialistas nos acusan de estar en contra de la igualdad [...] Es como si los socialistas nos acusasen de no querer que la gente comiese, simplemente porque no queramos que el Estado se dedique a la producción de cereales [...]. Hay gente que cree que el saqueo pierde toda su inmoralidad tan pronto como se legaliza. Personalmente, no puedo imaginarme una situación más alarmante.

Es sabido que a Bastiat siempre se le ha hecho más caso en América que en Europa, y es una lástima, porque probablemente ha escrito las líneas más lúcidas, realistas y divertidas de la economía política. Claro que sus publicaciones tenían aspecto de panfleto, no de manual, Bastiat no tenía método, solo sentido común. ¿Cómo olvidar su desternillante narración del pleito ficticio de los fabricantes de velas franceses con el sol? En su obra *Sofismas económicos* (1845), donde realiza una demoledora crítica al proteccionismo, al suponer un pleito interpuesto por los representantes de la industria de la iluminación a una potencia extranjera llamada el Sol... así era Bastiat, intransigente con cualquier ley que pudiese poner en entredicho el libre comercio y la libertad de iniciativa individual basada en la más amplia propiedad privada; no hacía jamás la menor concesión al respecto, pues para él: «El Estado es la gran ficción a través de la cual todo el mundo trata de vivir a costa de todos los demás», un ente que tiende indefectiblemente al expolio de lo ajeno: «Cuando el saqueo es organizado por ley para ganancia de los que hacen la ley, todas las clases saqueadas tratan de entrar de alguna manera —de forma pacífica o revolucionaria— en la elaboración de leyes».

EL LABERINTO ALEMÁN

¿Qué ocurría con el pensamiento liberal en Alemania y, en general, en Europa central? Debido en parte al éxito del liberalismo anglosajón, sin duda el más visible de todos en los inicios, se ha tendido a pensar que cuestiones como la defensa del librecambismo o la libertad individual son asunto eminentemente inglés y norteamericano. También es reconocible el liberalismo francés de la primera mitad del siglo XIX, tanto en su vertiente

más clásica como en su faceta doctrinaria. España ha tenido menos fama y no obstante su tradición liberal es bien conocida como hemos ido viendo a lo largo de esta obra. La pregunta subsiguiente es: ¿no había, pues, verdaderos liberales en la Alemania todavía no unificada? Puede decirse que sí, pero de visibilidad a veces compleja y siempre dificultosa.

Nadie duda de la existencia de «una tradición, recogida por Kant», que brindó sustrato a ideas como: la prioridad de la sociedad civil frente al Estado; la propiedad privada, la empresa privada y la competencia como las esencias de una sociedad autorregulada; y la necesidad de proteger la vida social contra la usurpación estatal» (Carlos Rodríguez Braum, 2016). De hecho, en la única obra de carácter puramente político escrita por Emmanuel Kant (1724-1804), su *Proyecto de paz perpetua*, publicado en 1795, el gigante alemán de la filosofía habla de la idea de separación y equilibrio de los tres poderes; señala, como no cabía esperar otra cosa, a la razón como el fundamento legítimo de la autoridad pública. No fue desde luego un demócrata, sino más bien un republicano partidario de la limitación de los poderes, creyente en el progreso de la humanidad hacia la libertad y moralidad y, en consecuencia, hacia el goce de la paz perpetua. En este sentido, Kant se muestra como un idealista muy alejado del pensamiento a pie de tierra de los liberales ingleses, poco partidarios como se sabe de la idea roussoniana de la bondad esencial e innata del ser humano. En consecuencia, el Estado ha de ser ante todo moral donde los hombres, seres racionales, merecen la libertad política.

De esta manera, Kant realiza un breve desembarco desde su monumento filosófico hacia la política, más aquello no parecía ser precisamente lo suyo, de las concreciones prácticas del sistema de gobierno que habitaba en su cabeza nada sabemos, amén de que admitía como tolerable la monarquía constitucional y el sufragio censitario, despreciaba el despotismo y alababa las formas representativas de raigambre republicana.



Napoleón entrando en Berlín, por Charles Meynier. La invasión francesa de Prusia motivó los discursos de Johann Gottlieb Fichte a la nación alemana; para muchos, una oratoria que se constituyó en germen del pensamiento nacionalista moderno.

Y así, a pesar de la siembra Kantiana, dos factores, o tres si se nos apura, dejaron en Alemania un panorama yermo de liberalismo. En primer lugar hay que tener en cuenta que la ideología de la libertad era en la profundidad la misma que trataba de divulgar en Europa Central el usurpador Napoleón. Por otra parte, la inmensa influencia desarrollada por el poderoso pensamiento de Hegel, que desde luego no era un liberal, agostó muchas llamas en contrario; por último e igual de trascendente, la obra de filósofos protonacionalistas con Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) a la cabeza, terminó por desterrar por bastante tiempo el liberalismo de la óptica de la filosofía política germánica.

Como es sabido, la obra más conocida de Fichte son sus *Discursos a la nación alemana*, pronunciados en Berlín durante el invierno de 1807-1808 con la intención de mover el ánimo y la resistencia del pueblo prusiano frente a la invasión napoleónica. Kantiano y admirador de Spinoza, Fichte parece cantar permanentemente a la libertad, considerando «el pensamiento libre como la fuente de toda verdad independiente». Defensa de la libertad que le lleva a elogiar a la Revolución francesa frente a la monarquía absoluta. Pero ahí termina su liberalismo, muy pronto Fichte clamará contra la «libertad anárquica del liberalismo económico» para enseguida abrazar una especie de nacionalismo económico que va de la mano de un Estado encargado de «realizar la libertad y la igualdad», pues los individuos libres mediante una

suerte de colaboración entre ellos «crean un alma colectiva». Lo que viene a ser una evidente opción por un Estado provisor socializante y, además, nacionalista, es decir, partidario de las grandezas de un pueblo singular y, digámoslo, superior, el alemán, pues no solo constata el derecho a la libertad de los pueblos por diferentes y singulares, sino que establece además distinciones morales y cualitativas entre unos y otros, de forma que los pueblos no solo tienen el derecho a la libertad constitucional, también, según cuales, lo han de tener al liderazgo y gobierno de otros en función de supuestas cualidades superiores innatas:

No poseen los franceses, un yo que hayan formado por sí mismos; no tienen más que un yo histórico, nacido del consentimiento individual; el alemán, por el contrario posee un yo metafísico.

Cabría preguntarse si a todos los alemanes les ocurría eso por el mero hecho de haber nacido como tales. Fichte, estamos seguros, respondería inmediatamente de forma positiva. Por tanto, creía en el *Volk*, el pueblo, no en los individuos, en la uniformidad frente a la diversidad, una concepción de las cosas marcadamente antiliberal que, como sabemos, creó escuela. Para Fichte la superioridad de la raza alemana llega a ser artículo de fe:

Sois vosotros (alemanes) los que, entre todos los pueblos modernos, poseéis más claramente el germen de la perfectibilidad humana y a quienes corresponde la precedencia en el desarrollo de la humanidad [...]; si vosotros zozobraís, la humanidad entera naufragará con nosotros, sin esperanza de restauración.

Discursos, 1807

Fichte sacralizaba así la idea de que el pueblo, la unidad de las almas unidas por la misma etnia, cultura, lengua, historia, religión y costumbres, está por encima tanto de los individuos como del universalismo racionalista. De aquí a idealizar el pasado, a la contemplación del porvenir como misión histórica y providencial y, al fin, a proclamar la superioridad de un pueblo sobre los demás, no hay más que un paso.



El poderoso pensamiento de Hegel y la polémica interpretativa que supuso, influyó de una manera cardinal en todo el pensamiento político contemporáneo, tanto a la izquierda como a la derecha. Tal vez no quiso hacer o decir tanto, pero pocas veces se ha asistido a una paternidad tan caramente demandada desde el conservadurismo calvinista alemán hasta el socialismo científico de Karl Marx. Al fin, el propio autor defendía la contradicción por principio, pues en su opinión todas las cosas son contradictorias en sí mismas y ello es profunda y plenamente esencial.

La idea de Estado en Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) tiene naturalmente que ver con su modo de filosofar basado en el idealismo y la dialéctica. Así, entiende la Revolución francesa como un hito en la historia de la humanidad en cuanto al acceso a la libertad y a la representatividad por parte de los ciudadanos; pero el Terror subsiguiente parece retraer su entusiasmo para concluir en formas de gobierno idealistas basadas en la libertad del pensamiento, esto es un Estado ante todo racional. Karl Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*) diría luego que Hegel estaba en realidad realizando una apología encubierta del Estado poderoso y tendente al totalitarismo de su contemporáneo Federico Guillermo III de Prusia. Opinión no compartida por otros pensadores como Marcuse, para quien Hegel estaba solo teorizando, sin alinearse con un proyecto político concreto. Aun así y sea como fuere, resulta evidente que el ambivalente pensamiento Hegeliano y el de sus émulos, tanto los conservadores de derecha, firmes defensores de los logros del protestantismo estricto, como la atea izquierda hegeliana —desde

Ludwig Feuerbach a Karl Marx—, siempre apreciaron más el valor intrínseco y colectivo del Estado, que los derechos individuales de los ciudadanos. En otras palabras, su ideal era un estado fuerte y no otra cosa. Para Hegel, la solución para que el individuo acceda a lo que debe ser es a través de la mediación de un todo orgánico que es un pueblo. En palabras del propio Hegel:

El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo esta un medio para aquélla.

El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos.

Y, en fin:

El hombre debe cuanto es al Estado. Solo en este tiene su esencia[...]. El pueblo es aquella parte del Estado que no sabe lo que quiere.

Reflexiones definitivamente alejadas del espectro ideológico liberal. Todo ello hilvanado con el consabido elogio del germanismo, fruto selecto de la filosofía de su época como hemos ido viendo, de forma que el espíritu de ese pueblo admirado es un espíritu nacional, casi elegido por la historia para culminar su destino:

El Espíritu germánico (der germanische Geist) es el espíritu del Nuevo Mundo (neuen Welt), cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El principio del imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del principio cristiano.

Es así como la ambivalencia dialéctica de Hegel anunciará nuevos y complejos tiempos donde el liberalismo seguirá presente pero habrá de convivir con ideologías bien diferentes. Nacionalismo y socialismo serán las palabras de moda tras el proceso revolucionario de 1848. Aquella Primavera de los pueblos traería consigo frutos harto contradictorios.

El liberalismo en la segunda mitad del siglo XIX. Primavera y contradicciones

La sensación, el sentimiento de inestabilidad, precursor de las revoluciones, existe hasta el más alto grado en el país. Si se presta un cuidado atento a la clase que gobierna y a la que es gobernada, lo que se percibe en una y en otra asusta e inquieta. Lo que veo puedo expresarlo en pocas palabras: las costumbres públicas sufren una constante alteración. Como la moral no reina ya en los actos principales de la vida, no se manifiesta tampoco en los de menos importancia, y el interés es ley en la vida privada. Mirad lo que sucede en la clase trabajadora. ¿No veis que sus pasiones han dejado de ser políticas para convertirse en sociales? Discute la justicia del reparto y la propiedad. Mi convicción profunda es que dormimos sobre un volcán.

Fragmento del discurso pronunciado

por A. de Tocqueville en la Cámara de los Diputados el 27 de
enero de 1848

Sed auténticos parlamentarios o terminad la farsa. Las leyes desamortizadoras expoliaron no solamente a la Iglesia, sino también al pobre en beneficio de la casta de los Quinientos. Recordad que enseñasteis al pueblo que es soberano, pero habéis olvidado al pobre en la revolución para que se enriquezcan unos cuantos. Ahora Proudhon, hacha en mano, aguarda para caer sobre el edificio social.

Palabras dirigidas por el diputado carlista Aparisi a los miembros del Congreso de los Diputados en 1855

EL CICLO REVOLUCIONARIO DE 1848

El aviso político de Tocqueville, dirigido a la cámara francesa nos aporta, como siempre en él, cumplida noticia de lo que parecía que podría ocurrir en los inicios del tumultuoso año de 1848. No se trataba ya de protestar contra las reformas involucionistas que pretendía implantar el Gobierno de Luis Felipe con Guizot a la cabeza; el pueblo no ansiaba solamente revolución política, la cuestión era ahora también y más que nunca, intensamente social.

La profunda crisis económica que sufría Francia, en realidad el continente entero, desde el inicio de la plaga de la patata en 1845, que envió a la emigración americana a más de un millón de irlandeses, matando de hambre a otros tantos, con dificultades industriales, comerciales y financieras en todas partes, acentuó los rasgos de proletarización de la clase trabajadora y con ello el ansia general de cambio social. Tanto en Francia como en Inglaterra los especuladores bursátiles habían centrado sus esperanzas en las inversiones masivas en el ferrocarril, un sector que se presentaba como en permanente expansión sin aparente fin. A finales de 1843 se habían construido en Gran Bretaña 3 200 km de líneas férreas, hacia 1850 la longitud de la red se había triplicado hasta alcanzar los 10 590 km. Naturalmente, los sectores del carbón y el hierro se beneficiaban de la explosión ferroviaria, hasta que los tramos más distales de la red dejaron de

interesar a los inversores al manifestarse poco rentables. Como consecuencia, en Gran Bretaña y en media Europa, con Francia a la cabeza, se asistió a la retirada masiva de depósitos, a quiebras en cadena y a la elevación de los tipos de interés de los bancos centrales. Consecuentemente, disminuyeron los precios y los ya magros salarios, el descontento se hizo general.



La Gran Hambruna (*Great Famine*) irlandesa de 1845-1849, causada por un hongo, el tizón tardío (*Phytophthora infestans*), y agravada por la pésima gestión de las tierras bajo el dominio inglés, con propietarios ausentes desde la época de Cronwell, llevó al desastre a la población de la isla. Muchos murieron y otros tantos iniciaron el camino de la emigración a Estados Unidos. Para muchos teóricos del momento, la gran crisis irlandesa supuso la constatación de que la existencia de un Estado eficaz resulta imprescindible en determinados momentos de dificultad económica. En la imagen *La Grande Famine*, Illustrated London News, 1847.

Así narra los hechos, propios de una crisis moderna de sobreproducción, el historiador económico Jean Lescure: «También las clases obreras sufrieron una dura prueba, tan dura incluso que esta crisis fue la señal de los movimientos populares un poco por todo el país: en Inglaterra representa el renacimiento del chartismo; en Francia, es la revolución, de carácter netamente obrero y socialista, de 1848». El desempleo se agrava profundamente tanto en Inglaterra como en Francia a consecuencia del paro en la construcción de ferrocarriles. La miseria, el estómago vacío, en suma, fue la causa esencial de los sucesos de 1848. El ciclo económico mejorará pronto coincidiendo con el aumento de la producción de oro en el ámbito mundial, pero sus consecuencias tardarían en hacerse visibles.

En febrero, la revolución toma las calles de París para acabar con la monarquía de Luis Felipe, a quien, casi paradójicamente, las barricadas habían elevado al poder en 1830. La proclamación de la segunda república francesa llevó al Gobierno provisional a una amalgama de políticos de amplio espectro, desde el moderantismo de Alphonse Lamartine, literato y romántico como Víctor Hugo, a los radicales de Ledru-Rollin e incluso a socialistas como Louis Blanc, abanderado de los Talleres Nacionales, como un aspecto más de aquel socialismo filantrópico e idealista que se dio en llamar utópico. La reforma más cardinal, raíz de aquella entusiasta Primavera de los pueblos, fue desde luego la proclamación de los principios liberales democráticos a través de la instauración del sufragio universal masculino, acabando, o pretendiendo acabar, con los presupuestos censitarios del sistema electoral. A la vez, el diseño del Estado aparece como francamente intervencionista, ordenador de los procesos económicos y, en este sentido, muy poco liberal.



Para la otra burguesía triunfante se hizo muy pronto evidente que el ciclo revolucionario iniciado en 1848 poseía un innegable contenido social. En este célebre cuadro obra de Henri Félix Emmanuel Philippoteaux (1815-1884), se representa a Alphonse de Lamartine frente al ayuntamiento de París, rechazando la bandera roja que portaban los sublevados el 25 de febrero de 1848.

Las elecciones subsiguientes, empujadas por el tradicional conservadurismo campesino, decantaron un Gobierno mucho más moderado, temeroso del desorden social. Las medidas tomadas por Alphonse Lamartine llevaron al pueblo de París a las barricadas entre los días 23 y 26 de junio. Sería el célebre general Louis-Eugène Cavaignac, a la sazón ministro de la guerra, el encargado de sofocar la revolución. Por fin, las nuevas elecciones, en las que se mantuvo el sufragio universal, llevaron al poder al sobrino de

Napoleón, Luis Napoleón Bonaparte el 10 de diciembre de 1848. Más tarde, una serie de plebiscitos sostenidos por campañas que hoy llamaríamos populistas le harán emperador, a pesar de haber sido elegido por cuatro años improrrogables, con el nombre de Luis Napoleón III, inaugurando así el Segundo Imperio. No obstante, como veremos enseguida, lo que deviene de 1848 será bien distinto de lo acaecido tras el proceso revolucionario de 1830. Como había vaticinado Tocqueville, el orden liberal doctrinario instaurado por la burguesía europea comenzaba a verse en peligro a través de la presencia, ya evidente, de la cuestión social. Es decir, la crítica al individualismo a través de presupuestos ideológicos socializantes, capitalizados por el incipiente movimiento obrero. En palabras del mismo Tocqueville: «Ya no había lazos ni simpatías entre aquellas dos grandes clases», certeza que no le inclinaba a mostrarse muy optimista: «No hay más que una sola revolución, siempre la misma a través de fortunas y pasiones diversas, que nuestros padres vieron comenzar y que, con toda probabilidad, nosotros no veremos concluir».

La oleada revolucionaria de 1848 se extendió con celeridad por buena parte de la vieja Europa. Los estados italianos (Turín, Roma, Nápoles) se mostraron especialmente inestables en vísperas del proceso unificador. En el Piamonte, la liberal casa de Saboya, gobernada entonces por el rey Carlos Alberto de Cerdeña-Piamonte, promulgó una constitución que sería espejo de los liberales europeos por décadas y plataforma esencial para la unificación italiana en ciernes. El imperio austríaco se resquebrajó en marzo, siendo obligado el emperador Fernando I a dotar de una constitución liberal a sus súbditos, a la vez que se le obligaba a abolir la servidumbre, aún vigente en los territorios magiares. Berlín en armas obligó a su vez al rey de Prusia a prometer la redacción de una carta magna, mientras muchos estados alemanes se dotaban de asambleas y proyectos de constituciones, como la de Frankfurt de 1849 que preveía ya una eventual unificación alemana. Pero ¿se trataba de libertades o de nación? Un viejo dilema centroeuropeo que ya hemos apreciado anteriormente en el liberalismo alemán. No obstante y a pesar de conocerse los movimientos de 1848 como Primavera de los pueblos, en puridad no surgió de la revolución ningún estado nacional nuevo, ni por unificación, ni por segregación, como había ocurrido en los casos belga y griego en 1830.

En España, el general Narváez, apóstol del moderantismo, regresó al poder en 1847 tras un breve y forzado retiro causado por las desavenencias que mantenía con la reina madre María Cristina a propósito de la boda de la reina Isabel II, finalmente casada con su primo, el pusilánime y ultraclerical Francisco de Asís. A su retorno, alentado por la célebre dialéctica de Donoso Cortés, exigió carta blanca para empuñar el garrote y lo consiguió al gobernar de forma prácticamente dictatorial, disolviendo las Cortes y legislando por decreto durante dos años. De este modo, Narváez se encargó aquí de no sufrir la misma suerte que la monarquía de Luis Felipe, sofocando sin mucho inconveniente las intentonas revolucionarias. De hecho, fueron más preocupantes las amenazas ultramontanas con la formación de un nuevo brote carlista en Cataluña. Sin embargo, la Primavera de los pueblos fortaleció en el país las bases del pensamiento radical plasmado en la formación del aún embrionario partido demócrata, de carácter protorepublicano. Los demócratas eran partidarios del sufragio universal masculino y, en lo básico, encontraban poco satisfactoria la formalista unificación legal liberal-burguesa que dejaba de lado la pendiente cuestión social. En este sentido, simpatizaban con el socialismo premarxista de Blanc o Fourier, con aquellos falansterios de propiedad colectiva y trabajo comunitario que resultaron finalmente orillados por la historia por utópicos.

No resulta baladí que el 21 de febrero de 1848 se publicase en Londres, como encargo de la Liga de los Comunistas, el *Manifiesto Comunista*, firmado por Karl Marx y Friedrich Engels. No hay mejor prueba del sentir de los nuevos tiempos, aunque en realidad el proletariado tardaría décadas en hacer suyas las tesis de Marx.

Proletariado, del latín *proletarii*, aquellos miembros de la plebe más pobres, que lo único que podían aportar al Estado romano era a su prole, vástagos para las legiones. El término retomado por Marx como obrero sin especializar proviene como tantos otros de su puesta en uso por parte del erudito ginebrino Jean Charles Leonard Simonde de Sismondi (1773-1842). Sismondi, en obras trascendentes como *Sobre la riqueza comercial* (1803) o *Nouveaux Principes d'économie politique* (1819) manifiesta sus dudas frente a los optimistas del *laissez faire* como Say o David Ricardo. Sin ser un socialista, alerta muy tempranamente sobre la alienación de las clases desfavorecidas a la que puede conducir la industrialización en masa,

proponiendo medidas paliativas que hoy llamaríamos «estado del bienestar». Conceptos hoy habituales en economía como ciclos económicos, sobreproducción o salario mínimo parten de su fértil análisis de la realidad industrial y surten en no poca medida el clásico léxico empleado por Karl Marx. Entre sus muchos logros es de destacar su análisis de las variables económicas a través del consumo y no tanto teniendo en cuenta el crecimiento de la producción, alertando así sobre la inevitabilidad de los ciclos económicos capitalistas.



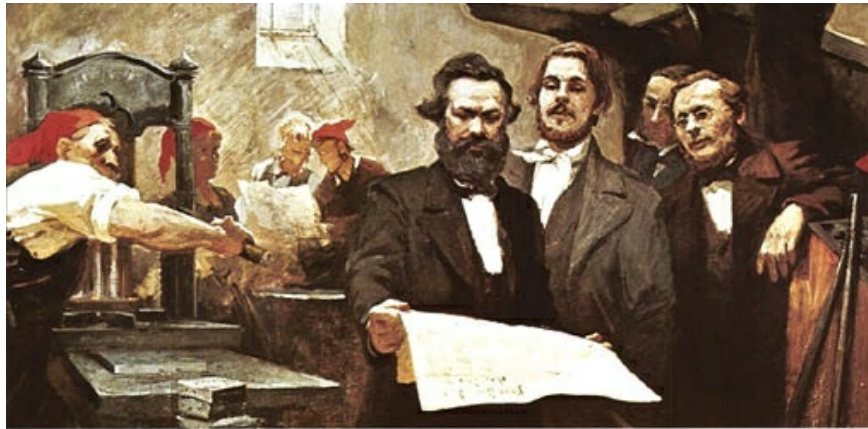
Como todos los grandes pensadores utópicos, Charles Fourier era un optimista convencido de que las sociedades humanas serían más libres y prósperas si se fomentaba el cooperativismo, la felicidad y la satisfacción de los sentidos; pretendió convencer a sus amigos adinerados para que construyeran comunidades llamadas falansterios, a las que concebía como la auténtica plasmación de su sueño. Nunca lo consiguió. En la imagen, proyecto de falansterio, curiosamente de aspecto muy similar al esperable en un palacio barroco.

Por su parte, el pensamiento de Karl Marx y Friedrich Engels, desarrollado básicamente entre los años 1847 y 1867, con obras de la trascendencia del *Manifiesto Comunista* o del *Capital*, presentó desde un principio un carácter eminentemente finalista. En oposición frontal a los socialistas anteriores, desde Lassalle, Fourier o Robert Owen; también frente a los anarquistas libertarios en ciernes como Pierre Joseph Proudhon; ya había habido bastante de idealista fraternidad, se trataba de adquirir los instrumentos necesarios para entender la evolución histórica de las sociedades humanas a fin de conocer los elementos capaces de mejorarlas en el futuro. En palabras del mismo Marx: «Los filósofos no hicieron más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». Partiendo de estos presupuestos intentaron desentrañar algunas realidades objetivas

comunes a toda sociedad, que les habrían permitido analizarla. De esta manera, enunciaron algunos principios, considerados científicos por ellos mismos, como que «la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases» (*Manifiesto*, 1848). A partir de aquí, subrayaron que la estructura económica presidía todas las relaciones humanas, ya que los hombres se vinculan por el sistema productivo en el que se sostienen, estableciendo entre sí relaciones de producción que condicionan el conjunto del proceso social, político e intelectual a lo que llamaron superestructura. De este modo, las sociedades evolucionarían por el agotamiento del proceso productivo debido a la dialéctica o contradicción (una idea muy hegeliana y en especial de sus epígonos materialistas de izquierda como Ludwig Andreas Feuerbach) que periódicamente se produce en el débil equilibrio entre población y recursos, inaugurándose un período de cambio que daría lugar a una nueva estructura económica o modo de producción. Así, podría explicarse adecuadamente el paso del modo de producción esclavista de la antigüedad al modo de producción feudal y de este al actual sistema capitalista, es decir, por ejemplo, cómo y por qué los esclavos fueron sustituidos como fuerza de trabajo por los siervos y estos por el proletariado industrial.

Así, se inauguró una nueva manera de hacer que ha influido decisivamente en los pensadores posteriores, se hubiesen mostrado marxistas o no. El cuidado por el estudio de las variables económicas y los procesos de masas es, desde entonces, premisa esencial para encarar con rigor el pasado. Naturalmente, el materialismo histórico tenía un fin, la búsqueda de una sociedad alejada de toda alienación, que vendría como inevitable consecuencia de la caída del capitalismo. Siempre, claro es, que se atravesase previamente una etapa de cirugía social llamada dictadura del proletariado a fin de acabar de forma drástica con cualquier rescaldo de capitalismo burgués. En tanto los anarquistas como Bakunin negaban cualquier forma de Estado, Marx preveía la instauración por la fuerza de uno bien sólido, total, sin resquicio para la individualidad. La misma historia ha demostrado las dificultades y los sonoros fracasos que sufrieron los intentos de aplicación

práctica del escolio final del marxismo, lo que no quita que su metodología de estudio, su meditada lógica interna, haya dado, y aun esté proporcionando, excelentes y rigurosos resultados a la disciplina histórica una vez superada una fase un tanto esclerótica y academicista bajo los presupuestos del dogmatismo impuesto por la política de bloques de la postguerra.



La conocida imagen de Marx y Engels revisando pruebas de imprenta de la *Nueva Gaceta Renana*, (*Neue Rheinische Zeitung: Organ der Demokratie*) ilustra icónicamente el socialismo en marcha de 1848. La *Nueva Gaceta* fue editada por Karl Marx en Colonia entre el 1 de junio de 1848 y el 19 de mayo de 1849.

Nada más alejado, entonces, de la ideología del liberalismo clásico que las convicciones colectivistas del comunismo marxista. No obstante, es cierto que la preocupación por los desfavorecidos, por la situación social de los seres humanos nunca ha sido ajena al pensamiento liberal. Ya lo hemos reflejado con anterioridad y, desde luego, volveremos a verlo más adelante. La reflexión marxista informa buena parte del pensamiento socialdemócrata e incluso resulta visible en muchos de los pensadores contemporáneos más abiertamente liberales. ¿Cómo olvidar, en este sentido, reflexiones tan certeras como las de *sir* Isaiah Berlin, de quien nos ocuparemos cumplidamente en posteriores capítulos?:

Cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila. Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral.

Dos Conceptos de Libertad

Se podría afirmar que la diferencia entre ser una cosa o la otra reside tal vez en distintas convicciones de partida. Para Marx el futuro era científicamente predecible, obviamente se equivocó, para un liberal el futuro estaba simplemente por llegar, certificando de paso, que sacrificar la libertad en pro de una aparente justicia social parece no funcionar, por tanto, sencillamente no resulta ni justo ni útil, la misma naturaleza humana parece jugar una y otra vez en contra de ello.

