

Stuart Mill, el carácter público de la libertad privada y la democracia esquelética

FRANCESCO DE NIGRIS *

Al leer unas cuantas páginas del principio "laissez-faire" del pensador londinés, me asalta la más honda admiración y a la vez nostalgia hacia un tipo de hombre prácticamente extinguido: el erudito refinado del siglo XIX, culto por gusto y elegante por deber. Solía tener desde la infancia un acceso lúdico al saber, por recibirlo como patrimonio y costumbre familiar antes que por rigidez y obligación en el estudio; quizá tenía el ingenio más que la sistematicidad como prestigio, y eso le impulsaba a afinar la lengua como una fina cuchilla que tenía que definir a la vez que cortar. El cuidado de la opinión y de las formas no le eximía de meter mano a fondo en la nuda realidad, hasta escarbar en los enredos más complejos del tejido social. Al proyectar una educación variada hacia el interés espontáneo de aquello que llamaba su atención, solía ocuparse de muchas cosas, incluso trabajar en una a la vez que interesarse por otras. Cierta holgura económica le permitía una general holgura vital, y una genuina dedicación a lo que hoy se hace cada vez menos: la refinada y rica contemplación del hombre de su tiempo.

Político, jurista, economista, ensayista filosófico, marcado por el sello de una familia prestigiosa, Stuart Mill viste perfectamente el traje humano del fino y noble erudito del siglo XIX. De su padre James Mill hereda el pensamiento liberal y la obligación de reobrar sobre el utilitarismo de Jeremy Bentham, humanizándolo al proponer grados de valor en la utilidad del placer y del dolor, y, por ello, grados de bien y de mal dentro de la idea sensualista de la vida. Lo que incluso un simple vistazo a las páginas de Mill ofrece al prisma de nuestro tiempo es una vigorosa invitación a repensar el sentido del liberalismo, a plantearse radicalmente cuál tiene que ser hoy la vocación del hombre liberal.

El problema de la libertad es uno de esos inmortales que no abandonan nunca la historia de la filosofía, pues al hombre, hasta la muerte, le va la vida para encontrarla; es, como radicalmente ocurre con Dios, algo que brilla por su ausencia y, a la vez, en esa ausencia denuncia su necesaria presencia.

La revolución industrial, la acumulación del capital para las empresas colectivas, la concentración en las ciudades, la prolongación del cuerpo humano en las

* Doctorando. Becado de Investigación, U.C.M.

máquinas hasta alejarle de su relación sensible con la naturaleza, reclaman la búsqueda imaginativa de otros estilos de vida, de otras fuentes de bienestar y de felicidad; es urgente menester aprender a ser otro tipo de hombre.

Hay momentos en que la figura del hombre en que se han instalado los individuos de una época llega a ser radicalmente insostenible; no se trata del inevitable efecto de plasmación que el flujo generacional va ejerciendo sobre la firme figura de las creencias básicas del hombre de una época, sino de la repentina inaplicabilidad de muchas de ellas, de suerte que al hombre no le queda otra que llegar a otras creencias en las que instalarse y volver a proyectar su continuidad generacional.

El hombre vive de verdades recibidas históricamente, son las que Ortega llama creencias; y verdades a las que cada vida individual y cada generación llega reobrando sobre esas creencias recibidas para hacer del mundo en que se encuentra su propio mundo; se trata del eterno esfuerzo del individuo para apoderarse de los cauces sociales que calladamente orientan el curso de sus proyectos. Es este el constante esfuerzo de la libertad intrínseca del hombre, que le obliga, a pesar de vivir partiendo de verdades históricamente recibidas, a ejemplificarlas en su vida, a revivirlas en el ámbito absolutamente original e irreductible de la soledad; encontrando esa libertad intrínseca en la medida en que consigue hacer propio ese patrimonio de verdades recibidas.

