



AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

**SOBRE LA  
LIBERTAD**

**JOHN STUART MILL**

**Akal / Básica de Bolsillo / 285**

Serie Clásicos del pensamiento político

John Stuart Mill

## **SOBRE LA LIBERTAD**

*Traducción y edición de:* César Ruiz Sanjuán



**akal**

ARGENTINA

ESPAÑA

MÉXICO

De entre los escritos políticos de John Stuart Mill, *Sobre la libertad* es el más influyente y el que mayor número de discusiones ha suscitado. No solo gozó de enorme popularidad en vida de su autor e influyó de manera decisiva en el pensamiento político del siglo XIX, sino que su influjo se ha prolongado hasta el presente, constituyéndose en uno de los textos de referencia fundamentales de la filosofía política contemporánea. *Sobre la libertad* es una defensa radical de la libertad de pensamiento, de expresión y de acción, que hacen de la obra uno de los alegatos más firmes que se han hecho nunca de la libertad individual.

**César Ruiz Sanjuán**, profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, ha realizado estancias de investigación en Alemania y en Estados Unidos, y ha traducido diversas obras filosóficas del alemán y del inglés. Su investigación está centrada en los ámbitos de la filosofía política y la filosofía social, sobre los que ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas.

Diseño de portada  
*Sergio Ramírez*

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original  
*On Liberty*

© Ediciones Akal, S. A., 2014

Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos  
Madrid - España

Tel.: 918 061 996  
Fax: 918 044 028

[www.akal.com](http://www.akal.com)

ISBN: 978-84-460-4543-4

# Estudio preliminar

## La libertad en el pensamiento político de John Stuart Mill

Los escritos políticos de John Stuart Mill constituyen la parte más amplia de su producción teórica. De entre ellos, *Sobre la libertad* es el más influyente y el que mayor número de discusiones ha suscitado. No solo gozó de enorme popularidad en vida de su autor e influyó de manera decisiva en el pensamiento político del siglo XIX, sino que su influjo se ha prolongado igualmente a lo largo del siglo XX, constituyéndose en uno de los textos de referencia fundamentales de la filosofía política contemporánea. En este sentido, ha respondido plenamente al pronóstico de Mill de que seguramente sería la obra suya que sobreviviría a todas las demás[1]. *Sobre la libertad* no solo es uno de los grandes clásicos de la filosofía política, sino posiblemente la obra más célebre de cuantas se hayan escrito sobre la cuestión de la libertad.

Aunque se ha discutido con frecuencia tanto la coherencia interna del ensayo como su compleja relación con el resto de la obra de Mill, los planteamientos contenidos en *Sobre la libertad* están considerados casi unánimemente como una de las expresiones más importantes de la concepción moderna de la libertad. Lo que se presenta en este ensayo es una defensa radical de la libertad de pensamiento, de expresión y de acción, que hacen de él uno de los alegatos más firmes que se han hecho nunca de la libertad individual. Sin embargo, junto a esta dimensión de la obra, se encuentra también otra menos evidente, y que resulta difícil de conjugar con la anterior. Se trata de la necesidad, defendida por Mill en diversas partes de su ensayo, de establecer mecanismos de control y de restricción política y social. Esto da lugar a ciertos planteamientos de corte paternalista que han sido fuertemente criticados por el pensamiento liberal. Una verdadera comprensión del pensamiento político de John Stuart Mill pasa por determinar si se trata aquí de una inconsistencia de su teoría política, en la cual coexisten planteamientos contradictorios entre sí, o si se trata más bien de planteamientos cuya coherencia interna se deriva de una concepción global del ser humano y de la moral que subyace a la obra, pero que no se encuentra claramente explicitada en la misma.

Para poder enjuiciar esta cuestión, es preciso determinar, en primer lugar, lo que entiende Mill en su ensayo por libertad y qué tipo de libertad defiende exactamente en él. El concepto de libertad del que se ocupa es la denominada «libertad social o civil» (I, p. 45)[2], e íntimamente conectado con él está la cuestión de la relación entre democracia y libertad, así como la cuestión de lo que se ha de entender por soberanía del pueblo. El propósito expreso de Mill es realizar una defensa categórica de la libertad del individuo frente al poder de la sociedad, que a través de la tradición y de las costumbres establecidas ejerce una tiranía sobre los individuos que, si bien es menos evidente que la tiranía política, no por ello es menos peligrosa para las personas que permanecen sometidas a su poder y coacción. Para alcanzar este objetivo, es necesario trazar con la mayor claridad posible los límites que han de imponerse a la interferencia que la sociedad puede ejercer sobre el individuo. El conocido

*principio de la libertad* que formula Mill en su ensayo establece que no hay ninguna interferencia legítima en la libertad del individuo por lo que respecta a las acciones que únicamente le conciernen a él mismo, sino solo con respecto a las que pueden ocasionar daño a otros[3]. Este principio de la libertad constituye la línea de fuerza fundamental de la obra, por lo que la comprensión de la misma exige determinar con la mayor precisión posible el sentido y alcance de este principio.

### *El principio de la libertad*

*Sobre la libertad* es un libro con la rara fortuna de haberse convertido en un clásico desde su primera publicación. Desde el mismo momento de su aparición, el ensayo de Mill suscitó todo tipo de discusiones y reacciones, tanto de adhesión como de rechazo[4], y fue objeto de numerosas críticas a sus planteamientos fundamentales. Las críticas más importantes fueron básicamente que su concepción de la libertad es incompatible con el utilitarismo, que la libertad solo está determinada en términos negativos, que el concepto de daño a otros no queda definido y, sobre todo, que el principio de la libertad no resulta aplicable en la práctica, y ello ya por la misma dificultad implicada en su definición[5]. Esta dificultad para definir y aplicar el principio de la libertad no solo fue la crítica más repetida por sus contemporáneos, sino que sigue siendo en la actualidad la principal objeción que se realiza a la obra. Se considera que este principio es demasiado ambiguo para ser realmente operativo, pues la distinción que está a su base entre las acciones que afectan solo al individuo que las realiza y las acciones que afectan también a los otros es difícil de determinar con claridad. Ciertamente, Mill resulta contradictorio en ocasiones al establecer las condiciones de interferencia en la libertad individual. A veces considera como legítima la interferencia en casos que no parecen ajustarse al principio de la libertad establecido en términos generales (por ejemplo, cuando el individuo puede ser obligado a determinadas acciones en servicio de los otros, o cuando la libertad de expresión puede incitar a actos nocivos). Sin duda, Mill se enfrenta aquí a la gran dificultad que supone establecer una frontera definida entre las acciones que solo conciernen a uno mismo y las que afectan a los otros. La mayor parte de las críticas al principio de la libertad han estado dirigidas al hecho de que no hay acciones que conciernan solo al individuo que las realiza, que todas las acciones de un individuo afectan también a los demás[6].