EL LIBERALISMO POSIBILISTA POSTERIOR A 1848

Hay, qué duda cabe, confusión tras 1848. Una cierta sensación de fracaso tras las revoluciones liberales; guerras por doquier: guerra por la unificación italiana, guerra Austroprusiana, guerra Francoprusiana, Méjico, Crimea, los Balcanes... El optimismo, la fe en el progreso liberal, se ve sometida a una dura prueba. A la vez, la Revolución Industrial transforma la faz de Europa, el proletariado se organiza, la lucha de clases se intensifica y las ideologías parecen menos seguras de lo que aparentaban. Solo un concepto se salva, la ciencia. A la vez que Herbert Spencer (1820-1903) acudía a la ciencia económica para justificar la eterna validez del liberalismo, con aquel célebre aserto: «*There is no alternative*» (No hay alternativa), que luego hará suyo Margaret Thatcher, Karl Marx llama científico a su socialismo. Todos acuden al cientifismo como un bien superior, justificador de posturas. Son tiempos de darwinismo y de positivismo político, de ahí el éxito temporal de un filósofo mediano como Auguste Comte (1798-1857), con su *systeme de politique positive*. No solo la evolución de los individuos se ve sometida a leyes, también la de las sociedades mismas, con evidentes éxitos intelectuales, pero también y a menudo con retruécanos epistemológicos que acostumbraban a nadar en medio del más grosero de los dogmatismos.

Con la democracia llamando a la puerta, aupada por la idea triunfante del sufragio universal, los liberales de la doctrina, convencidos o no, debieron auparse a las demandas de los nuevos tiempos. Thomas Macaulay (1800-1859), John Stuart Mill (1806-1873) en Inglaterra o el propio Tocqueville en Francia, asistieron a esta realidad desde sus propios escaños parlamentarios.

Mill, por ejemplo, se mostraba muy consciente del relativismo político que se avecinaba:

El Gobierno siempre está en manos o pasando por las manos del poder social más fuerte, lo que sea este poder no depende de las instituciones, sino que las instituciones dependen de él; cualquier teoría general de la filosofía política supone una teoría previa del progreso humano, esto mismo ocurre con cualquier filosofía de la historia.

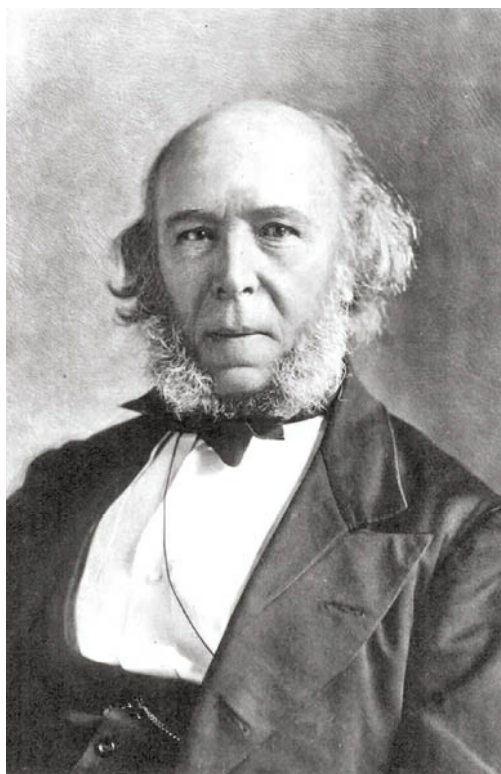
Autobiografía, 1873
John Stuart Mill

El ejemplo de John Stuart Mill, una vez emancipado del influjo utilitarista de su padre James Mill, vale para comprender la adaptabilidad de los liberales de su tiempo. Stuart Mill estimaba incluso, por justicieros, a los sansimonianos y socialistas como Owen o Fourier, aunque siempre concluía que sus diseños sociales no eran factibles. Estaba de acuerdo con la necesidad de la instrucción popular, también, como el propio Fourier, con la igualdad entre hombres y mujeres. Pero no podía compartir los ataques a la propiedad y a la libre competencia individual, tal como dejó bien claro en su obra capital *Sobre la libertad*:

La naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo. El dominio de este compromete su conciencia y su pensamiento, su potestad de asociarse a sus semejantes para cualquier fin que no dañe a los demás y sobre todo la capacidad de trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada.

Exigiendo, de paso, la protección del individuo frente a los poderes públicos y frente a la misma presión social, posicionándose contra: «la tiranía de la opinión y los sentimientos prevalecientes; contra la tendencia de la sociedad a imponer por medios distintos de las penas civiles sus propias ideas y prácticas».

Parecidos argumentos se podrían descubrir en la obra de Macaulay; en este sentido, la frontera del relativismo liberal se mantenía firme. Con todo, digamos que se inicia aquí de alguna manera eso que se ha dado en llamar «capitalismo de rostro humano», partidario de otorgar derechos fundamentales a los trabajadores, aún bajo el paraguas emprendedor de la productiva *middle class*.



Retrato de Herbert Spencer (1820-1903), uno de los pensadores más leídos de su tiempo. Rotundo evolucionista, aplicaba el darwinismo como tesis explicativa del desarrollo de las sociedades humanas (supervivencia del más apto). Políticamente fue uno de los últimos liberales clásicos, férreamente antiestatalista, detestaba todo intervencionismo por «desconocer las leyes de la vida» y minar gravemente la «automejora voluntaria» del individuo. En su opinión: «Todo socialismo implica esclavitud». Cuando uno lee a Spencer parece encontrarse con Hayek antes del propio Hayek.

A la vez, en Inglaterra triunfa en buena parte el darwinismo político de Herbert Spencer, siempre observante de los males propios del Estado y del Gobierno, que, en su opinión, siempre tienden a ocuparse de lo que no les concierne. Fuera de la justicia y la administración, para Spencer solo debería existir iniciativa privada. En realidad, el Gobierno británico solo debería ser una especie de «comité de administración»: «La función del liberalismo en el pasado ha consistido en poner un límite a los poderes de los reyes. En el futuro, la verdadera función del liberalismo será limitar el poder de los Parlamentos». Obviamente, Spencer no parecía ser consciente de la que se le venía encima en plena era victoriana, esto es, un Estado cada vez más

proclive a intervenir en todos los campos, comenzando por el imperialismo rampante. De hecho, el liberalismo inglés del tiempo del esplendor imperial deja de ser en buena parte la doctrina del individualismo para convertirse en la filosofía de una nación entera, destinada a dominar y regir los pueblos que se hallaban allende los mares; *Rule Britannia!*, es sabido.



William Ewart Gladstone (1809-1898). Líder del partido liberal británico, contrapersonaje principal de Benjamin Disraeli, ejerció un pragmatismo político muy propio de su tiempo, férreamente criticado por Spencer, donde tenía cabida la cuestión social por una parte y el imperialismo victoriano por otra. Y no obstante, en honor a la verdad, nunca se mostró como un imperialista convencido, simplemente no había manera de oponerse a un negocio tan redondo como la adquisición de nuevos mercados para Gran Bretaña.

Resulta difícil sostener mayor contradicción y no obstante, parecieron lograrlo. Tanto es así que la política del supuesto conservador Benjamin Disraeli (1804-1891) aparentaba en ocasiones ser más audaz que la del liberal William Ewart Gladstone (1809-1898), en una suerte de apoyo del liberalismo al imperialismo, de justificación teórica harto difícil. En ocasiones, los liberales británicos al servicio de la reina Victoria, mostraban bastante más semejanza ideológica con el mercantilismo propio de un Colbert en tiempos de Luis XIV que con la concepción liberal de las reglas del comercio que defendiera Adam Smith. Dicho en otras palabras, el proverbial

pragmatismo británico, consciente de lo que se podía ganar, acalló muy pronto la prudencia y la doctrina de la no intervención liberales que habían sido su enseña desde James Mill o Georges Cornwall Lewis: *An essay on the government of the dependencies* (1841). Aparentemente, el sagaz Disraeli pareció convencer a todo el mundo tras pronunciar su célebre discurso en el Crystal Palace el 24 de junio de 1872, en el que acusó a los liberales de desintegrar el imperio, terminando con aquellas palabras de cumplido recuerdo:

En este país ningún ministro cumplirá con su deber si descuida la ocasión de reconstruir lo mejor posible nuestro imperio colonial y de responder a esas simpatías lejanas que pueden llegar a ser para este país la fuente de una fuerza y una felicidad incalculable.

De este modo, muchos británicos descubren que su país tiene una misión y los intereses de su nación coinciden, curiosamente, con los de la humanidad. De hecho, los doctrinarios del imperialismo hablarán más de moral y religión que de mercancías, pues la bandera británica, la *Union Jack*, es la bandera de la civilización. Panoplia ideológica, en fin, muy útil para los negocios que pareció agostar por largo tiempo a la escuela de Manchester al completo.

Entretanto, en el continente, el pensamiento liberal parece amalgamarse con un sentido «a la contra del poder» de carácter más bien bronco, nominado por sus propios artífices como radical. En parte herederos de la Revolución de 1789, intensamente populistas, partidarios del sufragio universal y la prensa libre; así se manifestaban, entre otros, Jules Simón o el joven León Gambetta. En realidad, nadie podría vaticinar qué querían hacer en lo cierto, tanto hablaban de «libertad total» como de «igualdad y fraternidad», de no conocer límites dentro del espectro político y generalidades de ese estilo, siempre al socaire de la circunstancia.

Por su parte, el incombustible Adolphe Thiers, historiador monumental de la era napoleónica, al menos de palabra, sostuvo durante sus largas etapas de participación en el Gobierno un credo liberal más clásico, casi convencional, en el que se hallaba muy a gusto dada su excelente posición social. Sus frases en los diarios de la Asamblea lo dicen todo: «El rey reina, pero no gobierna»; «La sagrada igualdad que se llama igualdad ante la ley»; «la quimérica igualdad del socialismo» y en fin, consagrando en su ánimo un régimen parlamentario que: «Combinado con las elecciones libres y la seguridad

personal de los ciudadanos, proporciona todo lo que el país necesita». Más puramente liberal que el pensamiento de maniobrero político de Thiers resulta la obra del catedrático de literatura francesa de la Sorbona Emile Faguet, quien consideraba al Estado un mal necesario que debería concebirse tan pequeño como fuese posible. Algo realmente alejado de las grandezas republicanas de Thiers. El mismo Faguet aseguraba no haber conocido jamás a un francés verdaderamente liberal, el influjo de Rousseau y la Revolución semejaba haberse mostrado como insuperable. En lo económico, destaca el pensamiento de Paul Leroy-Beaulieu (1843-1916), director de L'Economiste Français, firme partidario del *laissez faire*, consideraba al Estado entrometido e incompetente: «precario, vago, variable y eternamente provisional». En suma, un mal necesario en pro de la seguridad y la justicia, única utilidad que le concede.

En España, el permanente temor al contagio revolucionario explica el acceso al poder en 1851, tras la retirada de Narváez, de Bravo Murillo, el más conservador de todos los principales dirigentes moderados. Administrador competente, fue tal vez el último de los afrancesados partidarios del despotismo ilustrado. Considerando que el sistema constitucional tan solo causaba irritantes trabas a la tarea de gobierno, cerró las Cortes, gobernó por decreto y, fascinado por el éxito del golpe de Luis Bonaparte en 1851, proyectó una nueva constitución que reforzaba al máximo el poder de la Corona y eliminaba en la práctica el cuerpo electoral, reduciéndolo a tan solo 7000 electores, además de convertir las Cortes en un órgano meramente consultivo. El plan de este trasunto de dictadura tecnocrática fracasó por poco presentable, incluso ante ojos de los moderados.

De hecho, las disensiones entre los moderados, suscitadas por los proyectos políticos de Bravo Murillo, provocaron no solo la caída de este sino una sucesión de Gobiernos erráticos entre los años 1853 y 1855 que evidenciaron el agotamiento de aquella vía. Así, el pronunciamiento de los generales Leopoldo O'Donnell, Domingo Dulce y Francisco Serrano en la localidad madrileña de Vicálvaro el 28 de junio, tuvo un resultado incierto que terminó en retirada. Sin embargo, la sublevación, que amenazaba en ciudades como Barcelona, Valladolid, Madrid o San Sebastián con radicalizarse hacia la izquierda al formarse juntas revolucionarias, fue reconducida hacia posturas más moderadas con el programa de reconciliación

entre progresistas y moderados expresado en el Manifiesto de Manzanares, redactado por Antonio Cánovas del Castillo, entonces un joven representante de los puritanos, ala izquierda del partido moderado. El manifiesto, que vio la luz el 7 de julio de 1854, abogaba por la recuperación de la dignidad moral de la dinastía borbónica, una especie de actualización del tradicional grito castellano de ¡Viva el rey y muera el mal Gobierno! («Nosotros queremos la conservación del trono, pero sin la camarilla que lo deshonra»), y proponía una especie de plan de reconciliación nacional con medidas del agrado del progresismo, como la autonomía de los municipios, la rehabilitación de la Milicia Nacional y leyes electorales y de imprenta más aperturistas. Impelida por la situación, la reina Isabel II llamó a gobernar al viejo líder de los progresistas, Espartero, retirado en Logroño desde su regreso de Inglaterra en tiempos de Narváez. De todas maneras, el verdadero hombre fuerte del poder era O'Donnell, nombrado ministro de Guerra.

Para las elecciones de noviembre de 1854 se aplicó significativamente la ley electoral de 1837, de censo más amplio, que permitió que por vez primera el partido demócrata estuviera representado en las Cortes con veinte diputados. Fue el momento elegido por los progresistas *pueros*, partidarios de no conceder nada a los moderados, como Salustiano Olózaga o Pascual Madoz, para promover la elaboración de una nueva constitución. Texto legal ya terminado en 1856 pero nunca promulgado, debido al corto tiempo de duración del Gobierno progresista. La Constitución *non nata* de 1856 recogía toda la doctrina tradicional del progresismo: soberanía nacional, autonomía municipal, rehabilitación de la milicia nacional, libertad de culto, recuperación de la figura de la diputación permanente para los períodos no activos de las cámaras y el establecimiento de un senado electivo que eliminaba la existencia de los próceres vitalicios. Fueron también trascendentes las medidas económicas del Gobierno progresista como la repoblación forestal, la ley del ferrocarril (1855), que permitió eliminar barreras para su expansión, la potenciación del telégrafo y de las obras públicas y la publicación de las leyes de sociedades anónimas de crédito y minas (1856), que modernizó la banca. Pero sin duda el acto más trascendente fue la desamortización civil de la propiedad comunal, llevada adelante en mayo de 1855 por el titular de la cartera de Hacienda, Pascual Madoz.

Mientras esto ocurría, la situación del país se hacía cada vez más difícil. Arreciaron las protestas populares contra el odiado impuesto de consumos, aparecieron de nuevo partidas carlistas en Cataluña y la conflictividad obrera paralizó Barcelona. Allí, el asociacionismo obrero, de reciente creación, convocó en julio de 1855 la primera huelga general de la historia de España, en demanda del derecho de asociación obrera y de mejoras en las condiciones del trabajo. A la vista de la situación, O'Donnell, en forma de autogolpe de Estado, exigió y obtuvo de la reina en julio de 1856 el cese de Espartero y la formación de un Gobierno presidido por él mismo, encargado de reprimir duramente las protestas progresistas y las algaradas obreras catalanas. Disolvió las Cortes, la Milicia Nacional, los ayuntamientos y las diputaciones provinciales y restableció, con variaciones aperturistas mínimas a través de un acta adicional, la Constitución de 1845.

El Gobierno largo (1857-1863) de Leopoldo O'Donnell pudo formarse gracias al concurso de los políticos progresistas y moderados menos dogmáticos, partidarios de la tercera vía, del eclecticismo y de la conciliación. Procedían tanto del moderantismo puritano (Ríos Rosas, Pacheco, Nicomedes Pastor Díaz, Borrego, Alonso Martínez) como del progresismo acusado de resellado por sus antiguos compañeros (Evaristo San Miguel, Cortina, Juan Prim, Modesto Lafuente, Alejandro Mon). El triunfo electoral en 1858 y la bonancible situación económica le permitieron a O'Donnell iniciar un período caracterizado por la estabilidad política y la prosperidad económica.



La bonanza económica permitió a los Gobiernos de O'Donnell ciertas veleidades ultramarinas de escaso recorrido, como la campaña de la Conchinchina, que ocurrió cuando en agosto de 1858, se envió la pequeña fuerza expedicionaria del Coronel Palanca a la Cochinchina (Indochina) con la excusa de proteger el régimen misional. En realidad, se concurrió en claro apoyo de la expansión colonial francesa. Paralelamente y con la misma orientación política, se intervino en 1861 en México junto a Francia e Inglaterra, para exigir a Juárez el pago de la deuda externa de aquel país. En la imagen, una recreación de la victoria del general Prim en la batalla de los Castillejos, Marruecos, obra de Mariano Fortuny.

En el orden político, O'Donnell gobernó con el mismo aparejo legislativo que proponía la Constitución de 1845 sin derogar nada, pero haciendo una interpretación aperturista, flexible y tolerante del cuerpo legal. Fue un hecho la reactivación de la política exterior española con una serie de empresas ultramarinas, sombra de las de Napoleón III, de más fama que resultados. Finalmente y con todo, la Unión Liberal no sobrevivió ni a su propio eclecticismo ideológico ni a su frágil unidad interna. Bajo la presión que suponía gobernar, el partido babélico, que era la Unión Liberal, comenzó a desintegrarse. Sufriendo por un lado la presión ultraconservadora del entorno de la Corona, en especial influida por el neocatolicismo del confesor de la reina, Antonio María Claret, y por otro la de los puros progresistas de Olózaga y la de los demócratas de Nicolás Rivero, fue incapaz de mantener la unidad y pronto comenzaron las disidencias: Ríos Rosas, uno de los fundadores, en 1860, poco después Mon, Alonso Martínez y el propio Prim, autoconsiderado ahora líder del progresismo. Al final, comprobada la hostilidad de Isabel II que no le permitió disolver las Cortes para buscar nuevas mayorías, O'Donnell se vio en la obligación de dimitir el 27 de febrero de 1863, dando paso a una larga serie de Gobiernos cortos y débiles que fueron la palpable muestra de que el sistema estaba periclitado. Tanto es así que los partidos de la oposición, los progresistas entre ellos, optaron por el llamado retraimiento, es decir, por inhibirse de la participación política según la legalidad existente, prefiriendo la conspiración revolucionaria contra los Gobiernos de una reina considerada el principal obstáculo para el desarrollo constitucional. Pocos querían ya pasar la vergüenza de ser llamados a palacio. Se trataba, en fin, de la quiebra de la ideología moderada defensora del

liberalismo doctrinario, dominante en el tránsito del Antiguo Régimen a la España liberal. Significativamente, el período se cerrará con el fallecimiento de sus principales artífices políticos, O'Donnell (1867) y Narváez (1868). Este último no sin antes dar la última muestra de su humor andaluz: «No tengo enemigos —dijo en su lecho de muerte—, los maté a todos...».

EL LIBERALISMO EN CRISIS

Como hemos ido viendo, los regímenes liberales clásicos adquirieron cierta consciencia de su propia crisis de identidad. No se trataba únicamente de superar la dicotomía entre los partidarios del sufragio censitario y los demócratas, adalides de los comicios universales. Había más, excepto en casos concretos de pensadores irreductibles, como el que hemos visto de Herbert Spencer, el acervo liberal parecía mostrarse muy bonancible con la era de los Estados monumentales propios de la segunda mitad de siglo, donde sus actividades parecían no solo abarcar gigantescas parcelas de la vida pública en las metrópolis, sino que se dirigían con verdadera ansia hacia la carrera imperialista. Comercio e industria, sí, pero no desde luego supresión de aranceles o libre competencia. Los tiempos ilusorios del *laissez faire* parecían haber desaparecido en medio de una suerte de vorágine de nacionalismo estatalista en manos de la partitocracia.

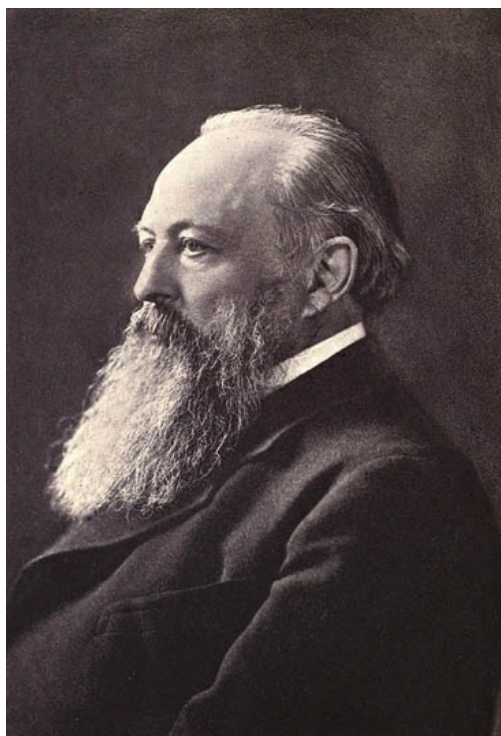
En efecto, este es el momento de los partidos políticos organizados como máquinas electorales, desde el espectro católico (Congreso de Malinas, 1865) a la Primera Internacional Socialista (1864). El turnismo, casos como el inglés entre los conservadores de Disraeli y los liberales de Gladstone, o el español entre Cánovas y Sagasta, llegó a hacer del tránsito electoral algo tan predecible y confortablemente dominical como el paso de la primavera al verano. La política como profesión y forma de medra personal explica muchas cosas, entre otras la elefantiasis estatal y las redes clientelares directamente alejadas de aquello que los viejos filósofos conocían como el bien común. Algo tan sencillo en apariencia como anunciar un programa y luego tratar de cumplirlo se convirtió en quimérico.

Son pocos en esta época los partidarios de la defensa de un modo clásico del liberalismo, en el sentido de la defensa del individualismo frente al valor de la masa y la mayoría. Tal vez el poeta Matthew Arnold (1822-1888) y sobre todo John Emerich Acton, *lord Acton* (1834-1902), consejero de Gladstone y coordinador de la monumental *Cambridge Modern History*, que profesaba un credo más ajustado a la ortodoxia liberal de un Constant o un Tocqueville, entendiéndolo por tal:

La seguridad de que todo hombre será protegido por el cumplimiento de su deber contra las influencias de la autoridad, de las mayorías, de las costumbres y de la opinión. El Estado es competente para asignar los deberes y trazar la línea entre el bien y el mal solo en su esfera propia. Más allá de los límites de las cosas necesarias para su bienestar, solo puede ofrecer una ayuda indirecta en la lucha de la vida, fomentando las fuerzas que triunfan sobre la tentación, religión, educación y distribución de la riqueza.

El liberalismo
Santirso

Su cosmopolitismo le lleva a juzgar la teoría nacionalista como «más absurda y más criminal que la teoría del socialismo [...]. No hay principio de cambio, ni especulación política concebible, más absorbente, más subversiva o más arbitraria que esta. Es una refutación de la democracia, porque establece límites para el ejercicio de la voluntad popular y lo substituye por un principio más elevado», aunque acepte que marcó «el fin de las dos fuerzas que son los dos peores enemigos de la libertad civil: la monarquía absoluta y la revolución».



Lord Acton, enemigo acérrimo de las doctrinas nacionalistas, ofreció siempre un pensamiento a contracorriente de los tiempos que le tocaron vivir. Su conocida frase: «El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente», sigue representando una especie de frontispicio del sentir liberal. Para el recuerdo queda su coordinación de la excelente y monumental: *The Cambridge Modern History*.

Ni que decir tiene que las combativas teorías de Acton habían pasado de moda en la Inglaterra de 1870, tanto como las del libertario Herbert Spencer, quien se iría alejando del partido liberal a medida que este fue aumentando su grado de sensibilidad hacia los males sociales.

Precisamente, era casi previsible, asistimos ahora al nacimiento de un cierto liberalismo social, sensible con las profundas desigualdades de su tiempo que habían generado pobreza y marginación. Así, la obra principal de Leonard Hobhouse, llamada precisamente *Liberalismo*, se consagra a constatar la idea de que, si bien el *laissez faire* fomentó el crecimiento de la riqueza, trajo consigo su concentración en pocas manos, paro y salarios misérrimos, por lo que considera inevitable la acción de un Gobierno vigilante, regulador de las relaciones económicas, así le corresponde:

Velar para que las condiciones económicas del hombre normal [...] sean tales que pueda alimentar, vestir u ofrecer un hogar a su familia y a él mismo, por medio de un trabajo remunerado. El derecho a trabajar y el derecho a un salario suficiente son tan respetables como el derecho de propiedad y otros derechos del hombre [...] no es responsable de que exista una superproducción en su industria, o de que, producto acaso de largos años de práctica, haya surgido algún procedimiento que desvalorice su oficio. No puede dirigir o regular la industria. No es responsable de las oscilaciones económicas, aunque sufra sus consecuencias. Por eso no pide caridad, sino justicia.

Así es que, los tiempos mudan y los logros se consolidan. El influjo del parlamentarismo británico adquirió valor de espejo en estos tiempos, consolidando actitudes demócratas un poco por todas partes, Bélgica, Portugal, Escandinavia... El final de la guerra austro-prusiana de 1866 abrió las posibilidades en el entorno de la victoriosa Prusia. Luxemburgo proclama su constitución liberal en 1868, Austria toma caminos aperturistas con la proclamación de las seis leyes fundamentales de 1867, y a la altura de 1870 asistimos a un plebiscito que suaviza la autocracia bonapartista en Francia.

En España, tras la revolución de septiembre de 1868 y el fiasco que supuso la Primera República, la restauración alfonsina y el sistema canovista consolidaron a su manera la contribución española a la democracia liberal. La obra política de Cánovas, basada en el turno estable en el Gobierno de dos partidos que debían rechazar todo radicalismo, necesitaba a su vez fundamentarse en un fuerte control gubernamental del sistema, con amaño de elecciones incluido. Los primeros pasos en esta dirección se dieron pronto. Así, la Ley electoral de 1878 era ya censitaria, una restrictiva Ley de prensa publicada en el año siguiente y la Ley de reunión de 1880, terminaron por asegurar al Gobierno los mecanismos de control social necesarios para sus fines. La fundación en mayo de 1880 de la Agrupación Liberal Fusionista, en la que se integraron liberales de muy diversos orígenes (Martínez Campos, Pavía, Alonso Martínez), la mayor parte de ellos progresistas y unionistas agrupados bajo el liderazgo de Sagasta, permitió el inicio del turnismo al encomendarles el rey la responsabilidad de gobierno en 1881.

El primer Gobierno liberal de la Restauración fue muy corto (1881-1883) y careció de realizaciones trascendentes, aunque cimentó la continuidad del sistema. En el plano práctico se aprobaron algunas disposiciones aperturistas como la libertad de cátedra y el derecho de reunión. Pero sobre todo, se consolidó el liderazgo de Sagasta en la izquierda sobre las opciones de la

Izquierda Dinástica defendidas por Serrano, Moret y Montero Ríos.

