

EL LIBERALISMO DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE Y DE JOHN STUART MILL (*)

I

INTRODUCCIÓN

El francés Alexis de Tocqueville y el inglés J. Stuart Mill se hallan ambos en la encrucijada ideológica del siglo XIX que culmina hacia 1859. En este año aparecen el famoso ensayo *On Liberty*, de Mill; *El origen de las especies*, de Ch. Darwin, y la *Crítica de la economía política*, de K. Marx. En el transcurso del mismo fallece Tocqueville, en quien muchos habían saludado un liberal de nuevo estilo. A partir de esa fecha el liberalismo deriva hacia nuevos derroteros, sin que la renovación que apuntara el francés tuviese ulterior trascendencia. Evolución, economismo y cientifismo, que nutren variadas subclases de socialismo, van a ser las ideas mentales rectoras.

La influencia de Tocqueville, en efecto, pese a su temprana fama, decayó muy pronto, salvo entre un reducido círculo de amigos y admiradores. La del inglés persistió hasta su muerte, en 1873, si bien en el plano político había cedido ante el peso de las nuevas directrices que él mismo había contribuido a difundir, aun cuando su personal prestigio se mantuvo intacto hasta el final. Ambos sostuvieron relaciones amistosas desde que el francés publicara la primera parte de *La démocratie en Amérique*, que entusiasmó a Mill. El fue quien la dio a conocer en Inglaterra. Paulatinamente, sin duda por la constatación de lo que les separaba, su amistad quedó en cortesía, sin mengua, empero, de la admiración y consideración recíprocas. En su lecho de muerte recibió Tocqueville el ejemplar de *On Liberty*, recién aparecido, y uno de sus últimos escritos fue la breve misiva (de 9 de febrero de 1859), en que agradecía a su autor el envío (1).

(*) Resumen extracto de la tesis leída el día 5 de julio de 1966 para la colación del grado de doctor en Ciencias Políticas. Obtuvo la calificación de sobresaliente *cum laude*. Fue dirigida por el catedrático doctor don LUIS DíEZ DEL CORRAL Y PEDRUZO.

(1) «Mi querido Mill —decía— he recibido ayer su libro sobre la libertad. Ha

En la historia de las ideas, la personalidad de Mill sostiene por ahora la comparación ventajosamente. Escritor de mérito en diversos campos —filosofía, economía, política, ética, etcétera—, fue seguramente el pensador inglés más influyente de la pasada centuria no sólo en su país, sino en el conjunto del movimiento intelectual europeo y americano. Su obra resulta indispensable para explicar muchos acontecimientos acaecidos desde entonces, aun cuando, en sí misma, ahora pueda parecer endeble o incluso, como pensara Jevons, *inextricate sophistry*. Para mencionar sólo un hecho significativo, las *Investigaciones lógicas*, de Husserl, que renovaron el pensar filosófico y repercutieron en distintos campos de aplicación, fueron escritas contra el escritor inglés, cuya obra arraigara en los medios intelectuales. En la actualidad, después de cierto eclipse, debido principalmente al ataque de Husserl en el campo filosófico, vuelve a figurar entre los autores más estudiados, sobre todo en ciencias sociales. Sin embargo, desde hace unos decenios no le cede ventaja Tocqueville; parece que es en este momento cuando verdaderamente comienza a influir en la marcha de las ideas, dejando de ser una figura atractiva, pero aislada, cuyo interés solía circunscribirse al análisis de las condiciones de la sociedad norteamericana en el primer tercio del pasado siglo, a pesar de que ya Dilthey había comparado su capacidad analítica a la de Aristóteles y Maquiavelo.

La confrontación entre el sedicente liberalismo de Mill, antecesor directo del socialismo «inglés», según Laski, y el pensamiento del francés, que no llegó a formar escuela, pero se revela cada vez más actual, y habida cuenta, por otra parte, de su relación intelectual a través de cauces personales, ofrece el mayor interés para la caracterización, no concluida, del liberalismo (2). Considerábanse ambos liberales y como tales han pasado a la historia del pensamiento político; sin embargo, contrastando sus respectivos puntos de vista, y sobre todo los fundamentos de sus opiniones, por debajo de coincidencias formales, se puede distinguir una concepción del liberalismo his-

venido a encontrarme en Cannes adonde mi salud me ha forzado a venir a pasar el invierno. No puedo expresar cuánto me ha conmovido este recuerdo por su parte. No dudo que usted habrá impreso al tema el talante original de su espíritu y que su raro vigor habrá dejado huella en la obra. Voy a leerlo aunque estoy todavía un poco débil; no dudo que, sobre en este terreno de la libertad, no marchásemos sin darnos la mano.» *Oeuvres complètes*, tomo VI, *Correspondence anglaise*, París, Gallimard, 1954.

(2) El propio MILL reconoció la importancia que tuvo para él la obra de su amigo. Sobre todo en el aspecto de las amenazas de desviación de la democracia de sus verdaderos fines. Cfr. carta de 11 de mayo de 1840 en *Op. y loc. cit.*, y cap. VI, páginas 178 y sigs. de J. STUART MILL: *Autobiografía*, Madrid, Austral, 1921.

tórico, representada en este caso por Stuart Mill, bien distinta en sus propósitos y en sus supuestos teóricos de la que sostenía el pensador francés, que por eso resulta más actual.

II

LA MENTALIDAD MODERNA Y EL LIBERALISMO

Constituye un prejuicio ideológico que debe mucho a la sociología del conocimiento la tendencia a separar el movimiento liberal del curso general de las ideas. La descripción habitual de su génesis y desarrollo deja a veces la impresión de tratarse de un acontecimiento puramente político o, en términos de esa sociología, ideológico. A ello contribuye, ciertamente, el desencaje de la imagen histórica del siglo XVIII; ésta suele describirse en contraste excesivamente radical con las centurias anteriores e incluso con la siguiente, como una suerte de etapa intermedia, pero un tanto inconexa. Ortega lamentaba la ausencia de estudios tolerables sobre la época, y verdaderamente, salvo en cuestiones particulares, la *Filosofía de la Ilustración*, de Cassirer, todavía constituye obligado punto de referencia. La consecuencia es, que en la historia de las ideas políticas el liberalismo aparece casi como por casualidad —positiva o negativa—, o se acude a la explicación tópica de las estructuras materiales, a cuyas exigencias corresponde ideológicamente. Tocqueville, ciertamente, ya había percibido su novedad; ésta no radicaba tanto en sus aspectos revolucionarios superficiales como en el cambio de estructura mental que suponía. Ahora bien: este cambio es resultado de un largo proceso en el cual se halla implicada toda la historia de Europa. Lo característico del liberalismo no reside primariamente, en efecto, en su oposición a la autoridad —lo cual es sólo una consecuencia—, sino en su apelación a la razón o, en términos cartesianos, a las ideas claras y distintas, para ordenar la convivencia política.

Lo distintivamente europeo no es la filosofía, ni siquiera, en un sentido, la religión cristiana, a la cual concede gran importancia Tocqueville, sino el espíritu científico, que se concreta en la constitución de la ciencia moderna europea, la cual es, en rigor, toda la ciencia. Ahora bien: esta misma resulta una consecuencia del proceso de maduración de ideas cristianas. A. N. Whitehead ha escrito que «podría definirse el progreso de la Humanidad como el proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos las ideas cristianas

originales» (3). La génesis del liberalismo como doctrina racional — no racionalista, necesariamente— sobre el poder se inscribe en el mismo ámbito que la de la ciencia, como producto, en cierto modo secundario, de la actitud racional ante las posibilidades del conocimiento humano. Ambos, en efecto, comparten la misma actitud espiritual, orientada, en un caso, al dominio de la naturaleza material; en el otro, al de los aspectos irracionales de la conducta. Sólo en este último sentido el espíritu científico o liberal se opone a la autoridad. El problema de la tolerancia, que es previo, abarca, en efecto, no sólo lo político, sino, y sobre todo, los derechos de la razón como facultad humana; ésta es limitada y nadie puede atribuirse su monopolio. Ha sido la exageración racionalista que culminó en el idealismo alemán, en contra de Kant, la que ha oscurecido su verdadero sentido.

III

LA TEMÁTICA FUNDAMENTAL DEL LIBERALISMO Y LA INFLUENCIA CLÁSICA

La historia occidental sufrió un cambio fundamental al articularse la tradición clásica grecorromana con la religión judeocristiana, la cual impone una radical alteración de las actitudes mentales, y por consiguiente, nuevos puntos de vista acerca de las estructuras materiales. Esto no obsta para que durante mucho tiempo coexistan con instituciones y modos de pensar naturalistas, residuo de la época cristiana. De ahí, como dice el filósofo antes mencionado, que «la libertad y la igualdad constituyan el supuesto previo inevitable del pensamiento político con mezcla de elementos defectuosos, en tanto que la esclavitud era el supuesto análogo de los antiguos con igual mezcla de defectos» (4).

(3) *Aventuras de las ideas*, Barcelona, Janés, 1947, cap. II, pág. 26. «No hay casi ninguna acción humana, por muy especial que se suponga —escribió TOCQUEVILLE en *La démocratie en Amérique*, parte 1.^a, cap. V, pág. 31 del vol. 2.^o, París, Médicis, 1951— que no derive de una idea muy general que los hombres han concebido sobre Dios, sus relaciones con el género humano sobre la naturaleza del alma y sus deberes hacia sus semejantes. Es imposible que esta idea no sea la fuente de la que todo lo demás dimana.» Mientras el lugar lógico para un tratamiento clásico es el Cosmos, en cambio par un tratamiento cristiano de los problemas cosmológicos el lugar no es el Universo sino Dios y el hombre. Cfr. K. LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, esp. IX, págs. 148 y sigs.

(4) A. N. WHITEHEAD: *Op. cit.*, cap. II, pág. 22. M. T. CLARK nota cómo «Pla»

Impuso el cristianismo un violento corte con las ideas morales inmanentistas sobre las cuales reposaba el mundo antiguo. De la misma manera que la ciencia moderna llevó adelante el programa que fuera incapaz de desarrollar el intelectualismo griego por falta de perspectivas trascendentes —que ni en Platón se dan—, así el liberalismo, en su ámbito, implica el intento de realizar de hecho postulados que los antiguos reservaban para una minoría. El tema de la emancipación de todos los hombres constituyó, pues, el punto de partida de las doctrinas liberales, lo mismo que la emancipación de las leyes «naturales» el de la ciencia. Pero ambos proyectos sólo resultaron concebibles gracias a la idea cristiana del hombre como ser natural, ciertamente, pero también sobrenatural. Esto, dejando aparte la cuestión de su realidad, confiere una consideración especial a cada hombre entre los demás hombres y a todo hombre respecto a la naturaleza. Los griegos llegaron a percibir la diferencia entre ésta y la cultura como creación del espíritu, pero dados sus supuestos se quedaron en la consideración de aquélla como producto residual. Su teoría del *logos* apuntó una solución, pero como constituía una mera hipótesis intelectual —con frecuencia discutida—, se quedaron en la mera contemplación o teoría, incapaces de comprender las posibilidades creadoras del individuo humano. Significativamente, en su teoría del conocimiento, la imaginación no pasó de ser una facultad receptiva, pasiva, fotográfica, en modo alguno inventiva.

Inicialmente el liberalismo, ante el problema de la desigualdad humana, que los antiguos aceptaban como hecho natural, certificado por los siglos, y cuyo símbolo extremo era la institución de la esclavitud, debido a los puntos de vista imperantes acerca de su necesidad cuasibiológica, tuvo que formularlo ideológicamente como doctrina económica, es decir, en función de las ventajas del trabajo libre en orden a las mejoras técnicas y a la explotación planetaria de los recursos. Precisamente, Tocqueville, en relación con esta primera formulación del liberalismo, que se prolonga ideológicamente en el socialismo, tuvo un sentido agudo de la cuestión que le distingue de la mayoría de los pensadores liberales de su época, incluido Stuart

tón apenas había hecho justicia a la naturaleza de la libre elección, mientras Aristóteles no ha reconocido su importancia. A partir de éste, Epicuro confunde la libre elección con la espontaneidad y el establecimiento de una doctrina rigurosa del determinismo universal aparece comprendido en la doctrina estoica. Parecería verdad que los primeros pensadores griegos, aun comprendiendo el poder y el valor del pensamiento, no lograron entender la libertad.» *San Agustín filósofo de la libertad*, cap. I, pág. 29, Madrid, Agustinus, 1961.