Para poder juzgar sobre la pertinencia de estas críticas al principio de la libertad, es preciso tener en cuenta el contexto teórico en que se presentan las distintas formulaciones del mismo, así como los diferentes desarrollos y matizaciones que se van planteando en la obra, puesto que Mill no establece una única formulación de este principio, sino que lo expone de diversos modos y va desplegando progresivamente sus implicaciones. Para poder hacerse plenamente cargo del significado y alcance del principio de la libertad, resulta necesario, por tanto, considerar el contexto teórico global del ensayo y los conceptos políticos fundamentales que subyacen al mismo.

El núcleo de la filosofía política de Mill lo constituye su concepción de la sociedad como el ámbito que debe permitir y fomentar el *desarrollo más pleno y variado* de los individuos

que la componen, lo cual solo es posible si los individuos pueden determinarse a sí mismos y elegir su forma de vida de la manera que les parezca más adecuada, con la menor coacción posible por parte de la sociedad. La obra de Mill constituye en este sentido, junto con la de Tocqueville, la nueva forma que adopta el liberalismo político en el siglo XIX. Mientras que el liberalismo clásico tenía como principal objetivo limitar la autoridad del *gobierno* sobre los ciudadanos, la principal preocupación de Mill se encuentra en la limitación del poder que la *sociedad* puede ejercer sobre el individuo. Este poder aumenta gradualmente con el desarrollo y extensión de la *democracia social*, de ahí que considere esta cuestión no solo como el problema fundamental del pensamiento político de su época, sino también como «la cuestión vital del futuro» (I, p. 45). Por ello, los prolegómenos de la primera formulación del principio de la libertad consisten en un detallado análisis de la relación entre democracia y libertad.

Mill observa que la lucha por la libertad se ha transformado históricamente, hasta adquirir en el siglo XIX una semblanza distinta a la que ha presentado en otras épocas históricas. Lo que en otros tiempos se entendía por libertad era la lucha de los súbditos del Estado contra la tiranía de los gobernantes. Pero al instaurarse los gobiernos democráticos, esta lucha comenzó a carecer de sentido, puesto que si el pueblo mismo es el gobernante, no hay peligro de que el pueblo se tiranice a sí mismo. Sin embargo, Mill ve aquí un error de planteamiento que puede resultar deletéreo para la libertad de los individuos. Este planteamiento no distingue entre la voluntad de la sociedad y la voluntad de los individuos que la componen, que son dos cosas esencialmente distintas. Si no hay límites a la autoridad de la primera sobre la segunda, se corre el peligro del *autoritarismo popular*. Es el pleno desarrollo del gobierno democrático en los Estados Unidos lo que en ese momento pone claramente de manifiesto los peligros que entraña el poder de la sociedad sobre los individuos, y permite constatar que en la democracia se presenta una nueva forma de tiranía, que Alexis de Tocqueville denominó «tiranía de la mayoría»<sup>[7]</sup>. Esta tiranía significa, en primer lugar, el *despotismo político* de la mayoría, pero este despotismo puede revestir una forma más insidiosa, la forma del *despotismo social* de la mayoría. En realidad, lo que más le preocupa a Mill no es la tiranía de la mayoría en el sentido de la opresión política de las minorías por la mayoría electoral, sino la opresión social que la *opinión pública* ejerce sobre los individuos, pues la opinión pública es intolerante por principio respecto a todas las opiniones que se alejen de ella. Este despotismo social es considerado por Mill como una traba para el desarrollo individual y como una forma de servilismo a las costumbres establecidas. A Mill le preocupaban profundamente los efectos de la nueva forma de sociedad que estaba surgiendo, la emergencia de la *sociedad de masas*, y la presión de la opinión pública sobre los individuos que se acrecentaba inexorablemente con el avance de la democracia. Constató que la industrialización y la urbanización que acompañan a este proceso social y que constituyen su condición de posibilidad hacían mejorar las condiciones materiales de vida y generaban unos mayores niveles de igualdad social, pero al mismo tiempo se desarrollaba la tendencia a imponer una *uniformidad y estandarización* en el modo de vida y en el pensamiento que podía llevar al desarrollo humano a un estado estacionario, dominado por el conformismo, la quietud, la uniformidad y una forma de vida

convencional de la que no resultaría posible escapar a los individuos.

Mill, al igual que Tocqueville, constató que este movimiento hacia la sociedad democrática era imparable en el mundo occidental, y ambos lo consideraron deseable desde el punto de vista de la igualdad y la justicia. Pero las condiciones sociales crecientemente igualitarias que lleva consigo la democracia tienen necesariamente efectos negativos sobre la libertad de los individuos, presentándose con ello un *dilema entre igualdad y libertad*. Por ello resultaba preciso que la igualdad creciente se articulase con mayores cotas de libertad, para lo que era necesario defender la libertad frente a las tendencias que la amenazaban con el avance de la sociedad democrática, y que hacían que la libertad de los individuos fuera cada vez menor frente a la presión de la masa popular. En este punto, se llega a una confrontación fundamental en el pensamiento político moderno respecto al modo en que se ha de entender la *soberanía del pueblo*: la oposición que se establece entre la concepción política que sostiene que la soberanía popular no debe tener límite alguno y la que sostiene que es necesario establecer límites a esa soberanía popular sobre las personas individualmente consideradas. Es esta segunda opción por la que aboga inequívocamente la teoría política de John Stuart Mill.