A finales del año 1885, con Cánovas de nuevo en el poder, muere Alfonso XII, pero el sistema está ya consolidado y la transición al nuevo reinado del aún no nato Alfonso XIII se hará sin mayores ambages a través de la regencia de su madre, María Cristina de Habsburgo. Se mantiene así el sistema de integración y el régimen civil oligárquico de la Restauración, gracias, en buena parte, al control electoral a través del caciquismo. Las elecciones controladas desde el Ministerio de la Gobernación, manipuladas y fraudulentas, no son un hecho nuevo, están implícitas en el mismo sistema isabelino de 1834. Sin embargo, la diferencia reside en que en la Restauración el sistema se hace estable, casi institucional, se convierte en una manera de suprimir el pronunciamiento militar como forma de cambiar Gobiernos y consagra las mayorías parlamentarias a través del pucherazo, el soborno, el candidato encasillado y la intimidación. El mecanismo partía de los grandes oligarcas de los partidos en Madrid, en contacto con los poderes locales a través de los gobernadores civiles. Todos juntos amañaban los resultados a fin de obtener las mayorías que los turnos exigían. La raíz del problema tenemos que buscarla en la tradición española de control de los municipios del Antiguo Régimen por parte de los poderosos locales y de sus redes clientelares, basadas en el amiguismo y en el favor personal. Las restrictivas leyes municipales de 1877 y 1882 no ayudaron en nada a solucionar la situación, porque mantenían una fuerte centralización liberal que hacía depender a los ayuntamientos de los contactos que estos habían podido tener en Madrid. Así, las oligarquías locales dominaron a su antojo todo el proceso electoral, consagrando la figura del cacique, dominador de la situación mandara quien mandase. Los ejemplos son múltiples: Montero Ríos en Galicia, Gamazo en Valladolid, los Pidal en Asturias, La Cierva en Murcia, Natalio Rivas en Granada y un largo etcétera. El elevado precio que pagó España por su sistema electoral fue una administración municipal ineficaz y un sistema judicial señoreado por la corrupción.

Tras el fallecimiento del monarca en 1885, el prestigio de los conservadores canovistas estaba en su momento más bajo, circunstancia que permitió el acceso al poder de los liberales de Sagasta. El Parlamento largo (1886-1890) de Sagasta, que contó con el concurso de Camacho en Hacienda, Alonso Martínez y Montero Ríos en Justicia, Segismundo Moret en Estado y

Germán Gamazo en Ultramar, trajo muchas de las reformas deseadas por los revolucionarios de septiembre del 68. De hecho, Sagasta presentó un programa que resumía la mayoría de las conquistas liberales de 1869: Ley de asociación, juicio por jurado, reforma de la Hacienda y sobre todo la recuperación del sufragio universal. Así, por la Ley de asociaciones de 1887, las organizaciones obreras salieron de la clandestinidad a la que estaban relegadas. La Ley del jurado (1888) fue dotada de un fuerte contenido político al concedérsele a la institución juzgar materias fundamentales como los delitos de imprenta. Por fin, en 1890 fue aprobada la ley del sufragio universal, de menor alcance del previsible por culpa de la particularidad del sistema electoral del que venimos hablando. En el eje de la racionalización administrativa es de destacar la promulgación en 1889 del Código Civil, inspirado en sus bases por Alonso Martínez, que permitía la existencia del matrimonio civil.

El retorno de Cánovas al poder en 1890, en plena crisis económica y agraria finisecular, manifestó fuertes discrepancias en el seno del Partido Conservador entre los partidarios de la regeneración de la moralidad pública y una mayor limpieza en las elecciones, con Francisco Silvela a la cabeza, y los defensores del *statu quo* reinante, postura liderada por Romero Robledo. Un escándalo en las cuentas del Ayuntamiento de Madrid propició aún más esta fractura que condujo a la formación de un nuevo Gobierno liberal en 1892, gabinete que mostró como mayor interés, una vez hechas ley las conquistas liberales, los intentos infructuosos de Antonio Maura por solucionar el problema colonial. Resulta obvio que no lo consiguió. Como consecuencia de la intervención de Estados Unidos, España renunció por el Tratado de París, firmado en agosto de 1898, a sus derechos sobre Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Las islas Filipinas, Puerto Rico y Guam fueron cedidas a Estados Unidos, en tanto que Cuba, teóricamente independiente, se sometió al Gobierno de una oligarquía dominada por los intereses norteamericanos en una economía de monocultivo, justo al contrario del deseo de Martí. La guerra le costó a España casi 100 000 hombres, muchos de ellos muertos por enfermedades propias de las guerras tropicales como la malaria, la fiebre amarilla y el tifus, y el convencimiento de ser una nación modesta sin influencia en la esfera internacional. De su formidable pasado colonial solo restaban unas pocas posesiones en África.

La interiorización de este convencimiento, resultado del que pronto fue conocido como el desastre, supone lo que se dio en llamar «la crisis del 98», presidida por la depresión económica y la confusión política, pero sobre todo por la crisis moral de la conciencia nacional reflejada en la obra de Joaquín Costa (*Reconstitución y europeización de España*, de 1899; y *Oligarquía y caciquismo*, de 1902), Unamuno, Baroja y tantos otros representantes de su generación.



Viñeta satírica sobre la Conferencia de Berlín: *Découpage de l'Afrique à la conférence de Berlin*, publicada en L'Illustration. África es representada como una tarta a repartir entre las potencias europeas; exactamente lo que ocurrió.

Entretanto, en Centroeuropa, Alemania culmina su unificación en medio de la guerra franco-prusiana de 1870-1871, dando lugar a un régimen confederal y semiabsolutista, el II Reich, de concepciones bien diferentes a las reinantes en la Europa Occidental, con un constitucionalismo más aparente que real, establecido bajo el puño de hierro de Otto von Bismark que, naturalmente, nunca había sido un liberal.

Entre el 16 de noviembre de 1884 y el 27 de febrero de 1885 se celebra la conferencia de Berlín, escenificación final de la existencia de una carrera imperialista que buscaba repartirse África. Los contenciosos que las potencias europeas pretendían solucionar con Otto von Bismark ejerciendo de atento anfitrión, no harían más que complicarse en los años postreros y conducirían casi inevitablemente al conflicto más sangriento que había contemplado el mundo hasta entonces, la Primera Guerra Mundial, una triste y dolorosa manera de constatar el fracaso de ciertos ideales nacionales.

Es así como, de alguna manera, el imperialismo y la unificación alemana señalan el final de la era del liberalismo clásico, mientras se consolidaban Gobiernos de tintes democráticos en el Reino Unido, los Países Bajos, España, Portugal y la Francia posonapartista, el este europeo parecía caminar hacia concepciones bien diferentes, desde la autocracia rusa, al militarismo germánico. A su vez, nacionalismo y socialismo se consolidan como doctrinas rampantes y populares, los partidos puramente liberales se habían retraído en todas partes a costa de opciones situadas más a pie de calle, tal es el caso del Partido Laborista británico, que crecía a ojos vista a costa del Partido Liberal. Los parlamentos se atomizaron ante la profusión de nuevos idearios producto de la sociedad de masas. En suma, un credo marcadamente elitista como el liberal no parecía preparado para subvenir a los nuevos deseos de la población general: nivelación económica y derrota de los enemigos de clase. No encontraría la verdadera oposición en el laborismo democrático, casi un sucesor —Thomas Kirkup, en su *Historia del socialismo* (1892) consideraba que el socialismo fue una iniciativa comunista frenada por el capitalismo, el fruto maduro del programa liberal y «el complemento económico de la democracia»—; sino en el socialismo revolucionario, en el comunismo, en los nacionalismos radicales y, naturalmente, en el fascismo que se atisbaba en el horizonte. Las democracias liberales parecerán casi desaparecer en los albores del nuevo siglo.

6

El liberalismo en la primera mitad del siglo xx. Del imperialismo a la Segunda Guerra Mundial. Conflicto y recuperación

Descartada la revolución súbita, el único residuo amenazador era la idea de dos naciones dentro de la misma, y el hecho de que la *social sympathy* dejase de ser una espontaneidad humana, como pensaban Hume y Smith. Ahora depende de que nadie ostente signos de distinción, dentro de un plan general para evitar víctimas de la lucha competitiva donde el salario mínimo resulta ser la cabeza de playa para un régimen pautado de retribuciones, acorde con el tránsito del bien privado al público.

Antonio Escohotado a propósito del pensamiento de los fabianos
ingleses,
en *Los enemigos del comercio*, vol II, pág. 618

La tradición liberal podía renovarse en varios aspectos, pero en ningún caso prefiriendo la guerra al comercio —como exigían los planes de la Triple Alianza—, y el mago de la simpatía y el progresismo acabó cargando con lo más ingrato: participar decisivamente en la mayor carnicería de los anales humanos, contribuyendo a una guerra mundial que llevaba por fuerza a otra más atroz aún. Como Stuart Mill, y el resto de los corazones divididos por la inclinación simultánea a rechazar y bendecir la pobreza, cultivó un sí aunque no que los reñidos con el comercio sintetizan de modo más enérgico en el lema tanto peor tanto mejor, justamente lo inverso y por eso mismo apenas distinto a la hora de cosechar frutos. En el caso de Lloyd George, las más altas instancias y las más abyectas —el populacho proclive a linchar foráneos— coincidían en exigir que Inglaterra siguiera imperando, y cumplir la reforma del bienestar hubo de simultanearse con la ruina derivada de acorazados inmensos, todos ellos chatarra para desguace cuando llegaron los portaviones.

Antonio Escohotado a propósito de la Liberal Welfare Reform de
Lloyd George, en *Los enemigos del comercio*, vol. II, pág. 632

SOBRE BUQUES, IMPERIOS E INTOLERABLES POBREZAS. LA CAÍDA DE LOS LIBERALES EN LOS INICIOS DEL SIGLO XX

Veníamos del capítulo anterior comprobando que ni siquiera en la misma Inglaterra la cuestión del librecambio y el valor del voluntarismo humano gozaba ya de buena salud. Por más que los epígonos de la escuela de Manchester que fundaran los cuáqueros Richard Cobden y John Bright, se preocupasen por mantener las esencias de una ideología que había nacido y

triunfado en su propio país, mostrándose enemigos tanto de monopolios como de arbitrarias subvenciones, el imperialismo como valor corría desbocado, al tiempo que los correligionarios y continuadores de la obra de Robert Owen procuraban marcar el paso a los Gobiernos sucesivos de Gladstone y Disraeli en busca de un mayor igualitarismo social.

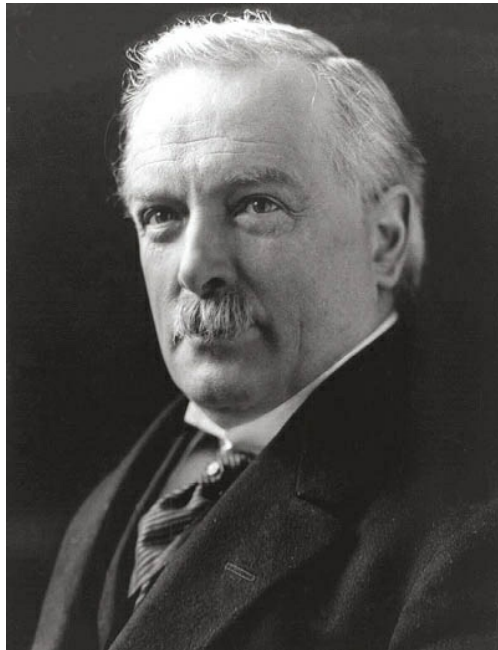
Así, no resulta extraño que en este especial contexto gozase de tanto predicamento una asociación filantrópica como la de los fabianos (fraternidad para la vida nueva), fundada por Th. Davidson (1840-1900), empeñados — mediante experimentos sociales similares a la colonia norteamericana de Brook Farm— en acabar con la competitividad reinante en pro del altruismo y el bien general. Predicaban la necesidad de un Estado poderoso, no menor que el de Bismarck, con propuestas casi de ingeniería social en cuanto a crecimiento demográfico, incluida la eugenesia, o a la negación del éxito personal por considerarlo contrario a la *social sympathy*.

Naturalmente, ya que hablar y pensar resulta gratis y en general poco arriesgado, a esta ola de solidaridad universal se adhirió rápidamente buena parte del cuerpo intelectual. Tal es el caso del dramaturgo George Bernard Shaw (1856-1950), destacadísimo fabiano, partidario de la eugenesia, opuesto a la vacunación y autoconsiderado un miembro rebelde de la clase rectora. O del propio Bertrand Russell (1872-1970), que una vez compartió ideas cercanas al socialismo fabiano, a pesar de apartarse pronto del ideal comunista, para abrazar una especie de socialismo inespecífico dentro de su conocido sentimiento filantrópico y antibelicista. A las alturas de 1920 sorprende comprobar como Rusell defendía planteamientos económicos comunistas que hubiesen suscrito entusiásticamente tanto a Marx como a Lenin:

[...] el autogobierno en la industria es el mejor camino para que Inglaterra aborde el comunismo. No me ofrece duda que tras una pequeña práctica los ferrocarriles y las minas podrían ser gestionados más eficientemente por los obreros, desde el punto de vista de la producción, que hoy por los capitalistas.

En la misma o parecida línea prosoviética se expresaba el genio de la ciencia ficción H. G. Wells (1866-1946), quien se refería en 1934 a Josef Stalin como «la persona más justa, sincera y honesta que haya conocido», aunque lo criticaba por no ser consecuente con el proyecto eugenésico, y resistirse a la esterilización del inferior (Escohotado).

En general, reinaba entonces en las mentes de buena parte de esta intelectualidad británica un cierto anhelo de acabar, parece que por medios pacíficos, con la propiedad privada o, cuando menos, se soñaba con la instauración de un cierto paternalismo político que comenzó a verse posible cuando en 1892 llegaron al parlamento los dos primeros diputados electos del partido laborista. De entonces a esta parte, cualquier economista mediano sabe que la miseria no crece a la par que la desigualdad, de hecho a finales del siglo XIX la renta per cápita de las familias inglesas había crecido exponencialmente, superando en doscientos cincuenta puntos la de 1760. Dicho de otra manera, «nunca tiempos pasados fueron mejores»; pero una cosa es la fría estadística macroeconómica y otra muy diferente la percepción general de las cosas. En realidad, el mismo bienestar demanda más bienestar y menos penalidades. Así, en consonancia con la evolución de los tiempos, los partidos tanto de izquierda como de derecha se inclinaron de buena gana hacia esa tercera vía ni revolucionaria ni liberal, del *Well Fare*, esto es, el estado del bienestar característico del siglo XX, donde servicios sociales crecientes demandarán más Estado y desde luego más presión fiscal.



David Lloyd George (1863-1945) elegido diputado por el Partido Liberal, fue sucesivamente ministro de comercio, de hacienda y primer ministro de Gran Bretaña, lugares desde los que impulsó medidas de carácter social que anticipan vivamente el futuro Estado de bienestar que conocemos.

Que la opinión pública caminaba lentamente hacia ese confortable lugar ideológico lo prueba el hecho de que en 1910 el Partido Laborista pasa de veintiséis a cuarenta y dos diputados y en 1915 consigue su primer cargo de importancia en el gabinete de David Lloyd George (asuntos obreros) en la persona de Arthur Henderson, antiguo obrero de una fundición, que alcanzaría el premio Nobel de la Paz en 1934 por su papel director en la conferencia de desarme de Ginebra. Fue, de alguna manera, el inicio de la muerte lenta por éxito del hegemónico Partido Liberal de Lloyd George, quien, con ánimo de contentar a todo el mundo, no contentó a nadie, pues ideológicamente no podía ir tan lejos como los laboristas en su aventura social.

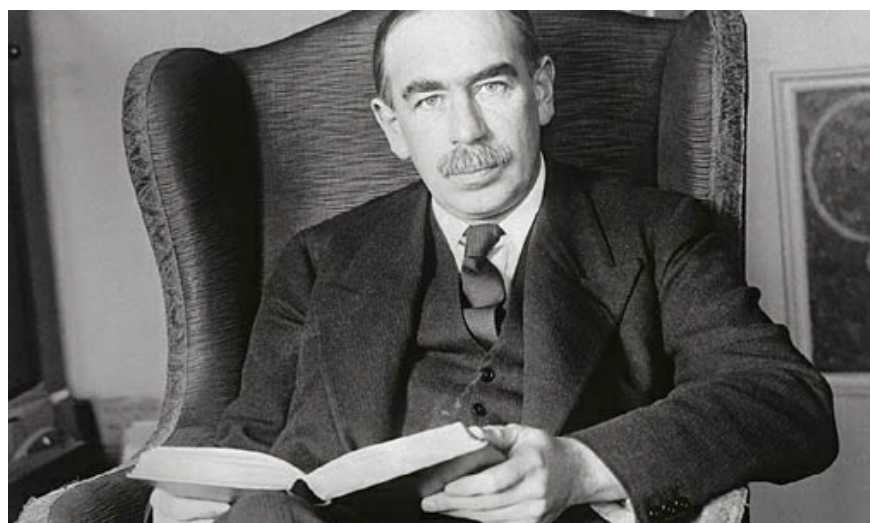
El Liberal Party, en efecto, había perdido su sitio; mientras a los Tory (conservadores) no les iba tan mal en su tradicional alianza entre la aristocracia y las clases humildes frente a la hegemonía de la burguesía, y los laboristas captaban el interés de todo aquel que se consideraba desvalido, aunque fuese a base de aumentar su desvalimiento a través del control estatal y el paternalismo. Los liberales se movían en una extraña tierra de nadie, tratando de mantener un credo que parecía periclitar, las cifras macroeconómicas les concedía ciertas razones, pero ¿quién consulta cifras?

Con idea de adaptarse a los tiempos, Lloyd George, el Brujo galés, desarrolló entonces su programa de la *Welfare Reform* contra la intolerable pobreza, un paquete de 16 medidas sociales aprobadas entre 1906 y 1914, que abarcaban prácticamente todos los campos de la atención social: enseñanza, sanidad, agricultura, industria, jubilaciones, asistencia a parados, asilos, pensiones de invalidez y regulación del urbanismo, transformado en palabras de Escohotado: «la caridad privada en deber público». En total unos dieciocho millones de libras anuales de gasto público, una pequeñez cuando el propio Lloyd George tuvo que oír de boca de su propio rey los compromisos astronómicos que había adquirido el Almirantazgo a fin de asegurarse una colosal flota de guerra, construyendo poderosos acorazados movidos por turbinas, los célebres *dreadnoughts*. He aquí, nuevamente, la

colosal contradicción entre libre comercio, asistencia social y la rudeza del imperialismo triunfante. Esta es la historia, por tanto, de cómo Lloyd George se vio obligado de la noche a la mañana a «bailar con las más fea», la mayoría social parecía querer que Inglaterra siguiese imperando, y entonces la Gran Guerra barrió todo su afán como un vendaval irrefrenable.

EL LIBERALISMO TRAS LA GRAN GUERRA I; DE KEYNESIANOS

Pasado 1918, una Europa devastada, junto a la aparición de una, aparentemente, vivificante revolución proletaria en la Rusia autocrática y zarista, pareció diseminarse en el ánimo público una especie de fe en la colectividad, en la nación y en la lucha de clases con la que difícilmente podía competir la tibia benevolencia del reformismo liberal. El espíritu del tiempo estaba en contra de su doctrina, cualquiera que se considerase socialmente postergado esperaba mucho más de los métodos del comunismo o del socialismo radical que de los políticos tradicionales. Al pensamiento liberal no le quedaba más que refugiarse en la trinchera, a la vez que se ocupaba de reformular sus propias concepciones. Pero la respuesta fue muy diversa, en tanto los ingleses John Maynard Keynes y William Beveridge se aplicaron a una verdadera revisión de la doctrina liberal, fundamentalmente en cuanto al papel reservado al Estado en la economía del siglo XX; la llamada Escuela Austríaca con Ludwig von Mises y, desde luego, Friedrich August Hayek a la cabeza, parecían defender obstinadamente el viejo *laissez faire*, entendiendo cualquier movimiento hacia la planificación estatal como un insalubre camino de servidumbre. Veamos, pues, qué razones les asistían.



John Maynard Keynes (1883-1946) está considerado como uno de los economistas más brillantes e influyentes del siglo xx. Su pragmatismo en lo económico revitalizó en buena medida los presupuestos del liberalismo, tratando de adaptarlos al mundo cambiante que le tocó vivir. Partidario de la intervención estatal cuando toca, siempre pensó en la verdadera utilidad de las acciones económicas, en sus propias palabras: «Los gastos «ruinosos» de préstamos pueden, no obstante, enriquecer al fin y al cabo a la comunidad. La construcción de pirámides, los terremotos y hasta las guerras pueden servir para aumentar la riqueza, si la educación de nuestros estadistas en los principios de la economía clásica impide que se haga algo mejor» (*Teoría general del empleo, interés y la moneda*).

John Maynard Keynes (1883-1946) ha sido, sin ningún género de duda, el gran revitalizador del pensamiento liberal en el siglo xx. Siempre se sintió uno de ellos, pero su espíritu pragmático le obligaba a adherirse antes a lo que funciona que a cualquier precepto teórico o doctrinario por muy bien fundamentado que estuviese. De ahí su profunda influencia en los Gobiernos occidentales de todo tiempo, como veremos enseguida.

Hijo de un prestigioso profesor de Economía de Cambridge, sólidamente formado en el King's College de aquella universidad, no resulta baladí que su carrera profesional se fraguase, como diría el inolvidable Francisco Tomás y Valiente, a «las orillas del Estado», circunstancia que puede explicar muchos aspectos de su posterior producción intelectual. En 1906 ingresó en la administración trabajando en la oficina de la India, donde se dedicó a pulir el sistema financiero que regía a la joya de la Corona. Tras un fugaz regreso como lector a Cambridge, en 1915 volvió a la administración como alto funcionario del Tesoro, participando en las sesiones de la Paz de París de

1919. En ese tiempo, criticó duramente las cláusulas leoninas que el Tratado de Versalles impuso a Alemania, dimitiendo por esa razón de su puesto en junio de ese mismo año. Su libro *Consecuencias económicas de la Paz*, de diciembre de 1919, criticaba precisamente la política de reparaciones impuesta por los aliados y anticipaba visionariamente las posibles consecuencias en Alemania: pobreza y auge del populismo.

Testigo de la Gran Depresión de 1929, defendió entonces algo impensable para la doctrina clásica liberal: la implicación activa del Estado en la estimulación de la economía aplicando una fuerte política de inversiones. Pensamiento considerado entonces altamente heterodoxo que expondrá por largo en su obra esencial: *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, publicada en 1936. Es conocida la influencia de sus recetas económicas en la política del *New Deal* de Franklin Delano Roosevelt en los Estados Unidos y también en su propio Gobierno, para el que trabajó de asesor jefe principal de Hacienda entre 1940 y 1946. Desde allí propuso la creación del Fondo Monetario Internacional y sugirió la idea de fundar un Banco Mundial. Todo un precursor del capitalismo contemporáneo que fue elevado a la nobleza por su rey en 1942, con el título de barón.

Entonces ¿era Keynes un verdadero liberal? Desde luego como tal se consideró siempre; de hecho detestaba tanto a los conservadores: «no son ni carne ni pescado», solía decir, como a la izquierda, a la que denominaba «partido catastrofista». Respetaba, eso sí, y desde su innegable elitismo, a la reformista derecha laborista y en general a la mejor clase de gente humanitaria e instruida. Era liberal, pero estaba convencido que el tiempo del Liberal Party había pasado al no tener respuestas a las realidades del nuevo siglo:

Los liberales se encuentran colocados en situación inestable entre las fuerzas de la derecha y las de izquierda, aquejados de disensiones internas sobre cuestiones políticas esenciales, que siempre terminan en empate o en compromisos inoperantes.

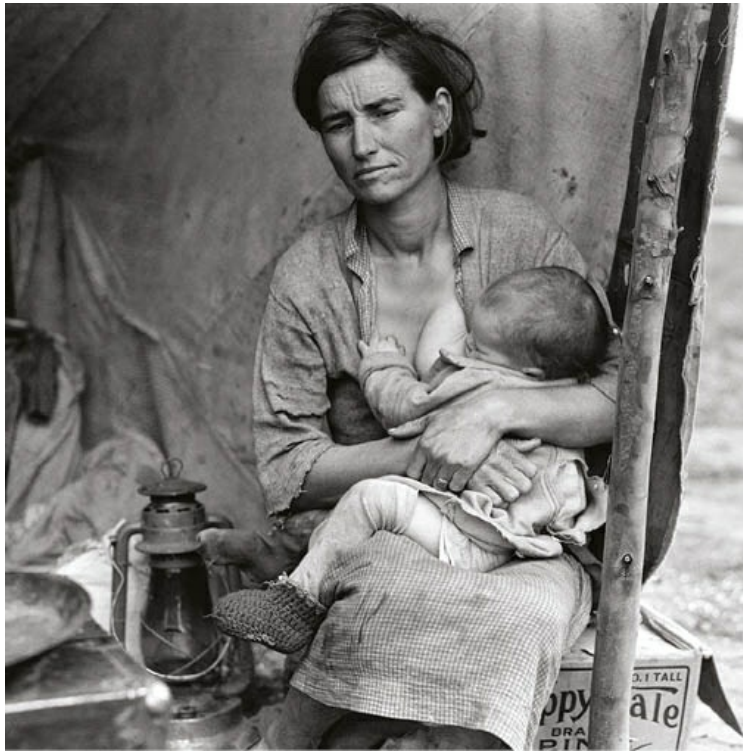
The Downfall of Liberal Party 1914-1935
Trevor Wilson

A partir de ahí, Keynes aborda un personal cambio de rumbo que le hará célebre. En su ensayo: *El fin del laissez faire*, de 1926, niega aspectos esenciales de la doctrina clásica. Por ejemplo, no cree que los intereses particulares y los comunes o sociales coincidan siempre por mecanismos tales como la mano invisible de Adam Smith, por ello reserva un papel al Estado como elemento de equilibrio o, dicho de otra manera, plantea suplir gubernamentalmente y con supervisión parlamentaria aquellas facetas de la economía donde la iniciativa privada no llega o se muestra ineficaz. En sus propias palabras:

El Gobierno no tiene que hacer cosas que estén haciendo ya los individuos, para hacerlas un poco mejor o un poco peor, sino que tiene que hacer las cosas que no se están haciendo en absoluto.

Iniciativas estatales como la creación del Banco de Inglaterra o, posteriormente, la Sociedad Británica de Radiodifusión (BBC), son buenos ejemplos del tipo de acciones gubernamentales en las que Keynes estaba pensando. Por otra parte, en su opinión, el Estado por medio de sus políticas monetarias (tipo de interés a través de la existencia de un Banco Central) y fiscales (manejo de los impuestos a fin de ordenar la demanda y el ahorro) podía ejercer como regulador del juego económico en momentos de contracción de la demanda y la inversión, como ocurrió en la Depresión de 1929. En conceptos macroeconómicos, para Keynes el incremento del gasto estatal no tenía por qué significar algo catastrófico, sino una manera de permitir que la población obtuviese las ganancias suficientes para tirar de una demanda periclitada, por ejemplo, debido a una crisis especulativa y de sobreproducción como la de 1929. De esta manera, en su opinión, se podría dar salida a amplias producciones acumuladas en stocks imposibles de colocar a nadie, se crearía empleo y se evitaría así la terrible realidad del paro masivo. En realidad, la propuesta Keynesiana estaba destinada a salvar la democracia de corte occidental, ya que la teoría clásica no parecía poder resolver por sí misma la existencia de las innegables crisis periódicas del sistema capitalista (Schumpeter, Kondratieff, Juglar, Kitchin), el sistema debía regenerarse o ceder ante la presión de soluciones de corte marxista,

para quien, es sabido, el capitalismo estaba destinado a desaparecer víctima de sus propias contradicciones. En este sentido, refugiarse en la labor de Estado parecía la mejor opción y así lo fueron creyendo la mayoría de los Gobiernos occidentales al menos hasta las crisis de los años setenta del siglo XX.



Pocas imágenes han representado mejor las terribles consecuencias de la profunda crisis de 1929 como la fotografía de la *Madre emigrante*, obra de Dorothea Lange. En realidad, se trataba de una desposeída californiana, Florence Owens Thompson, de 32 años, madre de 7 hijos, y fue tomada en Nipomo, condado de San Luis Obispo, California, en marzo de 1936.

Veremos enseguida como esta forma de ver las cosas fue tachada de atroz intervencionismo por parte de muchos de sus correligionarios. Lo que no quita en manera alguna que Keynes siguiera siendo esencialmente un individualista: «debe preservarse la estructura de una economía libre, con su espacio para la iniciativa individual». Opinando que tras la hecatombe que había supuesto la Gran Guerra, la humanidad precisaba sustentarse sobre tres sólidos pilares: la eficacia económica, la justicia social y la libertad individual. Una desiderata ciertamente loable, aunque puede ser que pocas resulten tan parecidas al anhelo de hallar alguna vez la cuadratura del círculo.