Mill, cuando, en lugar de estudiar la época en función de la economía, abandonó esta línea; sin dejar de considerarla aspecto importante dentro del nuevo orden, abordó directamente el problema de la democracia. Pero no sólo en su aspecto de forma política, como hacían otros liberales, al modo tradicional abandonado ya, prácticamente, por Montesquieu, el maestro de Tocqueville, sino como expresión de un modo de vida posible. Fue esto, probablemente, lo que, en un sentido, le distanció más del liberalismo de su época, que propendía a ver en la democracia una cuestión acerca del tipo de gobierno adecuado históricamente, y no a la consecuencia de lo que, en terminología de E. d'Ors, se podría denominar un nuevo estilo de cultura. Este fue el caso de Stuart Mill.

El inglés, por diversos motivos, afirmándose liberal, insistió en los aspectos materiales; como economista, se dejó llevar sobre todo por este punto de vista, convirtiéndose en uno de los representantes más destacados del liberalismo histórico y asumiendo en su misma obra los puntos de transición hacia el socialismo. Confundiendo la democracia con la forma de gobierno, mientras el liberalismo se convertía en mera cuestión de declaración de principios hizo de éste una ideología dependiente de sus condicionamientos históricos concretos, sin percibir que constituía la formulación en el orden político de un nuevo estilo de vida.

La diferencia entre ambos se debe, tanto a sus respectivos puntos de partida como a sus condiciones personales. Mientras el francés, por ejemplo, sin menospreciar la antigüedad, relativizaba su valor en función del hecho, que consideraba decisivo, de la irrupción del cristianismo, su corresponsal, en parte, por su agnosticismo, en parte, por su formación mental y su adhesión a determinadas corrientes intelectuales, se inclinó a dar mayor importancia a los elementos naturalistas. Mientras Tocqueville adoptaba el punto de vista del espíritu como creador de la cultura, Mill la hacía depender de los medios naturales. Su mismo conocimiento de los autores clásicos le hacía ver así las cosas, y mientras el francés consideraba la antigüedad grecorromana como la prehistoria de la historia de Europa, el inglés seguía considerándola modélica. Tocqueville resulta por eso más moderno, y en la era científica, mucho más actual. Esta, en efecto, considera la acción humana en función de sus posibilidades, las cuales pertenecen por definición al orden del espíritu, mientras una concepción naturalista considera la vida en función de alternativas, esto es, de limitaciones estrictamente materiales. Lo cual no quiere decir que ambos aspectos no se influyan recíprocamente en alguna medida. El progresista Stuart Mill no percibió la esencia del espíritu moderno, cuyo producto

más indiscutible, la ciencia, resultó de una reelaboración de elementos que ya habían sido más o menos organizados por los griegos, pero desde una actitud completamente distinta (5).

* * *

Como ha dicho H. Belloc, «el cambio político invariablemente precede al cambio económico» (6). El hecho más significativo de la revolución económica (en modo alguno fue sólo industrial) consistió en la generalización del trabajo libre, fundada en razones morales. Se asestaba así un golpe definitivo, tanto a la esclavitud como institución como al trabajo servil. Pero su origen inmediato tuvo lugar en el cambio político operado en el siglo XVII en Inglaterra, cuando la revolución detuvo las tendencias absolutistas del Poder. Fue allí donde la mano de obra liberada mostró ser también más imaginativa, a la vez que más productiva, y de ella salieron los empresarios que impulsarían el «capitalismo». Federico List, excelente conocedor de los mecanismos económicos y agudo observador, que, como Tocqueville, estuvo también en Norteamérica en 1832, pudo decir con razón que «industria y libertad son compañeros inseparables» (7).

Frente a la antigüedad —cuya economía se estructuraba conforme a los ideales naturalistas de la sociedad cerrada, que tan bien describiera Platón — la historia europea implica, como comprendió Marx, la progresiva liberación del orden económico de sus limitaciones materiales que obligaban a entender la riqueza como producto material y no como algo que depende, en definitiva, de juicios de valor. Emancípase así lo económico del orden político regido por la idea naturalista de la razón de estado de manera parecida a como la política se emancipó de la teología, en nombre de los derechos de

(5) Cfr. E. FRIEDEL: *Aufklärung und Revolution*, cap. II, págs. 197 y sigs., München, dtv, 1961, acerca de la «grecomanía» del siglo XVIII. Para la contraposición del punto de vista moderno y el antiguo, vid. R. G. COLLINGWOOD: *Idea de la naturaleza*, México, FCE, 1950, y H. BUTTERFIELD: *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 1958. «El mundo, con el progreso de las ciencias matemáticas y físicas se convierte en *regnum hominis*. Lo que aleja al humanismo moderno de aquel otro humanismo espéctico del cuatrocientos que retorna al pasado, es la asunción de las ciencias como criterio de verdad e instrumento para una nueva estructura del hombre en el mundo de la naturaleza y de la Historia. La ciencia se hace, a un mismo tiempo, paradigma, contenido y fin de la búsqueda humana.» C. FABRO: «El humanismo y la filosofía moderna», en *Humanismo y mundo moderno*, pág. 74, Madrid, Agustinus, 1960.

(6) *La crisis de nuestra civilización*, III, pág. 176, Buenos Aires, Sudamericana, 1945. Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, libro III, págs. 67 y sigs., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

(7) *Sistema nacional de economía*, libro I, cap. 1.º, pág. 41, Madrid, Aguilar, 1944.

la razón. La propiedad perdió paulatinamente su carácter, cuasi sagrado, que todavía reconocía un pensador relativamente modernizante como Bodino, para quien constituía una de las limitaciones naturales del poder. Desde Locke sobre todo (Schumpeter le considera ya un verdadero economista), conviértese en una función al derivar su título del trabajo. Frente a su concepción, la definición romanista que, significativamente, todavía acoge el Código napoleónico, constituye una obstaculizadora supervivencia desajustada de la realidad. De hecho, no obstante, la misma Revolución francesa, con todos sus inconvenientes y dificultades, favoreció la difusión de la propiedad privada. debido, precisamente, a aquella concepción nueva (8). De esta manera dejó de constituir fuente de poder y, si a lo largo del siglo XIX el poder político se mantuvo en estrecha dependencia del económico se debió a que la política siguió prendida en las antiguas ideas como explicó Tocqueville en *L'ancien régime et la révolution*. Mientras en Inglaterra la revolución aseguró la continuidad de las ideas tradicionales de origen medieval acerca de la política y, en definitiva, del orden jurídico, que se oponían a los conceptos romanistas con los cuales pretendía legitimarse el absolutismo, en cambio, en el Continente, en parte por inercia histórica, en parte por la persistencia de la ideología grecorromana, cuyos ideales inspiraron a muchos revolucionarios, se inmovilizó el proceso, hasta cierto punto, o se trató de componerlo artificialmente acudiendo al expediente del estatismo. La oscilación de la historia europea entre el pasado clásico y las nuevas ideas de origen cristiano ha marcado esta misma revolución que creía imitar a ingleses y norteamericanos utilizando una ideología cuyos fundamentos eran tan ajenos a los de éstos como, por ejemplo, la idea de sustantivar el poder en el Estado.

IV

LA CIENCIA MODERNA Y EL LIBERALISMO

Como acontecimiento histórico, escribe M. Eliade, el cristianismo «ha hecho posible una experiencia religiosa inédita y ha dado lugar al alumbramiento de nuevos valores espirituales» (9). De éstos nace y se desarrolla el es-

(8) TOCQUEVILLE, que señala repetidamente este hecho, lo vincula a la liberación de la esclavitud, «esta obra atrevida y singular...» «Hemos visto, hecho absolutamente sin ejemplo en la Historia, abolida la servidumbre, no por el esfuerzo desesperado de los esclavos sino por la voluntad *éclairée* del amo...» *Oeuv. Comp.*, tomo III, *Ecrits et discours politiques*, parte 1.^a, III. I, pág. 79. París, Gallimard, 1962.

(9) *Historia de las religiones* (conclusión), pág. 440. Madrid, Instituto de Estudios

píritu científico cuando se abandona la concepción naturalista grecorromana del mundo y se postula su infinitud. Es así como la ciencia, cuya *theoria* habían alcanzado los griegos, se convierte ahora en auténtica *praxis* dirigida a dominar el mundo.

Ciertamente, muchos modernos creían resucitar a los griegos al enfrentarse al aristotelismo escolástico (en nombre a veces de Platón, su maestro), pero su actitud es radicalmente distinta, porque la ciencia en modo alguno es naturalista aun cuando verse sobre cosas de la Naturaleza. La historia europea ha sido impulsada por la tensión entre el espíritu que quiere poner su impronta a lo natural y las espontáneas tendencias naturalistas, tensión suscitada por la nueva religión enfrentada a los restos del pasado. Constituye el resultado de la oposición entre lo natural y lo sobrenatural que se da dentro del mismo hombre individual y no entre hombre y naturaleza como parte de un todo general. La introducción de la idea de creación rompe ya toda conexión con el pensamiento antiguo y lleva a concebir el mundo como poblado por seres cuya individualidad es plena. Como dijo Descartes, la cuestión será ahora «considerar nuestros espíritus como cosas finitas y limitadas y a Dios como un ser infinito e incomprensible» (10). La simple *theoria* no basta para comprender y abarcar la individualidad propia de cada cosa. A la vez salta la doctrina griega de la unión con Dios por la teoría y, con ella, toda la lógica del conocimiento correspondiente. Problema de Hegel y luego de Marx, fue cómo salvar esta limitación cuando la razón se convierte en la máxima autoridad, es decir, en poder. Tuvieron que añadir siguiendo al inmanentista Espinosa —cuya fórmula clave es *Deus sive Substantia sive Natura*— un desarrollo «necesario» o sea, natural, inmanente. Hegel, como los griegos y como

Políticos, 1954: «Si el cristianismo hubiese de desaparecer, como tantas gentes se apresuran a decir, nos sucederá lo que ya ocurriera a los antiguos antes de su venida: una larga decrepitud moral, una vejez viciosa y turbada que terminará por provocar no sé cómo ni de dónde una nueva renovación», escribía a GOBINBAU, el 22 de octubre de 1843, TOCQUEVILLE. En la misma dice que es esta religión «la que ha contribuido tanto, a pesar de todo, a colocarnos a la cabeza de la especie humana». El pensador francés considera las creencias y, en primer lugar, las religiosas como las fuentes de la cultura.

(10) *Meditaciones metafísicas*, prólogo, pág. 197, Madrid. Ed. Ibérica, s. a. «El hombre es, para el europeo, más que mera naturaleza. Su relación con ella es de carácter polar, a veces fecunda, pero a veces mortificante.» F. J. VON RINTZEN: *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*, Madrid, Agustinus, 1959, III, 3, pág. 239. Esta idea es justamente la que madura en Descartes y el pensamiento moderno. El hombre toma conciencia de su distancia de la naturaleza y, a la vez, de su naturalidad. El racionalismo, sin embargo, exageró paulatinamente el primer aspecto terminando en idealismo.

Espinosa, muy influido por el estoicismo, estaba fascinado por el principio de identidad que salva la finitud en la totalidad y permite inscribir, mediante una solución intelectualista al individuo limitado, finito en lo universal aunque sea en un todo temporal y no espacial.

Con el cristianismo el hombre como entidad superior —*Deus creatus*, decía el cardenal Cusano (11)— más que por su naturaleza por su sobrenaturaleza (por lo menos ésta constituye su característica) determina antropocéntricamente al mundo, el cual deja de ser cosmos —algo cerrado en sí mismo—, desde su razón; bien se apoye en la Revelación concreta bien desvinculado de ésta pero actuando desde sus supuestos (secularización), especialmente la idea de trascendencia es la que le justifica frente a la naturaleza. El escepticismo griego consistió, cabalmente, en negar la existencia en sí, de algo independiente, individualizado, respecto al cosmos de las cosas y de los útiles e incluso del mismo individuo humano, sometiéndolo todo a una ley cósmica. Por influencia griega esta idea persistió formalmente en el pensamiento europeo hasta Descartes (12).

* * *

En relación con Tocqueville, para quien todo lo que singulariza la historia europea tiene su origen en el cristianismo —«algo absolutamente diferente de todo lo que le ha precedido» (13) —, la posición de Mill que, en cuanto

(11) L. BRUNSCHWIG comenta como para *Descartes*, «la libertad del hombre es creadora en la medida en que se apoya en la rectitud del juicio» y la verdad que resulta es la forma de aproximarse al Creador ya que «el libre albedrío nos hace, en cierto modo, semejantes a Dios» y esa verdad es ella misma creación. «Filosofía práctica», I, páginas 86 y sigs., en *Descartes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1939.

(12) Cfr. BRUNSCHWIG: *Op. cit.*, pág. 33. «Para el Estagirita, el mundo de la naturaleza era una construcción bien ordenada, terminada (Los griegos incluyeron en él no sólo a sí mismos sino también a sus dioses...) Consideraban que el Cosmos era la totalidad de las cosas corpóreas que llevan en sí la ley de su cambio... Los peripatéticos lo abarcaban conjuntamente en los conceptos: acto y potencia, materia y forma, y sobre ellos edificaban su cosmovisión con gran sagacidad, belleza y sublimidad... Los cristianos no consideraban que esa mansión fuese eterna, sino que la tenían por libre creación de Dios, en la que podía conocerse la existencia de Dios... El mundo de los fenómenos puede edificarse: no está terminado...» F. DESSAUR: *El caso Galileo y nosotros. Una tragedia de Occidente*, V., pág. 367, Buenos Aires, C. Lohlé, 1965.