Frecuentemente se ha malinterpretado el propósito que persigue Mill en su libro, considerando que su objetivo es establecer cuáles han de ser las funciones legítimas del Estado en relación al ámbito de libertad de los individuos, y particularmente si este debería tender a la limitación de determinados aspectos de la vida privada de las personas[8]. En este sentido, es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que Mill no se ocupa solo, ni siquiera principalmente, de la interferencia del Estado en las acciones de los individuos, sino de todas las diversas formas de *coacción y presión* que puede ejercer *la sociedad sobre el individuo*. Lo que le preocupa realmente es impedir que los puntos de vista y los juicios de la sociedad sean los elementos que determinen la conducta de los individuos, lo cual tiene lugar mediante la acción que puede ejercer la sociedad tanto a través de la ley, obligando al Estado a legislar en un determinado sentido, como a través de la opinión pública, cuya acción es menos evidente que la legislación estatal, pero no por ello menos peligrosa y nociva para la libertad individual. En una sociedad democrática donde no se den las condiciones suficientes de madurez social, la opinión pública ejerce una coacción sobre los individuos que les impide su libre desarrollo, pues la *opinión pública* tiende a la *intolerancia* respecto a todo tipo de conducta disidente o excéntrica, incluso respecto a las conductas que son simplemente diferentes de las socialmente establecidas. Las costumbres y los prejuicios de la sociedad son la principal amenaza que ve Mill para la libertad de los individuos: «El despotismo de la costumbre se presenta en todas partes como el obstáculo permanente al progreso humano» (III, p. 136).

Las afirmaciones programáticas de *On liberty* establecen el rechazo *a toda interferencia* de la sociedad en aquellas conductas del individuo que le afecten solo a él, y esta aplicación irrestricta del principio de la libertad es considerada por muchos intérpretes como el elemento definitorio de la concepción política de Mill[9]. Esto es, Mill realizaría en su obra una defensa de la libertad como algo *absoluto*, que no queda supeditado a ninguna otra instancia o consideración. Sin embargo, este planteamiento entra en contradicción con otros que son

también centrales en la obra. En efecto, está el caso de aquellas acciones en las que Mill acepta la interferencia del Estado o de la sociedad basándose en una *consideración paternalista*. Tal es el caso de la limitación de la jornada laboral, de las reglamentaciones sanitarias de las condiciones de trabajo, o de la imposición legal de unos niveles mínimos de educación para todos ciudadanos. Por parte del pensamiento liberal, se ha acusado a Mill de defender el proteccionismo y la intervención estatal, así como de tratar de imponer una determinada concepción de la moralidad al conjunto de la sociedad[10]. La compleja posición de Mill respecto a esta cuestión, que lo aleja claramente del liberalismo posterior, queda expresada en una de las frases más discutidas de la obra: «la libertad se concede donde debería denegarse, y se deniega donde debería concederse» (V, p. 183).

Lo que establece el principio de la libertad es que no pueden ser objeto de castigo en ningún caso las acciones del individuo que le afectan solo a sí mismo, sino únicamente las acciones que suponen un daño a los otros o una violación del deber contraído respecto a ellos (según uno de los ejemplos de Mill, un policía que se emborracha estando de servicio no ha de ser castigado por su estado de ebriedad como tal, sino porque en dicho estado no puede cumplir adecuadamente con sus deberes de protección a la sociedad). A lo que la sociedad tiene derecho es a exigir que los individuos no realicen ciertos actos que puedan ser perjudiciales para la comunidad o a que realicen determinados deberes que se consideran esenciales para la supervivencia y el bienestar de la sociedad, y que como tales son absolutamente necesarios para la vida del cuerpo social.

En términos generales, las acciones que pueden ser sancionadas penalmente o ser objeto de coacción social son aquellas en las que el individuo ocasione un daño a otros sin el consentimiento de estos. Lo que hay que entender por *coacción* en este contexto es el *daño premeditado y organizado* por parte de la sociedad para impedir que alguien realice alguna acción. Las consecuencias negativas que se derivan de manera natural del comportamiento de un individuo no caen dentro del concepto de coacción. Si su actuación genera un rechazo natural por parte de los otros, de modo que evitan la relación o el contacto con él, esta consecuencia no se considera como coacción, porque se deriva naturalmente de dicha acción y entra dentro de la libertad de los otros individuos, que pueden elegir relacionarse con aquellas personas cuyo trato consideren más favorable para ellos. Estas reacciones no están calculadas para impedir que el individuo realice dichos actos, sino que son la consecuencia espontánea de ellos sobre otros miembros de la sociedad. Esto es, no son castigos que se inflijan al individuo de manera premeditada para suprimir su comportamiento. Esta distinción entre el castigo y las consecuencias negativas naturales de la acción establece la relación entre los planteamientos morales de Mill y su concepción de la libertad[11].

Evidentemente Mill rechaza los comportamientos nocivos, necios o superficiales, en general, todo comportamiento que aleje al individuo de una vida basada en los valores de la dignidad, la personalidad y la entrega a los otros[12]. El propósito fundamental de todo el pensamiento político y social de Mill es alcanzar y fomentar estos valores, pero considera que el único modo de hacerlo realmente es permitir que los individuos los desarrollen por sí mismos encontrando su propio camino hacia ellos, por lo que es algo que nunca puede ser

impuesto, sino que tiene que desarrollarse libremente. Los individuos son tan distintos entre sí en su modo de alcanzar la felicidad y la virtud que establecer leyes de carácter general resultaría contraproducente. Además, Mill considera que la diversidad es algo positivo, y que no solo no debe limitarse, sino que es preciso fomentarla, pues ello enriquecerá a la sociedad y la hará crecer, mientras que anular la diversidad abocará a la sociedad necesariamente al estancamiento. Todo ello no puede conseguirse obligando a los individuos a que actúen de un determinado modo. De hecho, la coacción es contraria a la formación de un carácter que posea efectivamente estos valores, que son necesariamente resultado de aquello que el individuo es capaz de hacer por sí mismo.

Por otra parte, Mill sostiene que el principio de la libertad solo puede ser aplicado a aquellas sociedades que han alcanzado un grado de desarrollo tal que son capaces de mejorarse a sí mismas a través de la libertad de pensamiento y acción. Esto no es simplemente un prejuicio etnocéntrico de Mill, sino que responde a su concepción del progreso como un *desarrollo histórico hacia la libertad*. Considera que la libertad es un proceso de desarrollo intelectual y moral, que tiene lugar tanto a nivel individual como a nivel social. Mill entiende que el principio de la libertad solo puede tener aplicación, por tanto, cuando la sociedad ha superado el estado de barbarie, y la opresión y la violencia dejan de ser los elementos rectores de las relaciones sociales. Cuando la sociedad se encuentra aún en dicho estado, considera que lo mejor para ella es algún tipo de despotismo ilustrado, en el que un gobernante justo y sabio establezca las normas sociales más beneficiosas para la comunidad.