Su altura de miras en casi cualquier cosa que afrontase, fue un hombre realmente polifacético, le llevó en ocasiones a mostrarse como un auténtico libertario, en asuntos tales como la libertad sexual y el derecho a la contracepción o el controvertido derecho al uso de drogas, pues, en su opinión, perseguir el tráfico de drogas nunca serviría para nada, así, se preguntaba: «¿Qué evasión, incentivo, estímulo, qué posibilidades de cambio se permitirá de cuando en cuando a una humanidad doliente y agobiada?».

Por su parte, otro liberal de concepción con deseos de evolución, William Beveridge, estableció en dos ensayos publicados ya durante la Segunda Guerra Mundial: *Report on Social Insurance and Allied Services* (1942) y *Full Employment in a Free Society* (1944) los presupuestos de lo que daríamos en llamar la socialdemocracia. Para Beveridge resultaba imperativo que el Estado acabase con la ociosidad impuesta que significaba el paro, defendiendo «el programa de poner primero lo primero, el pan y la salud de todos, antes que el bizcocho y el circo de nadie». Director de la London School of Economics entre 1919 y 1937, líder a su vez del partido liberal, proclamaba, —el mismo Churchill, siendo conservador, le dio la razón— que era tan importante defender la libertad individual como el derecho de los ciudadanos a disponer de una Seguridad Social que amparase su salud, cuidase su vejez y evitase la posibilidad de dejarles caer en riesgo de pobreza. Es decir, se enunciaba aquí el Estado-beneficencia, añadiendo para este nuevas funciones que Keynes no había propuesto. En parecidos términos a los que expresará en su día Isaiah Berlin, Beveridge trazaba una distinción significativa entre libertades esenciales y libertades menores. En cuanto a las esenciales añadía a las habituales en la lista: libertad de culto, de expresión, de imprenta, estudio y docencia, las personales, esto es la libertad del gasto en los propios ingresos, la libertad de elección profesional o la libertad de reunión y asociación con fines políticos. La principal obsesión de Beveridge era transmitir a la opinión pública que el Estado debía garantizar el pleno empleo para conceder al individuo la posibilidad de «una vida exenta de las indignidades e iniquidades del mero auxilio social». Consciente de la dura

situación social que se vivía en los cinturones industriales ingleses, se mostró partidario de alterar alguna libertad menor como el derecho a invertir en el lugar o terreno que se quisiese, a fin de evitar la insalubridad de la vida obrera. Dicho de otra manera, el Estado estaba para evitar los excesos de algunos si estos perjudicaban la existencia de muchos:

No podemos vencer los males sociales sin extender las responsabilidades del Estado. Es esta una perspectiva que alarma a ciertas personas. Pero para una democracia tan probada como la nuestra, es derrotista temer al Estado.

En resumidas cuentas, su propuesta era un Estado del bienestar sucesor de aquel *Welfare* de Lloyd George. Para el recuerdo queda su promoción de la Seguridad Social desde presupuestos liberales. Al final de su vida reconoció poéticamente que habían resultado vanos los tres grandes sueños de su juventud: «el sueño de una libertad y una justicia cada vez mayores», «el sueño de una paz regulada» y «el sueño de una economía como ciencia».

La variante Keynesiana, por decirlo así, no fue cosa meramente isleña como cabe suponer. Había en el aire un anhelo general de poner ciertas cosas en orden sin caer en la trampa de una revolución comunista plagada de burócratas y escasez, como habría dicho el sociólogo Max Weber. Así, como ejemplo, el pensamiento del alemán Thomas Mann (1875-1955), uno de los escritores más importantes de su generación, declarado antinazi y liberal de convicción, corre a menudo por parecidos derroteros en cuanto a su interpretación del papel reservado al Estado en las democracias modernas:

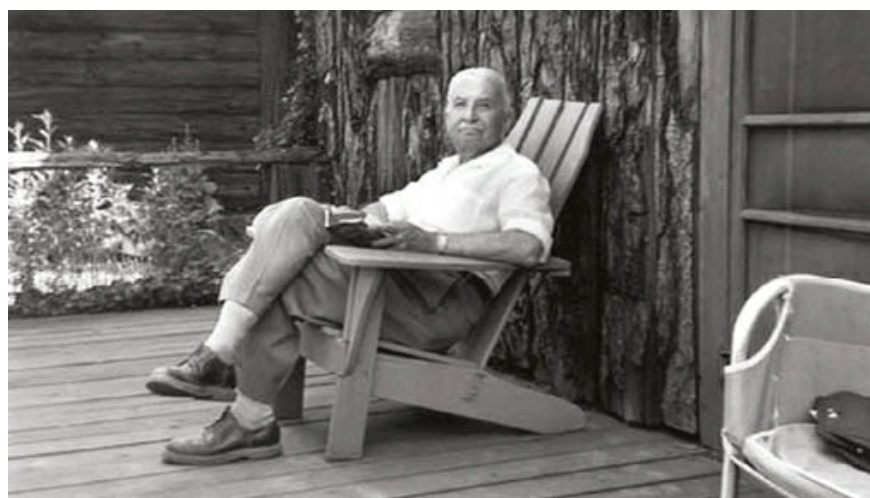
Si la democracia quiere hacerse efectiva su indudable superioridad moral sobre el fascismo y negar su pseudosocialismo, tiene que adoptar en el ámbito económico, así como en el espiritual, tanta moral socialista como los tiempos hagan imperativa e indispensable[...]. Todo el que crea que sería un gran desastre humano que en esta lucha histórica de la ideologías sucumbiese la democracia por falta de adaptación debe querer, como se quiere una necesidad, que la democracia liberal se desarrolle en democracia social, tanto desde el punto de vista económico como desde el espiritual.

La renovación social de la democracia

Es decir, un pensamiento similar al de Brevigde, aderezado con el inevitable espiritualismo germánico. En parecidos términos, pero enunciados de forma más sistemática, se expresaba el sociólogo de origen húngaro Karl Mannheim, quien adelanta buena parte del sentir filosófico de Isaiah Berlin al asegurar, por ejemplo, que las clases bajas estaban tan impedidas por las circunstancias, que para ellos carecían de sentido expresiones como las de libertad política, libertad de expresión, de profesión o de elección del consumidor. La libertad solo podría tener sentido para todos en una sociedad más igualitaria, con una distribución más justa de los bienes producidos a gran escala. Como tantos otros representantes del pensamiento prevalente en Europa central, podría citarse en esto al propio Max Weber, a su buen amigo Werner Sombart y sin ninguna duda a su discípulo filonazi Carl Smitt —que no hablaban más que de la necesidad de hallar líderes sociales fuertes—, Mannheim llegó a creer que había pasado la época de los regímenes democráticos. No obstante, a partir de su exilio en Inglaterra escapado del régimen nazi, rectificó al verse acogido en un país donde, como él mismo afirmaba: «la democracia liberal funciona casi sin perturbaciones».

[EL LIBERALISMO TRAS LA GRAN GUERRA II; LA VARIANTE AUSTRÍACA](#)

Con Carl Menger (1840-1921) como sólido precursor y Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) y Friedrich von Wieser (1851-1926) como seguidores de primera generación, la llamada Escuela de Viena o, más comúnmente, Escuela austríaca, despunta en los tiempos de entreguerras con la obra de Ludwig von Mises y su discípulo Friedrich Hayek. Liberales por absoluto convencimiento intelectual, los austríacos eran todo menos complacientes con las posturas antagonistas, de alguna manera representan al liberalismo de combate, libre de complejos susceptibles de socavar la firmeza de su fe en el *laissez faire*. Se mostraban así como adalides de una ideología que sabían destinada a vencer sin convencer.



Para Ludwig von Mises (1881-1993), figura señera de la Escuela austríaca, amante de conceptos neológicos como «catalaxia» o «praxeología», estaba convencido de que la economía se regía por un orden espontáneo, en el que no tenía cabida ningún intervencionismo, pues en su opinión, no existía un intervencionismo suave, sino intervencionismo a secas.

Ludwig von Mises (1881-1993), un profundo conocedor y admirador de la obra de Menger (*Principios de Economía Política*), alternaba su trabajo en la Cámara de Comercio e Industria de Viena con una intensa obra publicística en la que siempre se mostró muy crítico con las políticas económicas de corte estatista. De hecho, sus estudios sobre el inflacionismo se ocuparon de señalar cuan perniciosa podría ser la labor de un Estado intervencionista, al que no encontraba mas fin que la sistemática dilapidación de la hacienda pública. Para Mises el *laissez faire* era, inevitablemente, la única solución frente a las terceras vías que se venían proponiendo desde el Reino Unido. No obstante, Mises y sus seguidores no admiten el empirismo habitual en el liberalismo clásico, la constatación de hechos económicos para extraer conclusiones, como método válido de estudio. Rechazaban la metodología científica prefiriendo una especie de apriorismo, donde los axiomas de partida explican la realidad. La justificación de tal proceder se basaba en la enorme variabilidad de sucesos que, en su opinión, impiden extraer conclusiones válidas. Predicaban así una especie de pseudociencia llamada Praxeología, término definido por primera vez por el filósofo alemán Clemens Timpler (1563-1624) en su obra *Philosophiae practicae systema methodicum*. Es, en todo caso, Mises quien desarrolla el término en su obra capital *La acción humana* (1949). En su opinión, las ciencias sociales y en

particular la económica solo progresan cuando se conocen *a priori* las claves del comportamiento humano, por ejemplo, saber que nadie hace nada en ninguna dirección si no siente algún tipo de incomodidad en su vida, sea sed, hambre, frío, falta de confort en su hogar, o cualquier otra inconveniencia del estilo que sea:

La gente no coopera bajo la división de trabajo porque ame o deba amar a los demás. Cooperan porque es lo que mejor sirve a sus propios intereses. Ni el amor ni la caridad ni ningún otro sentimiento de simpatía sino el egoísmo rectamente entendido es lo que originalmente impele a los hombres a ajustarse a sí mismos a los requerimientos de la sociedad, a respetar los derechos y libertades de los demás hombres y a sustituir con cooperación pacífica a la enemistad y al conflicto.

Frente a estas constataciones de raigambre decididamente smithiana, las series históricas de datos son para él solo pasado que apenas explica el devenir porque siempre se nos escapan infinitas variables.

Precisamente su estudio del comportamiento humano le lleva a pensar que las manipulaciones monetarias del Estado, manejando los tipos de interés, producen inversión, desde luego, pero esta es a la larga inestable y especulativa, de modo que termina por generar más problemas que los que trata de solucionar (teoría del ciclo económico). De hecho, en su obra *El cálculo económico en la comunidad socialista* (1920), vierte su aversión al intervencionismo de un Estado desinteresado por la producción de bienes de consumo e ineficaz, por falta de competencia, en la producción de los grandes bienes de equipo. En realidad, un buen juicio de los derroteros por los que se deslizaba el régimen de los soviets. Para Mises no hay más camino, objetivamente hablando, que el capitalismo:

Estos son los hechos sobre el capitalismo. Así si un inglés —o realmente cualquier otro hombre de cualquier otro país del mundo— dice hoy a sus amigos que se opone al capitalismo, hay una maravillosa forma de contestarle: «Tú sabes que la población de este planeta es ahora diez veces más grande que en las épocas que precedieron al capitalismo; tú sabes que todos los hombres hoy disfrutan de un mucho mejor nivel de vida que el que disfrutaron sus ancestros antes de la era del capitalismo. Pero ¿cómo sabes que tú eres el uno entre diez que habría vivido en ausencia del capitalismo? El simple hecho que hoy estés vivo es la prueba que el capitalismo ha tenido éxito, así consideres o no que tu vida es valiosa».

Ciclo de conferencias en Argentina, junio de 1959.

De origen judío y señalado por el punto de mira de los nazis, Mises emigra de Ginebra, donde impartía clases desde 1934, a Nueva York, naturalizándose estadounidense en 1946. Allí trabó una buena amistad con la brillante guionista y escritora libertaria de origen ruso Ayn Rand. Anteriormente Mises había tenido la oportunidad de leer su novela más célebre, *El manantial*, y la admiraba profundamente. Rand se ocupó de que la obra de Mises se difundiese ampliamente entre la intelectualidad norteamericana. Nada extraño, ya que el pensamiento de ambos corría muy parejo. ¿Cómo olvidar la contundencia de sus juicios, definidos por ella misma como objetivistas?:

No hay diferencia entre comunismo y socialismo, excepto en la manera de conseguir el mismo objetivo final: el comunismo propone esclavizar al hombre mediante la fuerza, el socialismo mediante el voto. Es la misma diferencia que hay entre asesinato y suicidio.

O también:

El capitalismo ha creado los mayores estándares de vida jamás conocidos en el mundo. La evidencia es incontrovertible. El contraste entre Berlín Occidental y Oriental es la demostración definitiva, como un experimento de laboratorio a la vista. Aun así los que más alto proclaman su deseo de eliminar la pobreza son los que más alto denuncian el capitalismo. El bienestar humano no es su objetivo.

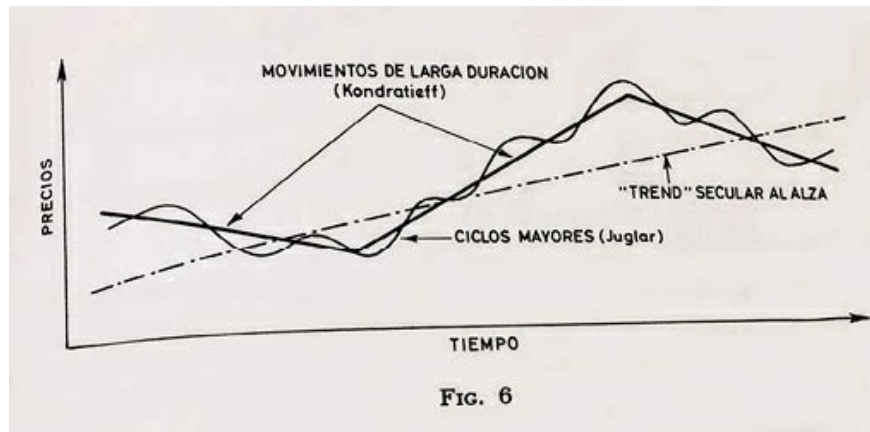


La escritora de origen ruso Ayn Rand, seudónimo de Alisa Zinóvievna Rosenbaum (1905-1982), buena amiga de Mises, representa, aún hoy en día, el pensamiento libertario más combativo e independiente, sus reflexiones anti colectivistas, mil veces reproducidas, tiene un cierto aire lapidario y, desde luego, efectivo: «Cuando advierta que para producir necesita obtener autorización de quienes no producen nada; cuando compruebe que el dinero fluye hacia quienes trafican no bienes, sino favores; cuando perciba que muchos se hacen ricos por el soborno y por influencias más que por el trabajo, y que las leyes no lo protegen contra ellos, sino, por el contrario son ellos los que están protegidos contra usted; cuando repare que la corrupción es recompensada y la honradez se convierte en un autosacrificio, entonces podrá afirmar sin temor a equivocarse, que su sociedad está condenada». (*La rebelión de Atlas*, 1959).

Por su parte, Friedrich August von Hayek (1899-1992) representa la eclosión definitiva de la escuela austríaca y los estudios de ciclo económico capitalista, evidenciando una personalidad aguda y combativa, contraria a todo lo que sonase de cerca o de lejos a conceptos como colectivismo o intervencionismo. Y eso que el joven Hayek despertó a la ciencia social como un convencido socialista fabiano que ingresaba con recelo a las clases que impartía Ludwig von Mises en la universidad de Viena. Una atenta lectura de *El socialismo* del mismo Mises lo convenció hasta el punto de hacerse

discípulo principal de su profesor. A partir de ahí, Hayek trabaja en Viena junto a Mises en el *Instituto para el Análisis del ciclo económico*, hasta que en 1931 se traslada a Londres para ocupar una cátedra en la célebre London School of Economics, otrora una institución de socialistas fabianos, donde mantuvo largos años de polémica con Keynes y de amistad con Karl Popper.

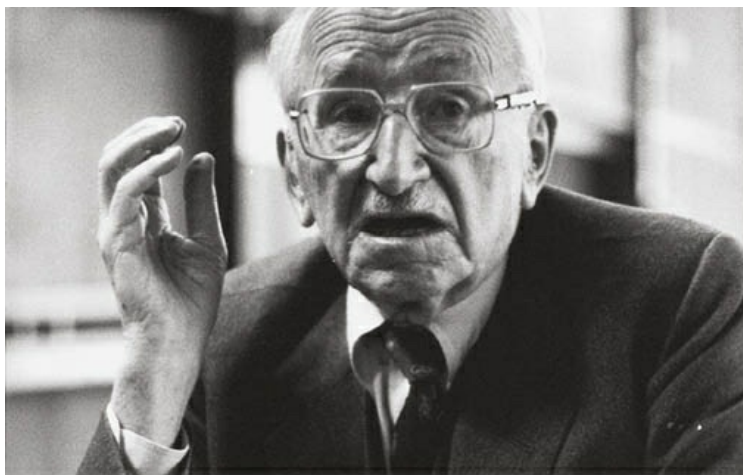
Su labor inicial fue, como decíamos, el estudio del ciclo económico capitalista. Una vez descrito el fenómeno por economistas del fuste de Joseph Alois Schumpeter (1883-1950), quien evidenció que el capitalismo, si bien mantenía un *Trend* secular al alza de precios y producciones, se veía inevitablemente abocado a sufrir crisis cíclicas periódicas, manteniendo ciclos largos en los que existían tres fases definidas: expansión, estancamiento y recesión, de entre 46-60 años de duración, que denominó Kondratieff, en honor del economista ruso que los describió. Kondratieff sería precisamente el planificador de la NEP (Nueva Política Económica) vagamente aperturista de Lenin, que permitió la presencia de algunas empresas privadas en la Rusia bolchevique. Junto a estos ciclos largos, Schumpeter señala la existencia de otros cortos a los que llamó Juglar, en honor a su descriptor, el francés Clement Juglar, que resolvían sus ondulaciones en torno a la generatriz de los ciclos Kondratieff, alcanzando así un mayor grado de concreción en torno al fenómeno, con unos 8,5 años de media. La concreción podría ser aún mayor si se tenían en cuenta unos ciclos aún más cortos denominados Kitchin. Pues bien, partiendo de la *Teoría del Dinero y el crédito* de Mises, Hayek publica en 1931 *Precios y producción*, una obra destinada a elaborar una teoría general sobre el ciclo económico, que aún hoy se considera de obligada lectura para los economistas. Le seguirían luego: *Beneficios, interés e inversión* (1939) y *Teoría pura del capital* de (1941).



El economista ruso Nikolái Kondratieff descubrió los movimientos de larga duración estudiando la evolución de los precios, extendiendo este análisis a las series cuantitativas de la evolución del ritmo de producción. Fuente: Maurice Niveau, *Historia de los hechos económicos contemporáneos*.

Desde el punto de vista de Hayek, el intervencionismo de los bancos centrales, algo esencialmente deseable para los Keynesianos, era en buena parte la raíz del problema. El aporte de numerario a los industriales a tipos de interés anormalmente bajos, permitía que estos tomaran más riesgo del deseable, generándose fases artificialmente expansivas de la economía, seguidas de acumulaciones de stocks, paro, inflación y caída de salarios. En este sentido, Hayek engarza definitivamente la tesis general austríaca, muy presente ya en Menger y desde luego en Mises, según la cual fijar precios o intervenir el libre comercio convierte al sistema capitalista en imperfecto, pues de este modo se impide una óptima distribución de recursos. Dicho de una manera más acorde con las concepciones de la filosofía moral, la economía es humana, sí, pero espontánea y no susceptible de planificación, debido a la imposibilidad de controlar todas las posibles variables desde un órgano central. Siempre se escapará algo y siempre se llegará al desastre subsiguiente. Un planificador podrá tener la mejor de las intenciones a la hora de establecer su plan, esto ya resulta de por sí discutible, pero parece imposible creer en una especie de infalibilidad ontológica de quien planifica. De ahí la aversión de Hayek a la manipulación gubernamental de los hechos económicos. Este era, precisamente, el reproche principal que Keynes hacía a la obra de Hayek, aun comprendiendo, de liberal a liberal, sus razones, entendía que el austríaco no aportaba verdaderas soluciones a los problemas que conducían a la planificación, solo la criticaba: «Usted admite que el

problema estriba en dónde se marca el límite [...], pero no nos da la guía para saber dónde fijarlo. Es verdad que usted y yo, sin duda, lo fijaríamos en diferentes sitios. De acuerdo a mis ideas usted subestima el término medio». Y, en efecto, Hayek nunca fue hombre de términos medios. Con todo, a pesar de sus discrepancias, Hayek y Keynes se admiraban mutua y sinceramente. Mario Vargas Llosa (2018) cita las afectuosas palabras dirigidas por Hayek a la viuda de Keynes, Lydia Lopokova, con motivo del fallecimiento de este en 1946: «Su esposo es el único gran hombre que conocí y por quien sentí siempre una ilimitada admiración».



Una imagen crepuscular de Friedrich Hayek (1899-1992), cuando, tras la publicación de *La fatal arrogancia* pareció recuperar su talante de liberal y, diríase, nada más que liberal, lejos de veleidades dictatoriales: «La libertad no solo significa que el individuo tiene la oportunidad y el peso de la elección. También significa que debe soportar las consecuencias de sus actos. Libertad y responsabilidad son inseparables».

Fiel a sí mismo, Hayek continuó en su línea de combates por el liberalismo con la publicación en 1944 de una obra que resultaría esencial para los pensadores de todo tiempo: *The road to Serfdon* (Camino de servidumbre). Tal vez el mayor alegato en favor del *laissez faire* y la libertad individual que se haya escrito nunca. Redactado en un contexto bélico que derivaría en una postguerra de estados benefactores dirigiéndose hacia el paroxismo del estado de bienestar; *Camino de servidumbre* es obra a contracorriente, incómoda y que solo muy tardíamente gozó de cierta aceptación intelectual. Y, sin embargo, sus puntos de partida parecerían hoy perfectamente racionales; se trataba de alertar intelectualmente de los peligros de la planificación y en

especial la socialista. Camino de servidumbre insiste una y otra vez en la defensa de la libertad individual y la competencia frente a colectivistas, socialistas y comunistas a la izquierda y fascistas y nacional-socialistas a la derecha: «El fatal punto crítico en la evolución moderna se produjo cuando el gran movimiento que solo podía servir a sus fines originarios luchando contra todo privilegio, el movimiento obrero, cayó bajo influencia de las doctrinas contrarias a la libre competencia y se vio él mismo mezclado en las pugnas por los privilegios». En este sentido, para Hayek libertad de elegir políticamente y libertad económica son indisociables. Es decir, frente a liberales que parecen claudicar en la Libertad como bien absoluto si sirve para librarse de miserias, para Hayek la libertad siempre vale la pena, diríase que caiga quien caiga. La libertad tiene que significar «Libertad de nuestra actividad económica, que con el derecho de elección encierra también su riesgo y su responsabilidad». Es decir, una relectura del viejo axioma: ¿restricción o responsabilidad? Señalaba de paso las contradicciones del comunismo real que conocía francamente bien, por ejemplo, en cuanto a las sorprendentes tendencias nacionalistas de un movimiento teóricamente internacionalista, contradicción muy visible aún hoy en día:

Una de las contradicciones inherentes a la filosofía colectivista está en que, como descansa en la moral social humanitaria que el individualismo ha desarrollado, solo puede practicarse dentro de un grupo relativamente pequeño. Que el socialismo sea internacionalista en tanto permanece dentro de la teoría, y que tan pronto como se lleva a la práctica, sea en Rusia o en Alemania, se torne violentamente nacionalista, es una de las razones por las que el 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 partes. El colectivismo no tiene sitio para el amplio humanitarismo liberal, sino tan solo para el estrecho particularismo de los totalitarios.

Tras camino de servidumbre, como en sus propias palabras, «todo liberal ha de ser ante todo un agitador», Hayek, depresión nerviosa y sonado divorcio, utilizando en su favor la particular ley de Arkansas por medio, continuó sus combates con obras que profundizaban en su tesis social general. Así, en 1960 publica un manuscrito también crucial, *La constitución de la Libertad*, donde explica que el mercado como sistema infinito de relación entre los seres humanos, aportó una serie inestimable de beneficios agrupados en torno al concepto de libertad, no siendo menor su influjo en la

creación de un sistema legal que merezca tal nombre, basado en el respeto a la propiedad privada y a las honestas reglas del juego. Como colofón crepuscular a su obra, escribe ya con 80 años *La fatal arrogancia* (1989) donde realiza cumplido balance de largos años de estudio y reflexión, exponiendo un verdadero alegato en favor del orden espontáneo de las cosas, nada más austríaco que esto, rebatiendo a sus viejos enemigos ideológicos la necesidad de la malhadada planificación marxista, que no representa más que:

La expresión de una soberbia intelectual que es lo contrario de la humildad intelectual que constituye la esencia del verdadero liberalismo, que considera con respeto aquellas fuerzas espontáneas a través de las cuales los individuos crean cosas más importantes que las que podrían crear intencionadamente.

En ocasiones, su evidente elitismo le llevó, como a Aristóteles, a afirmar que en determinadas ocasiones una dictadura haría más bien a la libertad que la propia democracia. Algo difícil de asumir casi por cualquiera. De hecho, su postura de cierta connivencia con el Portugal de Salazar o el Chile de Augusto Pinochet le granjearon fuertes críticas, no solo ya entre los habituales, también, como es natural, sino también entre sus propios compañeros de raigambre liberal. Tal vez su obsesión por el no-intervencionismo, la seguridad personal, la propiedad privada y la libertad de mercado le habían conducido en este aspecto demasiado lejos; en todo caso, lo suyo no era callarse.

LOS OTROS LIBERALES: **BENEDETTO CROCCE, ORTEGAY MADARIAGA**

En el ambiente coetáneo a las grandes familias liberales, existió también un liberalismo meridional, tal vez mucho menos economicista que sus correligionarios keynesianos y austríacos, y más en consonancia con un cierto humanismo filo liberal. Así, Benedetto Croce (1866-1952) filósofo e historiador italiano, como buen neohegeliano e historicista, creía en una humanidad caminante hacia planos de desarrollo superiores que se definían por el alcance de mayores cotas de excelencia y libertad. En concreto, Croce

explica que la libertad como concepto superior es «el principio explicativo del rumbo de la historia» y «el ideal moral de la humanidad». No quiere esto decir que la humanidad camine firmemente hacia la adquisición de mayores cotas de libertad, pues se muestra muy pesimista en este punto, consciente de la dificultad de desterrar de nuestra existencia como género humano la guerra y el conflicto. Dicho de otra manera, «se observa con serenidad cómo se siguen los períodos de incremento y de reducción de la libertad». Habiendo sido un admirador condicional del fascismo hasta 1925, su rápido desencanto le condujo nuevamente a las orillas de su referente moral de humanidad y de civilización:

No solo se han desplomado las instituciones liberales en muchos países donde parecían mantenerse bien asentadas, sino que por todas partes hay frialdad, desconfianza y desapego por este ideal, que ya no parece capaz de inspirar los sentimientos ni de informar la voluntad de los hombres.

Afirmaba Croce en 1939 (*El principio, el ideal y la teoría de la libertad*) ante el espeso panorama político que se había dispuesto en Europa. Pero no perdía el ánimo, convencido de que la proscripción de la libertad política no podría ser sino temporal, persuadido de que más tarde o más temprano, «la libertad, es decir la humanidad, brotará una vez más», «a pesar de todo el estrépito de armas y griterío», y a pasar toda esa coacción ejercida «en nombre de la raza o del Estado o de la dictadura del proletariado».