(13) Carta cit. a GOBINEAU. El cristianismo asegura, al separarlo por un lado del orden de la naturaleza, una esfera independiente al individuo. Por eso se puede decir que, comparativamente, «*The key stone* de la civilización occidental es la esfera de acción espontánea que garantiza al individuo». L. VON MISES: *Theory and History*, capítulo 16, 5, pág. 374. N. Haven and London, Yale U. Press, 1963. En el mismo

empirista parece oponerse al abstracto idealismo absoluto hegeliano, significa, sin embargo, una vuelta al pasado. Acepta Tocqueville la modernidad; sin prejuicios intelectualistas reconoce la significación del momento histórico y cree ver en el hecho democrático un designio providencial. En cambio en el inglés persiste una línea de interpretación que corresponde a concepciones anteriores al siglo XVIII, a Bacon en primer término.

Este pasa, a veces, por fundador de la ciencia moderna. Que su colaboración resultó importante es indiscutible en cuanto insistió en llamar la atención sobre las cosas mismas —*ipse consuescere rebus*—, pero conforme a las normas del empirismo aristotélico seguía concibiendo la ciencia como clasificación en géneros y especies. De ahí que aun comprendiendo Mill el cambio que comportaba en este aspecto el racionalismo continental lo critica porque no se apoyaba directamente en los hechos. Según él «la definición de una ciencia con el sistema de Descartes y los de sus dos más distinguidos seguidores Espinosa y Leibniz» descansaba en su sofisma *a priori* que identificaba con el sofisma de autoridad. Esto es cierto, pero, para él, aristotélicamente, «la noción de causa» que constituye la «raíz de toda la teoría de la inducción», entendiendo por causalidad «la que puede ser adquirida por la experiencia», pese a la crítica de Hume, continúa siendo válida mediante el expediente de recurrir a axiomas creíbles en cuanto constituyen ellos mismos «verdades experimentales, generalidades de la observación» (14). Se basa al mismo tiempo en la teoría de la inferencia, la cual, pese a todo, supone romper el nexo lógico entre los hechos y la generalización pretendida que de ellos puede obtenerse. La razón es que como para Aristóteles las premisas continúan siendo verdaderas causas, por eso no puede admitir tal sofisma *a priori*. Ve certeramente cómo la idea moderna de la teoría deductiva consiste formalmente en cometer esa *petitio principii*, pero no estaba dispuesto a admitir que la cuestión radica en que los antiguos pensaban desde el ser, al paso que los modernos, comenzando por Descartes, piensan desde el pensar, des-

sentido pudo decir KANT que la «Ilustración —época en la cual el hombre europeo en general toma conciencia de su individualidad— es la salida del hombre de su culpable falta de crítica». «Was ist Aufklärung?», pág. 1 en *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, F. Meiner, 1965.

(14) *Some Unsettled Questions of Political Economy*, pág. 120, London, School of Economics, 1948, y *Sistema de lógica*, libro V, cap. III, 3, pág. 742, y libro III, volumen 2, pág. 325, Madrid, Jorro, 1917. Vid. en *Auguste Comte and positivism* el comentario entre serio y divertido acerca de la opinión del francés según la cual sólo habían sido dignos antecesores suyos DESCARTES y LEIBNIZ. Los escasos detalles de humor de MILL suelen ser a costa de COMTE, quien, sin duda, le dio sobrados motivos. Pero esto no puede disimular la enorme deuda intelectual del inglés.

de las ideas (15). El intelectualismo aristotélico y el de Mill, como, en general, todo naturalismo y todo empirismo, emplean el concepto lógico como una fuerza eficiente que produce un efecto. La innovación genial del espíritu científico depende, en cambio, del espíritu liberal y tolerante, imaginativo, que ni pone, ni descubre, ni supone causas eficaces, sino que, reconociendo sus limitaciones, "inventa la realidad" mediante la exposición de nuevas e insólitas teorías y el abandono de las viejas. El ideal antiguo del sabio que acumula experiencias se sustituye por el del científico, por el hombre de la *insecuritas*, que no se ampara en el saber acumulativo. Justamente porque en la ciencia «jamás existen razones suficientes para creer que se ha alcanzado la verdad de una vez para todas» (16). Por eso el criterio de experiencia posee un valor limitado: sólo con él no existiría progreso. Este se apoya en la concepción preludiada por San Agustín, y luego, por Duns Scoto, según la cual el hombre no es animal «social» ni «racional», sino radicalmente *animale insecurem*. De ahí que la misma *ratio* tampoco sea *judex*, como pretenderá Hegel, sustituyendo la autoridad tradicional por la de la razón, sino *instrumentum*.

En realidad, el siglo XIX, cuyo «cientifismo», mezcla de racionalismo y de empirismo al modo positivista, y asentado en su fidelidad a la concepción naturalista que identifica la posibilidad natural de conocer con el conocimiento mismo, fue infiel, tanto al racionalismo como al empirismo, debido también a su ingenua fe en el progresismo o immanentismo evolucionista. Mill constituyó un caso típico en cuanto, para él, siendo uniforme el curso de la naturaleza, idea que constituye «el principio fundamental, en axioma general de la inducción», la ciencia —*scientia*, hubiera dicho San Agustín—, sigue siendo «busca de causas», teniendo, por tanto, que conformarse, por lo menos teóricamente, a ser descriptiva y estando obligada a establecer conexiones de causa-efecto no formales, sino necesarias.

Mill no llegó a comprender la ciencia. Su conocimiento de ésta lo recibió.

(15) J. ORTEGA Y GASSET: *La idea de principio en Leibniz*, 16, pág. 145, Buenos Aires, Revista Occidente, 1938. E. GILSON reconoce el parentesco del cogito cartesiano con SAN AGUSTÍN pero formula reservas ante su *petitio principii*. *El realismo metódico*, I, pág. 59, Madrid, Rialp, 1959. «La razón, el único instrumento de la ciencia humana y de la filosofía —comenta Mises— no proporciona un conocimiento absoluto y una sabiduría definitiva.» *Op. cit.*, cap. 5, 1, pág. 73. De ahí la necesidad de un principio de determinación en lugar de las causas. Acerca de una razón «superior a la individual» que es consecuencia no querida del racionalismo y, en general, constituye la característica del cientifismo; cfr. F. A. HAYEK: *The Counterrevolution of Science*, esp. parte 1.ª, IX, págs. 91 y sigs. London, The Free Press of Glencoe, 1964.

(16) Cfr. K. R. POPPER: *La lógica de la investigación científica*, esp. parte 1.ª, capítulos I y III, Madrid, Tecnos, 1962.

a través de los libros. Tal vez sus mismas aficiones botánicas le hacían concebir la ciencia en función de los géneros y las especies. Pero lo más grave fue que, grandemente interesado en ella, como todo el siglo XIX, quiso ponerla al servicio de sus fines reformistas. De esta manera no sólo malentendió el espíritu de la modernidad, sino que su obra reflejó todos los tópicos y tergiversaciones de la época. Pero su empaque científico fue decisivo para su difusión (17).

V

LA RAZÓN EUROPEA

La razón, según el concepto griego, sólo ha prosperado en Europa como razón política (la razón de Estado) en conflicto con la razón científica. Para el griego ser hombre significaba «aceptar la reunión, la percepción reunidora del ser del ente, el sapiente poner en obra la aparición, y de ese modo ejecutar el desocultamiento y conservarlo frente a lo que está oculto y encubierto» (18). Razonar equivale así a percibir, a captar lo que la cosa es esencialmente, su verdad al hacerse patente. Por eso la verdad griega consiste en adecuarse a lo conocido, pero nada más; ciencia resulta ser la colección de verdades o potencias captadas, descubiertas. De ahí que la filosofía descubridora de esencias constituyera la *epistemé*, la ciencia rigurosa.

En el cristianismo, aunque haya sido oscurecido por la mitificación de lo griego, la razón pertenece a un plano distinto del que el lenguaje y la percepción son instrumentos, pero ni únicos ni principales siquiera. El hombre cristiano no lo es por naturaleza y su obra no es independiente de su voluntad; ha de hacerse por eso su existencia de tal manera que la ra-

(17) No podía entender que «si la ciencia y la técnica antiguas constituyen un estruendoso fracaso histórico no es por falta de ese sentido naturalista, panteísta, a cuya pretendida fecundidad se atribuye al rápido desarrollo de la moderna ciencia europea, sino más bien por lo contrario: por un exceso de naturalismo, por una adscripción devota y entregada a la naturaleza». L. DIEZ DEL CORRAL: *El rapto de Europa*, capítulo IX, págs. 299 y sigs., Madrid, Rev. Occidente, 1962. MILL continúa, debido seguramente a la influencia clásica, sosteniendo el concepto aristotélico de ciencia. En sentido propio para ésta, «la Naturaleza es un sistema de leyes. Para la *epistemé* una fundamentación causal de las cosas.» X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*, «Ciencia y realidad», 1, 2, pág. 82, Madrid, Ed. Nacional, 1951. Debido a su inductivismo, en realidad mezcla *epistemé* y ciencia moderna.

(18) M. HEIDEGGER: *Introducción a la metafísica*, IV, pág. 205, Buenos Aires, Nova, 1956.

zón no sea mera facultad descubridora, escudriñadora, sino, en cierto sentido, aun cuando por sí sola, creadora, inventora, ejercitación de la imaginación. Descartes ya nota que en el juicio, máxima expresión de racionalidad, existe un cuarto elemento, intencional o voluntario. Lo que el juicio afirma o niega, que en la lógica aristotélica resultaba de la unidad congruente de sujeto y predicado mediante la cópula, para el pensamiento moderno constituye, en realidad, una decisión del sujeto, guiado por la razón. Precisamente al destacar el elemento intencional sobre el cual se basa la estructura intelectual del kantismo, Bretano y Husserl han puesto de nuevo la lógica, y por lo tanto, la ciencia sobre vías más seguras en cuanto más concretas. Ahora bien: esto quiere decir que lo posible deviene justamente una de las posibilidades de ejercitación de la razón, que no tiene así por qué replegarse o encerrarse en lo natural, en lo que existe. «Conocer un objeto —escribirá Kant, reflejando la consolidación de un largo proceso histórico— exige que yo pueda demostrar su posibilidad, ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad; ora *a priori*, por la razón. Pero *pensar*, puedo pensar lo que quiera con tal de que no me contradiga a mí mismo; es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda afirmar ciertamente si el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no a un objeto» (19). En el cristianismo la razón tiene un rango en cierto modo más elevado, y a la vez más estricto, porque aquí la *ratio aestimat luce veritatis* (San Agustín). Es decir, la razón no se limita a descubrir patencias, sino que juzga acerca de lo que es verdadero, acerca de lo posible. La ciencia nació solamente en una vida intelectual. Es decir, no cuando el hombre estuvo por un azar *en posesión* de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró *poseído* por la verdad (20).

San Agustín comprendió muy pronto lo que le separaba del pensamiento griego: «Sea, pues, lo que fuere aquella facultad por la que se puede percibir (*sentiri*) todo cuanto sabemos —escribe en *De libero arbitrio* (21)—, es lo cierto que está al servicio de la razón, a la cual presenta y da cuenta de todo lo que aprende, a fin de que los objetos percibidos puedan ser diferenciados entre sí por sus propios límites, y esto no sólo por los sentidos, sino también comprendiéndolos científicamente.»

La verdad es, pues, revelación como posibilidad de una Verdad integral, pero no como aparición, desocultamiento de lo que las cosas son, de lo que

(19) *Kritik der reinen Vernunft*, prólogo a la 2.^a edición, 30, págs. 25-6, en nota. Hamburg, F. Meiner, 1956, pág. 35, ed. española, Madrid, V. Suárez, 1960.

(20) X. ZUBIRI: *Op. cit.*, «Realidad, Ciencia, Filosofía», I, pág. 25.