Una vez que la sociedad ha alcanzado el grado de desarrollo en el que es aplicable el principio de la libertad, Mill rechaza toda intervención por parte del Estado o de la sociedad que le marque al individuo aquello en lo que consiste su propio bien. Sostiene, por tanto, que no se debe prohibir el uso de drogas, de bebidas alcohólicas, el juego o la prostitución, y que es objeto de la decisión individual elegir aquello que se considera adecuado siempre y cuando no se perjudique con ello a otros individuos. El principio de la libertad ha de aplicarse a todas las relaciones entre *personas adultas* y que se encuentren en *pleno uso de sus facultades*, siempre y cuando las relaciones que se establezcan sean *libremente aceptadas* por los individuos implicados. Ello supone el rechazo de toda interferencia en las acciones del individuo aun cuando estas resulten perjudiciales para él, aceptándose solo la interferencia en el caso de que se vean implicadas terceras partes que no lo decidan libremente. En este sentido, Mill es plenamente consciente de que determinadas conductas que no son aceptadas por la sociedad pueden ser prohibidas alegando que resultan perjudiciales para terceros no implicados. Lo que establece el principio de la libertad es que la carga de la prueba recaiga sobre aquellos que realizan esta afirmación, y no al revés. En caso de que no sea posible demostrar que la acción ocasiona daño a otros, la sociedad no tiene ningún derecho a coaccionar al individuo, por muy en desacuerdo que esté con su conducta y por muy perjudicial que dicha conducta pueda resultar para el individuo que la realiza: «Estas son buenas razones para discutir con él, o razonar con él, o persuadirle, o suplicarle, pero no para obligarle, o infligirle algún daño en caso de que actúe de otra manera» (I, p. 56).

Mill sostiene que el principio de la libertad está en función de la mejora del bienestar del

ser humano, un bienestar que es entendido según su concepción de la naturaleza humana como esencialmente progresiva, lo que le permite que en su desarrollo vaya alcanzando sucesivamente mayores cotas de felicidad y autorrealización. En este sentido, un elemento fundamental de la concepción milliana es la educación de los sentimientos, pues esta es esencial para el pleno desarrollo de los individuos y para fomentar la diversidad, que Mill considera tan esencial para el progreso social.

### *La libertad de pensamiento y expresión*

Una de las dimensiones fundamentales de la libertad que analiza Mill de manera exhaustiva es la *libertad de pensamiento*, a la que está *intrínsecamente unida la libertad de expresión*. Este aspecto fundamental de todo liberalismo constituye asimismo uno de los elementos centrales de la filosofía política y social de Mill. Esta parte de la obra resulta compleja en cuanto al encaje en el conjunto de la misma, pues no está claro si la libertad de expresión es un caso particular del principio general de la libertad o forma un caso aparte, con sus características propias[13]. Parece que, en cierto sentido, fuese un principio suplementario, que otorga a la libertad de discusión un mayor rango de aplicación del que tiene el principio general. Mill señala que es solo un aspecto particular de la tesis general, pero en el desarrollo de su argumentación le otorga a este principio mayores salvaguardas que a la libertad de acción y ofrece razones distintas para sostenerlo. Ello se debe a la importancia social del *diálogo*. A través de este se lleva a cabo la discusión irrestricta en la búsqueda de la verdad, de modo que el diálogo puede ser considerado como la expresión social de la libertad de pensamiento. Dada la limitación humana en la búsqueda individual de la verdad y las distorsiones a las que el libre pensamiento está expuesto, solo la discusión libre y abierta suministra una garantía para fundamentar de manera racional las ideas de los hombres. Ello hace que la defensa de la libertad de discusión se base en los beneficios sociales que conlleva, no simplemente en los derechos del individuo. Mientras que en las otras partes del ensayo Mill defiende la libertad por la importancia de defender la individualidad de la presión de la sociedad, en esta parte defiende la libertad de pensamiento y discusión por la necesidad de *alcanzar y preservar la verdad*. Toda esta parte del ensayo trata sobre la verdad, y su tesis central es que la verdad depende por completo de la libertad de pensamiento y expresión.

Lo fundamental de la argumentación de Mill puede resumirse en los siguientes términos: si se silencia una opinión, esta puede ser verdadera, por lo que la sociedad corre el riesgo de perder la verdad, y aunque fuese errónea, puede contener una parte de verdad, que se perdería si la opinión es silenciada. Pero aunque la opinión silenciada fuese completamente errónea y la opinión aceptada por la sociedad contuviese toda la verdad, esta se convertiría en un mero prejuicio al eliminar la posibilidad de confrontarla con opiniones alternativas, de modo que dicha opinión perdería toda fuerza vivificante y toda significación, puesto que no sería resultado de la búsqueda y la reflexión personal.

Por consiguiente, Mill parte de la consideración de que nunca podemos estar seguros de que

las opiniones que se tratan de silenciar sean falsas, pero aún concediendo que sí pudiéramos estarlo en determinados casos, tampoco se deberían silenciar. La verdad queda plenamente *fundamentada* solo cuando se confronta con las *opiniones contrarias* a través del diálogo[14]. Sin dicha confrontación, deviene necesariamente una verdad muerta, con lo que deja de ser propiamente una verdad para convertirse en un dogma. La *tolerancia* hacia las opiniones divergentes constituye una de las señas de identidad del *liberalismo* de Mill, que se esfuerza por hacerla valer con los más diversos argumentos para confrontarse con las distintas formas de intolerancia y dogmatismo que han constituido, a su juicio, una de las trabas fundamentales para el desarrollo de la sociedad. Su radical oposición a toda forma de dogmatismo le lleva a incidir reiteradamente en esta cuestión y a enfocarla desde distintas perspectivas, pues piensa que las verdades que están blindadas a cualquier discusión se acaban convirtiendo necesariamente en prejuicios y fomentan la intolerancia. La actitud liberal de Mill está puesta al servicio del progreso del hombre, y piensa que silenciar cualquier opinión, por errónea y nociva que se crea, constituye «un robo al género humano» (II, p. 67). Este *ideal ilustrado* atraviesa por completo todo su pensamiento.