Ya en 1930 Croce proclamaba la necesidad de una futura unión europea democrática. Una idea recogida tras la Segunda Guerra Mundial por el ingeniero diplomático y periodista español Salvador de Madariaga (1886-1978), que, como se sabe, representó a la Segunda República Española en la Sociedad de Naciones (1933-1936), que defendía la posibilidad de una unión europea sobre la base de un liberalismo revitalizado pues, como él mismo afirmaba, esa unión de los europeos «será liberal o no lo será». Como Croce, Madariaga subraya la variedad frente a la uniformidad, la calidad frente a la cantidad y el individuo frente a la masa. Por eso, desde su exilio coincidente con el inicio de la Guerra Civil, Madariaga advierte contra las veleidades izquierdistas de muchos liberales de su tiempo, una debilidad que explica por

qué «tantos y tan distinguidos liberales siguen siendo amigos fieles —y decepcionados— del comunismo, doctrina antiliberal por excelencia». Como Croce o como el mismo Ortega, es más hombre de espíritu que de economía: «como liberal que soy, doy importancia mínima a lo económico, la mediana a lo político y la máxima a lo humano», (Paul Preston, 1999).

Una forma de pensar nada lejana a los planteamientos filosóficos y vitales de José Ortega y Gasset (1883-1955), sin lugar a duda el filósofo español más relevante de su siglo. Ortega, nieto del director del diario *El Imparcial* cursó estudios en Deusto, en Madrid y luego por media Alemania se formó en el neokantismo de Hermann Cohen y Paul Natorp, y ocupó muy pronto la cátedra de metafísica que en la universidad central de Madrid había dejado vacante Nicolás Salmerón. Siempre preocupado por el devenir de España, fue elegido diputado durante la Segunda República por la Agrupación para el servicio de la República que él mismo fundara en 1931 junto a otros señalados intelectuales como el doctor Gregorio Marañón o Ramón Pérez de Ayala, con la idea de reconstruir un Estado prácticamente inexistente. Pero no lo quería de cualquier manera, sino cohesionado, fuerte y social; de ahí su célebre crítica al proyecto de Constitución para la República, en aspectos como la concesión de Estatutos de Autonomía a ciertas regiones, una cuestión que le preocupaba hondamente tal como refleja su conocida «España invertebrada» de 1922:

Nuestro grupo siente una alta estimación por el proyecto que esa Comisión ha redactado [...] (pero) esa tan certera Constitución ha sido mechada con unos cuantos cartuchos detonantes, introducidos arbitrariamente por el espíritu de propaganda o por la incontinencia del utopismo [...]. Si la Constitución crea desde luego la organización de España en regiones, ya no será la España una, quien se encuentre frente a frente de dos o tres regiones indóciles, sino que serán las regiones entre sí quienes se enfrenten, pudiendo de esta suerte cernirse majestuoso sobre sus diferencias el poder nacional, integral, estatal y único soberano. Contemplad la diferencia de una solución y de otra.

Tras su desencanto político, Ortega vive un exilio relativo, pues visita España a menudo y, aunque no recupera su cátedra, imparte lecciones en un Instituto de Humanidades fundado por él mismo. Su afán se centró entonces en el desarrollo de un vitalismo racionalista, donde las circunstancias del ser humano individual informan su existencia y su realidad. Ya en 1930 había publicado *La rebelión de las masas*, obra esencial en su producción, en la que reflexiona sobre el fin de la primacía de las élites, lo que supone en su

opinión el fin también de la soberanía del individuo «por esta irrupción incontenible de la muchedumbre en la vida contemporánea». Una especie de tribu informe, la masa, dejando de ser los individuos unidades humanas libres y pensantes, disueltos en una amalgama que piensa y actúa por ellos. Para Ortega, comunismo y fascismo son claros ejemplos de este mal de regresión sustancial. Resulta claro aquí que Ortega prefiere la defensa del individuo y sus derechos soberanos, también la de un Estado pequeño y laico integrado en el futuro en un ultra-Estado europeo; aquí coincide con Madariaga y, en fin, defiende la existencia de una democracia razonable y occidental.

De forma también parecida a Salvador de Madariaga, mira de soslayo a la economía, sin comprender jamás el principio de Adam Smith, según el cual sin libertad económica no habrá libertad política. Ortega parece conservar cierta moral católica meridional de desprecio al interés y al negocio, de ahí algunas opiniones observables en su obra, favorables al intervencionismo estatal como solución a problemas estructurales como el caciquismo o la pobreza.

El liberalismo en la segunda
mitad del siglo xx.
Reformulación y menosprecio

A pesar de las ilusiones racionalistas, e incluso marxistas, toda la historia del mundo es la historia de la libertad.

Albert Camus

Pero, de cualquier manera, ni los cerdos ni los perros producían nada comestible mediante su propio trabajo; eran muchos y siempre tenían buen apetito.

George Orwell, *Rebelión en la Granja*

LA GUERRA FRÍA Y SUS BIPOLARIDADES

Derrotadas las potencias fascistas en 1945, el mundo semejaba dividido en tres partes, un primer mundo donde conservadores y socialdemócratas parecían haberse repartido para siempre la herencia liberal, un segundo mundo dominado por el socialismo comunista, y un tercer mundo en crisis permanente, donde lo más común era la presencia de gobiernos de carácter dictatorial. Todo ello envuelto en la tragedia del pánico nuclear, consecuencia de la disputa ideológica y geopolítica entre los bloques occidental y comunista. En general, la intelectualidad occidental de entonces semejaba navegar en un mar de contradicciones, remisa a la hora de condenar las noticias que llegaban de las generalmente crípticas tierras comunistas. Cuenta Romanelli (2008), el célebre aserto de Pier Paolo Passolini, que aseguraba que los intelectuales italianos profesaban su fe en dos iglesias la católica y la comunista. Una especie de creencia laica según la cual la izquierda, hiciese lo que hiciese, no se podía equivocar, tal como glosó en su día el siempre polémico Jean François Revel en *El conocimiento inútil* «somos una sociedad del conocimiento, pero no parece que queramos utilizarlo en realidad» (1988). Muchos recordarán como los grandes santones de la intelectualidad occidental, desde Jean Paul Sartre, Antonio Gramsci o Herbert Marcuse a Noam Chomsky, casi siempre expresaron una evidente conmiseración, cuando no aplauso, con y por las políticas de la izquierda radical, a la vez que criticaban duramente los actos y la ideología capitalista y explotadora de los Gobiernos occidentales. En palabras de Raymond Aron, *la intelligentsia* — palabra de origen ruso o polaco que significa algo así como ‘conjunto de jóvenes intelectuales rebeldes y con capacidad de influencia’— vivía muy confortablemente admirando los hechos de Mao o Fidel Castro desde sus mullidas butacas de la Sorbona o de Berkeley:

Mi edad me concede el privilegio de evocar un tiempo ya pasado, el de los años treinta y los marxistas de Fráncfort. Estos ya mezclaban a Marx con Freud, denunciaban infatigablemente la República de Weimar, tan débil, tan amenazada, que no les parecía digna de sobrevivir. Cuando llegó la hora de Hitler, ellos, que atacaban a la sociedad capitalista incluso con mayor severidad que a la sociedad soviética, no vacilaron: fue en Nueva York o en California, y no en Moscú ni en Leningrado, donde prosiguieron, fieles al marxismo de su juventud, la crítica implacable del orden liberal.

Claro que, como afirmaba el aforismo acuñado por el escritor y periodista Jean Daniel, para todo intelectual «siempre será mejor estar equivocado con Sartre que en lo cierto con Aron». El peso del monismo, de la ideología, ¿cuántas veces más habrá de advertirse para que lo comprendamos? En plena Guerra Mundial, a George Orwell (1903-1950) le costó Dios y ayuda que *Rebelión en la Granja* viese la luz. No es que su hilarante crítica al sistema soviético fuese directamente censurada, fue algo peor, no alcanzó el interés de ningún editor decente porque para la intelectualidad británica, la puesta en cuestión de la triunfante izquierda antifascista no tenía cabida en su pensamiento, había cosas que no se podían decir, la llamada mala conciencia pequeñoburguesa impedía censurar a la vanguardia ideológica que representaba el valiente camarada Stalin. Hacer lo contrario supondría, cuando menos, ser tachado de reaccionario e insensible imperialista, carne de capital, uno más de los miserables hijos de Monipodio. Al fin, como aseguraba el lema corregido que procuraba embellecer el frontispicio de la antigua granja Manor, luego bautizada por los gorrinos que la habían tomado por revolucionario asalto como la feliz e industriosa *Animal Farm*: «Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros».



Publicada en 1947, *Rebelión en la granja*, la sátira contra el totalitarismo de George Orwell, analiza, quizás como nadie, lo que ocurre con el poder cuando este se perpetúa a sí mismo; toda una alegoría en torno a la condición humana.

Ni las purgas, ni los gulags estalinistas, ni los sucesos de Hungría en 1956, ni la Primavera de Praga de 1968, parecieron empañar siquiera mínimamente su rendida afección por el socialismo real. ¿Cómo no recordar aquí —por significativa— la célebre polémica sostenida en las páginas de la revista *Les Temps Modernes* entre Albert Camus y Jean Paul Sartre? Ambos existencialistas y de izquierda, aunque Camus siempre rechazó ser tildado de existencialista, les separaba un matiz evidente; para Camus no era posible silenciar los excesos del socialismo autoritario, por ejemplo, la existencia de los campos de concentración estalinistas. Para Sartre, aquello era una traición moralista que hacía el caldo gordo al verdadero enemigo que era el capitalismo burgués, así de simple. Camus se quejaba amargamente en 1952 de la crítica que en la revista citada había hecho Francis Jeanson de su obra

L'homme revolté ('el hombre rebelde'), en su opinión, una especie de venganza literaria dirigida por Sartre contra sus críticas a la represión estalinista. La respuesta de Sartre, para quien «todo anticomunista es un perro rabioso», fue realmente vehemente e inequívoca, dedicándole a su viejo camarada párrafos tan sonoros como el siguiente:

La existencia de estos campos puede indignarnos, causarnos horror, pueden obsesionarnos, pero ¿por qué habrían de embarazarnos? Creo inadmisibles esos campos; ¡pero tan inadmisibles como el uso que, día tras día, hace de ellos la prensa llamada burguesa! Yo no digo el malgache antes que el turcomano; digo que no hay que explotar los sufrimientos infligidos a los turcomanos para justificar los que hacemos soportar a los malgaches[...].Usted condena al proletariado europeo, porque no ha reprobado públicamente a los soviets, pero también condena a los Gobiernos de Europa porque admitirán a España en la Unesco; en este caso, solo veo una solución para usted: las Galápagos. En cambio, a mí, al contrario, me parece que la única manera de acudir en ayuda de los esclavos de allá es tomando el partido de los de aquí.

En parecidos términos se expresaba su compañera Simone de Beauvoir:

Completamente indiferentes a los 40 000 muertos en Sétif, a los 80 000 malgaches asesinados, al hambre y la miseria de Argelia, a los pueblos incendiados de Indochina, a los griegos que agonizaban en los campos, a los españoles fusilados por Franco, los corazones burgueses súbitamente se partieron ante las desgracias de los prisioneros soviéticos.

La fuerza de las cosas

Puede parecer una polémica de patio de colegio, centrada en el inútil «y tú más», pero lo cierto es que la dialéctica intelectual marxista funcionaba, y sin duda aun funciona, exactamente así. Es decir, el comunismo real cometía errores flagrantes, pero eso no invalidaba en absoluto el ideal al que se rendía culto, esto es, la legitimidad de la lucha de clases y el materialismo histórico como tesis explicativa básica del devenir humano, lo demás era un sentimental moralismo que ofrecía cobertura a la alienante explotación del hombre por el hombre. Alguien llamó a aquello «mandarinismo intelectual», pues se dijese lo que se dijese, aparentaba ser comúnmente aceptado.

Por lo demás, un occidente casi globalmente regido por un binomio formado por conservadores y socialdemócratas, sobre todo en lo que al viejo continente se refiere, aceptaba con complacencia las travesuras y *boutades* de la intelectualidad oficialmente reconocida, para crecer de forma económicamente satisfactoria en el desarrollo del estado del bienestar. Al menos esto no se podía negar, en occidente se vivía significativamente mejor, la presión permanente de la población proveniente del socialismo sobre las fronteras occidentales representaba el mejor testimonio de todo ello, el muro de Berlín, como una suerte de inútil puerta puesta al campo, estaba allí para atestiguarlo, los sitiados bajo el bloqueo berlinés vivían mucho más confortablemente que sus sitiadores.



Fotografía tomada en 1960 por el conocido fotógrafo de la Revolución cubana Alberto Korda, de la entrevista celebrada ese año en la Habana entre Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre y Ernesto Ché Guevara. Las posturas políticas de la pareja Beauvoir-Sartre eran entonces de nítido apoyo a la Revolución castrista.

En este contexto, solo unos cuantos parecían mantener cierta disidencia puramente liberal, lo que en algunos casos significaba simplemente llamar a las cosas por su nombre, tratando de reflejar los datos que las cifras macroeconómicas y la misma historia estaban proporcionando a quien quería observar con cierta distancia o desapasionamiento. Huelga decir que en general no lograron en vida grandes adhesiones, parecían destinados, como ya se ha apuntado, a vencer sin convencer. Veamos algunos ejemplos.

EL LIBERALISMO COMO EXCEPCIÓN. DE KARL POPPER A RAYMOND ARON. LOS SOCIETARIOS DE MONT PÈLERIN

El austríaco Karl Raimund Popper (1902-1994), proveniente de una familia de origen judío convertida al luteranismo, destacó desde la juventud en el estudio de las matemáticas y la física, también en la filosofía de la ciencia y en la sociología, de modo que, aunque ha pasado a la historia como un teórico del pensamiento liberal, su espectro de interés por el conocimiento abarcaba mucho más que eso. Ideológicamente comenzó siendo socialista, aprendió carpintería y ejerció de maestro de escuela, pero aquellos ideales se le fueron desmoronando con bastante rapidez, como confesaría en una carta hecha pública en 1984, titulada *Against Big Word* (contra las grandes palabras):

Comencé como socialista en la secundaria, pero no encontré el colegio muy estimulante. Lo dejé a los dieciséis años y solo retorné al pasar el examen de ingreso a la universidad. A los diecisiete años todavía era socialista, pero me había vuelto un opositor a Marx a consecuencia de algunos choques con los comunistas. Otras experiencias me enseñaron, antes que el fascismo, que el creciente poder de la maquinaria estatal constituye el máximo peligro para la libertad individual y que por lo tanto debemos luchar siempre contra esta maquinaria.

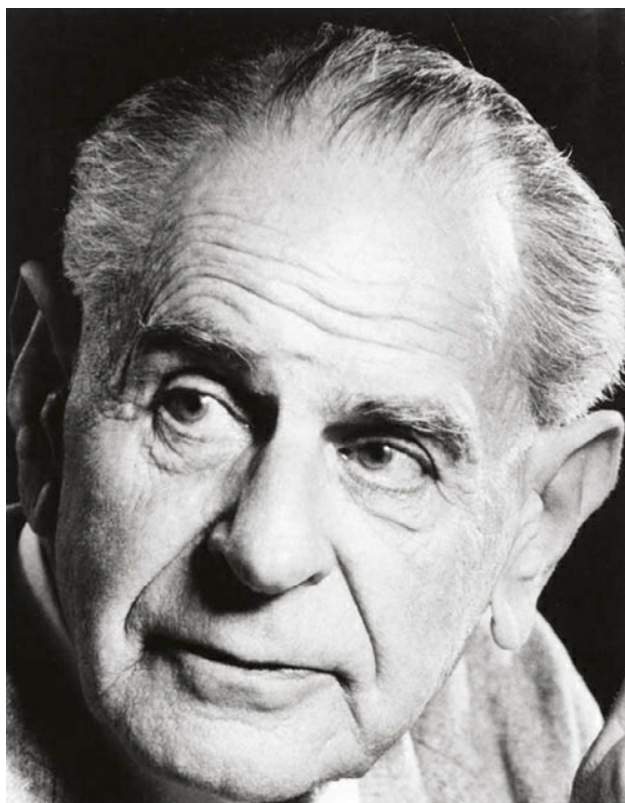


Imagen del filósofo de la ciencia Karl Popper, tomada hacia 1980. Referente intelectual en todo tiempo, defendía la búsqueda de la realidad frente a la defensa de cualquier exitosa teoría, son muy numerosas sus afirmaciones en torno a esta idea principal: «Lo que caracteriza al hombre de ciencia no es la posesión del conocimiento o de verdades irrefutables, sino la búsqueda desinteresada e incesante de la verdad».

En 1937 se vio obligado a abandonar su Viena natal embebida en la órbita nazi, para exiliarse en un destino tan exótico como Nueva Zelanda, como modesto lector en el *Canterbury College* de Christchurch, tras haberlo intentado infructuosamente en el Reino Unido y en Estados Unidos. Terminada la Segunda Guerra Mundial, habiendo escrito ya dos de sus obras capitales: *La miseria del historicismo* (1944-1945) y *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), fue finalmente contratado como catedrático de Lógica y Método Científico por la *London School of Economics and Political Science*, donde, como ya hemos adelantado aquí, profundiza en su amistad con Friedrich Hayek, uno de sus principales valedores en la concesión de su plaza neozelandesa y también en el caso de la London School. Esto no quiere decir que ambos fuesen absolutamente coincidentes en sus planteamientos, si bien Popper se mostraba bastante de acuerdo con la teoría económica del orden

espontáneo de Hayek, no le parecía que el intervencionismo estatal fuera totalmente inútil e innecesario, siempre que se respetase la libertad individual. De hecho, Popper se mostró firme partidario de la seguridad social, la jubilación, el seguro de desempleo y, en general, de las evidentes bondades del estado del bienestar, a fin de permitir una cierta *equality of opportunity* en el seno de las sociedades abiertas, libres y democráticas en virtud a una ingeniería social progresiva.

El paupérrimo y calamitoso exilio neozelandés de Popper, donde le faltó casi cualquier cosa material y básica, excepto la música clásica en su gramófono, reportó a la filosofía política dos obras ciertamente monumentales en su concepción y resultados. Fue trabajoso, hubo de aprender griego clásico para leer en el original a Platón y a Aristóteles y pedir bibliografía prestada a todos sus amigos. Pero ahí están *La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos* para certificar la potencia intelectual del vienés.

Popper dedica la miseria del historicismo —un título que intencionadamente parafrasea otro de Karl Marx, *La Miseria de la Filosofía*, quien a su vez criticaba con él *La filosofía de la miseria*, de Proudhon— a rebatir todas aquellas teorías sociológicas que, amparándose en un cierto cientifismo, se consideran en condiciones de predecir el futuro de la humanidad en función de la historia, cuál de ellas, cabría decir, acontecida hasta entonces. Por ejemplo, en el caso del marxismo, la explicación de la dialéctica histórica que llevará, mediante la lucha de clases, a la dictadura del proletariado y de ahí a la ansiada sociedad sin clases. Aquí Popper niega la mayor, las ciencias sociales no son científicas, o, dicho de otra manera, el método científico no funciona con la filosofía de la historia, porque el devenir humano es impredecible. En su opinión: «Las totalidades en tal sentido no pueden ser objeto de estudio científico alguno». Donde Marx ve aplicación de ciertas reglas llamadas científicas, Popper ve un deseo, propio de los utópicos, de transformar la sociedad en su totalidad: «Cuando una teoría aparezca ante ti como la única posible, toma esto como una señal de que no has entendido ni la teoría ni el problema al cual ella debería resolver». Muy al contrario, como Mises y Hayek, creía que los acontecimientos históricos son tantos y tan variados que impiden cualquier intento de sistematización en función de una o varias teorías científicas o de leyes universales inexorables.

Solo el ensayo y el error, nuevamente lo que funciona de Keynes, puede aportar alguna validez al progreso del conocimiento en estas disciplinas: «El juego de la ciencia, en principio, no se acaba nunca. Cualquiera que decide un día que los enunciados científicos no requieren ninguna contrastación ulterior y que pueden considerarse definitivamente verificados, se retira del juego». Al fin, hoy en día casi nadie podría negar que el desarrollo histórico es arduamente complejo y que no parece dirigirse hacia ningún objetivo prefijado. Se trata, en suma, de permanecer atento a la realidad, no a lo que apriorísticamente afirmamos que va a ocurrir: «La miseria del historicismo es, podríamos decir, una miseria e indigencia de imaginación. El historicismo recrimina continuamente a aquellos que no pueden imaginar un cambio en su pequeño mundo; sin embargo, parece que el historicista mismo tenga una imaginación deficiente, ya que no puede imaginar un cambio en las condiciones de cambio».

No quiere decir esto que la historia no pueda ser sujeto de interpretación, útil para ordenar racionalmente realidades y acontecimientos, también útil para prever ciertas tendencias y evidencias, por ejemplo, que el emitir moneda sin medida genera inevitablemente inflación —Raymond Aron, filósofo de la historia como se sabe afirmaba sobre esto mismo: «Los vivos no buscan en el conocimiento de la vida transcurrida la simple satisfacción de un deseo de saber, sino un enriquecimiento del espíritu o una lección»—, pero desde luego, de una necesaria y legítima interpretación no devienen leyes inexorables e inalterables y mucho menos implica que la humanidad entera deba estar encaminada hacia un fin concreto.

Poco después, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper profundiza en esta idea criticando el holismo, esto es la tendencia a la explicación de lo humano reducida a un solo factor, tan propia de la escuela filosófica idealista, comenzando por Platón, pasando por Hegel y terminando con Marx. Aquí Popper resulta diáfano, este tipo de creencias fomentan el autoritarismo, pues una idea trata de obtener un fin, por medios no siempre o no necesariamente democráticos y respetuosos con la libertad, tal como nazis y comunistas venían demostrando. Popper observa en el idealismo una especie de pánico hacia la responsabilidad que la libertad implica, tanto, que tiende a desprenderse de esta para librarse de aquella. Una suerte de pensamiento mágico o religioso, muy alejado de los vientos de libertad que había traído al

mundo el comercio, la mezcla cultural y la libre iniciativa, apartándolo finalmente del rigor de la vida tribal: «Nuestra civilización todavía no se ha recuperado completamente del shock de su nacimiento: la transición de la sociedad tribal o cerrada, con su sumisión a las fuerzas mágicas, a la sociedad abierta que libera los poderes críticos del hombre». Y también: «La sociedad abierta es aquella en la que los hombres han aprendido a ser hasta cierto punto críticos con los tabúes, y a basar las decisiones en la autoridad de su propia inteligencia».

Con todo, Popper respetaba el intelectualismo de Marx y la detención de su mirada en los desfavorecidos, pero a la vez, creía vivamente que su gran error había sido caer en el historicismo, en la existencia de leyes inflexibles que rigen la historia. Con Hegel, al que atribuye una lengua pomposa que «no dice nada», se muestra más intransigente, pues le responsabiliza de concebir, sin llegar a decirlo, el Estado totalitario, colectivista y racista que ya entrevé en Platón. Para él «la más peligrosa enfermedad intelectual de nuestro tiempo».

A partir de su etapa londinense Popper continuó profundizando en sus afanes filosóficos y sociológicos, acumulando fama y honores. Obtuvo la nacionalidad británica y el título de *sir*, incorporándose a la British Academy y a la Royal Society, no sin algún sobresalto, derivado de su interés por la claridad en el lenguaje filosófico: «quien sea incapaz de hablar claro debe callar hasta poder hacerlo», solía decir. Esto le llevó a su célebre polémica de diez minutos de discusión con su compatriota Ludwig Wittgenstein, en el trascurso de un coloquio en el King's College de Cambridge moderado por Bertrand Russell. Sabido es que el brillantísimo autor del *Tractatus* poseía un carácter vehemente y ante la disputa de si hay problemas filosóficos, a lo que respondió inicialmente Popper en sentido afirmativo, sabiendo que Wittgenstein sostenía que no, que solo existían en realidad pequeños acertijos o puzzles destinados a desterrar del conocimiento los lugares comunes, las mitologías y las convenciones. El caso es que la larga diatriba de Popper encendió el ánimo de Wittgenstein de tal modo que este tomó en su mano el atizador de la chimenea, blandiéndolo en el aire a la vez que aullaba: «¡A ver, deme usted un ejemplo de regla moral!» Lo que obligó a Bertrand Russell a intervenir diciendo «¡Wittgenstein, suelte usted inmediatamente ese atizador!» Poco después Wittgenstein arrojó con violencia el atizador contra

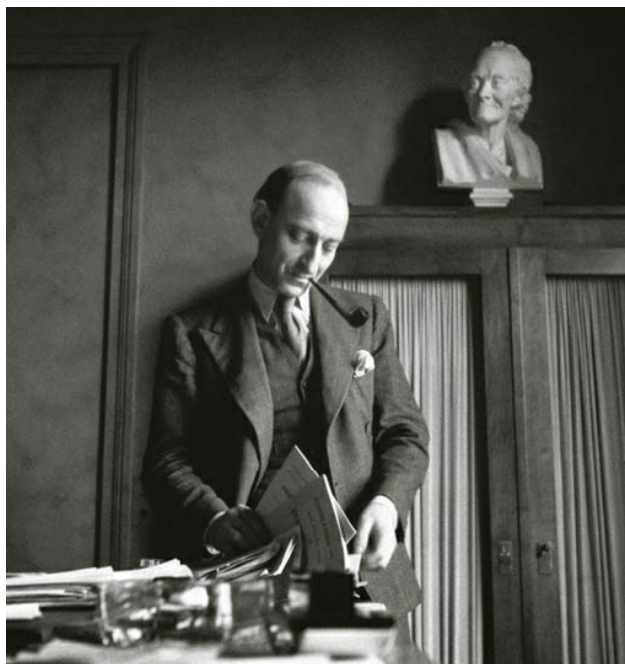
la chimenea, diríase que afortunadamente, y abandonó airado la estancia. Ni que decir tiene, dicho sea de paso, que el gran Bertrand Russell hacía muchos años que había abandonado sus veleidades socialistas, para, desde su tradicional tolerancia y gusto por el sano contraste de opiniones, abrazar el liberalismo, pues, como él mismo sostenía, hay que huir de cualquier tipo de dogmatismo:

La esencia de la perspectiva liberal no descansa en cuales opiniones son sostenidas, sino en cómo son sostenidas; en lugar de ser sostenidas dogmáticamente, ellas son sostenidas tentativamente y con la conciencia de que nueva evidencia puede conducir en cualquier momento a su abandono.

Philosophy and Politics, 1961

Las hechuras independientes e individualistas del filósofo y ensayista francés Raymond Aron (1905-1983) muestran evidente semejanza con el carácter de Popper. Hijo de un abogado judío laico, Aron se doctora en 1930 en Filosofía de la Historia, impartiendo clases en la universidad de Toulouse hasta que en 1939 se alista en la fuerza aérea, exiliándose en Inglaterra tras la derrota francesa. Allí se alistó con las fuerzas libres de De Gaulle a la vez que fue director del periódico *La France Libre*, que se editaba por entonces en Londres. Cuando la guerra terminó, regresó a su patria para impartir clases de Sociología en la *École Nationale d'Administration* (1945-1947) y en el Institut d'études politiques de Paris (1948-1954) y, paralelamente, se dedicó con pasión al periodismo desde las páginas de *Le Figaro* y posteriormente en *L'Express*. Hombre de gran rigor intelectual, no le importó escribir a contracorriente, tanto si se trataba de negar la objetividad científica de la historia como de criticar los juicios doctrinarios de sus colegas pertenecientes al mandarinato de la *gauche*. Como Max Weber, Aron considera que la realidad no puede ser aprehendida de manera global y las verdades en economía, en sociología y en ciencia política siempre son parciales y reflejan tan solo una parte de la complejidad social. Para muestra no hay más que extraer un fragmento de una de sus obras más conocidas, *El opio de los intelectuales*, publicada en plena Guerra Fría (1955):

Al tratar de explicar la actitud de los intelectuales, despiadados con las debilidades de las democracias, indulgentes con los mayores crímenes, siempre y cuando estos se cometan en nombre de las doctrinas correctas, me encontré en primer lugar con las palabras sagradas: izquierda, revolución, proletariado. La crítica de estos mitos me llevó a reflexionar sobre el culto de la historia y, posteriormente, a interrogarme sobre una categoría social a la que los sociólogos no han prestado aún la atención que merece: la intelligentsia [...]. Si observamos la realidad, si nos proponemos objetivos concretos, comprobaremos lo absurdo de estas amalgamas político-ideológicas con las que juegan los revolucionarios de gran corazón y cabeza ligera, así como los periodistas ávidos de éxito [...]. Dejemos la superioridad del fanatismo para los fanáticos sin remordimientos [...]. Si la tolerancia nace de la duda, enséñese a dudar de los modelos y de las utopías, a rechazar a los profetas de la salvación, a los heraldos de las catástrofes. Apelemos, pues, al advenimiento de los escépticos, si ellos han de extinguir el fanatismo.