(21) Libro II, cap. III, 9, págs. 259-69, Madrid, B. A. C., 1963.

el mismo hombre es, sino como comprensión de un ámbito delimitado por las fuerzas de la razón y sus instrumentos auxiliares. La verdad fundamental de la existencia humana ha sido desvelada una vez como creencia por la Revelación; desde esa creencia el hombre puede partir con cierta seguridad hacia verdades concretas. Como Dios es eterno, «la verdad es para el hombre verdad en vías de hacerse» (22). Si son varias las posibilidades de la existencia humana, varios son también los órdenes de la comunicación. El ámbito de más íntima comunicación será la Iglesia; la ciencia, el de las cosas no humanas; en el ámbito de las relaciones humanas, sin pretensiones de trascendencia, serán el orden político, o el jurídico, o el económico sus modos concretos. Cada uno exigirá su propia metódica conforme con su objeto. Pero no por cierto su propia lógica — como pretenden los lógicos de la identidad —, puesto que la estructura de la mente humana es igual siempre y en todas partes, dato primario al cual resulta preciso atenerse si se quiere excluir todo «intuicionismo». Como decía Mill, en contra del polilogismo, que deriva de la modalidad de esencialismo heredado de los griegos, que es intuicionismo puro del tipo místico, «la inteligencia más ejercitada no se exime de las leyes más universales de nuestra facultad de pensar» (23), aunque habría que preguntarse si esto se compadece con su psicologismo.

Después de Descartes, la vida, tanto en su aspecto espiritual como en el material, se va escindiendo en órdenes, es decir, en ámbitos perfectamente delimitados, como vieron Locke y Pascal; susceptibles, por lo tanto, de análisis independiente, sin perjuicio de su reunión por referencia a la totalidad en el ámbito de la persona. En lugar de abarcarlo todo de una vez, intuitivamente, la razón analiza cada uno de estos sectores. Aprovecha de esa manera al máximo sus potencias con mayores garantías de certeza. El hombre moderno no actúa en función de alternativas, sino de posibilidades; de ahí que el criterio de certeza sea una cuestión de creencias en el sentido de Hume; pero la creencia será tanto más fuerte cuanto más delimitado sea su ámbito. De ahí que *theoria* y *praxis*, al revés que en los griegos, se hallen irrevocablemente implicadas; la razón deviene esencialmente activa, no contemplativa. Mas siendo el pensamiento individual por naturaleza —sal-

(22) K. JASPERS: *Razón y existencia*, III, pág. 75, Buenos Aires, Nova, 1959. Confróntese E. BRUNNER: *Gott u. sein Rebell*, II, 3, págs. 67-8, Hamburg, Rowoholts, 1958. RINTELEN destaca cómo en *Duns Scoto* supuesta la primacía de la voluntad de Dios, que impone desde sí mismo todos los valores y las normas, «es característico que, no obstante eso, conservó el don inalterable de principios lógicos, válidos, también frente a El, ya que Dios es la verdad». *Op. cit.*, I, 3, pág. 56. Sobre esta base es posible alcanzar paulatinamente el conocimiento de todo lo creado.

(23) *Sistema de lógica*, libro II, cap. V, 6, pág. 259.

vo que se admitan tesis naturalistas, averroístas o panteístas— lo que modifica la acción humana, si no es fruto de una decisión personal, tiende a disminuir la humanidad del europeo moderno. En este sentido el liberalismo pretende reducir a un mínimo la coacción; no cabe duda de que ésta constituye un concepto ajeno al de razón entendida no como equivalente a causa, sino como facultad libre y la reduce a su campo adecuado: el político. De ahí que su idea esencial haya sido delimitar al Estado, que es quien detenta el aparato coactivo, a fin de despolitizar en este sentido otros órdenes en la medida que tienen valores propios e incluso reducir la coacción al mínimo imprescindible.

Surge así el liberalismo como heredero político del espíritu científico, que reclama autonomía, tolerancia e independencia, y en la medida en que aquél, a su vez, resulta del cristianismo, es cierta la frase de Röpke, situado en la tradición de Tocqueville, de que «un buen cristiano es un liberal que se ignora» (24). Por eso, justamente, el ideal de libertad del liberalismo es el de la libertad *de* del individuo, único ser realmente pensante, por lo menos que se sepa con certeza. Según los liberales, siendo el hombre el único ser pensante, la clave doctrinal tiene que ser la libertad de pensamiento. En este sentido, el liberalismo constituye una doctrina racionalista (no necesariamente idealista ni materialista, que es otra variante del idealismo) en cuanto apela a la razón. Y si es esencial a la verdad la comunicación, la lógica de la libertad constituye, en realidad, toda la lógica, pues implica la libertad de comunicarse. Si no hubiera libertad no habría ciencia de la lógica. Cada individuo limitaría sus conocimientos a sus personales intuiciones.

Toda ciencia, para constituirse, necesita un cierto determinismo o un principio de determinación. El liberalismo, consecuente con el espíritu moderno, hace de la libertad su postulado metodológico básico. Prescinde por eso de si el hombre es previamente animal social o no. En cuanto aplica el espíritu científico se enfrenta con hechos inmodificables: el de la existencia de relaciones interhumanas, por una parte, y por otra, que el hombre, aunque no todos posean igual *quantum* de inteligencia, es el único ser pensante, capaz de proyectarse, de comunicarse, de actuar. La acción humana no responde a estímulos que permitan tipificarla de antemano ni se encamina por estrechas vías delimitadas. Y si éstas existen, la razón no puede probarlo; otra cosa sería confundir razón e intuición. En cuanto pensante, lo más que cabe es establecer previamente las leyes de la facultad de pensar

(24) *Civitas humana* (introducción), pág. 12, París, Medias, 1946. En contra, por ejemplo, J. PIEPER: *Erkenntnis und Freiheit*, págs 126 y sigs. München, dtv, 1964.

(lógica), no las de la voluntad (tendencias). De ahí que el racionalismo del liberalismo equivaiga a la postre a un racionalismo de lo razonable.

Percibió Tocqueville cómo la lógica de la libertad —la que únicamente establece los mecanismos del pensar como tal, abstraído de sus circunstancias y motivaciones— constituye de hecho toda la lógica. En la sociedad norteamericana creyó ver un modelo de su funcionamiento. Describió un individualismo basado en el principio de la libertad y secundariamente del interés, en el mismo sentido en que operaba en la ciencia moderna, no obstruido por una sofocante desigualdad de condiciones que constriñese tanto la acción humana que el individuo apenas pudiera protegerse y realizarse a sí mismo; no ocultó su temor de que la misma igualdad, si fuese excesiva, impondría un grado de socialización tan intenso que ahogara toda individualidad. El modelo norteamericano, no limitado por las posibilidades de orden material ni tampoco por presiones sociales excesivas que establecieran como una segunda naturaleza opresora, se acercaba, según Tocqueville, a ese ideal del liberalismo que culmina en la democracia. Es decir, un estado social en el cual todos los individuos pudiesen actuar según posibilidades y no limitados a escoger entre alternativas, o sea creadoramente. De esta manera su liberalismo culmina en una doctrina de la democracia. No se trata, como en otros pensadores, incluso en el propio Mill, de que la democracia sustituya al liberalismo; al contrario, *die wahre Demokratie*, como decía Marx, surge de la libertad política y muere con ella.

El francés fue mucho más perspicaz que Stuart Mill, tanto al analizar los hechos como al investigar su sentido. El inglés, más sistematizador que analítico, más erudito que imaginativo, estaba dispuesto a rendir tributo a la vez a sus conocimientos acumulados y al espíritu de la época. Sus insuficiencias, como las del liberalismo histórico, son debidas a la combinación de la idea histórica de progreso con la predominante concepción economista positivista de la vida humana en sociedad. Consideró Mill la economía política como la ciencia social más avanzada de su tiempo, pero, por otra parte, su economismo influyó decididamente el resto de su teoría. Para él la democracia —a pesar de *On Liberty*—, más que un estado de espíritu es un estadio del desarrollo humano en sentido muy parecido al de Marx, como consecuencia del despliegue de la ilustración, traducido en aumento de las fuerzas productivas. De ahí su tesis del estado estacionario cuando no sea posible incrementar el desarrollo (por concebir la riqueza en sentido material y no como cuestión de gustos, valores o preferencias). Esto encajaba, además, con la concepción naturalista aprendida de sus antecesores ingleses y franceses, de su estudio de los clásicos y confirmada por su confusa concepción de la ciencia. En resumen, para Mill la razón continuó siendo fa-

cultad suprema, y a la vez, como para Hobbes, una mera capacidad de comparación. No entendió que la democracia dependía de un cambio de mentalidad, constituyendo la libertad misma un artefacto, incluso la libertad *de* coacción. Inventada por los griegos, fue confirmada por el cristianismo en sentido trascendente, como posibilidad de relación personal del ser finito con el infinito; se concretó a través de la lucha de la ciencia contra la teocracia estatal en la lucha por la tolerancia; ahora exigía su reconocimiento político frente al naturalismo de la razón de Estado.

Sus convicciones fundamentales le llevaron a Mill, pese a sus protestas y a sus palabras, a la de que «los principales elementos que integran una vida satisfecha son dos: la tranquilidad y el estímulo» (25). Elevó así a categoría ética la concepción hedonista pequeño burguesa del mundo, que anticipa la ética del *Welfare State*. Desde estos supuestos se podía estar dispuesto a negar la libertad cuando comportara un riesgo para ese ideal felicitarario o pareciese innecesaria o molesta de conformidad con la fórmula benthamita de la felicidad del mayor número. Si él mismo no lo hizo abiertamente, por lo menos dijo bastante para que otros se comprometieran con el ambiente mental que su obra contribuyó a crear (26).

A Mill, lo que de verdad le interesó siempre fue la política; pero al modo comtiano quería justificar sus opiniones científicamente. De esta manera no vio que la razón constituye por sí misma una función de la vida; constreñirla según principios estrechos equivale a desintegrarla, y en último término, a aniquilarla a manos de un intelectualismo imperativo que exige, para ser puesto en práctica, un aparato coactivo al servicio de una minoría. Por esto, a la larga de sus propias ideas, se volvieron contra la democracia que creía defender, porque la razón, manejada colectivamente, se torna irracional.

Menos interesado en asuntos científicos, y desligado de compromisos ideológicos, Tocqueville había criticado el utilitarismo. Así, en *La démocratie* ya había advertido que «hay varias formas de estudiar las ciencias. Se encuentra en una masa de hombres un gusto egoísta, mercantil e industrial

(25) *Utilitarismo*, cap. 2, pág. 37, Buenos Aires, Aguilar, 1955. TOCQUEVILLE opinaba en relación con la moral de BENTHAM y sus discípulos: «Esta nueva escuela ataca al cristianismo de una manera completamente particular. Bien diferente de otras eucenistas filosóficas, no combate de frente a su enemigo sino que incluso le conserva; pero, al establecer, aquí y allá, como regla, sea la libertad de pensar y de escribir, sea la necesidad de la diferencia de opiniones, sea también los principios de moral favorables al lujo y al bienestar, le da golpes mucho más sensibles», Apéndice III, página 346 del tomo IX de O. C., Paris, Gallimard, 1959.

(26) No obstante, como piensa POPPER, MILL, gracias a su psicologismo ha hecho frente con cierto éxito al misticismo irracionalista derivado de HEGEL.

para las aventuras del espíritu (*decouvertes de l'esprit*), que no hay que confundir con la pasión desinteresada que se enciende en el corazón de un pequeño número; hay un deseo de utilizar los conocimientos y un puro deseo de conocer... Pero, continúa, es «el amor ardiente, orgulloso y desinteresado a la verdad el que conduce a los hombres hasta las fuentes abstractas de la verdad *pour y puiser les idées méres*» (27). Contradecía, pues, las ideas de Mill, y en cierto modo le incluía entre la mayoría que criticaba. Reconoció la importancia de la ciencia, y sobre todo del espíritu científico, en la nueva época.

Tiene razón L. Krieger al afirmar que «en la historia occidental la política ha sido el barómetro habitual de la civilización» (28). En este caso el punto de partida procedía de otra dimensión que sintomáticamente, sin embargo, se complicó con la política: fue Descartes, como dice Ortega, quien empezó «haciendo el vacío en la tradición cultural europea, asolándola, aniquilándola». Inició la tendencia democrática, según la cual, como «no hay riquezas hereditarias, privilegios de clases y prerrogativas de nacimiento, y cada uno no se sostiene más que por sí mismo, resulta notorio que lo que constituye la principal diferencia entre los hombres es la inteligencia, de manera que todo lo que conduce a fortificarla, a extenderla, a armarla, adquiere inmediatamente un gran precio. La utilidad del saber —continúa Tocqueville—, se descubre con claridad muy especial a los ojos de la masa. Y quienes no gustan de sus encantos aceptan sus esfuerzos y se esfuerzan en alcanzarla». De ahí que sea necesaria «una ciencia política nueva en un mundo enteramente nuevo» (29). La razón europea se convirtió en una potencia desde el principio, hasta el punto de que trastocó todos

(27) Parte 1.^a, cap. X, pág. 61, vol. 2.^o Precisamente, en las modernas condiciones, tanto BENTHAM como STUART MILL propugnaban el utilitarismo en cuanto creían que significaba la perfecta unidad de teoría y práctica. «De la teoría empírica con la práctica radical.» K. BRITTON: *John Stuart Mill*, cap. I, 1, págs. 7 y sigs., London, Pelican, 1953.