Ahora bien, los tremendos cambios en la técnica que se van fraguando a finales del siglo XVIII, producen un verdadero sismo en la organización económica del tiempo, que vivía todavía en un estado de pobreza generalizada, y obliga al individuo, hasta límites desconocidos, a replantearse sus relaciones en y con la sociedad: sus proyectos, su utilidad recíproca, la complementariedad de sus intereses. El siglo XVIII es la época en que se intensifica el intrínseco quehacer capitalista del hombre hasta que el capital o patrimonio de sus empresas

colectivas trasciende, supera y desborda la capacidad individual de vivirlas auténticamente. La intensificación de la convivencia en las grandes ciudades, el carácter colectivo e impersonal del uso de la técnica que reúne a centenares de personas en las fábricas, hace que nunca como ahora el individuo sienta que la tremenda aceleración del ritmo histórico de la vida colectiva penetra en su vida concreta hasta su espacio más íntimo, hasta plantear de urgencia un nuevo pacto de moralidad entre él y la sociedad.

En efecto, la vida toda se ve afectada por la variación y la profundidad del cambio de la presencia social en los proyectos individuales, hasta el punto que irrumpe con fuerza el carácter biográfico de las humanidades: nacen la psicología y la sociología para suplir urgentemente la falta de estudio riguroso de la historia personal en sus dimensiones individual y colectiva.

La filosofía, a pesar que desde el idealismo había mirado desde la conciencia en vez que desde la naturaleza, conservaba la mayoría de las categorías que habían servido al clasicismo y al cientificismo moderno para describir el objeto de la conciencia, que seguía siendo un objeto cosa. Permanencia, estabilidad frente al cambio, correspondencia de la idea de la conciencia frente a la cosa externa que supuestamente representa... se habían mantenido en la epistemología filosófica, a pesar de que su mirada se proyectara desde la conciencia como el verdadero ámbito de existencia de la realidad. Si el hombre moderno, en definitiva, desde Descartes, partía desde sus ideas y no desde la naturaleza, seguía en verdad buscando el carácter natural de éstas; lo cual producía la incapacidad del pensamiento de comprender la dimensión histórica más genuinamente biográfica de la vida personal, y, a la vez, encerraba al individuo en un esquema racional limitado para entender su vida y sus tremendos sufrimientos. El irracionalismo, como reacción de la vida a una razón abstracta, científica que no apresa sus vivencias, y, por otra parte, el

psicoanálisis —que mucho más de lo que se piensa tiene que ver con este irracionalismo— buscan razones en el magma de sensaciones y el ritmo que azuza la nueva vida metropolitana. Este último, el psicoanálisis, introduce, a pesar de la insuficiencia de su antropología, el fundamental método de la introspección biográfica orientada a la comprensión de la infancia mediante la narración de las vivencias. Pero es la literatura, una vez más, la que se encarga de manifestar toda la riqueza de la problemática humana en sus múltiples y variadas dimensiones. Si todo apuntaba a que el estudio de la vida finalmente encontrara su conocimiento filosófico riguroso a comienzo del siglo XX con la fenomenología y, finalmente, con una innovadora metafísica de la vida, mientras tanto, el siglo XIX transcurre como el siglo que regala una literatura magnífica, de suma riqueza y preciosismo poético, pero, a la vez, una tonalidad irracionalista y de inquietudes profundas y solitarias.

Ahora bien, se ha dicho cómo la lógica de la revolución de la técnica permite y, más aún, incita a la acumulación del capital para la constante mejora de sus soluciones productivas; y esto llevó, como es sabido, a que se hablara de la “lógica del capital”, como una lógica endémica e incompatible con la lógica humana, hasta el punto que se la declaró, desde distintas doctrinas, enemiga suya. El problema, sin embargo, era que en estas doctrinas la claridad alcanzada sobre la lógica humana que se pretendía proteger del temple decimonónico, no permitía una filosofía de la vida suficientemente sólida como para vertebrar una respuesta clara a los problemas que amenazaban su condición personal. En el cuerpo social, así como en el individual, acecha constantemente el peligro de que lo vivido, lo que abarca la vida, supera la capacidad conceptual que la misma vida tiene de aprenderlo. El irracionalismo, así como todos los extremismos, se alimentan recíprocamente y se fundan en el mismo error; y su razón última radica en una situación frecuente en que la vida