El blanco fundamental al que se dirige la crítica de Mill es lo que denomina la *presunción de infalibilidad*, esto es, aquella actitud que presupone que el propio punto de vista es infalible, por lo que no resulta necesario someterlo a discusión alguna. Considera que esto es la máxima expresión de la intolerancia, y que con ello queda obturada la posibilidad de alcanzar el verdadero conocimiento, que solo puede ser resultado de la libre discusión de los distintos puntos de vista. Este argumento para abogar por la libertad de expresión tenía una especial relevancia en la materia *religión* en la época de Mill, en la que todavía muchos sostenían de manera dogmática que estaban en posesión de un conocimiento infalible en cuestiones religiosas, estando prácticamente prohibida la libre discusión en este ámbito y considerándose tabú cualquier tipo de crítica. Esto tenía implicaciones directas en cuestiones de *moralidad*, tan estrechamente vinculada todavía entonces a la religión[15].

Mill es consciente de que todo lo que a una persona o a un pueblo le parece una verdad inamovible en un momento dado, puede manifestarse como falso en un momento posterior, y solo estando abierto a la discusión de las diversas opiniones y teniendo en cuenta todos los juicios posibles, se puede hacer patente esa falsedad. Esta *conciencia de la falibilidad* del ser humano lleva a Mill a reivindicar la libertad de expresión como el único medio de confrontar distintos puntos de vista y corregir los errores a través de la libre discusión. Además, pone de manifiesto que la supresión de las opiniones heréticas no afecta solo a aquellos que sostienen dichas opiniones, sino también a aquellos que mantienen la visión ortodoxa de la época y lugar en el que viven, pues se limita su desarrollo mental y se estrecha el uso de su razón por el miedo de incurrir en la herejía.

Pero las implicaciones negativas de la supresión de la libertad de expresión y de discusión no se presentan solo cuando la opinión ortodoxa es falsa, sino también cuando es verdadera, pues si esta no es sometida a una confrontación abierta y permanente con otras opiniones, queda necesariamente *vaciada de sentido* y se convierte en algo carente de todo poder de convicción. Por ello, en el caso de que no haya representantes de puntos de vista contrarios al

de una verdad establecida, es necesario que haya quien haga de «abogado del diablo» (II, p. 72) y argumente en contra de ella, ya que de este modo saldrá fortalecida la verdad y encontrará un *fundamento sólido* sobre el que sostenerse, en lugar de ser meramente un lugar común carente de fuerza demostrativa. Con ello, se muestra claramente que la defensa de la libertad que plantea Mill no apunta hacia ningún tipo de relativismo, y muchos menos de escepticismo. En efecto, Mill defiende la existencia de la verdad hasta el extremo de considerar que tiene que ser algo *vivo*, algo que *crezca en nosotros* en virtud de su propia fuerza, y no que sea meramente la repetición de algo sabido como verdadero y transmitido como tal, sin ningún poder vivificante sobre el individuo. Considera que la verdad tiene que ser fruto de la constante indagación racional, de la discusión libre respecto a cualquier cuestión problemática que se pueda presentar, y sin ello la creencia, por muy verdadera que pueda ser, se convierte en un mero prejuicio, incluso en una superstición.

Por otra parte, este hábito de mantener una mente abierta y receptiva a las objeciones y críticas permite asimismo captar ciertos aspectos de la verdad que escapan a una comprensión cerrada y unilateral de la misma, pues en cuestiones complejas, como son las políticas y sociales, las opiniones minoritarias contienen en ocasiones una parte de verdad que escapa a la concepción dominante. Y esta discusión no solo aleja del dogma y fortalece la verdad, sino que ayuda al desarrollo del intelecto y también del carácter, fomentando los hábitos virtuosos que acompañan a una personalidad abierta y libre de prejuicios. Esto es, no solo el *desarrollo mental*, sino también el *desarrollo moral*, está basado en el hábito de sostener una actitud reflexiva y desprejuiciada, por lo que el progreso del hombre en su sentido más amplio está vinculado necesariamente a la libertad de pensamiento y expresión. Por consiguiente, limitar esta libertad no solo tiene efectos letales sobre la búsqueda de la verdad como tal, sino también sobre el desarrollo mental y moral del individuo y, con ello, sobre el progreso de la sociedad en su conjunto. Mill pone de manifiesto, por tanto, que la libertad de expresión es fundamental para que el individuo pueda desarrollarse, ya que el hecho mismo de expresar e intercambiar opiniones constituye para el hombre, en tanto que ser racional que es, una parte importante de su desarrollo personal. Pero además, cuanto mayor sea la información de que disponga el individuo, y cuanto más haya podido contrastar su punto de vista con el de otros, más capaz será de establecer un plan de vida acorde con su propio carácter y de lograr un mayor desarrollo personal.

El individuo ha de tener la libertad para desarrollar su propio intelecto, y la sociedad tiene que garantizar esa libertad y no intentar controlar su modo de pensar. Mill considera que el conocimiento solo puede provenir de dentro de la persona, a partir de las preguntas que ella se haga a sí misma, y todo conocimiento que no sea adquirido de este modo no es más que autoridad. Hay que tener presente que no se refiere con ello solo a las personas de una elevada inteligencia, aquellas que son capaces de descubrir nuevas verdades, sino que se refiere igualmente al hombre corriente, y respecto a este con más razón aún: «Ha habido, y puede haber otra vez, grandes pensadores individuales en una atmósfera general de esclavitud mental. Pero en esa atmósfera nunca ha habido, ni tampoco habrá, un pueblo intelectualmente activo» (II, p. 89). Mill piensa que la libertad de opinión no solo es necesaria para el

surgimiento de nuevas ideas, sino más aún para que las ideas presentes sean algo vivo, alimentado por la actividad intelectual de los individuos que habitan en esa sociedad.