(28) «Stages in the History of Political Freedom», en *Liberty* (Nomos IV), Nueva York, Ed. Friedrich, 1962.

(29) *La démocratie* (intr.), pág. 7, vol. 1.^o y parte 1.^a, cap. IX, pág. 54, vol. 2.^o Vid. en *Souvenirs*, parte 2.^a, cap. II, pág. 92, cómo, refiriéndose a la revolución socialista de febrero, consideraba también que lo auténticamente nuevo de la misma era la aspiración «a fundar una ciencia social, una filosofía, diría casi una religión común que se pudiera enseñar y hacer seguir a todos los hombres...» París, Gallimard, 1964. FONTENELLE fue tal vez el primero que, en sus discursos fúnebres, según BUTTERFIELD, llamó la atención acerca del efecto del pensamiento científico sobre el pensamiento político.

los supuestos de esta cultura. Con Hegel, y en seguida con Comte, en nombre de la ciencia, sus seguidores la mitificaron, inaugurando la era, temida por Tocqueville, de la superstición científica (30).

VI

LA CIENCIA, LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA Y EL LIBERALISMO

Resumiendo lo anterior, A. Adam sostiene que el problema de la libertad, considerado en su más honda raíz, es más bien moral y religioso que político o económico (31). Importa, pues, averiguar cómo ha podido conciliarse con los puntos de vista deterministas que siguieron al apogeo del liberalismo.

Ya en algunos de los primeros escritores liberales la visión optimista, ligada al principio de la libertad, tiende a convertirse en doctrina científica racional. No se trata sólo de una renovación de subterráneas corrientes espinosistas, sino que la idea de progreso, considerada con las anteojeras de la ciencia se convierte en la base de un determinismo absoluto. A la categoría de posibilidad que en seguida opuso Kierkegaard por cierto al necesitarismo hegeliano sucede que, en nombre de la ciencia, se le niega todo valor. El proceso culmina en el mentado año 1859, cuando la hipótesis científica de Darwin es celebrada por muchos como confirmación rigurosa de lo que venía sospechando, entre otros, el propio Mill, no menos que el alborozado Carlos Marx. Advirtiera Tocqueville: «Los historiadores de la Antigüedad enseñaban a mandar; los de nuestros días no enseñan apenas más que a obedecer... Si esta doctrina de la fatalidad, que tiene tantos atractivos para quienes escriben la Historia en los siglos democráticos, pasando de los escritores a sus lectores, penetra la masa entera de los ciudadanos y se apodera del espíritu público, se puede prever que paralizará en seguida el movimiento de las nuevas sociedades y transformará a los cristianos en turcos» (32).

(30) «Fue la influencia sobre el propio Mill y otros pocos prominentes pensadores ingleses la que llegó a ser decisiva para el efecto de Comte sobre el pensamiento europeo. El mismo Mill, en el libro sexto de su *Lógica*, que se ocupa de los métodos de las ciencias morales, se convirtió en poco más que un expositor de la doctrina comtiana.» F. A. HAYEK: *The Counterrevolution...*, parte 2.ª, VI, 10, pág. 186. El influjo de COMTE fue preparado a su vez, observa HAYEK poco antes -- vol. 2.ª, pág. 158 -- por la penetración intelectual del sansimotismo. Resulta sintomático que el principal refugio del cientifismo continúe siendo la sociología.

(31) *La virtud de la libertad*, cap. VI, 1, pág. 189, San Sebastián, Dínor, 1961.

(32) *La démocratie*, parte 1.ª, cap. XX, pág. 22, vol. 1.ª

Lo ocurrido fue la transformación de la idea de progreso, que en su origen es una forma secularizadora «de la tensión histórica fundada en la esperanza cristiana», no ciertamente como resultado de un largo proceso, sino por una rápida mundanización de una forma modernizada de la vieja concepción agustiniana, formulada sobre todo por Bossuet» (33). La crítica ilustrada, incapaz de creer en el Dios aristotélico, o en el Dios emperador romano, o en el Dios perpetuamente vengador de la tradición hebraica (34), fácilmente operó el proceso de secularización de los significados de la teología cristiana, que habían adoptado una actitud defensiva —conservadora— en Trento y abiertamente regresiva en muchos aspectos en el campo protestante. Desde la Reforma, y sobre todo durante el Barroco, el estoicismo aportó nuevos términos y perspectivas al pensamiento secular. De la mano de éste, a partir del siglo XVIII, la noción cristiana de la esperanza y la concepción teológica de la historia humana que de ella derivase reviste nuevas formas, dando lugar a la idea de progreso ilimitado de la cultura y de la civilización. Al mismo tiempo surge esa conciencia de una seguridad humana en este mundo que llega a convertirse en la fe específica del hombre moderno (35). Con esta sensación de seguridad, e influyéndose recíprocamente, la ciencia se convierte en uno de los mitos; comienzan a confundirse ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral. La ciencia puede sustituir a la teología, a la filosofía, a la religión misma. Se postula una ética científica racional que satisfaga sistemáticamente todas las necesidades del espíritu humano. Como reacción no faltará quien proclame, ya algo tarde, la bancarrota de la ciencia y cuanto tiene que ver con ella. A la ética personal de nobleza que obliga, a la moral en que desembocaba «el ímpetu auténtico de la esperanza cristiana», a la moral basada en «la virtud de la magnanimidad», que es la extensión del ánimo hacia las grandes cosas —*extensio animi ad magna* (36)—, ética de autoselección, cuya democratización iniciara suavemente el humanismo renacentista, sucede la pretensión de una ética objetiva, autónoma en cuanto racionalmente aceptada por todos, pero por lo mismo capaz de justificar la necesidad de obediencia colectiva. El resultado fue, como pensaba James Mill, el padre de John, que «la moralidad

(33) L. Díez DEL CORRAL: *Op. cit.*, cap. VI, pág. 178.

(34) A. N. WHITEHEAD: *Proceso y realidad*, parte V, II, págs. 459-60, Buenos Aires, Losada, 1956.

(35) P. WUST: *Incertidumbre y riesgo*, cap. IV, págs. 78-9, Madrid, Rialp, 1955. Para la influencia del estoicismo, forma principal de la ideología grecorromana, vid. W. DILTHEY: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, esp. IV, págs. 475 y siguientes., México FCE, 1947.

(36) J. PIEPER: *Sobre la esperanza*, cap. IV, págs. 78-9, Madrid, Rialp, 1953.

es concebida sobre todo como una ley externa que deriva su sentido de la autoridad» (37). Se vio en el propio Stuart Mill, quien —mientras Tocqueville invocaba con frecuencia la *grandeur* en el sentido de magnanimidad— intentó poner los fundamentos de una ética social, objetiva y naturalista. Ética platónica, del bien en sí, es decir, intelectualista, la cual, llegado el caso, no tenía por qué excluir la coacción como medio de realizarla. Esta visión ya pesimista del hombre individual en el mundo contrasta fuertemente con el optimista anterior de la línea liberal, humanista y de los hombres de ciencia fieles, sabiéndolo o no, a la concepción agustiniana, que frente a los filósofos griegos y a los herejes paganizantes afirmaba que hasta si los pecadores, «por la perversidad de su voluntad abusaran de los bienes de la naturaleza, El, por la justicia de su poder, sacará bienes de los males» (38).

* * *

La Ilustración, en lo esencial, no hizo sino lanzar al siglo, democratizados, viejos ideales, sobre los cuales se construyó rudimentariamente la sociedad europea. Se trata de uno de aquellos casos en los cuales ideas profundas «permanecen inefectivas durante siglos no porque sean desconocidas, sino por obra de intereses dominantes que inhiben toda reacción hacia aquel tipo de idea general» (39). Sin embargo, esos intereses, resto del pasado absolutista, aún tuvieron fuerza para oponerse a su concreción.

Las corrientes fatalistas que anunciara Tocqueville, ante la situación de hecho, difundieron la inquietud por la seguridad, de manera cada vez más aguda. Los individuos acudieron a refugiarse en el Estado. La huída de la libertad, recientemente denunciada, se inició ya en su época, sobre todo

(37) Vid. E. HALEVY: *Histoire du peuple anglais au XIX^{ème} siècle*, vol. I, libro 3.^o, capítulo I, págs. 441-2, París, 1913. Cfr. también S. TOULMIN: *El puesto de la razón en la ética*, cap. X, 4, pág. 164, Madrid, Rev. Occidente, 1964.

(38) *De natura boni*, cap. XXXVII, pág. 802, Madrid, B. A. C., 1963. «En realidad, no importa nada a esta ciudad el género de vida que adopta el que alcanza la fe que lleva a Dios, con tal de que no vaya contra los preceptos divinos», dice SAN AGUSTÍN en *La ciudad de Dios*, libro XIX, cap. XIX, pág. 1411, Madrid, B. A. C., 1958, desmintiendo el «agustinismo» que derivará de él.

(39) WHITEHEAD: *Aventuras*, cap. X, pág. 220. «La marcha irresistible de las cosas lleva, pues —escribe TOCQUEVILLE—, al desenvolvimiento gradual del principio democrático», el 7 de septiembre de 1833, *Voyages en Angleterre*, París, Gallimard, 1958. No obstante, su pensamiento está también muy secularizado. Como dice H. BUTTERFIELD, ya desde el siglo XVIII la civilización europea «podía soltarse de la mano de la herencia grecorromana en general y hasta de la del cristianismo». *Op. cit.*, cap. X, página 268.

entre los medios intelectuales, como suele acontecer, aun cuando tardase en llegar a las masas. Si el Estado constituye la definitiva *religación*, como sucede inevitablemente en un contexto naturalista, aquél se transfigura ante la imaginación en algo real; se cierra el futuro como horizonte para el hombre individual. La esperanza, y aun la misma idea de progreso, no suenan más que como nombres. Se abandonan las soluciones vitales, personales y resignadamente se espera la solución en la inserción en la totalidad estatal al amparo de poderes superiores desconocidos. El individuo se despersonaliza y se convierte en función, en hombre solitario: sólo tiene alternativas; ha perdido sus posibilidades.

El fatalismo comienza a germinar cuando la gran revolución implantó la soberanía de las mayorías dogmáticamente y no de la forma que Tocqueville creyera espontánea y natural en Norteamérica. El culto de las mayorías se inspira, ya en Rousseau, en el ejemplo de la Antigüedad; de ahí la consideración de la democracia como una forma de gobierno y no como un estilo de vida. Ese dogma, en lugar de prescindir de la noción de soberanía, construcción jurídica de origen romano, se opone a la idea cristiana, agustiniana y liberal de que «la comunidad política constituye una forma incompleta, aunque necesaria, de la convivencia humana» (40). Al contrario, se nutre de la idea de que la política es el corazón del gran organismo social: todo debe subordinársele. El colectivismo es el estilo de vida que corresponde. Racionalmente se justifica mediante la noción estoica de ley como acontecer necesario e ineludible. Su voz es la *vox populi* que corresponde al orden *esencial* de la naturaleza. Equivale, muy relativamente: a la doctrina del derecho divino de los reyes, pero, como observara Tocqueville, llevada al extremo. El mundo deja de ser horizonte para convertirse en *cosmos*, en universo cerrado, sin trascendencia. Una ley general, en este caso la soberanía de todos, organiza el caos de la naturaleza física y humana, mediante la ciencia, en un todo armónico compuesto de partes simétricas. Las leyes científicas describen la constitución de cada una de esas partes y su relación con la totalidad. La política se hace científicamente. La inexorabilidad del destino vuelve impotentes a los hombres solos. Únicamente en el cientifismo, en las religiones científicas, en las técnicas de adaptación a la totalidad, a los procesos necesarios —uno de sus ritos puede ser el «plan»— puede hallarse la salvación.

Mill bajo la influencia de Tocqueville y reaccionando tímidamente ante los excesos explícitos de Comte, no dejó de exponer algunas reservas. Incluso

(40) L. Díez DEL CORRAL: «Dualismo y unidad en San Agustín», pág. 224, en *De Historia y Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956.

en el libro VI de su famoso y leído *Sistema de lógica* esbozó una teoría de las ciencias sociales que, desprendida de sus supuestos y de las posibilidades científicas que el propio Mill le auguraba, está llena de buen sentido. Pero en conjunto la influencia de Saint Simon y sus discípulos y la de Comte fue decisiva. Hasta el punto que, pese a todas sus reservas, a su circunspección y a su psicologismo el cual, momentáneamente, le ponía a cubierto de veleidades colectivistas, colaboró a formar el ambiente en el cual «la idea del destino se ha convertido en una obsesión favorita, por así decirlo, de la rebelión contra la libertad» (41). Marx, por ejemplo, en quien, en este aspecto, se unen y reorganizan sistemáticamente las apetencias utilitaristas con los supuestos necesitaristas sólo tuvo que prescindir del psicologismo.