se encuentra cuando la intensidad y riqueza de sus vivencias superan y desbordan la perspectiva metafísica al que va ligado el patrimonio conceptual que debería comprenderlas. Esto me lleva, una vez más, a contemplar como un ícono profético de todo trance humano, la profundísima fórmula de San Pablo: “No entiendo lo que me pasa, pues no hago lo que quiero; y lo que detesto, eso es justamente lo que hago”. El siglo XIX es, en efecto, el siglo en que es urgente hacer muchas cosas sin que haya ni el temple ni los recursos intelectuales para pensar rigurosamente en todo lo que hay que hacer.

Sin embargo, quizá al lector atento no se le haya escapado que he hablado, en cierto momento, del “intrínseco quehacer capitalista del hombre”. ¿Tiene, pues, al fin y al cabo, la lógica capitalista algo que ver con la lógica más auténticamente humana? Pues, en efecto, ¿qué hay de más democrático e, incluso, cristiano que el hecho de que un hombre junte y acumule sus recursos con los demás para fabricar o alcanzar lo que no podría con los propios? El capitalismo, en el fondo, brota de la intrínseca necesidad que tiene el hombre de privarse momentáneamente de lo que tiene para poder hacer propio algo superior a lo que en principio no tenía acceso. Pero esto es una función intrínseca de la vida humana, es el círculo virtuoso de la vida personal que consiste en el movimiento, en que lo irreductible e individual encuentra su razón sólo y siempre en vista de lo social. La razón personal puede ser individual y, por ello, libre sólo en vista de la razón social que le otorga, por diferencia última, su peculiar sentido humano. El problema surge cuando hay una hipertrofia de una dimensión en la otra, pues falta el principio que permite su recíproco y fértil fluir.

El principio que adopta el liberalismo económico y que Mill repite en sus páginas y cuyo eco, según dice, llega hasta la sabiduría popular, reside en que “casi todas las personas tienen una opinión más exacta y más inteligente de sus propios intereses y de los medios para formarlos de la que puede serles

impuesta por un decreto general de la legislatura o de la que puede aconsejarle en algún caso un funcionario público.” Y en aquel “casi” al que Mill apunta están aquellas excepciones que considera susceptibles de intervención gubernamental, como, por ejemplo, la tutela de la infancia, la organización de las tierras y del trabajo en las emigraciones coloniales, los derechos de las mujeres o la ayuda a los discapacitados psíquicos. Mill demuestra, a diferencia de los ensayos o artículos que inundan las páginas de periódicos y revistas hodiernos, un gran conocimiento concreto de las leyes y del constante oleaje de repercusiones que producen en la vida social, sin dejar en ningún momento de auscultar su latido último que reside en el individuo, que es el verdadero órgano motriz del bienestar social.

A raíz de los enormes cambios en la estructura económica en el siglo XIX, el liberalismo vierte las esperanzas de recobrar la armonía en la organización social mediante teorías principalmente económicas. La famosa mano invisible de Adam Smith establece la plena confianza en la armonización de los intereses individuales y colectivos mediante el ajuste espontáneo de la demanda y oferta de bienes en un mercado libre. Pero ¿libre de qué? Este es el problema. Podemos pensar: libre de todo intervencionismo estatal; sin embargo, la vida económica no es vida en sí si no radica en la vida individual concreta, y, por ello, siempre plantea inmediatamente problemas extraeconómicos, como aquellos que Mill en su circunstancia social señala como dignos de intervencionismo frente al libre mercado. La absoluta libertad de contratación, dice en algún momento, aplicada también a la infancia se transforma en libertad de opresión, en esclavitud consentida. En efecto, la infancia, reconoce Mill, merece ante todo la posibilidad educativa mediante la escuela que, por ello, debería ser gratuita para las clases indigentes; es decir, y esta es la clave, Mill está orientando sus ideas económicas desde

una consideración no económica del hombre, sino desde el sentido o función que tiene la infancia en la vida personal. Lo que Mill está haciendo es nada menos que, mediante una interpretación de la vida que trasciende la vida económica, y que tácitamente apunta a su sentido, forjar las leyes económicas. El hecho es enorme y, yo creo, introduce de lleno a lo que puede llamarse filosofía económica, como parte integrante de la filosofía política.