Un joven Raymond Aron posando con un busto de Voltaire al fondo. De alguna manera, contra personaje de Jean Paul Sartre, al que conocía desde que fueron compañeros de pupitre en la escuela normal, Aron siempre navegó contra la corriente intelectual de su tiempo, a menudo en solitario.

Una obra en general destinada a mantener el combate filosófico contra los mitos de la izquierda, el historicismo y, en suma, la alienación a la que conducían ambas cosas.

Tres años antes había expuesto en positivo sus concepciones políticas en su obra *Introducción a la Filosofía Política. Democracia y revolución*. Su punto de partida era bien concreto: «En el fondo, el problema central que quiero abordar en el presente curso es exactamente el planteado por Tocqueville: siendo un hecho el camino hacia la igualdad, ¿conservan nuestras sociedades la libertad política como un anacronismo o cabe la posibilidad de combinar una sociedad igualitaria con una liberal?». Su respuesta principal consistía en una cerrada defensa de la democracia contemporánea, entendida como un régimen no revolucionario, o antirrevolucionario, donde la competencia por el poder se hace de modo pacífico y según las reglas del juego. Dado que los actores del Gobierno no están compuestos por una masa uniforme, sino por individuos concretos, para Aron la democracia es sobre todo una oligarquía, renovable por el voto, pero una oligarquía al final. Por eso para él expresiones grandilocuentes como las usadas desde la izquierda pertenecían más a una especie de religión que a la realidad: «Cuando dicen que el pueblo está en el poder o el proletariado está en el poder, se trata de mitología», afirmaba. De ahí la necesidad de asegurar por todos los medios un sistema electoral honesto, asegurándose de que existirá siempre una nueva elección al final del mandato. De este modo, para Aron la Libertad sería «el derecho a la participación en la competencia por el poder». En este sentido, el filósofo galo no duda que la democracia es el sistema que mejor preserva las libertades. De hecho, en su conocido *Ensayo sobre las libertades*, publicado en 1965, afirma de manera explícita que democracia y liberalismo van unidos: «la democracia es el resultado lógico de la filosofía liberal». O dicho más extensamente:

Liberales, las democracias occidentales desean salvaguardar los derechos de las personas, dejar un margen a la acción espontánea de cada cual: se prohíben a sí mismas la ambición de edificar el orden social según un determinado plan y de someter el porvenir a su voluntad. Democráticos, los liberalismos occidentales reconocen en la voluntad del pueblo un principio de legitimidad y en la elección disputada la aplicación de su principio.

De este modo, la libertad subsiste definida como la elección de los gobernantes, si bien no de forma completa, pero —se pregunta sagazmente Aron— ¿lo ha sido alguna vez?

En su defensa de los principios y reglas del juego democrático, Raymond Aron se encontrará frente a la izquierda marxista que tildaba todas aquellas libertades de meramente formales. Compañero de pupitre en la École Normale de Jean Paul Sartre, era casi inevitable que la polémica surgiese entre ellos «El comunismo es una versión degradada del mensaje occidental. Retiene su ambición de conquistar la naturaleza y mejorar el destino de los humildes, pero sacrifica lo que fue y tiene que seguir siendo el corazón mismo de la aventura humana: la libertad de investigación, la libertad de controversia, la libertad de crítica, y el voto» afirmaba Aron ante el natural disgusto de Sartre. Más aún, en un célebre capítulo de *El opio de los intelectuales* titulado «Hombres de Iglesia y hombre de fe», juzga a la izquierda comunista, también claro es a los existencialistas como Merleau-Ponty, Beauvoir o el propio Sartre, como profesos de una religión secular, incluida su propia historia sagrada y su propia Inquisición. Para Aron el fin de la historia, en el caso comunista la sociedad sin clases cuando no exista más la explotación del hombre por el hombre, es una idea religiosa y además simplista.

También se enfrentó al evidente caudillismo del general De Gaulle, de quien Aron fue un detractor declarado, pues, entre otras consideraciones, lo juzgaba como una especie de rey temporal rodeado de tecnócratas, proclive a confundir la omnipotencia de la mayoría (bautizada como pueblo) con la esencia de la democracia. De hecho, en su proverbial modestia y discreción, Aron se jactaba de «gozar de la antipatía del general De Gaulle». El general tenía a Aron catalogado como agente al servicio de la CIA, nada menos, a raíz de saberse que una de las revistas en las que publicaba frecuentemente *Rampants*, recibía fondos de la Agencia a través de la Fundación Ford. Aron en su defensa dijo que nunca lo había sabido y que nadie jamás había intentado mediatizar sus escritos en aquella redacción.

Realmente, a pesar de ser un individuo que practicaba la mesura y la moderación como ningún otro, Aron parecía poseer la virtud de no contentar a nadie. Cuando defendió el derecho de los argelinos a formar un Estado, en el contexto de la insurrección del FLN, fue denostado por la derecha francesa en bloque, como uno de esos franceses que todavía no se acostumbran a Francia, atacando así arteramente su origen judío. Por otra parte, su oposición frontal a todo lo que significaba el mayo francés del 68 (*La revolución*

inhallable, 1969), le granjeó el mismo desprecio por parte de la izquierda. Él solo parecía preocuparse de mantener incólume su honestidad intelectual, mientras todos los demás habitualmente reunidos en los coquetos cafés de Saint-Germain-des-Prés, léase Sartre, Simone de Beauvoir, el brillante estructuralista Louis Althusser, Michel Foucault, y un enorme etcétera, se entregaban a la causa con manifiestos, conferencias y enardecidas visitas a las barricadas fabricadas por los estudiantes liderados por Daniel Cohn-Bendit, hoy aburguesado político en la confortable estela de Bruselas.

Aquella célebre revolución, secundada a regañadientes por el proletariado del partido comunista francés, se desinfló como por arte de magia con las siguientes elecciones que ganó, claro está, De Gaulle, tal como el mismo Aron había vaticinado. En su opinión, la generalidad del electorado francés sabía distinguir el paroxismo *fou* formado por una suerte diversa de fidelistas, maoístas, trotskistas, marcusianos, guevaristas, etc., con la realidad de las cosas, que no era otra que el progreso alcanzado en el seno de las democracias liberales, que habían demostrado que «no hay incompatibilidad alguna entre las libertades y la riqueza, entre los mecanismos del mercado y la elevación del nivel de vida: por el contrario los más altos niveles de vida los han alcanzado los países que tienen democracia política y una economía relativamente libre». (*De quoi disputent les Nations*). Tal parece que al final el discreto discurrir del pensamiento de Raymond Aron ha envejecido mucho mejor que los estupendos fuegos de artificio de Jean Paul Sartre, el segundo de su clase en la escuela normal, el primero siempre fue Aron.



Mises y Hayek, artífices de la sociedad liberal de Mont Pèlerin, formada por treinta y nueve intelectuales de diecisiete países, que había nacido con el fin de recapitular y difundir los estudios y las ideas liberales, tal como se aseguraba en su declaración fundacional: «El grupo aspira a realizar propaganda. No busca establecer una ortodoxia meticulosa y obstaculizadora. No se alinea con ningún partido concreto. Su objetivo es solamente facilitar el intercambio de opiniones entre mentes inspiradas por ciertos ideales y concepciones generales sostenidas en común, contribuir a la preservación y mejora de la sociedad libre».

A todo esto, conviene hacer constar aquí como a las alturas de 1947, el incansable Friedrich Hayek convocó a un nutrido grupo de intelectuales en el Hotel du Parc en la villa de Mont Pèlerin, cercana a la ciudad suiza de Montreaux. El motivo era analizar los caminos que había recorrido el pensamiento liberal en el pasado y los que podría plantearse en el devenir, siempre bajo la óptica de la oposición a las ideologías partidarias del poder arbitrario. Naturalmente, allí acudieron Ludwig von Mises, Karl Popper, Salvador de Madariaga y un buen número de filósofos y laureados economistas como George Stigler, James M. Buchanan, o Maurice Allais. Aquella Sociedad de Mont Pèlerin procedía de forma directa de la primera reunión de la Internacional Liberal reunida en Oxford el 14 de abril de 1947, cuyo manifiesto fundacional fue firmado por liberales de diecinueve países en pro de «la libertad personal garantizada por un poder judicial y una administración de justicia independientes», amén de citar el resto de libertades pertenecientes a la liturgia liberal como la del voto libre y secreto, educación, asociación, culto y, expresamente, la igualdad entre hombres y mujeres y el respeto a las minorías en cuanto a tradiciones e idioma. Junto a esto, se defiende como es natural la libertad de empresa y la propiedad privada, y se reserva la actividad económica del Estado «solo para los fines que se encuentran más allá del alcance de la empresa privada o en los que la competencia actúe». Así, se requiere al Estado a fin de garantizar la «protección frente a los riesgos de enfermedad, desempleo, discapacidad y vejez» y la mejora de la vivienda y el entorno de los trabajadores. Una desiderata que podría suscribir cualquier socialdemócrata en realidad, con la que el propio Hayek se sintió cómodo, no así Mises, como cabría esperar.

En suma, una decidida apuesta por un trasunto de *restyling* del liberalismo más combativo en la búsqueda en el seno de las democracias liberales del siempre difícil equilibrio entre libertad y justicia. No todos estaban de acuerdo, claro. Se cuenta que en la reunión de Mont Pèlerin, Mises, amante como nadie del Estado mínimo, se levantó enojado para exclamar: «todos ustedes son un grupo de socialistas». Pero aparentaba que corrían en el mundo liberal vientos de conciliación con el Estado del bienestar y la tolerancia de cierta redistribución de la riqueza disponible. Así lo cuenta el profesor del Instituto Ludwig von Mises, Jorg Guido Hulsmann, en su ensayo *Contra el Neoliberalismo* (2012):

La coexistencia dentro de la Sociedad Mont Pèlerin de grupos con orientaciones tan distintas era conocida por sus miembros. También era bastante evidente incluso para las incorporaciones. Un buen ejemplo fue Jean-Pierre Hamilius, un joven catedrático de empresa y economía en Luxemburgo, a quien Mises conocía por correspondencia [...]. El joven catedrático de Luxemburgo estuvo tomando notas y discutiendo ansiosamente los planes intervencionistas de diversos miembros que no eran todavía parte de la vieja guardia. Así, John van Sickle proponía gravar a los herederos ricos, Wilhelm Röpke estaba a favor de subsidios a los propietarios de viviendas y Otto Veit argumentaba que unos impuestos más duros no impedirían que los empresarios trabajaran.

De manera que, puestas así las cosas, se consiguió llegar a un acuerdo para emitir una declaración de principios que elegía como punto cardinal la lucha por el mantenimiento de las condiciones político-económicas esenciales para asegurar la dignidad humana y la libertad frente al poder arbitrario, dado como venían las cosas en plena postguerra. Junto a ello, la declaración proclama su fe en la libertad de mercado y en la propiedad privada, consideradas esenciales para preservar la libertad política. Muy significativamente, entre los deberes que se imponen los liberales para futuras investigaciones figuraba: «Definir métodos para combatir el uso indebido de la historia al servicio de credos hostiles a la libertad». De nuevo el rechazo a la idea de la historia como destino, señalaba así claramente a los historicistas de todo tiempo y en especial al comunismo triunfante en media Europa.

Además, se comprometían con una idea muy afín al propio Madariaga: «El problema de la creación de un orden internacional conducente a salvaguardar la paz y la libertad y que permita el establecimiento de relaciones económicas internacionales armoniosas». Es decir, profundizar en los presupuestos fundacionales de la ONU, creada tan solo dos años antes.

En todo caso, los societarios de Mont Pèlerin, en realidad la Internacional Liberal, nace fundamentalmente a manos de intelectuales con una vocación antes académica que política, situándose muy lejos de los fines y métodos de la Internacional Socialista.

[EL LIBERALISMO TRISTE Y LA TRAVESÍA DEL DESIERTO, DE ISAIAH BERLINA JEAN FRANÇOIS REVEL](#)

Pero la distinción a mi entender más original y potencialmente fértil que se da en el libro, la que se usa para titular el libro, es la que diferencia entre liberalismo triste y liberalismo riante, o *ridens*, como prefiere usar el autor. El liberalismo riante es optimista respecto al papel que pueden jugar de los mercados, confía en la capacidad de progreso humano y en la ilustración. Imagina un mundo en el que las triunfantes ideas liberales nos conducen a una sociedad bien equilibrada y la cual los conflictos se minimizarían y la historia tal como la entendemos finalizaría, por lo menos en la visión expresada por uno de sus más conspicuos representantes,
Francis Fukuyama.

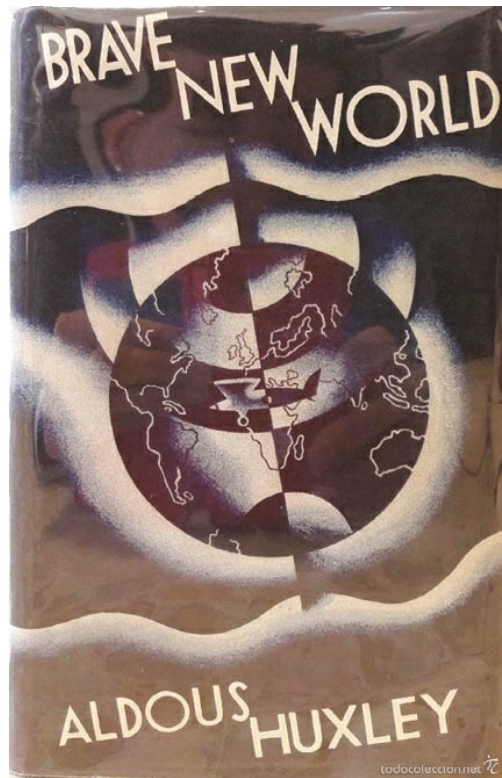
El liberalismo triste es otra cosa. Son liberales, sí, pero pesimistas a respecto del futuro de la libertad y del género humano.

Miguel Anxo Bastos, en el prólogo de la obra *Liberalismo triste: un recorrido de Burke a Berlin*, Carlo Gambescia, 2015

Cuando la misma Internacional Liberal, presidida por Friedrich Hayek en persona, se plantea soluciones económicas y políticas lindantes con el Estado del bienestar, cuando, a su vez, el mundo occidental no comunista resulta estar gobernado mayoritariamente por socialdemócratas, hasta al menos el despuntar del binomio Ronald Reagan-Margaret Thatcher, del que

hablaremos en el próximo capítulo, parece claro que el liberalismo optimista al que se refiere más arriba el profesor Bastos no gozaba de mucho espacio ni económico ni político para progresar en sus ideales. En su lugar, pareció buscar una especie de reformulación intelectual, aguda y pesimista a la vez, según el axioma de que tratar de congraciarse en términos absolutos libertad y justicia es, resulta, tarea imposible incluso para desarrollar únicamente en el mundo de las ideas. Tal es el caso del inolvidable y siempre pertinente Isaiah Berlín. Claro que, en la vieja tradición de un Popper o un Aron, siempre quedaba quien prefería mantenerse en la trinchera frente a todo tipo de dominación socio-totalitaria, es decir, oponerse sistemáticamente a los presupuestos del pensamiento único de la izquierda irredenta, tal era el caso de Jean François Revel.

Hablando de pesimismo antropológico y batallas culturales, ¿cómo no recordar aquí a los Huxley, aquella saga de intelectuales ingleses que cultivaron con éxito la ciencia, la medicina, el arte y la literatura? Desde el patriarca familiar, Thomas Henry Huxley, conocido como el bulldog de Darwin por la valiente defensa de las teorías evolucionistas frente a Carlyle y el obispo de Oxford, el premio nobel de medicina Andrew Huxley a Julian Huxley, primer director de la Unesco y, desde luego, el lúcido crítico de la utopía colectiva por definición en *Un mundo Feliz* (1932), Aldous Huxley (1894-1963). De todos ellos decía Jorge L. Borges en un célebre artículo que semejaban ser el mismo hombre facetado en el tiempo: «a la manera de esas fotografías genéricas que fabricaba por superposición Francis Galton, concentrando los diversos Huxley en un solo individuo intemporal». También decía Borges, y con razón, que existía en todos ellos un rasgo marcadamente familiar, su pesimismo a la hora de juzgar la evolución y el futuro de la humanidad. No hay más que recordar ciertos inflamados asertos del patriarca Thomas Henry Huxley en torno a la sinrazón esencial de la evolución: «El hombre vertical recaerá en el oblicuo mono, la voz articulada en el toscó grito, el jardín en la selva o en el desierto, el pájaro en el árbol encadenado, el planeta en la estrella, la estrella en la vasta nebulosa, la nebulosa en la improbable divinidad».



La distopía futurista que presenta Aldous Huxley en *Un mundo feliz* (1932), alerta contra las falsas felicidades prometidas por el totalitarismo, donde todo parece estar previsto por el poder: Una dictadura perfecta tendría la apariencia de una democracia, pero sería básicamente una prisión sin muros en la que los presos ni siquiera soñarían con escapar. Sería esencialmente un sistema de esclavitud, en el que, gracias al consumo y al entretenimiento, los esclavos amarían su servidumbre.

Y no obstante, nada de esto le impidió a ninguno de ellos trabajar hasta la extenuación en favor de los valores humanos. He ahí su secreto, luchar sin desmayo en favor de la racionalidad y del verdadero progreso, aún a sabiendas de los peligros que permanentemente les acechan. Aldous, como Orwell, vivía preocupado ante el aumento del control estatal de la población, apoyado en el manejo de los medios de comunicación, la propaganda y en la difusión interesada de las opiniones de los santones de la cultura; algo que a su modo de ver podría conducir a una total alienación de la población común, convenientemente confortada por el soma gubernamental, seres en suma,

felices a la fuerza. En palabras del propio Huxley: «La educación para la libertad debe comenzar exponiendo hechos y anunciando valores y debe continuar creando adecuadas técnicas para la realización de los valores y para combatir a quienes deciden desconocer los hechos y negar los valores por una razón cualquiera».

Aldous Huxley era esencialmente un individualista, creía en la grandeza de la diferencia y rechazaba, por peligrosa, la uniformidad política e ideológica hacia la que parecía querer caminar buena parte de la sociedad de su tiempo. Su conocimiento de la fisiología de la mente humana y los psicotrópicos, le llevaba por derroteros bien diferentes:

Vivimos juntos y actuamos y reaccionamos los unos sobre los otros, pero siempre, en todas las circunstancias, estamos solos. Los mártires entran en el circo tomados de la mano, pero son crucificados aisladamente. Abrazados, los amantes tratan desesperadamente de fusionar sus aislados éxtasis en una sola autotranscendencia, pero es en vano. Por su misma naturaleza, cada espíritu con una encarnación está condenado a padecer y gozar en la soledad. Las sensaciones, los sentimientos, las intuiciones, imaginaciones y fantasías son siempre cosas privadas y, salvo por medio de símbolos y de segunda mano, incomunicables. Podemos formar un fondo común de información sobre experiencias, pero no de las experiencias mismas. De la familia de la nación, cada grupo humano es una sociedad de universos islas.

Las puertas de la percepción, 1954

Sir Isaiah Berlin (1909-1997), filósofo político, letón de nacimiento (Riga) y británico de adopción, fue siempre un espíritu libre, tan difícil de encasillar que nunca consiguió satisfacer del todo a facción alguna. Berlin había nacido en el seno de una familia de judíos jasídicos que se trasladó al Reino Unido en 1921, se graduó brillantemente en Oxford para permanecer allí como profesor el resto de su vida.

Algunos acusan a su obra de dispersa, casi diletante, pero lo cierto es que el viejo profesor judío de Oxford consiguió, antes o después, enmendarles la plana a todos sus oponentes. ¿Las razones? Su desprecio radical al monismo, a la defensa partidista de un cuerpo general de doctrina considerada perenne, cierta e inalterable. Le bastó sufrir el estalinismo durante su época juvenil,

hasta los doce años, para comprender muy pronto hacia qué lúgubres callejones del espíritu conduce el pensamiento totalitario. Desde su torre de hebreo exiliado pudo juzgar a Marcuse «como un divertido y gordito conversador de cafetín», mientras para otros más impresionables el pensador alemán era el dios-filósofo de mayo del 68.

Uno de sus grandes hallazgos intelectuales fue el desarrollo del concepto de «libertad negativa» a través de una de sus obras principales *Dos conceptos de libertad* (1958) y su desarrollo ensayístico posterior. En realidad, una idea que rondaba el pensamiento liberal desde el mismo Locke y, por supuesto, Tocqueville, que Berlin expuso en su lección inaugural al ser nombrado en 1958 profesor de Teoría Política y Social. Se refería no al concepto de tener «derecho a», sino tenerlo a la no interferencia externa (Estado, sociedad) en las decisiones individuales: «en un ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violentado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restringida, incluso para ese mínimo desarrollo de sus facultades naturales».

Dicho de otra manera, la libertad es un valor, pero no el único y, a menudo, la presunta libertad de algunos se construye sobre la más grosera esclavitud de otros. Así, podía afirmar: «Se dice, muy plausiblemente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo, o el recurso a los tribunales—, él tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la ley se lo impidiera». O, más brevemente: «Como dijo un escritor radical ruso del siglo XIX, hay situaciones en las que las botas son superiores a las obras de Shakespeare». En su opinión, entonces, la libertad desaparece cuando no hay posibilidades de elección, dando «armas a los fuertes, brutales y sin escrúpulos contra los débiles y humanitarios, y a los que eran agraciados y despiadados contra los menos dotados y afortunados». Añadiendo aquella recordada frase: «La libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas». Así, por ejemplo, si tomamos los ideales de la Revolución francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad; vemos que los mismos revolucionarios comprobaron bien pronto que era muy difícil que todos estos valores progresasen a la vez, si había más igualdad, había menos libertad y viceversa, de la fraternidad es mejor no aclarar nada en absoluto, no se necesita a la luz de lo allí acaecido.



Sir Isaiah Berlin durante la recepción del premio Erasmus en 1983. Principal representante del llamado liberalismo triste, practicó el escepticismo como método, introduciendo permanentemente trampas epistemológicas ante las ideas dadas como ciertas e inmutables. Nada detestaba más que a aquellos que aseguraban estar en posesión de la verdad, de toda la verdad.

De este modo, libertad positiva y libertad negativa representan dos caras antagónicas de la misma moneda, una anhela la disminución de la autoridad, la otra el aumento de la libertad de elección. Ambas son tan necesarias como pertinentes y están obligadas a alcanzar un cierto equilibrio que aporta también un cierto grado de perfectibilidad, pues nada es sencillo y hay que adaptarse a las circunstancias que nos rodean, algo que también defendía con vehemencia Ortega y Gasset. Por eso para Berlin es necesario señalar la frontera existente entre lo público y lo privado, pero: «donde haya que trazarla es una cuestión a discutir y desde luego a regatear», para añadir: «no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en la que los valores últimos son irreconciliables».

Esta duda empírica de Berlin le llevó a rechazar en la colección de ensayos *Four Essays on Liberty* (1961) las soluciones monistas a los grandes problemas de la filosofía política, esto es, la insistencia en un único método válido de comprensión y explicación, algo muy visible en Hegel y Marx (inevitabilidad histórica) o Comte (la felicidad como producto de la

organización social). Así, haciéndose eco del célebre aforismo del poeta griego Arquíloco, luego trasladado a nosotros por Erasmo: «La zorra conoce muchas cosas; el erizo conoce una sola gran cosa». Dedicó buena parte de su esfuerzo intelectual a desentrañar los entresijos de una polaridad metodológica: el pluralismo (la zorra) y el monismo (el erizo). Para él, por ejemplo, se podría considerar erizos a Platón, Hegel, Dante o Proust y zorros a Aristóteles, Montaigne, Goethe o Balzac. En realidad, y por simplificar, un erizo es un fanático y un zorro es un escéptico. Pues bien, fue su consideración del liberalismo optimista clásico de Adam Smith, también las opiniones a las que comenzaba a llegar Hayek, como un monismo más: «Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable», lo que realmente enfureció a sus colegas liberales, que no podían tolerar afirmaciones plagadas de dudas razonables como la citada o como la que sigue:

Ciertamente no pienso que la respuesta al comunismo sea una contrafé, igualmente ferviente, militante [...], porque entonces uno combate al demonio con las armas del demonio. Para comenzar, nada es menos propicio para crear una fe que la reiteración perpetua del hecho de que estamos buscando alguna, de que tenemos que buscar alguna, de que estamos perdidos sin ella.

Isaiah Berlin: A Life
Michael Ignatieff

Claro que el viejo Isaiah tenía el verbo tan fácil y la elocuencia tan subida que podía despistar a cualquier biógrafo, asegurando lo anterior y apoyando inmediatamente después la guerra de Vietnam. Pero cuando realmente levantó una verdadera polvareda en la anquilosada academia liberal fue al manifestarse como decidido admirador de Franklin D. Roosevelt y su *New Deal*, una verdadera herejía para los liberales no Keynesianos, ¿cómo podía aceptarse semejante intervencionismo estatal?, «sí, pero ha funcionado» gustaba de responder Isaiah Berlín. He ahí su aportación a la economía política, probemos, esto y lo otro y apliquemos lo que funcione, al fin, algo que ya había experimentado con éxito Newton en el caso de la física.

Es pues para Berlin la táctica de la zorra, esa especie de darwinismo social, lo que nos permite mantenernos mal que bien sobre este viejo planeta. Así en lo que se refiere a economía política debe prevalecer lo que funciona en la práctica sobre la mera doctrina. No es mala enseñanza, aunque siempre permanezcamos cautivos de nuestra propia y entrañable fragilidad, eso también lo supo ver Isaiah Berlin, adalid del liberalismo triste, inspirándose en la obra de Maquiavelo:

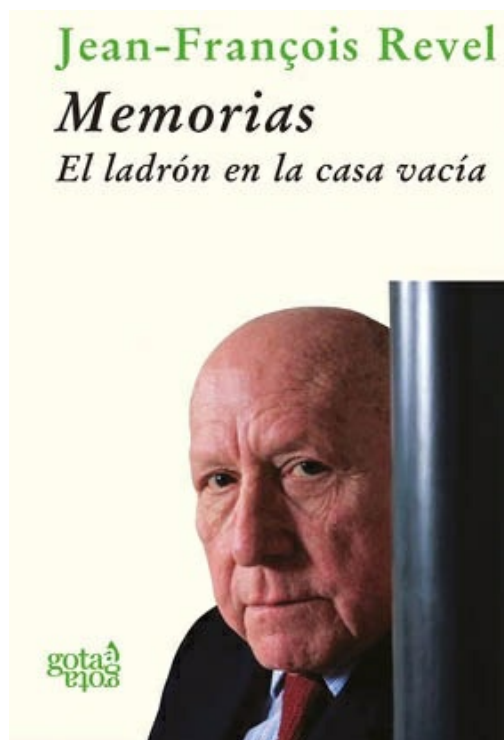
[...] igualmente me parece que puede demostrarse que es falsa la creencia de que en principio pueda encontrarse una única fórmula con la que puedan realizarse de manera armónica todos los diversos propósitos de los hombres. Si, como yo creo, estos son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí —por ejemplo aquellas libertad e igualdad de la Revolución francesa—, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social.

Curiosamente, o no tanto, Berlin cierra en un bucle spinoziano la solución ética a los problemas que genera la ausencia de libertad positiva, ya que tener deseos siempre comporta correr el riesgo de asistir inerme a su frustración; el mejor camino hacia la verdadera autonomía personal será el autodomínio, una persona es más libre en tanto que es capaz de liberarse de las pasiones susceptibles de esclavizar su racionalidad, o que puedan ser utilizadas por otros con objeto de manipularlo de modo contrario a su razón. Un concepto, como decíamos muy visible en la Ética de Baruk Spinoza, ¿cómo olvidar aquel: «el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna»?