VII

LOS DOS LIBERALISMOS

Hayek, y antes que él Ruggiero, si bien el hecho no es desconocido en los ambientes intelectuales anglosajones, ha insistido en la diferencia, no sólo histórica, sino de contenido, entre el liberalismo inglés y el liberalismo francés o «galicano» que fue el que, a consecuencia de la Revolución, se adoptó generalmente.

En Inglaterra el liberalismo supone el determinismo de la tradición. La propia revolución inglesa, como dice Trevelyan, no sólo no produjo en la vida nacional «la permanente hendidura que la Revolución francesa produjo en Francia», sino que constituyó más bien «una reconciliación que una división» (42). En efecto, en el Continente, justificadamente o no, provocó un hondo corte moral e intelectual que separó las ideas de la realidad, pues, como hoy suele ya admitirse, apenas transformó las estructuras, por lo menos de acuerdo con su retórica. Concepciones abstractas, desconectadas de las costumbres, de las prácticas, de las realidades, intentaron plegar los hechos a su

(41) K. R. POPPER: *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 12, V, pág. 276, Madrid, Buenos Aires, 1957.

(42) *La revolución inglesa de 1688-9*, cap. VI, pág. 135, México, FCE, 1951. Vid. la opinión de TOCQUEVILLE sobre la improbabilidad de una revolución a estilo francés en Inglaterra en 1833 y su concepto de revolución como cambio de principios, no como cambio violento y brusco. Revolución, para él sería «todo cambio capital en la legislación, toda transformación social, toda sustitución de un principio regulador por otro». En este sentido sí cree que la isla se halle en fase revolucionaria puesto que «el principio aristocrático que constituía el principio vital de su constitución perdía su fuerza diariamente». *Voyages en Angleterre*, 7 de septiembre de 1833.

servicio. Mientras en *the stupid Island*, como decía Mill, impaciente, tanto Burke como otros pudieron admitir como lo natural una evolución pausada, un cambio a veces lento, pero seguro, apoyado en las tradiciones, en las costumbres, en los hábitos, o no vinculado abstractamente a las ideas e impulsado por leyes sin vigencia salvo coacción excesiva y unilateral.

Sin embargo, los radicales filosóficos de los cuales fuera Mill jefe indiscutido al morir Bentham y James Mill, bajo el influjo de ideas continentales — como grupo fueron casi los únicos favorables a la revolución francesa en contra de Burke y la mayoría — creían en las virtudes de la reforma meramente legal. Bentham pedía abiertamente un gobierno despótico capaz de hacer cumplir sus leyes, buenas, pero ideales. Si estos propósitos desde un punto de vista estrictamente moral, sin duda inspiran simpatía, la prudencia aconseja, empero, no aceptarlos sin compromiso conforme a la lógica liberal que tiene en cuenta las consecuencias. El nuevo liberalismo que gradualmente desplazó a los *whigs*, describe Hayek, se presentó, en efecto, cada vez más bajo la influencia de las tendencias racionalistas de los filósofos radicales y de la tradición francesa. Bentham y sus utilitaristas, mediante su menosprecio de la mayoría de los que, hasta entonces se calificaban de rasgos más admirados de la Constitución británica, contribuyeron poderosamente a la tarea de destruir las creencias que, desde los tiempos medievales, Inglaterra había conservado en parte. Este grupo introdujo precisamente en Gran Bretaña lo que hasta entonces faltaba en absoluto: «el deseo de rehacer la totalidad de los derechos e instituciones a base de principios racionales» (43).

Paradójicamente, mientras Tocqueville se incluía conscientemente en la línea del liberalismo anglosajón, Mill figuraba en la continental. Aquella cargaba el acento en la libertad, como conjunto de libertades concretas reconociendo el hecho de la desigualdad entre las capacidades y las aptitudes de los individuos en el orden meramente natural, es decir, de la inteligencia; simultáneamente la igualación jurídica constituía un medio artificial, racional, para crear un punto de partida en condiciones equivalentes. La segunda línea, la continental, de inspiración rousseauiana, propende, en cambio, a considerar que las desigualdades no se deben a la naturaleza sino a las instituciones. En consecuencia, siendo, por otra parte, racionalista, en lugar de considerar el individuo y sus posibilidades concretas, se ocupa de la esencia de lo humano y, frente al nominalismo político moderno postula un conceptualismo y un organicismo radicales. En Mill su temperamento inglés y su formación dan origen a una serie de ambigüedades. Nominalista a lo Hobbes, cree,

(43) *Los fundamentos de la libertad*, parte 2.ª, cap. XI, 9, pág. 311, vol. 1.º, Valencia, Villalonga, 1962.

empero, como Comte y los doctrinarios continentales que las desigualdades entre los individuos resultan insignificantes en el seno de la especie humana. Lo cual, dicho sea de paso, es perfectamente comprensible cuando los individuos humanos se comparan con miembros de una especie no humana. O sea, cuando se adopta un punto de vista radicalmente naturalista. Mill, empirista-utilitarista, es también racionalista-utilitario. Su creencia en la ley general de la evolución discurre en sentido distinto que en Burke, para quien constituye como un *fluir* que transcurre únicamente en el orden de la vida social, o sea, en el plano histórico. Para Mill, como en Hegel, se trata, en el fondo, de un proceso cósmico universal del cual lo humano constituye un aspecto aun cuando resulte el más importante.

Debido a ese racionalismo fue Mill un *outsider*, representante en su patria de ese tipo de hombre de letras, de intelectual un tanto desligado de la realidad práctica que describiera su amigo en *L'ancien régime*. Su nacionalidad inglesa matiza mucho sus cualidades y sus defectos junto con su tendencia a la mesura y al equilibrio. Pero en comparación con el francés y dentro del pensamiento anglosajón, no cabe duda de lo que ha significado (44).

Quizá, entre sus obras, ninguna refleja tan cumplidamente su personalidad intelectual como la *Lógica*. Esta, de acuerdo con Schumpeter, constituye «uno de los grandes libros del siglo»; debe considerarse «representativo de uno de los ingredientes clave del *Zeitgeist*, influyente como jamás lo ha hecho cualquier otra lógica en el público en general» (45). En él, ciertamente, ha recogido de manera elegante y sistemática los tópicos del momento. Tal vez a ello debió el éxito que sorprendió al autor; pero mucho más, si cabe, a la matización de los tópicos intelectuales, que eran en su inmensa mayoría de origen continental que a los de otro tipo. Mill ha sistematizado la creencia utilitarista —ese «nuevo jesuitismo» como lo denominó Lecky— de que «la

(44) MILL creía que «las leyes generales de los elementos constitutivos de la naturaleza humana son hoy suficientemente comprendidos para permitir a un pensador competente deducir de ellos, con una aproximación considerable, el tipo de carácter que en la Humanidad en general se formará bajo la influencia de un conjunto supuesto de circunstancias». *Sistema de lógica*, libro VI, cap. V, 6, pág. 881. Es, por este camino, unido a su sentimentalismo cómo llega a ser «un epígono del liberalismo clásico y, especialmente, en sus últimos años, bajo la influencia de su esposa, lleno de delicados compromisos. Se deslizó despacio hacia el socialismo y es el causante de la impensable confusión de las ideas liberales con el socialismo, que provocó la decadencia del liberalismo inglés.» L. VON MISES: *The Free and Prosperous Commonwealth*, Appendix, 1, pág. 195, Nueva York, London, D. van Nostrand, 1962.

(45) *An History of Economic Analysis*, pág. 449, London, 1954.

función intelectual se mide tan solo por su utilidad y se tiende a eliminar el resto como simple *curiosidad*» (46).

El utilitarismo de la *Lógica* se daba la mano con el economismo de los no menos famosos *Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, subtítulo que conviene tener en cuenta. En éstos, mientras Tocqueville se sorprendía con curiosidad de la «oculta relación entre las palabras *libertad* y *comercio*» (47), sin caer, empero, en lo que Knight ha denominado «el error de atribuir una especie de significación moral a la productividad económica» (48), el inglés abandonó el presupuesto de la economía clásica, en su pretensión de ser ciencia rigurosa, de que sus leyes, en cuanto científicas tenían valor inespacial e intemporal. Según él, en realidad, el sistema económico clásico, aun siendo válido en lo esencial, sin embargo podía funcionar en cualquier estado social. De esta manera no sólo contribuyó a desacreditar la economía como ciencia sino que la puso al servicio de cualquier finalidad. De paso evidenció que no había percibido que la posibilidad de un nuevo orden económico y la constitución misma de la economía como ciencia obedecían a un cambio radical del estilo de la cultura y no a una simple acumulación de tiempo histórico.

(46) Cfr. X. ZUBIRI: «Nuestra situación intelectual», en *Op. cit.*, I, II, pág. 21. «Bentham — escribe L. STEPHEN — contrastó la simplicidad de las reglas deducibles de la "utilidad" con la sorprendente complejidad del código tradicional, de las reglas técnicas. Bajo el sistema *natural* de la utilidad hay que considerar cualquier disputa entre criados o niños...» *The English Utilitarians*, vol. I, I, VI, 5, pág. 277, London, 1902. Esto contribuye, sin duda, a explicar la rápida y sorprendente aceptación del *Sistema de lógica*, adoptado como libro de texto en la mayoría de las Universidades, siendo todavía más sorprendente que, precisamente su teoría de la inducción, «la cual exige una buena cantidad de fe», se considerase generalmente como lo mejor del libro. Vid. L. ANSCHUTZ: *The Philosophy of John Stuart Mill*, VI, 12, pág. 112, London, Oxford Clarendon Press, 1953. El propio MILL reiteró con frecuencia su propósito de que sus obras fueran útiles. Acerca de los *Principios de economía*, le decía a COMTE, en una carta de 6-VI-1844, que si pudiera llegar a escribirlos en la forma adecuada «tendría la ventaja de preparar la educación positiva de muchos espíritus que se ocupan con mayor o menor seriedad de cuestiones sociales». N. W. SENIOR tenía razón cuando decía que, a pesar de sus pretensiones científicas, los *Principios* eran «un arte positivo». *Industrial Efficiency and Social Economy*, parte 1.^a, II, 1, págs. 21-6 vol. I. Nueva York, H. Holt, 1928.

(47) *Voyage...*, Dublin, 7 juin 1835. La doctrina anterior al final del siglo XVIII, y que todavía es popular, giraba en torno al llamado dogma de Montaigne, según el cual «Le profit de l'un est le dommage de l'autre», *Essais*, libro I, cap. XXII, pág. 111, París, Garnier, 1958.

(48) *Riesgo, insertidumbre y beneficio*, cap. VI, pág. 160. Madrid, Aguilar, 1947.

VIII

LA LIBERTAD

Generalmente se reconoce que el ensayo *Sobre la libertad*, de J. Stuart Mill, constituye, junto con *Aeropagítica*, de Milton, la mejor exposición y defensa de la libertad de pensamiento, aspecto clave del liberalismo: «Si toda la Humanidad no tuviera más que una opinión y solamente una persona tuviera la opinión contraria, no sería más justo imponer silencio a esta persona que si ella tratara de imponérselo a toda la Humanidad, suponiendo que fuese posible» (49). En el ensayo, el pensador inglés continúa la línea anglosajona exponiendo con fuerza, vigor y brillantez la doctrina tradicional acerca del derecho a expresarse de las minorías. Ahora bien, en rigor lo que hace es resumirla creyendo que se enfrenta a los nuevos problemas que Tocqueville le había enseñado.

En efecto, para Mill, ni siquiera en este ensayo la libertad constituye un supuesto, un *principio*, en el sentido moderno, sino una conveniencia, un *bien* social en sí mismo. es decir, algo útil. Si postula la libertad es porque cree que gracias a ella el *quantum* de progreso puede ser mayor. Teme que, si falta, correría peligro el desarrollo técnico y económico. El famoso ensayo, a pesar de su novedad formal dentro del conjunto de la obra de Mill, en realidad no constituye más que un eslabón.