### *Libertad, justicia y utilidad*

La concepción que tiene Mill de la libertad está intrínsecamente relacionada con su concepto de justicia[16]. El poder que la sociedad puede ejercer sobre sus miembros está limitado a aquellos casos en los que se puede infligir un daño a otros, y este daño es comprendido por Mill básicamente en términos de violación de derechos fundamentales. No se trata de que otros miembros de la sociedad puedan derivar una ganancia determinada si un individuo se comportase de otro modo, sino de si su conducta ataca derechos básicos de los mismos. La coacción solo está legitimada, por tanto, si son transgredidos determinados principios fundamentales de la *justicia social*. Más allá de este ámbito, el territorio de la libertad individual es inviolable. Lo que Mill pretende salvaguardar con ello son los elementos esenciales que constituyen su concepción política y moral del ser humano: la individualidad, la autonomía, el desarrollo de la personalidad y la construcción de un carácter propio. Y el suelo sobre el que pueden crecer estos elementos constitutivos del hombre solo puede ser la libertad.

Para comprender adecuadamente la relación en que se encuentran los conceptos de libertad y justicia en el pensamiento político de John Stuart Mill, es necesario remitirse a su *posición utilitarista* y a la relación en que esta se encuentra con su concepción de la libertad[17]. La cuestión de la justicia no ocupa un ámbito autónomo en *Sobre la libertad*, si bien está íntimamente relacionada con la concepción milliana de la libertad y constituye uno de los temas de referencia ineludibles en relación a ella. La obra en la que Mill expone de una manera más clara y concisa su concepción de la justicia es *El utilitarismo*[18]. Establece aquí que el sentimiento de justicia, que tiene una gran intensidad psicológica en todos los hombres, no solo es plenamente compatible con la utilidad, sino que en realidad se deriva de esta. Considera que el conflicto entre distintos preceptos de justicia solo puede resolverse apelando a un principio superior a los mismos, y este principio es precisamente el *principio de la utilidad*. Este principio, denominado también *principio de la máxima felicidad*, establece que el fin de toda acción debe ser conseguir la mayor felicidad para el mayor número posible de personas, por lo que una acción es buena cuando promueve la felicidad general y mala en el caso contrario. Pero Mill introduce una determinación en este principio que hace que su concepción se distancie en un sentido fundamental del utilitarismo de Bentham, fundador de esta doctrina. Este considera que los placeres son homogéneos y la única diferencia que se puede establecer entre ellos es de orden cuantitativo, mientras que Mill sostiene que los placeres son *cualitativamente distintos*, siendo los placeres morales e intelectuales superiores a los placeres físicos. Así pues, lograr la máxima felicidad para el mayor número de personas exige, para Mill, potenciar las dimensiones intelectuales y morales del hombre, generando las condiciones sociales que permitan que estas adquieran su máximo desarrollo.

A partir de aquí, es necesario comprender en qué relación se encuentra el principio de la

libertad con el principio de la utilidad. En el texto de *Sobre la libertad*, son escasas las referencias explícitas a planteamientos utilitaristas y, de hecho, algunos de los elementos centrales de la obra parecen oponerse a este tipo de planteamientos. A menudo se le ha criticado a Mill que su defensa de la libertad como un bien en sí mismo no resulta consistente con su posición utilitarista[19]. En efecto, una doctrina como el utilitarismo, que tiene como principio fundamental la búsqueda del mayor bien o mayor felicidad para el mayor número de personas, puede exigir que los derechos individuales sean suprimidos si ello fuera necesario para un mayor bien de la sociedad en su conjunto. Esto significa que la defensa de la libertad individual como algo inviolable, siempre que la acción del individuo no afecte a terceros, no podría sostenerse como tal. La protección del derecho a la libertad de los individuos ha de quedar necesariamente supeditada a la maximización de la felicidad, por lo que la *libertad* se convertiría en algo *relativo y condicional*, que estaría en función de su contribución a la utilidad. Por lo tanto, parece que la libertad absoluta en las acciones que conciernen solo al individuo no resulta compatible con una concepción utilitarista. Sin embargo, Mill establece de manera programática que considera «la utilidad como la instancia de apelación fundamental en toda cuestión ética», si bien, inmediatamente a continuación, cualifica su concepción de la utilidad en los siguientes términos: la «utilidad debe entenderse aquí en su sentido más amplio, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo» (I, p. 58).

Esta determinación que realiza Mill de la utilidad está referida a su particular comprensión de la misma, y es precisamente a partir de aquí como se podría conjugar su concepción de la libertad con su posición utilitarista[20]. Solo en una sociedad en la que tenga una amplia aplicación el principio de la libertad pueden existir las instituciones necesarias que garanticen a los hombres la realización de sus intereses permanentes como un ser progresivo. Entre estos intereses permanentes del hombre se encuentra el interés en garantizar con la mayor firmeza posible el derecho de justicia. Mill considera que si el principio de la *justicia* y el principio de la *libertad* se realizan en instituciones políticas y sociales, *se maximizará la utilidad* definida por los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo. La idea del hombre como un ser progresivo conlleva la posibilidad de un desarrollo de la civilización, a través del cual se alcanzará finalmente el estado social en el que se realizarán plenamente los principios de libertad y justicia.

Lo que Mill denomina «intereses permanentes» se deriva de su concepción del hombre como un ser capaz de desarrollarse a sí mismo de manera libre, y este potencial del ser humano no es comprendido por él como algo circunscrito a la vida individual del hombre, sino como algo que se despliega de manera progresiva a lo largo de la historia de la humanidad. La concepción milliana del hombre como un ser capaz de desarrollarse en el curso histórico constituye el pilar esencial de su concepción moral y política. Este *desarrollo* del hombre está vinculado con la *felicidad* humana para Mill, puesto que solo el pleno desarrollo de las capacidades humanas permite alcanzar las formas más elevadas de felicidad[21].