Hemos llegado a entender que la vida económica no puede desvincularse de la vida personal, no puede adquirir una lógica propia indiferente a los proyectos personales; sin embargo, estamos viendo también que para que la lógica económica sea función auténtica de la vida personal, para que no cosifique sus proyectos en vista de necesidades productivas abstractas, necesita un principio que comprenda consciente y rigurosamente la vida toda, esto es, su sentido, para que las ciencias, como la económica, entiendan el sentido antropológico de sus doctrinas. La ausencia de esta claridad acerca del hombre y, por otra parte, su urgencia para la vida del siglo XIX, es la razón, como he dicho, de todo germen extremista que llevará a las dictaduras del XX.

Todo extremismo, además, manifiesta finalmente sus contradicciones. Se ha apuntado al individualismo como producto del extremo liberalismo económico; sin embargo, ese individualismo convive y hasta se alimenta del fortalecimiento de las grandes entidades que crecen exponencialmente e imponen una lógica impersonal que, si no se regula, puede precisamente alejarse del sentido de la vida individual. Por otra parte, los problemas de la organización de las libertades en el incipiente mercado de masas del siglo XIX, han alimentado ideologías opuestas pero afectadas por el mismo germen de error. A las tremendas condiciones de la vida laboral de los comienzos de la revolución industrial, que plantean la necesidad de regulaciones, protecciones y derechos,

sucede el afán de regular la vida personal alrededor de la vida laboral para la satisfacción plena de lo que se veían sus derechos. Se llegaba así a una visión del hombre que era antes “trabajador” que persona; se identificó su dignidad con la posesión de los medios de producción para conseguir el pleno empleo y la absoluta seguridad material. Es, como vemos, el germen de otros extremismos que pretenden reducir el sentido de la vida personal a la vida económica, anteponiendo el trabajo impersonal, considerado fin en sí mismo, a la íntima vocación del individuo, creando sistemas que, a pesar de llamarse socialistas, poco creen en la espontaneidad creadora de la sociedad y, por ello, en la del individuo, corazón de esa espontaneidad. Si la pretensión es opuesta a la llamada “lógica del capital”, su resultado muestra paradójicamente aún más el peligro de la sustantivación de la lógica económica: el volverse la persona función del trabajo y no el trabajo función de los proyectos personales de una vida libre que busca su autenticidad.

Vemos, pues, que la revolución técnica que comienza a finales del XVIII llega a condicionar la vida personal en el XIX de una forma tan radical que plantea la necesidad de una nueva y profunda reflexión sobre su sentido. Hay que limitar la lógica económica a su esfera y ponerla al servicio del hombre; hay que evitar la sutil forma de totalitarismo tan típico del siglo XX que consiste en que todas las dimensiones de la vida tengan que tener una relevancia política o económica. El intervencionismo es una reacción que pretende corregir estos excesos y proteger a la persona de la dañina hipertrofia de la vida económica sobre la individual. La intención implícita es cuidar que el hombre conserve un ámbito de libertad que le permita poseer las razones de las decisiones que adopte, incluso sobre sus decisiones económicas, frente al absorbente e imparable mecanismo productivo. Proteger a la infancia —cuya mayor urgencia es la educación, la dilatación del ámbito de comprensión de la realidad, en definitiva, de la