Ideológicamente permanece inscrita en el ingenuo liberalismo que cree que la verdad se manifiesta por sí sola con tal que se den las condiciones adecuadas. Como Milton, piensa que la tolerancia, más que como algo positivo, por sí mismo, constituye una ventaja frente a la intolerancia. La superioridad de la libre discusión se mostró, ciertamente, en el plano científico, sobre todo; sus beneficios consiguieron convencer a las autoridades de su utilidad. De la libre discusión creían los primeros liberales y los liberales racionalistas, saldría la verdad. Se supone, pues, que la libertad no constituye una conquista de la civilización o de la cultura, o mejor, no es el supuesto de la cultura, por lo menos en sentido dinámico, sino un instrumento natural subordinado a su utilidad. Este primer liberalismo, independientemente de sus consecuencias benéficas, en su momento histórico, cuando la lucha contra las autoridades constituídas era lo más importante, a la larga, en nombre de la razón, cuando desaparecieron aquellos supuestos, se convirtió, él mismo, en un residuo de autoritarismo. En efecto, en el siglo XIX se convirtió en fuente de autoridad

(49) *On Liberty*, cap. II, pág. 23, London, Oxford, 1933.

cuando al aliarse con la mentalidad científica dio lugar a la corriente cientí-
fista en la cual poder y ciencia se unen estrechamente. Significativamente,
Augusto Comte, el mentor de Mill, consideraba un triunfo el reconocimiento
de la libertad de discusión en los estadios anteriores de la Humanidad; pero
no vaciló en declarar su cesantía en la etapa positiva. Si la verdad se revela
o manifiesta por sí sola, mediante la aplicación del conocimiento científico,
una vez que ha triunfado la ciencia, cuando se reconoce por doquier su valor
absoluto, toda discrepancia resulta condenable puesto que será anticientífica.
La concepción liberal según la cual la verdad se manifiesta por sí sola, conduce
directamente no sólo al progresismo sino al absolutismo del conocimiento. Las
viejas autoridades pierden su importancia, ciertamente, pero sólo para ser sus-
tituidas por otra mucho más fuerte puesto que se legitima científicamente a
sí misma, es decir, racionalmente, sin apelar a ningún derecho divino, a nin-
guna revelación o a la mera fuerza. Simplemente la autoridad nueva hace
lo que debe ser. El estado ideal del canciller Bacon, *La nueva Atlántida*, que
preludia este liberalismo cientísta, triunfa con Comte —y con su maestro
Saint Simon— y luego con sus discípulos tecnócratas. El ensayo de Mill ha
de ser incluido en esta línea. La libertad resulta conveniente y necesaria pero
el sabio o el experto tienen la última palabra acerca del *grado* en que la li-
bertad puede ser útil. En Mill esto se apoyaba en sus estudios económicos
—de ahí la exigencia del control de la natalidad del cual fue uno de los pa-
ladines—; a su vez se fundaba en la teoría del valor en sentido objetivo. Era
la inevitable consecuencia de la concepción material de la riqueza y del pro-
gresismo. Mill en este sentido no sólo marca, pues, la fase de transición ló-
gica del liberalismo (histórico) al socialismo, en cuanto que, intelectualmente,
considera la economía —pese a las reservas y matices que ocasionalmente
expone— como la actividad social determinante sino que anuncia la apari-
ción de la tecnocracia como nueva forma de ejercicio de la autoridad, con-
firmando y alentando las ideas de Saint Simon y de Comte. En otros tér-
minos, Mill, con su prestigio intelectual, contribuyó sobremanera, especial-
mente en su país, al cambio de mentalidad según el cual economismo y cien-
tífismo constituyen las categorías claves de la política. Ahora bien, tales ideales
resultan incompatibles no sólo con los del liberalismo histórico en sus primeras
formulaciones, contra las autoridades teológicas y políticas absolutistas (dog-
máticas), sino con el espíritu del liberalismo y de la democracia tal como los
representa, entre otros (incluido el propio Marx, *in the long run*) Tocqueville.

Si el espíritu liberal de Mill queda reflejado en frases como ésta: «Gana
más la sociedad con los errores de un hombre que, después de estudio y pre-
paración, piensa por sí mismo, que con las opiniones juntas de los que las

profesan solamente porque no se permiten el lujo de pensar...» (50), el de Tocqueville, en cambio, se manifiesta en postulados incondicionados: «Quien busca en la libertad otra cosa que ella misma, está hecho para servir» (51).

Para Mill la libertad constituye una condición. Sus supuestos son otros. Según Tocqueville —podríase decir en la línea de Kant a quien, dicho sea de paso, el inglés no entendió— se trata de un incondicionado absoluto. Para el francés la libertad constituye un axioma en el plano existencial; más que fuente de progreso resulta ser, verdaderamente, principio de civilización; no habría inconveniente en decir que un artificio, una conquista, debida, en un sentido limitado, a los griegos, pero sostenida, afirmada y vitalizada en la religión cristiana. Como no es algo natural, algo que se revele por sí sólo o que surja, meramente, en las condiciones adecuadas, temía que con facilidad pudiera ser destruída. El peligro que observa, en la época presente, la cual ha llegado, sin embargo, a ver en la libertad algo connatural, y, por lo tanto, que no pelagra — porque es un bien en sí, como diría Mill — es la aparición del principio de la igualdad, mucho más natural porque en su origen es una pasión; su *predominio* intelectual corresponde, justamente, a una concepción naturalista del hombre. Como especie, efectivamente, dentro del orden de la naturaleza, todos los hombres son iguales. Los griegos, admitiendo la esclavitud, por ejemplo Aristóteles, como algo del orden natural, se vieron también obligados con aparente contradicción a reconocer la igualdad «por naturaleza», o sea específica, de todos los individuos humanos; de ahí el estoicismo como doctrina. Tocqueville sospecha que el advenimiento de la democracia, suprimidos los rangos y las jerarquías si los hombres no comprenden su verdadero sentido llevados por la pasión natural de la igualdad — *this barbarous philosophy* como decía Burke, a quien Tocqueville admiraba — generase un despotismo peor que todos los conocidos porque sería deseado y difícil, a la vez, de reconocer como tal.

Por eso la libertad para Tocqueville resulta verdaderamente un principio. No meramente racional como, a lo sumo, ocurría en el caso de Mill, sino como algo que de alguna manera ha venido a crear un hábito —una segunda naturaleza— en el hombre europeo. Si le puede parecer connatural la libertad al hombre europeo, no es porque pertenezca a la naturaleza sino por un largo proceso histórico. De ahí que el pensador francés se instale conscientemente en la línea del liberalismo tradicionalista a lo Burke en el sentido de recurrir

(50) *Sobre la libertad*, cap. 2.º, págs. 87 y 101. Cfr. G. LE BON: *Psicología de las multitudes*, libro 2.º, cap. II, II, pág. 142, Madrid, Jorro, 1929. También de MILL: *Auguste Comte...*, parte 1.ª, pág. 87.

(51) *L'ancien régime et la révolution*, ley III, cap. 3.º, pág. 267, París, Gallimard, 1952.

a «una realidad espiritual incorporada a la tradición y trascendiéndola» (52). La libertad por eso mismo, tampoco es susceptible de racionalización. Seguramente a Tocqueville le habría resultado extraño titular una obra «Sobre la libertad». Lo único posible sería una descripción al modo fenomenológico existencialista posterior, pero no una definición o un examen racional. Únicamente el método histórico podría decir algo acerca de la libertad. Por eso, nunca la define. En el fondo, toda su obra gira en torno a una consideración, metódicamente historicista de la misma. La libertad no puede definirse siquiera como un bien: «La libertad es, verdaderamente, una cosa santa. Sólo existe otra que merezca mejor este nombre: es la virtud. Pero, ¿qué es la virtud sino la libre elección del bien?» (53).

Confía, en suma, más en la tradición de la libertad que en los razonamientos acerca de su conveniencia o su «necesidad». Si el despotismo llegara a establecerse alguna vez en Norteamérica —medita en *La démocratie* (54)— encontrará más dificultades todavía para vencer los hábitos que la libertad ha hecho nacer que para suplantar el propio amor a la libertad. Cree que una sociedad verdaderamente libre —no sometida al juego de la opinión dirigida— es, para decirlo con palabras de Hayek, en gran medida, una sociedad de ligaduras tradicionales. Mill reconoce con él que la tendencia general de las cosas es hacer de la mediocridad «la potencia dominante sobre todos los demás» preocupándole la idea de que «hoy los individuos se hallen perdidos entre la muchedumbre» (55).

Tanto *On Liberty* como *Representative Government* constituyen su personal respuesta a las advertencias de Tocqueville, las cuales en verdad le conmovieron. Pero, como él mismo le dijera en 1835, se sentía más optimista respecto a los diversos aspectos de la democracia, incluso ante aquellos que el libro del francés mostraba menos favorablemente.

En resumen, frente a Stuart Mill que teme que «con el cese de toda controversia», ahora sobre un punto, luego sobre otro, se consolide la opinión,

(52) M. POLANYI: *Ciencia, fe y sociedad*, pág. 55, Madrid, Taurus, 1961.

(53) *Voyage en Angleterre...*, 7 julio 1835. Por lo tanto la virtud en ningún sentido es conocimiento ni la libertad equivale a necesidad intelectual.

(54) Parte 2.^a, cap. VI, pág. 376, vol. I. «Lo que es, o no es la libertad, en tanto se la considera como simple medida de tiempo... es cosa que determina el hábito humano.» H. BULLOC: *El Estado servil*, 1.^a, pág. 46, Buenos Aires, Huemul, 1963.

(55) Cfr. *On Liberty*, cap. 3.^o, pág. 81, y *Representative Government*, XII, página 329, London, Oxford, U. P., 1933. En esta última obra llegó a decir, llevado sin duda más por sus convicciones acerca de los beneficios de la educación que por otro motivo, que «lo que piensan los hombres es lo que determina cómo actúan», cap. I, página 156; pero, en definitiva, son las circunstancias naturales las que mandan y el platonismo lo que le inspira.

lo cual puede ser «tan saludable en el caso de la opinión verdadera, como peligroso y nocivo cuando las opiniones son erróneas» (56), piensa Tocqueville que si la libertad posee algún valor de utilidad ha de ser como libertad política. Aquí el hombre de Estado, el intelectual que refuercen la libertad pueden realizar algo positivo puesto que «cuando los ciudadanos son todos prácticamente iguales, les resulta difícil defender su independencia contra las agresiones del Poder» (57). En modo alguno creía que la «verdad» política fuera materia de teoría del conocimiento. Tocqueville no era un ideólogo y, en cambio, lo era Stuart Mill. En definitiva, para decirlo con una frase de Santayana, para el francés, «cuanto más libre es un ser tanto más da por su puesta su libertad, y tanto menos advierte las fuentes de esa libertad» (58). Someterla al contraste científico equivale a aniquilarla. Lo único que se puede decir en este punto a favor de Mill es que tal vez por el peso de la tradición inglesa no se decidió a otorgar un valor absoluto, políticamente computable a la «verdad» científica como Comte. Por eso, concedió a la libertad el beneficio de la duda.

IX

CONCLUSIÓN

C. Bay ha establecido una tipología integradora de la libertad según tres niveles: psicológico, social y potencial. Conforme a ellos resultará fácil establecer los respectivos puntos de vista de los dos pensadores. Para Tocqueville

(56) Su temor se justifica porque para él «el bienestar de la Humanidad», «puede medirse casi en relación al número y a la importancia de las verdades que llegan a ser indiscutibles». *Sobre la libertad*, cap. 2.º, págs. 101 y 807.

(57) *La démocratie*, parte 1.ª, cap. III, pág. 85, vol. 1.º, y parte 2.ª, cap. IV, página 144, vol. 2.º. Creía, con BURKE, que «la libertad es un bien que debe ser fomentado y no un mal que debe ser disminuído. No es solamente una bendición privada, sino la fuente y energía del mismo Estado que tiene precisamente tanta más vida y vigor cuanto más libertad existe en él.» «On the American Affairs», en *Speechs and Letters on American Affairs*, pág. 221, London, Everyman, 1961. MILL reconoció con él que «todo lo que tiende a destruir la individualidad es despotismo» y que «si bien esta tiranía no tiene a su servicio tan fuertes sanciones (como la tiranía anti-gua), deja en cambio menos medios de evasión, pues llega a penetrar mucho en los detalles de la vida e incluso a encadenar el alma». *On Liberty*, cap. 3.º, pág. 78, y capítulo 1.º, pág. 1.

(58) *Dominaciones y potestades*, libro I, parte 1.ª, cap. II, pág. 60, Buenos Aires, Sudamericana, 1954.

el aspecto o nivel de la libertad psicológica (59) posee el mayor relieve. Se trata del libre albedrío de la teología cristiana (visto seguramente, a través de Pascal). Mill, uno de los padres del conductismo o behaviorismo, naturalmente lo rechaza. Le parece una construcción artificiosa; y desde un punto de vista naturalista tiene razón. Para el francés, la libertad constituye el núcleo de la personalidad; no cabe escindir ésta en varias dimensiones. Por tanto, la libertad en sentido psicológico constituye el centro de toda la conducta. Ha de existir una armonía entre ésta y las motivaciones de la conciencia, las cuales provienen del fondo de las creencias. Mill, al acentuar el carácter objetivo, natural, es decir, conforme a las necesidades cósmicas, reduce la libertad a necesidad. El factor voluntad queda por lo menos desplazado a un plano muy secundario. Aun cuando, en el sentido de Hume reconoce un papel a las creencias (*beliefs*), sin embargo, las entiende más bien en el de Comte como ideas racionales cuya «verdad» ha sido ya reconocida socialmente. Por otra parte el asociacionismo psicólogo que profesaba tampoco podía dejar mucho lugar a la libertad psicológica. El individuo en Mill tiende a convertirse en función mientras en Tocqueville, en cuyo fondo humanista palpita el juicio de Pascal sobre la naturaleza humana, *l'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête*, su antinaturalismo hace que el racionalismo tienda a dejar paso al voluntarismo. Podría repetir con San Agustín que se «fundamenta la fidelidad al Estado y el *ánimus socialis* no sobre la coacción exterior, sino sobre la conciencia que se siente responsable frente a un Dios omnisciente» (60).