Y Berlin, aquel solterón impenitente sabía, finalmente, de pasiones. Amante de las fiestas mundanas, no se le conocía relación carnal alguna, hasta que se enamoró de Aline Halban, a la sazón casada con el físico Hans Alman. Que su amada permaneciese en la vida matrimonial no supuso impedimento para que Isaiah se presentase ante el marido para terminar negociando un día semanal de visita consentida. Por increíble que parezca, el filósofo logró convencer al físico, respetando ambos el acuerdo hasta la marcha definitiva de Hans Halban a París, momento en que Isaiah y Aline se casaron (1956) y emprendieron una vida de felicidad rotunda. Diríase, con fundamento, que asistimos a una lección vital práctica de la táctica del zorro.

¿Le impedían a Berlin las dudas socialdemócratas que le acompañaron toda su vida ser un verdadero liberal? Seguramente no, detestaba en primer lugar toda forma de colectivismo y no obstante, su escepticismo le hacía pasar el tamiz por ambas riberas del río, no podía, afirmaba, defender la irrestricta libertad económica que «llenó de niños las minas de carbón». Su liberalismo se concebía de otra manera, desde la práctica de la tolerancia y la adaptación a la realidad. Para ello no hay mejor medicamento que la lectura del pensamiento opuesto: «Como disciplina intelectual es aburrido leer a los aliados, a quienes coinciden con nuestros puntos de vista. Más interesante es leer a nuestros enemigos, al que pone a prueba la solidez de nuestras defensas. Lo que en verdad, me ha interesado siempre, es averiguar qué tienen de flaco, de débil o de erróneo las ideas en las que creo. ¿Para qué? Para poder enmendarlas o abandonarlas».

El francés Jean-François Ricard, luego Ferral, luego Revel, Chez Revel (1924-2006), amante de la gastronomía y del buen vino, profesor de enseñanza media en institutos de Argelia y ciudad de México, también en la Facultad de Filosofía y Letras de Florencia, socialista en los inicios de su carrera, desarrolló paralelamente una brillante trayectoria como periodista y ensayista a partir de 1957, siendo redactor jefe de las páginas literarias de *France-Observateur*, director y miembro del consejo de administración de *L'Express* y participó en multitud de iniciativas publicistas. En 1970 obtiene un gran éxito literario con su ensayo *Ni Marx ni Jesús*, en el que proclama a la vez su agnosticismo y su rechazo por las verdades comunistas.



Jean François Revel centró su tarea de intelectual en el estudio de los hechos, irreductible ante el peso de la ideología que parecía informar todo la vida profunda de la cultura y la enseñanza de su tiempo. Sobre él, escribe Mario Vargas Llosa: «Revel mostraba cómo el afán de desacreditar y perjudicar a los Gobiernos propios —sobre todo si estos, como era el caso de los de Reagan, la señora Thatcher, Kohl o Chirac, eran de derecha— llevaba a los grandes medios de comunicación occidentales —diarios, radios y canales de televisión— a manipular la información, hasta llegar a veces a legitimar, gracias al prestigio de que gozan, flagrantes mentiras políticas. La desinformación, decía Revel, era particularmente sistemática en lo que concierne a los países del Tercer Mundo catalogados como progresistas, cuya miseria endémica, oscurantismo político, caos institucional y brutalidad represiva eran atribuidos, por una cuestión de principio —acto de fe anterior e impermeable al conocimiento objetivo—, a pérfidas maquinaciones de las potencias occidentales o a quienes, en el seno de esos países, defendían el modelo democrático y luchaban contra el colectivismo, los partidos únicos y el control de la economía y la información por el Estado».

Fue Revel fue en primera instancia un liberal de combate, empeñado como nadie en desvelar la realidad oculta tras el traje nuevo del emperador a cada oportunidad que tenía. Para Revel, el principal mal de la sociedad y del mundo de la cultura de su tiempo era la falta de contacto con la realidad de las cosas, o, dicho de otra manera, la mentira sobre lo que de verdad ocurría al otro lado del telón de acero o en las redacciones de los principales diarios occidentales.

Mucho les dio que hacer el profesor a los enemigos de la libertad y las sociedades abiertas, primero combatió contra estalinistas y maoístas, luego, tras la caída del muro, contra la irracional persistencia de la izquierda, empeñada en justificar cualquier cosa que se mostrase solo tangencialmente antioccidental, ya fuese el castrismo, el tercermundismo, el integrismo islámico o los turbios movimientos antisistema, una actitud valiente, rara de ver en un intelectual. Los que así se consideraban, ya hemos hablado por largo de ello, acostumbraban a escribir lo que se esperaba oír o lo que ellos entendían que el procomún deseaba escuchar, si no había ni un ápice de verdad en lo que afirmaban, daba igual. El arte de pensar socialista no consentía que la realidad le fastidiase una buena teoría, «una buena soflama», decía Revel. Aún se recuerda aquella frase tan suya: «El club con más socios del mundo es el de los enemigos de los genocidios pasados. Solo tiene el mismo número de miembros el club de los amigos de los genocidios en curso». Al fin, las cosas que tenía Sartre hacían las delicias de los *bistrots* de Saint Germain. Filosofía de salón, tildada por Revel de artificial y exotérica.

Naturalmente, Revel daba mal en las fotos. Resulta ser la miseria general de los liberales, ya le pasaba a su buen amigo Raymond Arom, también a Tocqueville, que nunca supieron ser encantadores de serpientes ni regaladores de oídos, la realidad resulta a veces poco agradable. Pero Revel era pertinente, recordaba en cada ocasión de dónde venimos y cómo hemos llegado hasta aquí, lo que ha costado acceder a la razón y a las luces y el dispendio que supone abandonarse a la tiranía de las religiones laicas. Si occidente descubrió el individuo y toda su admirable potencialidad, no resulta buen negocio regresar a la imposición de lo colectivo (*La tentación totalitaria*, 1976). He ahí su principal reflexión vital.

Epílogo. El triunfo de las ideas liberales en el cambio de siglo, éxito, crisis, convergencia y populismo. ¿Hacia el fin de la historia?

El auténtico problema es que una mayoría no quiere la libertad y aún le tiene miedo. Para llegar a ser libre hay que ser libre, pues la libertad es existencia, concordancia consciente con la existencia, y es el placer, sentido como destino, de hacerla realidad.

Ernst Jünger, *La emboscadura*

EL REGRESO DE LOS LIBERALES EN EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XX

Casi simbólicamente, la coincidencia en el tiempo de los Gobiernos hegemónicos de Margaret Thatcher (1979-1990) en el Reino Unido y Ronald Reagan (1981-1989) en los Estados Unidos de América, han pasado a la historia como la consagración o triunfo de las ideas liberales en un mundo finisecular. Aupados ideológicamente por pensadores como Friedrich Hayek, Keith Joseph, Powell Enoc y, sobre todo, por los monetaristas de la Escuela de Chicago con Milton Friedman (1912-2006) al frente, nadie duda que la mayor parte de sus medidas político-económicas tenían que ver con las esencias del liberalismo más clásico, esto es, reducción de impuestos, al menos directos, limitación del estado del bienestar y del intervencionismo estatal y manejo del flujo de dinero aportado a la corriente económica a través de los bancos centrales. Un credo que en realidad nos suena muy conocido ya:

Que (el Estado) mantenga la ley y el orden, defina los derechos de propiedad [...], resuelva las disputas sobre la interpretación de las normas, garantice los contratos, promueva la competencia con actividades que contrarresten los monopolios tecnológicos y superen las externalidades cuando un amplio acuerdo justifique la intervención, y complemente a la caridad privada y a las familias en la protección de los incapacitados, sean locos o niños.

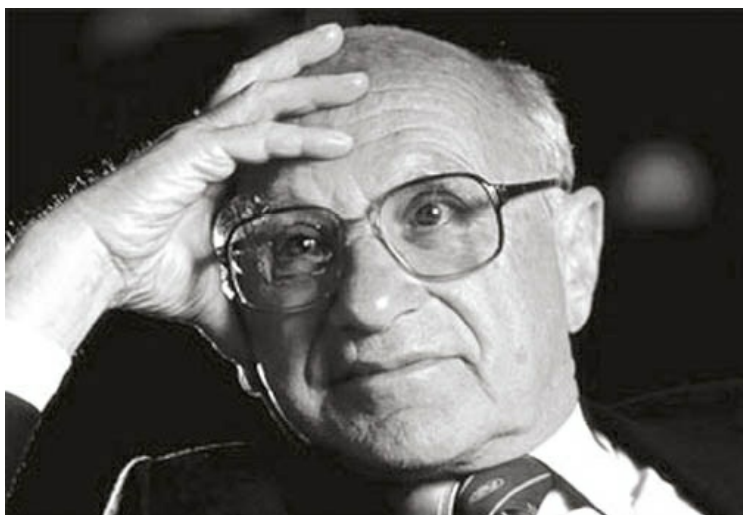
Capitalism and Freedom, 1962
Milton Friedman



La imagen conjunta de Margaret Thatcher y Ronald Reagan resulta ser un verdadero icono de la política dominante en la década de los 80 del pasado siglo. En realidad, el concierto económico mundial actual tiene mucho que ver con las bases monetaristas diseñadas por aquellos Gobiernos.

No obstante, no se puede olvidar que ni Thatcher ni Reagan eran *stricto sensu* verdaderos liberales, se definían más bien como conservadores; Thatcher se proclamaba como orgullosa presidenta de los Tories, lo mismo que Reagan hacía con respecto a su filiación con el Partido Republicano. No extraña, por tanto, que su concepción liberal de las cosas se viera entretejida con rasgos fuertemente estatistas, nacionalistas y una ética marcadamente confesional cristiana. Se han vertido ríos de tinta en torno a las bondades y defectos de aquellos Gobiernos neoliberales de entonces —cualquiera que sea el significado de un término tan vacío de contenido—, que tuvieron su coste social con la política de restricción de gasto público y la reconversión de industrias secularmente ruinosas como la del carbón; también evidentes éxitos en cuanto al crecimiento económico y el desarrollo de las economías propias de las sociedades abiertas, en tanto el mundo asistía asombrado al vertiginoso desmoronamiento del comunismo, que hasta hacía bien poco había administrado a la mitad de la población mundial.

Realmente, hay un antes y un después de todo aquello, que informa el ADN de las democracias liberales que le siguieron. Significativamente y para el recuerdo quedan aquellas declaraciones de 2001 realizadas por Peter Mandelson, miembro del Parlamento perteneciente al Partido Laborista británico que pertenecía al círculo más próximo de [Tony Blair](#), cuando afirmó «todos somos thatcheristas ahora». Una declaración casi profética respecto a lo que habría de venir en el futuro, vía control del Fondo Monetario Internacional y, en general, de las instituciones económicas supranacionales. Esto es: supervisión política de los flujos monetarios, consolidación de las democracias liberales frente a los Gobiernos autoritarios y desarrollo de esa tercera vía que procura contar con los desfavorecidos en el seno de los estados razonables de frecuencia electiva regular. Y, con todo, los excesos de la especulación inmobiliaria y las maniobras monetaristas de los bancos centrales, cuando el dinero parecía ser gratis para los demandantes, entre otras razones, trajeron consigo la profundísima crisis de 2008, cuando el mundo desayunó con la noticia de la quiebra de Lehman Brothers el aciago 15 de septiembre de aquel año. Desde entonces el común de la población aprendió a convivir con abstrusos conceptos de la jerga economicista, tales como *subprime*, apalancamiento, prima de riesgo, crisis de la deuda... que pronto pasaron a formar parte de un acervo común de noticiario y psicosis colectiva. Todavía hoy (2018) estamos recuperándonos de aquello, viviendo además bajo una espada de Damocles que nos recuerda la laxitud con la que los bancos centrales parecen supervisar las aventuras financieras de alto riesgo.



Milton Friedman, tal vez el representante más visible del monetarismo postulado por la Escuela de Chicago. Nadie duda de la enorme influencia de sus ideas sobre los Gobiernos occidentales, tanto democráticos, como los de Estados Unidos o el Reino Unido, como dictatoriales en el caso del de Augusto Pinochet en Chile. Representa también lo que muchos entienden por neoliberalismo, aunque no predicaba cosas muy diferentes a las postuladas por el liberalismo clásico. Para Manuel Santirso, en el caso de Freeman sería más de aplicación el concepto de paleoliberal. Pues, en puridad, un neoliberal sería, por ejemplo John Maynar Keynes, en su esfuerzo por congraciarse Estado y pensamiento liberal.

Pero bajo todo esto, subyace algo más profundo, los autodenominados herederos del liberalismo parecen conducirnos en ocasiones hacia callejones oscuros de la historia, donde son muchos los sacrificados por una crisis económica, que además, si alguien no lo remedia, que no lo hará, será cíclica y volverá a visitarnos antes o después con la misma naturalidad que el verano sucede a la primavera. Pero, ¿hay alternativa al libre mercado y a las democracias liberales? ¿Una vez descartados los experimentos de la liturgia colectivista, cuyos sufridos habitantes parecían anhelar sobre cualquier otra cosa el estado de bienestar occidental, estamos encaminándonos hacia el fin de la historia?, ¿converge el mundo en crecimiento, productividad y bienestar?

¿HACIA EL FIN DE LA HISTORIA?

Mi observación, hecha en 1989, en la víspera de la caída del comunismo, era que este proceso

de evolución parecía estar llevando a zonas cada vez más amplias de la Tierra hacia la modernidad. Y que si mirábamos más allá de la democracia y los mercados liberales, no había nada hacia lo que podíamos aspirar a avanzar; de ahí el final de la historia. Aunque había zonas retrógradas que se resistían a este proceso, era difícil encontrar un tipo de civilización alternativa que fuera viable en la que quisiera de verdad vivir, tras haber quedado desacreditados el socialismo, la monarquía, el fascismo y otros tipos de gobierno.

Francis Fukuyama, «Seguimos en el fin de la historia», *El País*, 2001

Ocurrió en el verano de 1989, Francis Fukuyama, un profesor estadounidense de la Universidad Johns Hopkins de Baltimore de origen japonés, bastante desconocido hasta entonces, publicó en *The National Interest* su célebre artículo: «The end of history». En aquel opúsculo de quince páginas que dio lugar en 1992 a un libro más extenso de título similar: *El fin de la historia y el último hombre*, se pretendía constatar el hecho de que, coincidiendo con el desplome de la Unión Soviética, las ideologías no democráticas y antiliberales habían muerto definitivamente o al menos caminaban firmemente hacia su extinción, de modo que a la humanidad no le quedaba más que contemplar su evolución hacia un futuro convergente en lo económico y en lo político, donde solo tendrían cabida en el mundo estados democráticos interrelacionados por la economía de mercado. En su opinión, el motor de la historia es el deseo de reconocimiento que informa a cada ser humano, el *thymos* platónico, la idea también Hegeliana de que un hombre es capaz de morir por que se le reconozca su dignidad; por tanto, una vez elevado al status de ciudadano libre y autónomo, su lucha histórica ha finalizado.



Francis Fukuyama, junto a Alexandre Kojève, padre intelectual de la teoría del fin de la historia. Kojève, filósofo hegeliano de origen ruso, que hoy parece tan olvidado, ejerció en realidad una enorme influencia sobre la filosofía política contemporánea y fue también uno de los planificadores esenciales del mercado común europeo.

A raíz de la publicación de *El fin de la historia y el último hombre*, muchos de aquellos que de cerca o de lejos se podían autoconsiderar pensadores, filósofos o intelectuales de la especie que fuere, se sintieron en la imperiosa necesidad de arremeter contra el profesor Fukuyama utilizando toda una batería de vocablos despreciativos, donde los más leves lo calificaban de burócrata fascista o lacayo del capitalismo. Son de recordar, por ejemplo, las indignadas reflexiones enunciadas por dos tardo marxistas de postín, Josep Fontana: *La historia después del fin de la historia* (1992) y Perry Anderson: *Los fines de la historia* (1996), que gozaban por entonces de un alto predicamento entre los amantes de las ciencias sociales. Allí se podía leer casi por primera vez las alertas contra el peligro del llamado pensamiento único. Tantos años de atento estudio del universo marxiano no se podían liquidar de un plumazo, tampoco gratuitamente, si había que rizar el rizo, se rizaba sin sonrojo y con furor. De este modo se podían leer reflexiones de tan

empecinada militancia como las de Jorge Altamira: «A diferencia de Fukuyama, los socialistas no tenemos necesidad de revisar nuestros pronósticos. Desde mucho antes de la disolución de la URSS, caracterizamos que el inevitable hundimiento de los regímenes burocráticos se convertiría en un mero episodio del proceso de la descomposición capitalista».

Sin embargo, Fukuyama no hacía entonces más que constatar una realidad, todo aquel que prueba la democracia liberal, termina prefiriéndola frente a cualquier otro régimen político, sea la teocracia islámica, el autoritarismo blando asiático o el nebolchevismo castrista. Es decir, son mayoría, que se sepa, los que se muestran partidarios de una cierta isonomía, donde la persona debe ser valorada por sus logros y por el grado de confianza que proporciona, y no por su estatus heredado o por el rol que se le asigna desde cualquier nomenclatura. El binomio esfuerzo más suerte parece tender a lo deseable en el ánimo común.

No obstante, el posible error de Francis Fukuyama vino después, cuando pareció abrazar esa forma peligrosa de unilateralismo que se dio en llamar Neocon. Se ha llegado a decir que sus tesis en pro de la búsqueda de una homogeneización liberal del mundo formaron parte del bagaje intelectual, por llamarlo de alguna manera, que impulsó a George Bush y sus aliados a tomar la decisión de iniciar la segunda guerra del golfo. Un error del que ya parecía estar de vuelta, como expresa en el mismo título de su libro *After the Neocons: America at the Crossroads*, 2006.

Allí se hacía eco de nuevas variables, ciertamente ya también históricas, que emborronaban bastante el panorama de su tesis general; señaladamente los populismos florecientes en América latina, luego también en el sur de Europa, las migraciones masivas de población hacia las democracias occidentales y, sobre todo, el integrismo islámico, la más pura de las teocracias, cuyo fin último no es cosa distinta que alcanzar una especie de Gobierno hegemónico mundial o califato universal. Un reto terrible lanzado a la faz de las sociedades abiertas que comenzó con aquellas aterradoras soflamas pronunciadas por el ayatolá Jomeini en Irán y de cuyas múltiples ramificaciones y consecuencias tras el 11S apenas podemos suponer un final.

Fukuyama se mostró entonces muy consciente de todo aquello, aún sin abandonar su tesis principal que continuaba considerando válida:

Con seguridad, el deseo de vivir en una sociedad moderna y al margen de la tiranía es un deseo universal o casi. Así lo demuestran los esfuerzos de millones de personas que se desplazan cada año de los países en desarrollo al mundo desarrollado, donde esperan encontrar la estabilidad política, las oportunidades de empleo, la atención médica y la educación que no tienen en casa.

Pero esto no es lo mismo que decir que existe el deseo universal de vivir en una sociedad liberal —es decir, un orden político caracterizado por una esfera de derechos individuales y el Estado de derecho—. El deseo de vivir en una democracia liberal es, en efecto, algo adquirido con el paso del tiempo, frecuentemente como consecuencia de una modernización exitosa. Además, el deseo de vivir en una democracia liberal moderna no se traduce necesariamente en la capacidad para lograrlo. Parece que la administración Bush, en su enfoque hacia el Iraq post-Sadam, asumió que tanto la democracia como la economía de mercado eran condiciones dadas a las que la sociedad volvería una vez que se hubiera eliminado la tiranía opresiva, en lugar de una serie de instituciones complejas e interdependientes que tienen que construirse laboriosamente con el paso del tiempo.

Así que, en su opinión:

El fin de la historia nunca estuvo vinculado a un modelo específicamente estadounidense de organización política o social. Siguiendo a Alexandre Kojève, el filósofo rusofrancés que inspiró mi argumento original, creo que la Unión Europea refleja con mayor precisión que EE. UU. lo que el mundo será al final de la historia. El intento de la UE por trascender la soberanía y la política del poder tradicional al establecer un Estado de derecho transnacional es mucho más acorde con el mundo posthistórico que las creencias sostenidas de los estadounidenses en Dios, en la soberanía nacional y en su ejército.

Para concluir reconociendo el error principal de la administración Bush: «Pero un cambio coercitivo de régimen nunca ha sido la clave para una transición democrática».

Pese a toda la polémica que acarrea su obra desde hace veinte años, nadie podrá negar que la politología de Francis Fukuyama continúa siendo un referente para el debate y la reflexión en este convulso inicio de siglo. Abundando en la creencia de que solo democracias razonables basadas en la libertad y en el control ciudadano del poder aportarán al mundo un futuro con el que poder mostrarse cautamente optimista. Veremos a continuación como la crítica al capitalismo liberal se canaliza a menudo hoy en día a través de la

creencia en un cierto camino hacia la polarización social, dicho de otro modo, se presume de que gracias a la práctica monopolista —el llamado capitalismo de amiguetes— los ricos son cada vez menos pero mucho más ricos y los pobres, famélica legión, mejoran poco o nada su situación. ¿Qué hay de cierto en todo esto?

CONVERGENCIA, INTERDEPENDENCIA Y GLOBALIZACIÓN

Primera consideración: como asegura el habitualmente sagaz economista Xabier Sala i Martí (2017): «Desde que Lucy se levantó hasta 1760, las desigualdades eran muy pequeñas. Básicamente todo el mundo vivía al borde de la subsistencia». En efecto, hasta la oportunidad que supuso la Revolución Industrial, la humanidad vivía bajo un régimen eminentemente agrario, bastaba una crisis de producción para desarrollar la terrible y clásica trilogía de hambruna, enfermedad y muerte. Aquellas cosas de las que hablaba Malthus, afortunadamente hoy tan lejanas, tenían una buena evidencia histórica detrás, varias veces milenaria. Lo que cambió el fenómeno industrial fue precisamente esa dinámica atroz, diseminando economía de mercado o capitalismo, como quiera llamarse. Muy pronto, países como Inglaterra u Holanda comenzaron a progresar y a crecer económicamente. Desde luego, sus ciudadanos no eran iguales en riqueza, pero convergían con claridad hacia ella, sobre todo a raíz de la introducción de mecanismos de corrección de renta vía impuestos y las políticas de *Welfare* de las que tanto hemos hablado aquí. Es una evidencia que industria y comercio abren oportunidades a todos, no solo a una cierta o supuesta casta dominante. Cuando Marx habla de clases, en realidad parece referirse a dos estamentos impermeables: capitalistas y proletarios. Es evidente que hoy no existe tal cosa, si hubiésemos de trazar una taxonomía social del siglo XXI, la clasificación tendría infinitas categorías. La permeabilidad social se ha vuelto una realidad absoluta e incontestable.

Al respecto, Sala i Martí aporta algunos datos sustanciales: por ejemplo, en 1990 el 90 % de la población mundial vivía en situación de pobreza extrema, es decir, ganaba menos de 1,9 dólares al día; en 2015 esa cifra se ha reducido exponencialmente, un 10 % de la humanidad vive con menos de esos casi dos dólares diarios (teniendo la precaución previa, claro está, de ajustar correctamente la inflación entre los años límite). Esto quiere decir, ni más ni menos, que el mundo corre muy alejado de la perfección, pero ha mejorado mucho. La tasa de pobreza se ha dividido por seis si contamos las cifras estadísticas desde 1970. Lo mismo se podría decir en cuanto a las cifras de salud y esperanza de vida, calidad habitacional, etcétera.

Para esto, nada como seguir a los más expertos. En 2015 la Academia Sueca concedió el Nobel de economía al profesor escocés Angus Deaton por su contribución al estudio de la evolución del bienestar a nivel global. Muchas de sus reflexiones las vertió en su libro *The Great Escape* (2013), todo un *Best Seller* redactado desde un edificante rigor crítico en torno a las variables conocidas referentes al consumo, la salud, la pobreza y el bienestar. La primera conclusión de Deaton, que luego matiza mucho, es que la humanidad hoy en día es más sana, posee más recursos y vive más tiempo. ¿Existe desigualdad? Evidentemente, ahí está el coeficiente de Gini —que mide la desigualdad entre el PIB nacional y el PIB disponible familiar en media y por extensión cualquier forma de distribución desigual— para detectar una tendencia a la concentración de la riqueza mundial, así, por ejemplo, en China el índice creció un 24 % entre 1985 y 2012, en Indonesia un 30 %, en Estados Unidos un 11 % y en España el 10,8 %, algo que para Deaton no es necesariamente el fin del mundo: «El éxito genera desigualdad, pero no queremos ahogar el éxito». De hecho, no se muestra muy partidario de la solución, más bien roma y manida, de subir los impuestos a los ricos: «Ya tenemos las políticas redistributivas en el lugar correcto», asegura. Enseguida uno ha de recordar el aserto del inolvidable profesor de historia económica Fernand Braudel, autor del imprescindible: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, cuando afirmaba: «El capitalismo se ríe de las fronteras». Es decir, súbanles los impuestos a los ricos más de lo razonable y se irán a otro sitio con su fortuna, no algún día, sino al día siguiente.

En cuanto a la ayuda exterior destinada a los países no desarrollados, Deaton sostiene que resulta muy loable, sobre todo la imprescindible ayuda médica o el suministro de medios de producción, aunque desconfía de los actores del proceso. Para el nobel, una ayuda externa excesiva puede tener consecuencias no deseadas, como conducir a más corrupción a Gobiernos ya de por sí corruptos y a generar tensiones sociales entre las élites gobernantes y su población. En este sentido, propone limitar la ayuda exterior al 50 % de los ingresos corrientes de cada país. En su opinión, hay mucho que hacer para combatir la pobreza, no solo aportar dinero es efectivo, por ejemplo, promover la implantación de modos de gobierno democráticos, limitando la corrupción reinante, puede mostrarse asombrosamente eficaz.



El premio Nobel de economía de 2015, Angus Deaton. Para el pensador escocés radicado en Princeton, la humanidad se haya por primera vez ante la posibilidad del Gran Escape de la miseria gracias al desarrollo sostenido de los mercados mundiales y los avances tecnológicos y sanitarios vividos en los últimos cincuenta años.

Para el antiguo anarquista y hoy libertario Johan Norberg (Estocolmo, 1973) autor de libros tan polémicos como *En defensa del capitalismo global* (2001) y más recientemente: *Progreso, diez razones para mirar el futuro con optimismo* (2016), es un hecho que el mundo global ofrece a la humanidad más oportunidades que nunca en cuanto a esperanza de vida, reducción de la pobreza, bienestar, etc; Norberg se muestra bien consciente de la posibilidad de nuevas crisis, pero sostiene que lo cierto es que cada vez estamos mejor preparados para subvenir a las dificultades que sin duda aparecerán. El *trend*

secular económico nos ayuda a ello: «Puede haber problemas, incluso muy graves, a corto plazo, pero en la nueva economía nuestro conocimiento y nuestras capacidades tecnológicas no paran de crecer, así que podemos tropezar y caer, pero tropezamos sobre un suelo cada vez más alto». (Entrevista en *El País*, 5 de febrero de 2018).