Esta tendencia a la felicidad común a todos los hombres está amenazada de manera permanente por la interferencia de la sociedad en la libertad del individuo cuando esta no esté de acuerdo con su conducta y la rechace. Si el modo de vida de una persona puede ser dictado

por la sociedad, no es posible proteger la felicidad del individuo, al no estar garantizada la libre elección de sus actos. Así pues, los derechos que Mill quiere asegurar están encaminados a *proteger sus intereses vitales*, siendo la felicidad el más esencial de todos ellos. Para evitar la amenaza de este interés fundamental del ser humano es necesario establecer una barrera frente a la intromisión de los otros en la conducta individual, siempre que esta no afecte directamente a terceras personas. Es importante resaltar que para Mill no se trata en ningún caso de que el juicio de la sociedad sobre la conducta individual sea correcto o incorrecto. Aunque la sociedad estuviese en lo cierto al rechazar la conducta de un individuo y la imposición de una determinada conducta favoreciese inequívocamente su propio bien, la sociedad restringiría las posibilidades de desarrollo personal de ese individuo si le obligara a comportarse de un modo determinado. Pues tal imposición impide que el individuo juzgue por sí mismo, confronte su juicio con otros y sopesa las alternativas posibles, en definitiva, imposibilita que utilice y desarrolle su capacidad de elección para escoger lo que es lo mejor para él. Ciertamente, la autonomía tiene aquí sus riesgos para el individuo, pero permitir que la sociedad pueda intervenir para evitarlos conlleva otros riesgos aún mayores: «Todos los errores que pueda cometer a pesar de los consejos y las advertencias resultan mucho menos graves que el mal de permitir a otros que le constriñan a lo que ellos consideran que es bueno para él» (IV, p. 146).

Lo dicho hasta aquí permite poner de manifiesto el vínculo existente entre el principio de la libertad de Mill y su posición utilitarista[22]. Pero se trata de un *utilitarismo singular*, entendido en función de una concepción más amplia de la naturaleza humana que la del utilitarismo tradicional. Mill considera que esta puede ser educada e irse desarrollando históricamente, alcanzando un nivel social y cultural en el que la intervención del Estado o de la sociedad no puede promover el bien del individuo más de lo que puede hacer este mismo siguiendo su propio criterio. De modo que una sociedad culturalmente desarrollada tiene que regirse por el *principio de la libertad*, que en este caso resultaría plenamente compatible con el *principio de la utilidad*, comprendiendo este no en términos de maximización de la utilidad agregada en términos cuantitativos, sino en términos de la mayor felicidad general cualitativamente entendida. Evidentemente, la relación entre la posición utilitarista de Mill y su principio de la libertad no es simple, puesto que su utilitarismo incluye el desarrollo de todas las capacidades humanas como elementos constitutivos de la felicidad. En la concepción de utilidad entendida al modo particular de Mill desempeña un papel central el concepto de desarrollo, que toma fundamentalmente de Wilhelm von Humboldt, concibiéndolo de un modo *cualitativo y orgánico*, y asimilando el desarrollo de la naturaleza humana al desarrollo de otros organismos naturales[23].

Por otra parte, la relación entre el utilitarismo milliano y su concepción de la libertad permite explicar ciertas inconsistencias de *On liberty*. Mill establece sus principios como si tuviesen que ser de *aplicación universal* en toda sociedad civilizada, como si no pudieran admitir excepción alguna, y sin embargo, en el desarrollo de la obra se presentan constantemente *excepciones* a esos principios. Muchas de estas excepciones no serían aceptadas jamás por pensadores liberales, y tienen que ser comprendidas dentro del marco de

la interpretación utilitarista que hace Mill de su concepción de la libertad[24]. En este sentido, admite que la interferencia es legítima en determinadas conductas que afectan solo al individuo si dichas interferencias responden al ideal utilitarista de promover el bien general de la sociedad. Así pues, Mill no está defendiendo un liberalismo radical que niegue toda intervención del Estado en la vida de los individuos, sino un *liberalismo matizado* por la idea *utilitarista* de conseguir el mayor bien para el mayor número de personas. No ve al Estado como instancia valorativamente neutral, sino que lo considera competente para hacer juicios sobre lo que es correcto o no para los individuos, y actuar en consecuencia con ello.

Ciertamente, Mill insiste en que uno mismo es quien mejor puede decidir lo que es bueno para él y que cada uno es el mejor juez de su propio interés. Pero este tipo de afirmaciones no dejan de ser problemáticas, pues a un individuo le puede faltar el conocimiento o la capacidad de discriminación suficiente para ser el mejor juez de sus intereses, o puede faltarle la fortaleza de carácter o la determinación para ello. Y, efectivamente, Mill matiza estos planteamientos en función de los casos y las situaciones, y no solo eso, sino que también afirma que puede ser legítima la interferencia en las acciones de un individuo para proporcionarle un bien que vaya más allá de su propio interés inmediato. Esto puede tener lugar cuando consideraciones de tipo utilitarista así lo aconsejen. Asimismo, la educación de un pueblo puede consistir en gran medida en ejercer una presión legal o social sobre sus miembros para que se comporten de acuerdo con *criterios de justicia*, lo cual resulta beneficioso para el desarrollo de los individuos. En esta dirección apunta Mill cuando afirma: «Estar sometido a rígidas reglas de justicia por causa de los otros, desarrolla los sentimientos y las capacidades que tienen por objeto el bien de los demás» (III, p. 127). Con ello está afirmando claramente que las restricciones a las que se somete el individuo con el fin de favorecer el desarrollo de los otros ayudan a fomentar el desarrollo del individuo que se somete a tal restricción.

Así pues, frente al carácter absoluto de las afirmaciones de Mill sobre la libertad, parece que en la práctica abogaba más bien por una combinación adecuada de *libertad y coacción*, con el fin de alcanzar el mayor bien posible para los individuos. En efecto, considera que hay ámbitos donde la acción coactiva por parte del Estado es necesaria para promover el bien de la sociedad, como es el caso del control público de la información sobre el contenido de productos de consumo que pueden ser nocivos para la salud, las medidas coercitivas para prevenir accidentes o la obligación legal de cursar determinado nivel de estudios para garantizar una educación mínima de los ciudadanos. Esto permite comprender que Mill, a pesar de la radicalidad con la que afirma la libertad individual y niega la legitimidad de toda interferencia en la conducta individual en cuestiones que solo afectan al individuo, en la práctica ponga de manifiesto, a través de las numerosas excepciones al principio de la libertad que presenta a lo largo del texto, que la *intervención del Estado* puede resultar *legítima* e incluso *necesaria* en muchos casos. Todo ello muestra ostensiblemente que Mill no comparte la posición del liberalismo radical de su tiempo, que considera que el Estado no debe intervenir en absoluto en las relaciones sociales y económicas.