En el plano de la libertad social, en cambio, ambos se aproximan. Mill comienza por excluir todo posible conflicto: «La libertad social o civil no es el libre albedrío». En realidad la libertad se presenta como un poder o facultad. Para él vino a significar «arreglos que neutralicen los obstáculos naturales a la libertad individual» (61). De hecho, al cargar el acento en la libertad social lo que hace es absorber en esta modalidad toda la libertad posible. Su punto de vista es racionalista objetivista. Como piensa Saenger, la aparente

(59). Por libertad psicológica entiende BAY, «el grado de armonía entre las motivaciones fundamentales y la conducta visible». *La estructura de la libertad*, cap. III, página 108, Madrid, Tecnos, 1961.

(60) L. Díez DEL CORRAL: «Dualismo y unidad...», *Op. cit.*, pág. 228.

(61) *On Liberty*, cap. 1.º, págs. 5 y 18. Su concepción de la libertad se aproxima a la de HOBBS para quien viene a ser un poder: «Un hombre libre es el que, en aquellas cosas que es capaz de hacer con su vigor y fantasía, no se le impide llevar a cabo aquello que tiene voluntad de realizar.» *Leviathan*, cap. XXI, pág. 110, London, Everyman, 1949. La definición que da BAY de la libertad social es la siguiente: «Relativa ausencia de limitaciones externas percibidas a la conducta individual.»

apoteosis de la libertad en Mill es «medurada y reflexiva como todas sus obras» y en comparación con Goethe y Humboldt —añadamos aquí, y con Tocqueville— «coloca en primer término la motivación social de esta exigencia» (62). Pudo así huir de un liberticida como Comte pero no de sus consecuencias fundamentales. Para él la libertad corresponde a una «región adecuada» y aun cuando empiece diciendo que comprende «el dominio interior de la conciencia» pronto queda claro su verdadero significado; no obstante su exigencia de que las diferentes expresiones de la libertad sean reconocidas «de manera absoluta y sin reserva» puede hacer creer que está pensando en algo más (63).

* * *

Respecto al tercer plano, el aspecto potencial de la libertad (64), junto con Maquiavelo, Rousseau y Marx, ha sido Tocqueville uno de los que más se han interesado. Cabe citar a Stuart Mill sólo por reflejo e incitación suya.

La conocida frase de Marx, sugerida probablemente por la lectura de Balzac, «la religión es el opio del pueblo», constituye un ejemplo extremo de lo que la libertad potencial significa. Excluye toda «religión» impuesta mediante presiones institucionales. Una sociedad perfectamente integrada, de conductas de hombres-masa o de hombres-función, constituiría el ideal de una sociedad sin libertad potencial. Aun suponiendo el respeto de la libertad psicológica, la internalización de las normas institucionales regiría de tal manera las motivaciones y el comportamiento que, de hecho, los individuos, paradójicamente, sentirían la mayor libertad social por incapacidad de percibir la esencia de la libertad. Dicho de otra manera, una sociedad sin libertad potencial sería aquélla en la cual libertad y necesidad se confunden o bien la libertad misma se constituye en función sin que sus miembros sean capaces de percibir la situación. En este peligro se fijó especialmente Tocqueville al analizar el espíritu democrático; en cierto sentido constituye su principal aportación a la ciencia política. Una sociedad tal equivale a una sociedad sin conflicto y sin cambio social. Sería posible aquél al nivel de meras disfunciones en el sentido de Merton, pero no el cambio ya que las transformaciones que esa sociedad necesite exigirían tan enorme concentración de poder que éste reaccionaría contra sus propios fines. Aquí Mill sintió la im-

(62) S. SAENGER: *Stuart Mill*, VI, II, pág. 250, Madrid, Rev. Occidente, 1930.

(63) *On Lib.*, cap. 1.º, pág. 18.

(64) Por libertad potencial entiende BAY «la relativa ausencia de restricciones externas no percibidas, al comportamiento del individuo». *Op. cit.*, cap. III, pág. 121.

portancia de las advertencias de Tocqueville pero su insistencia en la libertad social, su concepción misma de la libertad, no le permitieron captar el fondo de la cuestión. Pensó, a lo sumo, que trasladándola del plano del Estado al de la sociedad, se resolvería por sí misma, cuando precisamente lo que temía el francés era que mediante un subterfugio de esa clase se institucionalizara la nueva forma de despotismo en nombre de la soberanía popular. En esto una vez más se muestra Tocqueville próximo a la línea inglesa del liberalismo y su amigo más cercano a la línea continental o francesa. En el inglés, inconscientemente, se prolongan las doctrinas del despotismo ilustrado que profesaron su padre y J. Bentham. Como ya notó Fitzjames Stephen creía, ciertamente, que la sociedad puede ser regida mediante la discusión cuando en realidad lo que tiende a imperar en ella es la fuerza directa o indirectamente empleada. Era bastante ingenuo como para sostener que «por la discusión política, el trabajador manual, cuyo empleo es una rutina..., aprende que causas remotas y acontecimientos lejanos producen efectos sensibles aun sobre sus personales intereses» (65). Concebía la discusión como un diálogo platónico y pensaba, en consecuencia, que sustituir la fuerza física por el conocimiento racional no comportaba ningún peligro. Tocqueville, más realista, se dio cuenta que siendo el poder y el recurso a la fuerza una constante, por lo menos de momento, la misma discusión intelectual puede convertirse en un pretexto más refinado que los conocidos hasta la fecha para robustecer la autoridad y reducir la libertad a mera apariencia. Es así cómo Mill se queda en representante del liberalismo histórico, mientras Tocqueville, saliendo de su estrecho marco, se anticipa desde puntos de vista liberales, al análisis y la crítica, del tipo de sociedad cuya atmósfera mental e ideológica aquél contribuyó como pocos a fomentar.

DALMACIO NEGRO PAVÓN

(65) *Representative Government*, cap. VIII, pág. 276. La confianza de MILL es típica de una mentalidad educada en las ideas del siglo XVIII, y en la seguridad de las virtudes regenerativas de la pedagogía. Desconocía que, constitutivamente «desde los comienzos mismos de la educación, el pensamiento original es desaprobado, llenándose la cabeza de la gente con pensamientos hechos». E. FROMM: *El miedo a la libertad*, capítulo VII, 1, pág. 268. Buenos Aires, Paidós, 1958. La respuesta cientísta a esto consiste en que la educación sea «adecuada». En el caso de MILL sería la educación «positiva». Se trata de un problema insoluble. Sólo desde una ideología concreta considerada definitivamente buena se puede resolver.

R É S U M É

La comparaison entre la pensée de Stuart Mill et de Tocqueville, vue dans la perspective de l'histoire et des idées du XIX^e siècle, nous apporte des éclaircissements utiles. Tous deux se trouvent au croisement des courants de pensée qui, postérieurement, ont configuré la structure mentale de l'Occident, et qui dans une certaine mesure sont encore en vigueur. Il est intéressant de voir comment, bien que le libéralisme constitue leur point de départ et même la motivation de leurs intérêts intellectuels, leurs conceptions respectives résultent pourtant totalement différentes. Ainsi, tandis qu'avec le penseur anglais culmine le libéralisme historique en même temps que, non sans paradoxe, s'initie une ouverture vers d'autres mouvements idéologiques de type collectiviste, en connection directe avec une formulation en termes économiques, par contre la pensée de Tocqueville établit à partir d'une perspective historique les fondements d'une rénovation du libéralisme.

De l'examen des attitudes respectives des deux penseurs surgit la nécessité, indispensable pour sa complète compréhension, d'étudier leurs fondements intellectuels. Tandis que Mill s'insère dans la ligne, que dans son ensemble nous pouvons dénommer idéologie classique, laquelle rejoint les conceptions naturalistes de la pensée antique en offrant des solutions de type intellectualiste, Tocqueville par contre abandonne ouvertement cette vieille tradition qui d'autre part ne l'a jamais beaucoup intéressé. Précisément, de cette façon le libéralisme perd son caractère idéologique en se convertissant en la formulation théorique qui, sur le plan politique correspond au nouveau mode de vie européen, dont le fondement est la nouvelle signification de la raison et de l'attitude rationnelle. Mais ceci est la conséquence, dans son sens le plus radical, des possibilités impliquées dans la conception chrétienne à laquelle Tocqueville adhère. Pour lui l'histoire se présente en effet, comme un répertoire de possibilités actualisables, dont l'une est la démocratie en faveur de laquelle les conditions semblent maintenant favorables. Ceci s'oppose implicitement à l'opinion de Mill et de son époque, qui considère l'histoire comme une évolution à l'intérieur même de l'ordre naturel totalisant et, en conséquence, considère les problèmes politiques non en fonction des possibilités sinon qu'en fonction d'alternative strictement conditionnantes. En fait pour Tocqueville l'histoire se convertit pleinement en histoire chrétienne, et dans ce sens s'explique la démocratie non pas en tant que simple forme politique, sinon que comme le mode de vie qui correspond aux possibilités historiques actuelles. Ce qui explique que l'étude de celle-ci et de ses mécanismes, assume chez le penseur français une perspective inédite.

Dans cette présente étude, prenant comme références les positions de Tocqueville et de Stuart Mill, sont exposées les conclusions relatives à la relation entre la mentalité moderne et le libéralisme, considérés comme formant partie du même processus historique, et son contraste avec l'intellectualisme européen d'origine grecoromaine. Dans le même sens, au sein de la dialectique raison-liberté, est étudiée la connection spécifique entre la science moderne et le libéralisme, d'avec la conception européenne de la raison. Suivant ce point de vue, sont ensuite caractérisées les deux orientations théoriques du libéralisme, avec une référence spéciale aux respectifs aspects et conceptions de la liberté chez ces deux penseurs.

S U M M A R Y .

The comparison between the thinking of Stuart Mill and that of Tocqueville within the panorama of the history of XIXth Century ideas is both interesting and enlightening. Both are at the crossroads of the currents of thought which later on have come to configurate the mental structure of the West and which, in one way or another, are still in force today. It is important to note that, although liberalism is in fact their starting point and even the motivation of their intellectual interests, deep down their respective conception are totally different. Thus, whilst in the English philosopher we find the culmination of historic liberalism and at the same time and opening towards other ideological trends of a collectivist type in direct connection with the formulation of the former in economic terms, Tocqueville on the other hand establishes from a historic perspective the hypotheses for the renovation of liberalism.

On examining the respective attitudes of the two thinkers, it is important to take into consideration their intellectual foundations in order to fully understand them. Whilst Mill continues along the line we could generally call classic ideology which revives the naturalist conceptions of bygone thinking with solutions of an intellectualist type, the Frenchman openly abandons this old tradition in which he was never really very interested. It is precisely in this way that liberalism loses its ideological character and becomes a theoretical formulation which on a political level corresponds to the new way of European life, the basis of which, is the new significance given to reason and the rational attitude. But this is all a consequence in its most radical sense of the implicit possibilities of the Christian conception as maintained by Tocqueville. He maintains that history is a repertory of possibilities which can be brought up to date, one of them being democracy for which the present conditions

appear to be favourable. He implicitly opposes in this way the opinion of Mill and his epoch who consider history to be an evolution within the totalizer natural order of things and, consequently, consider the political problems not in virtue of the possibilities, but of strictly conditioning alternatives. Indeed Tocqueville believes that history is fully converted into a Christian history and in this sense he explains democracy not just as a mere form of politics but as the way of life that corresponds to the present day historic possibilities. Consequently the study of democracy and its mechanisms as seen by the French thinker takes up an unknown perspective.

In the present article, the author takes as his reference the different opinions of Tocqueville and Stuart Mill and puts forward his conclusions regarding the relation between modern mentality and liberalism, considered as forming a part of the same historic process and their contrast with European intellectualism of Greek-Roman origin. Likewise in the reason-freedom dialectic, he considers the specific connection between modern science and liberalism and the European conception of reason. Continuing along this point of view, the two theoretical lines of liberalism are characterized with special reference made to the respective conceptions and aspects of freedom as maintained by both philosophers.