A menudo se hace referencia al fenómeno de la globalización con connotaciones muy negativas, por sus efectos deslocalizadores y la explotación de los obreros fabriles en los países pobres, confinados en las llamadas fábricas del sudor. Al respecto, parece pertinente recordar que mientras Europa estuvo poblada por naciones en permanente expansión industrial y colonial, nadie veía inconveniente alguno en practicar el más amplio liberalismo económico, esto es, apertura de mercados, libre circulación de productos y personas y, desde luego, abolición de tasas y cargas a la exportación. Claro que en el siglo XIX no se veía el final de la expansión del capitalismo europeo. Puede que ahora sí, que los mismos que acusaban a la China decimonónica de hermetismo y falta de permeabilidad a los productos occidentales, recuérdese la guerra de los bóxers, le echan en cara ahora que compita con solvencia y ventaja en el mercado occidental. Con frecuencia olvidamos que fue así, justamente así, la manera en que Europa comenzó, viviendo su Revolución Industrial; no le podemos negar el comercio al vecino porque es más pobre que nosotros, lo que le permite al menos competir mejor y crecer en riqueza. No hay más que reparar en lo que hoy es Taiwán o Corea del Sur y compararlo con sus famélicos vecinos o con el chavismo venezolano, para comprender que la furiosa estatalización y el dirigismo económico no son ya soluciones que debemos tener en cuenta, simplemente no funcionan. Así lo explica Norberg:

Si quieres estar a la moda en estos días no llevas productos fabricados por Nike, antes bien, los boicoteas. Así que estaba interesado en oír a alguien no solamente elogiando los sweatshops de Nike, sino que proclamando además que Nike es un ejemplo de negocio bueno y responsable. Ese alguien ha sido el Partido Comunista del Vietnam, que es el que gobierna ese país [...]. La verdad es que el trabajo parece duro, y las condiciones de trabajo sombrías, si comparamos las fábricas vietnamitas con las fábricas de nuestro país. Pero esa no es la comparación que hacen estos trabajadores. Ellos comparan el trabajo en Nike con la forma en la vivían antes, o la forma en la que sus parientes o vecinos todavía trabajan. Y los hechos son reveladores. La paga media en una fábrica de Nike cercana a Ciudad Ho Chi Minh [antigua Saigón] es de 54 \$ al

mes, casi tres veces el salario mínimo para una empresa de propiedad estatal. Hace 10 años, cuando Nike se estableció en Vietnam, los trabajadores tenían que andar hasta las fábricas, a menudo muchas millas. Después de tres años de salarios de Nike, pueden permitirse bicicletas. Tres años después, pueden permitirse ciclomotores [...]. Hoy en día, los primeros trabajadores pueden permitirse comprar un automóvil.

En defensa del capitalismo global, 2001

Aportando como conclusión al respecto: «Con demasiada frecuencia queremos que las culturas se mantengan congeladas e intactas, para poder tratar a sus países como museos exóticos que visitamos por placer; pero ¿no deberían tener los mismos derechos que nosotros?». Pues, en su opinión: «La distribución desigual de la riqueza del mundo se debe a la distribución desigual del capitalismo».

Al hilo de esto, comenta, con razón, el ensayista y filósofo español Antonio Escotado en *Sesenta semanas en el trópico* (2003), que en el transcurso de sus investigaciones sociales de año sabático en el entorno del sudeste asiático, pudo corroborar que un país es tanto más rico como sea el nivel de educación adquirido por sus ciudadanos. Hecho que explica, por ejemplo, la paupérrima situación económica de un territorio gobernado por una estricta dictadura militar como Myanmar (Birmania), a pesar de sus inmensos recursos naturales, frente a la evidente recuperación de otros con muchos menos dones naturales, pero con un capital humano formado y educado, como el caso de Vietnam o Singapur, «los pueblos educados son ricos, con independencia de sus recursos», sostiene el filósofo en sus conclusiones.

Antonio Escotado (Madrid, 1941), cuya frondosa obra alcanzó al gran público cuando agitó la bandera de la despenalización de las drogas «de la piel para adentro mando yo», algo con lo que estarían muy de acuerdo liberales psiconautas como Keynes, Huxley o Jürgen, viene de realizar un inmenso esfuerzo investigador con la publicación de su monumental *Los enemigos del comercio*. Tres volúmenes de sesuda investigación tratando de explicar de dónde le viene a la humanidad, o a una parte importante de ella, por mejor decir, el sentimiento de desprecio al emprendimiento, al comercio y al beneficio. Una obra desde luego imprescindible para comprobar a pie de dato y de documento hacia qué oscuros caminos sin retorno conduce la utopía colectivista. En su autorizada opinión, la opción es elegir entre voluntad o

deseo y realidad; y la realidad nos informa una y otra vez que el bienestar material solo se crea y mantiene merced a los agonistas o competitivos, esto es, gracias a la vida en democracias respetuosas con las leyes, donde cada quien paga los impuestos que le corresponden y el mercado es libre. La alternativa, en palabras de Escotado, no se muestra precisamente halagüña:

En cualquier caso, la indignación ante el latrocinio no basta por ahora para entronizar el altermundismo, poniendo en lugar de la complejidad un consejo de sabios formado por Chomsky, Negri, Harnecker, Klein, los hermanos Castro y el subcomandante Marcos.

Los enemigos del comercio, vol. III

Proponiendo como alternativa lo que ya había apuntado en una publicación anterior, *Caos y Orden* (1999), individualismo frente a colectivismo: «Lo opuesto a una masa humana es cualquier red de personas singulares, tejida sobre la substancia de sus diferencias, y abierta creativamente a flujos aleatorios».



Los BRICS, países emergentes, evidencian como colectivo de carácter singular la tendencia convergente y multipolar de la economía global.

Es así como resulta comprobable que existen bastantes evidencias en la economía mundial que parecen incontestables: se verifica en las estadísticas disponibles una intensa convergencia de los ingresos per cápita entre los diferentes países del globo, una fuerte interdependencia entre ellos y también una agudización de la desigualdad de niveles de ingreso entre los más ricos y más pobres de cada país (coeficiente de Gini), aunque todos progresen. Esta convergencia derivada, entre otras consideraciones, del rápido crecimiento de los países emergentes —los BRICS, Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica; también otros como México y Corea del Sur— y en desarrollo, está causando una veloz expansión de la clase media a nivel mundial. Asistimos así a un panorama internacional caracterizado por la oportunidad, la multipolaridad y la interdependencia, al fin, una radiografía no muy distinta a la esperable por los teóricos del liberalismo clásico. Si bien los retos siguen ahí, las imperfecciones del sistema, los monopolios, los paraísos fiscales, las burbujas especulativas, en suma, el capitalismo de amiguetes, son también, rasgos visibles de nuestra intensa y muy imperfecta humanidad. Retos éticos que superar, que no deben impedir la oportunidad de gozar sin complejos de un razonable bienestar mundial tras miles de años de mera subsistencia.

Bibliografía esencial

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la política y la historia*. Barcelona: Ariel, 1979.

ARON, Raymond. *El opio de los intelectuales*. Madrid: Página Indómita, 2018.

—, *Democracia y totalitarismo*. Madrid: Página Indómita, 2017.

ARTAZA, Manuel M.^a de. *El Príncipe de Nicola Maquiavelo. Ed. Comentada*. Madrid: Itsmo, 2000.

—, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio, de Nicola Maquiavelo. Ed. Comentada*. Madrid: Akal, 2016.

ARTOLA, Miguel. *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

BALCARCE, Luis: *John Locke y su tiempo*. Entrada en la web: liberalismo.org:
<https://www.liberalismo.org/articulo/224/112/john/locke/>

BENTHAM, Jeremy. *Fragmento sobre el Gobierno*. Madrid: Aguilar, 1973.

BERLIN, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

—, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

—, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

—, *El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia*. Barcelona: Península, 1998.

—, *El mago del norte. J. G. Hagan y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos, 2008.

—, *El poder de las ideas, ensayos escogidos*. Barcelona: Página Indómita, 2017.

BLANCO, María. *Las tribus liberales, una deconstrucción de la mitología liberal*. Barcelona: Deusto, 2014.

—, *Afrodita desenmascarada. Una defensa del feminismo liberal*. Barcelona: Deusto, 2017.

BRAMSTED, E. K. y Melhuish, K. J. *El liberalismo en occidente*. VI Vols. Madrid: Unión Editorial, 1982.

BUTTLER, Eamon. *Hayek. Su contribución al pensamiento político y económico de nuestro tiempo*. Madrid: Unión Editorial, 1989.

CONSTANT, Benjamin. *Principios de política*. Madrid: Aguilar, 1970.

DEATON, Angus. *El gran escape. Salud, riqueza y los orígenes de la desigualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

ESCOHOTADO, Antonio. *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad*. III vols. Barcelona: Espasa, 2016.

—, *Caos y Orden*. Madrid: Espasa, 2000.

—, *Frente al miedo*. Madrid: Página Indómita, 2015.

—, *Sesenta semanas en el trópico*. Madrid: Anagrama, 2003.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

FRIEDMAN, Milton, y FRIEDMAN, Rose. *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*. Barcelona: Grijalbo, 1980.

GRANADOS, Juan. *España, la crisis del Antiguo Régimen y el siglo XIX*. Madrid: Punto de Vista, 2013.

—, *Breve Historia de los Borbones españoles*. Madrid: Nowtilus, 2010.

—, *Breve Historia de Napoleón*. Madrid: Nowtilus, 2013.

—, «Cambios y permanencias en la España preconstitucional, 1808-1812». En: *Nalgures*, n.º V: 19-27, 2009.

GAMBESCIA, Carlo. *Liberalismo triste: un recorrido de Burke a Berlin*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2015.

GENOVÉS, Fernando R. *La riqueza de la libertad*. (Amazon-Kindle, 2016).

GRAY, John. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós, 2001.

—, *Isaiah Berlin*. Valencia: IVEL, 1996.

HAYEK, Friedrich A. *Camino de servidumbre*, Madrid: Alianza Editorial, 2011.

—, *Hayek sobre Hayek y La fatal arrogancia*. Obras completas. Madrid: Unión Editorial, 1997.

—, *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 2008.

HERRERA GUILLÉN, Rafael. *Breve Historia de la utopía*. Madrid: Nowtilus, 2013.

—, *Las indecisiones del primer liberalismo español: Juan Sempere y Guarinos*. Colección Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

HOBBS, Thomas, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

HUME, David, *Ensayos políticos*. Madrid: Tecnos, 1994.

IGNATIEFF, Michael. *Isaiah Berlin, una biografía*. Madrid: Taurus, 2018.

KEYNES, John M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

LESSNOFF, Michael H. *La filosofía política del siglo xx*. Madrid: Akal, 2001.

LOCKE, John. *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos, 1985.

—, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

MACAULAY, Thomas Babbington. *Discursos parlamentarios*. Madrid: Perlado, Páez y Cía, 1910.

- , *Estudios políticos*. Madrid: Imprenta Central a cargo de Víctor Saiz, 1879.
- MADARIAGA, Salvador de. *Anarquía o jerarquía*. Madrid: Aguilar, 1973.
- MALTHUS, Robert. *Primer ensayo sobre la población*. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- MC. ILWAIN, Howard. *Constitutionalism: Ancient and Modern*. New York: Cornell Univ. press, ed. 1966.
- MILL, John Stuart. *Capítulos sobre socialismo y otros escritos*. Madrid: Aguilar, 1979.
- , *Ensayo sobre la libertad*, Barcelona. Brontes: 2011.
- , *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- MISES, Ludwig von. *Liberalismo. La tradición clásica*. Madrid: Unión Editorial, 2007.
- , *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial, 2011.
- MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Madrid: Istmo, 2002.
- NIVEAU, Maurice. *Historia de los hechos económicos contemporáneos*. Barcelona: Ariel, 1979.
- NORBERG, Johan. *10 razones para mirar al futuro con optimismo*. Madrid: Deusto, 2017.
- , *En defensa del capitalismo global*. Madrid: Unión Editorial, 2005.
- ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa, 1999.

- POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid: Paidós, 2017.
- , *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, 2014.
- RAND, Ayn. *La rebelión de Atlas*. Madrid: GS, 2006.
- REVEL, Jean François. *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa, 1993.
- RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos y RALLO, Juan Ramón. *El liberalismo no es pecado. La economía en cinco lecciones*. Barcelona: Ediciones Deusto, 2011.
- ROUSSEAU, Jean J. *Contrato social*. Madrid: Espasa, 1981.
- SALA I MARTÍ, Xavier. *Informe de OXFAM: perder la credibilidad intelectual*. Entrada Blog personal (20 de enero 2017). <http://www.salaimartin.com/randomthoughts/item/769>.
- SANTIRSO, Manuel. *El liberalismo, una herencia disputada*. Madrid: Cátedra, 2014.
- SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Página Indómita, 2014.
- SMITH, Adam. *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid, Tecnos, 2009.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: El libro de bolsillo, 2011.
- STRAUSS, Leo y CROUSEY, Josep (compiladores). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

—, *La democracia en América*. Madrid: Alianza, 2017.

TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 1983.

UJALDÓN, Enrique. *La Constitución de la libertad en Adam Smith*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

VARGAS LLOSA, Mario. *La llamada de la tribu*. Barcelona: Penguin Random House, Alfaguara, 2018.

VV. AA. *Utopía y poder en Europa y América*. Madrid: Tecnos, 2016.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1985.

Agradecimientos

Se suele afirmar que el escritor realiza su oficio en primera instancia para explicarse a sí mismo, desconozco si esto resulta siempre cierto, pero en el caso de esta historia en torno al pensamiento liberal, creo que bien se puede decir. Uno lleva muchos años a vueltas con la filosofía política, rebuscando entresijos y discursos verbales, explicándose el mundo; y en esto, como en tantas cosas, Concha ayuda mucho, café y cigarro por medio, introduciendo en la discusión la distancia y la sensatez intelectual de la que algunos andamos un poco justos. Sin Concha, estoy bien seguro, este libro sería otra cosa. A ella se lo dedico, esposa, compañera y camarada, con mi eterno e incondicional agradecimiento.

Agradezco también vivamente a María Blanco, profesora de ciencia económica y escritora de pluma admirable, que haya tenido la gentileza de ocupar el tiempo que no tiene en prologar este libro. Sé que se lo debo únicamente a la larga amistad que nos une y ella sabe lo que aprecio su generosidad. Tratándose de quien se trata, el asunto no es baladí, muchos

sabrán ya que María es referente esencial dentro del pensamiento liberal español y por ello mi agradecimiento ha de ser doble, o triple si se me permite.

(María Blanco es doctora en Ciencias Económicas y Empresariales por la Universidad Complutense de Madrid, profesora de Historia de las Doctrinas Económicas y de Historia Económica en la Universidad CEU-San Pablo.

Asimismo, es directora académica de la Fundación Internacional BASES, compagina la docencia con la investigación y también dedica su tiempo a difundir el liberalismo en diversos medios de comunicación).

Juan Granados
Diciembre de 2018

COLECCIÓN BREVE HISTORIA...

- *Breve historia de los samuráis*, Carol Gaskin y Vince Hawkins
- *Breve historia de la Antigua Grecia*, Dionisio Mínguez Fernández
- *Breve historia del Antiguo Egipto*, Juan Jesús Vallejo
- *Breve historia de la brujería*, Jesús Callejo
- *Breve historia de la Revolución rusa*, Íñigo Bolinaga
- *Breve historia de la Segunda Guerra Mundial*, Jesús Hernández
- *Breve historia de la Guerra de Independencia española*, Carlos Canales
- *Breve historia de los íberos*, Jesús Bermejo Tirado
- *Breve historia de los incas*, Patricia Temoche
- *Breve historia de Francisco Pizarro*, Roberto Barletta
- *Breve historia del fascismo*, Íñigo Bolinaga
- *Breve historia del Che Guevara*, Gabriel Glasman
- *Breve historia de los aztecas*, Marco Cervera
- *Breve historia de Roma I. Monarquía y República*, Bárbara Pastor
- *Breve historia de Roma II. El Imperio*, Bárbara Pastor
- *Breve historia de la mitología griega*, Fernando López Trujillo
- *Breve historia de Carlomagno y el Sacro Imperio Romano Germánico*, Juan Carlos Rivera Quintana

- *Breve historia de la conquista del Oeste*, Gregorio Doval
- *Breve historia del salvaje Oeste. Pistoleros y forajidos*, Gregorio Doval
- *Breve historia de la Guerra Civil española*, Íñigo Bolinaga
- *Breve historia de los cowboys*, Gregorio Doval
- *Breve historia de los indios norteamericanos*, Gregorio Doval
- *Breve historia de Jesús de Nazaret*, Francisco José Gómez
- *Breve historia de los piratas*, Silvia Miguens
- *Breve historia del Imperio bizantino*, David Barreras y Cristina Durán
- *Breve historia de la guerra moderna*, Francesc Xavier Hernández y Xavier Rubio
- *Breve historia de los Austrias*, David Alonso García
- *Breve historia de Fidel Castro*, Juan Carlos Rivera Quintana
- *Breve historia de la carrera espacial*, Alberto Martos
- *Breve historia de Hispania*, Jorge Pisa Sánchez
- *Breve historia de las ciudades del mundo antiguo*, Ángel Luis Vera Aranda
- *Breve historia del Homo sapiens*, Fernando Díez Martín
- *Breve historia de Gengis Kan y el pueblo mongol*, Borja Pelegero Alcaide
- *Breve historia del Kung-Fu*, William Acevedo, Carlos Gutiérrez y Mei Cheung
- *Breve historia del condón y de los métodos anticonceptivos*, Ana Martos Rubio
- *Breve historia del Socialismo y el Comunismo*, Javier Paniagua
- *Breve historia de las cruzadas*, Juan Ignacio Cuesta

- *Breve historia del Siglo de Oro*, Miguel Zorita Bayón
- *Breve historia del rey Arturo*, Christopher Hibbert
- *Breve historia de los gladiadores*, Daniel P. Mannix
- *Breve historia de Alejandro Magno*, Charles Mercer
- *Breve historia de las ciudades del mundo clásico*, Ángel Luis Vera Aranda
- *Breve historia de España I. Las raíces*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de España II. El camino hacia la modernidad*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de la alquimia*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de las leyendas medievales*, David González Ruiz
- *Breve historia de los Borbones españoles*, Juan Granados
- *Breve historia de la Segunda República española*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de la Guerra del 98*, Carlos Canales y Miguel del Rey
- *Breve historia de la guerra antigua y medieval*, Francesc Xavier Hernández y Xavier Rubio
- *Breve historia de la Guerra de Ifni-Sahara*, Carlos Canales y Miguel del Rey
- *Breve historia de la China milenaria*, Gregorio Doval
- *Breve historia de Atila y los hunos*, Ana Martos
- *Breve historia de los persas*, Jorge Pisa Sánchez
- *Breve historia de los judíos*, Juan Pedro Caverro Coll
- *Breve historia de Julio César*, Miguel Ángel Novillo López
- *Breve historia de la medicina*, Pedro Gargantilla

- *Breve historia de los mayas*, Carlos Pallán
- *Breve historia de Tartessos*, Raquel Carrillo
- *Breve historia de las Guerras Carlistas*, Josep Carles Clemente
- *Breve historia de las ciudades del mundo medieval*, Ángel Luis Vera Aranda
- *Breve historia de la música*, Javier María López Rodríguez
- *Breve historia del Holocausto*, Ramon Espanyol Vall
- *Breve historia de los neandertales*, Fernando Díez Martín
- *Breve historia de Simón Bolívar*, Roberto Barletta
- *Breve historia de la Primera Guerra Mundial*, Álvaro Lozano
- *Breve historia de Roma*, Miguel Ángel Novillo López
- *Breve historia de los cátaros*, David Barreras y Cristina Durán
- *Breve historia de Hitler*, Jesús Hernández
- *Breve historia de Babilonia*, Juan Luis Montero Fenollós
- *Breve historia de la Corona de Aragón*, David González Ruiz
- *Breve historia del espionaje*, Juan Carlos Herrera Herмосilla
- *Breve historia de los vikingos*, Manuel Velasco
- *Breve historia de Cristóbal Colón*, Juan Ramón Gómez Gómez
- *Breve historia del anarquismo*, Javier Paniagua
- *Breve historia de Winston Churchill*, José Vidal Pelaz López
- *Breve historia de la Revolución Industrial*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de los sumerios*, Ana Martos Rubio
- *Breve historia de Cleopatra*, Miguel Ángel Novillo

- *Breve historia de Napoleón*, Juan Granados
- *Breve historia de al-Ándalus*, Ana Martos Rubio
- *Breve historia de la astronomía*, Ángel R. Cardona
- *Breve historia del islam*, Ernest Y. Bendriss
- *Breve historia de Fernando el Católico*, José María Manuel García-Osuna Rodríguez
- *Breve historia del feudalismo*, David Barreras y Cristina Durán
- *Breve historia de la utopía*, Rafael Herrera Guillén
- *Breve historia de Francisco Franco*, José Luis Hernández Garvi
- *Breve historia de la Navidad*, Francisco José Gómez
- *Breve historia de la Revolución francesa*, Iñigo Bolinaga
- *Breve historia de Hernán Cortés*, Francisco Martínez Hoyos
- *Breve historia de los conquistadores*, José María González Ochoa
- *Breve historia de la Inquisición*, José Ignacio de la Torre Rodríguez
- *Breve historia de la arqueología*, Jorge García
- *Breve historia del Arte*, Carlos Javier Taranilla de la Varga
- *Breve historia del cómic*, Gerardo Vilches Fuentes
- *Breve historia del budismo*, Ernest Yassine Bendriss
- *Breve historia de Satanás*, Gabriel Andrade
- *Breve historia de la batalla de Trafalgar*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de los Tercios de Flandes*, Antonio José Rodríguez Hernández
- *Breve historia de los Medici*, Eladio Romero

- *Breve historia de la Camorra*, Fernando Bermejo
- *Breve historia de la guerra civil de los Estados Unidos*, Montserrat Huguet
- *Breve historia de la guerra del Vietnam*, Raquel Barrios Ramos
- *Breve historia de la Corona de Castilla*, José Ignacio Ortega
- *Breve historia de entreguerras*, Óscar Sainz de la Maza
- *Breve historia de los godos*, Fermín Miranda
- *Breve historia de la Cosa Nostra*, Fernando Bermejo
- *Breve historia de la batalla de Lepanto*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia del mundo*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de los dirigibles*, Carlos Lázaro
- *Breve historia del Románico*, Carlos Javier Taranilla de la Varga
- *Breve historia de la Literatura española*, Alberto de Frutos
- *Breve historia de Cervantes*, José Miguel Cabañas
- *Breve historia de la Gestapo*, Sharon Vilches
- *Breve historia de los celtas* (nueva edición), Manuel Velasco
- *Breve historia de la arquitectura*, Teresa García Vintimilla
- *Breve historia de la guerra de los Balcanes*, Eladio Romero e Iván Romero
- *Breve historia de las Guerras Púnicas*, Javier Martínez-Pinna
- *Breve historia de Isabel la Católica*, Sandra Ferrer Valero
- *Breve historia del Gótico*, Carlos Javier Taranilla de la Varga
- *Breve historia de la caballería medieval*, Manuel J. Prieto
- *Breve historia de la Armada Invencible*, Víctor San Juan

- *Breve historia de la mujer*, Sandra Ferrer Valero
- *Breve historia de la Belle Époque*, Ainhoa Campos Posada
- *Breve historia de las batallas navales de la Antigüedad*, Víctor San Juan
- *Breve historia de las batallas navales de la Edad Media*, Víctor San Juan
- *Breve historia del Imperio otomano*, Eladio Romero
- *Breve historia de la Guerra de la Independencia de los EE. UU.*, Montserrat Huguet Santos
- *Breve historia de la caída del Imperio romano*, David Barreras Martínez
- *Breve historia de los fenicios*, José Luis Córdoba de la Cruz
- *Breve historia de la Ciencia ficción*, Luis E. Íñigo Fernández
- *Breve historia de Felipe II*, José Miguel Cabañas
- *Breve historia del Renacimiento*, Carlos Javier Taranilla
- *Breve historia de Carlos V*, José Ignacio Ortega Cervigón
- *Breve historia de la vida cotidiana del Imperio romano*, Lucía Avial Chicharro
- *Breve historia de la generación del 27*, Felipe Díaz Pardo
- *Breve historia de las batallas de la Antigüedad, Egipto-Grecia-Roma*, Carlos Díaz Sánchez
- *Breve historia de la vida cotidiana del antiguo Egipto*, Clara Ramos Bullón
- *Breve historia de las batallas navales del Mediterráneo*, Víctor San Juan
- *Breve historia de la Guerra Fria*, Eladio Romero
- *Breve historia de la mitología de Roma y Etruria*, Lucía Avial Chicharro

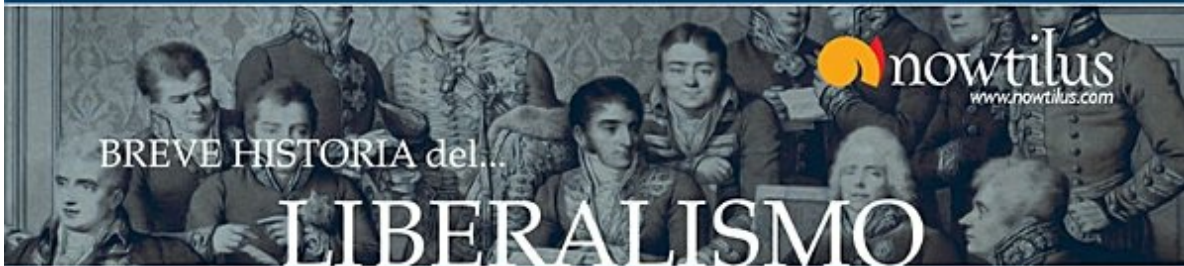
- *Breve historia de la Filosofía occidental*, Vicente Caballero de la Torre
- *Breve historia del Barroco*, Carlos Javier Taranilla
- *Breve historia del Japón feudal*, Rubén Almagón
- *Breve historia de la Reconquista*, José Ignacio de la Torre
- *Breve historia del antiguo Egipto*, Azael Varas
- *Breve historia de los nacionalismos*, Iván Romero
- *Breve historia de la mitología nórdica*, Carlos Díaz
- *Breve historia de los viajes de Colón*, Juan Gabriel Rodríguez Laguna
- *Breve historia de las batallas navales de los acorazados*, Víctor San Juan
- *Breve historia del arte Neoclásico*, Carlos Javier Taranilla
- *Breve historia de los trasatlánticos y cruceros*, Víctor San Juan
- *Breve historia del fútbol*, Marcos Uyá Esteban
- *Breve historia de la economía*, Santiago Armesilla
- *Breve historia de Juana I de Castilla*, Javier Manso
- *Breve historia de los ejércitos: Legión romana*, Begoña Rojo

PRÓXIMAMENTE...

- *Breve historia de la guerra de Bosnia*, Fernando Sánchez Aranaz
- *Breve historia de la Antigua Grecia*, Rebeca Arranz
- *Breve historia de la vida cotidiana de la Iberia prerromana*, Carlos Díaz Sánchez

- *Breve historia de la literatura universal*, Enrique Ortiz

Las imágenes se incluyen con fines educativos.
Se han hecho todos los esfuerzos posibles para contactar con los titulares de
copyright.
En el caso de errores u omisiones inadvertidas,
contactar con el editor.



Juan Granados

La apasionante historia del pensamiento libertario, contra toda forma de dominación

Desde los orígenes más o menos lejanos del pensamiento liberal, rastreables en Aristóteles, Cicerón o los neoplatónicos florentinos y de forma más clara en el pensamiento político del siglo XVII europeo, con Baruch Spinoza y John Locke a la cabeza; se analiza la evolución del liberalismo de los siglos XIX y XX en sus diferentes escuelas y tiempos, desde el esbozo de la teoría y su configuración doctrinaria, a través del estudio de los grandes movimientos revolucionarios de 1830 y 1848, su posterior desarrollo económico y político a través de los siglos XIX y XX, hasta el varapalo que supuso para sus presupuestos teóricos la profun-

dísima crisis económica en la que aún nos hallamos inmersos.

Breve historia del liberalismo estudia también el estado actual del pensamiento liberal tras la aparente contradicción de sus teorías al evidenciarse los males de la especulación inmobiliaria y las maniobras monetaristas de los bancos centrales. ¿Tiene sentido pensar en *liberal* tras la caída de Lehman Brothers?

La lucha de los amantes de la libertad frente a todo totalitarismo es, desde luego, signo de los arduos tiempos vividos en nuestra contemporaneidad.

BREVE HISTORIA

www.BreveHistoria.com



Síguenos en Facebook
www.facebook.com/brevehistoria

Visite la web y descargue fragmentos gratuitos de los libros, participe en los foros de debate temáticos y mucho más.