intensificación del conocimiento para la libre elección del proyecto personal, de la vocación— tiene un valor sagrado frente a su consideración como mera fuerza de trabajo. Así como sagrado es el valor de la persona discapacitada o indigente frente a lo que puede ofrecer en la vida económica; o, en general, es sagrada toda decisión de la persona de tener la libertad de decidir su futuro, de suerte que pueda ser radicalmente suyo, a pesar de que pueda llevarle al fracaso. Y con esto último, precisamente, se entiende que la lógica de una libertad económica en sí no agota la libertad personal del individuo, que necesita que muchas porciones de su vida queden en franquía de la lógica económica y puedan orientarse hacia la sagrada búsqueda de su sentido: su vocación. Sin embargo, el peligro que acecha en los casos en que la espontaneidad social encuentra las contradicciones de sus excesos es, en lugar de permitirle más libertad para su profunda comprensión y rectificación, la de intervenir con pretensiones revolucionarias para establecer sistemas cuya lógica debería corregirlos. Es la tentación que produce la desconfianza en el hombre, en su libertad de poder llegar a comprender y rectificar sus fallos, es la suprema actitud iliberal de quien pretende imponer constantes regulaciones que declaran como universales y definitivos algunos problemas históricos concretos, circunstanciales (los desequilibrios salariales, productivos, la marginación y el acceso al trabajo, las condiciones laborales...), frente a la universal necesidad del hombre de repensarse constantemente y elegir sus proyectos que, naturalmente, no se circunscriben a los económicos.

La problemática a la que Mill se enfrenta y que el siglo XIX repropone con gran urgencia por sus peculiares características, es el gran e inmortal problema de la armonía entre individuo y sociedad; es el mismo problema que llevaba a Platón a ver el Estado como idea más perfecta y jerárquicamente superior a los intereses y formas individuales, o que llevaba a Aristóteles a

considerar estas últimas parte esencial e integrante del conjunto estatal más abstracto, si bien fin último y coincidencia armónica de sus proyectos. Y este problema que he llamado inmortal, al ser el mismo concepto de individuo ininteligible si no se entiende en su esencia social, es el que justifica antropológicamente la vida democrática, siempre que ésta no se separe del auténtico liberalismo que la intensifica. Me explico.

Cuando hablo de lo social me refiero, en su sentido lato, al conjunto de vigencias que se establecen en un entorno de individuos y que, al ser lo común entre ellos, al ser “la idea de hombre” que los une, permite a cada uno transitar hacia los otros y, a la vez, manifestar su irreductible e individual originalidad, hasta que, incluso, ciertos rasgos de ella se establezcan como socialmente vigentes. Esto, que ocurre más visiblemente en ámbitos de convivencia más restringida, que podemos llamar interindividual, ocurre en otros niveles sociales más abstractos, más impersonales, que tienen otro temple vital. Cada hombre, pues, se vive y vive al prójimo individualmente pasando por la idea del “hombre” que cada uno hereda históricamente y habita, y que funciona, como suelo decir, como término medio de la analogía personal. Y la razón, nada azarosa, de esta doble dimensión de la condición personal, radica, en última instancia, en su vocación: la universal pretensión de cada individuo de comprenderse en su circunstancia, y, por ello, esencialmente, comprendiendo a las demás personas, en cuanto entes esenciales de esa circunstancia, en cuanto caminos o métodos infinitos para la comprensión personal. Y en esta idea de comprensión, aplicada a la estructura de la vida humana que se descubre gracias a las geniales intuiciones de Ortega y Julián Marías, se llega a entender el sentido más auténtico del concepto de amor, esencia última de lo humano, que apunta a su infinita perduración. Y, por todo esto, hay que entender ahora que tampoco es azaroso que esa forma de estado que llamamos democracia se

haya impuesto forzosamente después de infinitas épocas de ensayos y sufrimientos humanos, cuya intención más íntima era encontrar una organización social que respetara y fomentara las libertades individuales. El hombre, en efecto, por su vocación universal necesita una forma de estado que permita el flujo espontáneo de sus intereses a la sociedad, a las políticas de gobierno, de suerte que pueda constante e individualmente repensarse mediante las formas estatales de la organización social. La forma de estado democrática, organizada en múltiples formas de gobierno, permite al individuo proyectarse como tal y transmitir a la esfera social la multiplicidad de sus pretensiones en los distintos ámbitos de la vida y, por ello, hay que considerarla como la forma hasta ahora antropológicamente más auténtica de su convivencia en la historia.

Sin embargo, si dejáramos las cosas así, si no sacáramos de todo lo dicho una conclusión más, yo creo fundamental, acerca de la democracia, no ayudaríamos suficientemente al hombre democrático actual a superar el tremendo obstáculo que amenaza esa forma de vida. Se trata de entender que la democracia no es fuente de libertad en sí, como principio constitucional de una forma de estado que regula la relación entre poder-autoridad e individuo, con sus distintas formas de gobierno que establecen el modo en que esa distribución se hace concreta; en este sentido la democracia es algo precioso pero vacío, como un magnífico paquete regalo sin regalo. En mi opinión, la más rigurosa y admirable definición de liberalismo la forja Julián Marías en estos términos: “La organización social de las libertades individuales”. Si se entiende esto con rigor, se entiende que el liberalismo no es una adherencia o consecuencia del estado democrático, sino, al revés, es el principio que ha llevado al estado de las formas de gobierno democráticas y que, en la medida en que no se intensifica así como el individuo pretende intensificar su libertad, pierde legitimidad la democracia. Y no me refiero a su legitimidad

constitucional, sino antropológica; a aquella que la democracia alcanzó en sus comienzos frente a otras formas de estado para organizar el incremento histórico de la libertad individual, ya que en su proceso de posesión de sí mismo, de su comprensión circunstancial, el hombre había desbordado y dejado ilegítimas las anteriores.

El hecho que prueba lo que yo llamo legitimidad antropológica de una forma de estado es que, desde hace bastantes generaciones, muy pocos saben revivir realmente la vivencia que justifica la necesidad constitutiva y dramática de la que brotó el concepto de democracia, de lo cual se sigue que pocos saben utilizarla al nivel humano que puede ofrecer. La democracia es como un magnífico violín que nadie sabe afinar, pues desde hace ya demasiado tiempo nadie recuerda cómo sonaba afinado. Para volver a poner en tensión vital la democracia, para devolverle la evidencia de su lírica humana, hay que volver a su principio fundante, y poner en condición a cada generación para que encuentre la nueva melodía de su libertad en razón de su historia pasada.

La intensidad y la autenticidad de la democracia dependen de la plenitud de la libertad que el individuo está utilizando en ella, lo cual plantea que responsables de las democracias, de su estado, no son solo las formas institucionales huecas que se declaran en sus constituciones, que se limitan a una idea de la persona como ciudadano, con sus derechos políticos y civiles, sino a la creencia que tiene cada persona que de su autenticidad depende la democracia: de la plenitud con la que vive su libertad personal se alimenta el cuerpo vivo del estado democrático. No es suficiente escribir fórmulas constitucionales que declaren el estado democrático cuando el hombre que vive en él ha perdido la creencia de que depende de su vida individual ese estado, de que de su autenticidad depende la autenticidad de la democracia. Este es el enorme problema actual de Occidente; y creo

profundamente que sólo si el proyecto de los gobiernos democráticos es la recuperación de esa creencia, mediante una interpretación del hombre como persona en la riqueza histórica de sus libertades individuales, antes que como ciudadano y votante, puede recuperarse su ilusión de vivirse plenamente a través de sus instituciones. Hay que buscar el reencuentro con la vivencia dramática que lo llevó a la democracia, cuya vocación íntima es el liberalismo, que se nutre de todas las dimensiones de la libertad concreta individual y que es la carne que envuelve todo esqueleto institucional.

La democracia del hombre que ha perdido la idea de cómo vivirla es vacía; la democracia del hombre que ha perdido la tácita creencia colectiva de que depende de sus proyectos, se hace esquelética. La democracia vacía, esquelética, que vegeta separada del hombre de carne y hueso, que no se encarna en los proyectos individuales, queda como refugio abstracto del ciudadano que lo único que le pide es aumentar sus derechos entendidos como ventajas, manifestando la proporción exacta de su desconfianza en ella.