## Libertad e individualidad

Mill concibe el principio de la libertad como una pauta de conducta establecida para la sociedad de modo que se puedan salvaguardar la *individualidad* y el *desarrollo autónomo* de las personas. Sostiene que la individualidad es algo deseable en sí mismo, puesto que constituye un elemento esencial del bienestar del hombre, no simplemente un derecho político abstracto. Mill entiende la individualidad como la capacidad para tomar las decisiones que nos llevan a vivir nuestra propia vida, y en este sentido constituye un *fin en sí mismo*, no simplemente un medio para alcanzar la felicidad. La individualidad es lo que permite al hombre alcanzar la autonomía para determinar por sí mismo su conducta y tomar sus propias decisiones de manera acorde con ello. Esta autonomía es para Mill algo que cada persona tiene que desarrollar desde su individualidad, y esto solo puede tener lugar si se dan las condiciones de libertad necesarias para ello.

Pero la existencia de un ámbito de libertad privado en el que el hombre se determine a sí mismo tiene que ser compatible con la libertad de los otros. Cada individuo está obligado, por tanto, a reconocer a los otros individuos como sujetos y a no tratarlos en ningún caso como objetos. Así pues, si la individualidad significa la libertad de tomar las propias decisiones por sí mismo en el ámbito que solo le concierne al individuo, implica asimismo ser uno entre iguales en el ámbito público. Cuando la esfera privada de un individuo se solapa con la de otros, esta intersección forma parte de la esfera pública, y aquí la soberanía del individuo no es absoluta, sino que está limitada por la de los otros individuos.

Esta cuestión central de la individualidad está íntimamente relacionada con el *sentido de la libertad* que opera en la concepción de Mill, uno de los aspectos que más discusiones ha ocasionado y que más divide a los intérpretes de su obra. En uno de los textos de filosofía política más influyentes y discutidos del siglo XX, Isaiah Berlin analiza las diferencias fundamentales entre el sentido *negativo* y el sentido *positivo* de la libertad, adscribiendo la concepción de John Stuart Mill al primero de ellos[25]. Esta caracterización de Berlin ha determinado la comprensión del concepto de libertad de Mill en un gran número de interpretaciones de su pensamiento[26]. Por libertad negativa se entiende libertad de (*freedom from*), esto es, la *ausencia de interferencia* sobre la conducta individual, mientras que por libertad positiva se entiende libertad para (*freedom to*), esto es, la capacidad para decidir los propios fines y elegir la forma de vida que sea mejor para cada uno, por lo que no está relacionada con la idea de interferencia, como la libertad negativa, sino con la idea de *autorrealización*[27]. Sin embargo, es muy discutible que la concepción milliana de la libertad se limite a lo que Berlin denomina como libertad negativa, lo cual ha sido puesto de manifiesto por numerosos intérpretes[28].

Si bien Berlin subraya adecuadamente la defensa de la libertad negativa por parte de Mill, omite todas las consideraciones de este acerca de la libertad positiva. *On liberty* desarrolla ciertamente el concepto negativo de libertad como ausencia de interferencia en la acción del individuo, pero junto a él se encuentra también el concepto positivo de libertad como autorrealización. De hecho, la *libertad negativa* para Mill está *en función de la libertad*

*positiva*, pues su aspiración fundamental es el logro de la autonomía racional y el despliegue de la espontaneidad individual, y es precisamente para la realización de estos intereses permanentes del ser humano para lo que es necesaria la libertad civil.

Por consiguiente, en Mill no opera únicamente el concepto negativo de libertad como separación y aislamiento de los otros, sino también el concepto positivo que establece que la libertad consiste en la determinación de la propia conducta por uno mismo, sin la coacción de instancias externas que ejerzan un control sobre las propias decisiones. Con esta comprensión de la libertad, Mill está abogando, por encima de todo, por la *autonomía del individuo*. Considera que este es el único camino para que el individuo desarrolle realmente sus potencialidades y alcance la madurez personal de la que es capaz. Esta es la razón fundamental por la que Mill se opone al paternalismo por parte del Estado en una forma de sociedad suficientemente avanzada, ya que al limitar la libertad de los ciudadanos en función de lo que considera que es bueno para ellos, estaría impidiendo el desarrollo progresivo del individuo y, por tanto, de la sociedad en su conjunto[29].

Mill señala reiteradamente que la libertad tiene valor en sí misma, mientras que la restricción es intrínsecamente mala: «toda limitación, *qua* limitación, es un mal» (V, p. 171). Este tipo de afirmaciones expresadas de esta manera incondicional, que aparecen por doquier en el texto de *Sobre la libertad*, son las que han dado lugar a que se considere que Mill sostiene un concepto negativo de libertad, por lo que la libertad para él consistiría básicamente en la independencia y separación del individuo respecto de los otros. Sin embargo, tomando en consideración otros planteamientos igualmente fundamentales de Mill, se pone de manifiesto que sostiene asimismo un concepto positivo de la libertad, según el cual la libertad consiste en la capacidad del individuo para *determinarse a sí mismo*. Esto llega hasta el punto de que Mill considera que la ausencia de condiciones necesarias para la autonomía, tales como la pobreza o la falta de derechos sociales, implican necesariamente una limitación de la libertad. Solo desde aquí puede entenderse que afirme que la libertad tiene un *valor intrínseco*. Si la libertad fuera entendida por él simplemente como la ausencia de interferencia en la conducta individual, tal afirmación carecería de contenido. Esto queda expresado con la mayor concisión en una de las frases centrales de la obra: «La única libertad que merece tal nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra propia manera» (I, p. 60). Solo si la libertad se entiende así, puede considerarse que posee un valor intrínseco.

La capacidad de la persona para determinarse a sí misma es, para Mill, el elemento fundamental de la *constitución del carácter*, y dicha autodeterminación se encuentra intrínsecamente vinculada con la individualidad, a partir de la cual la persona puede encontrar su identidad y realizar su propio desarrollo. Considera que el mayor enemigo de la autodeterminación es el despotismo, pues aquí la persona está determinada por una instancia externa a ella misma. Solo en un ámbito de libertad puede el individuo conquistar su autonomía, y ello supone la participación y la implicación en la vida social, frente a la situación pasiva en la que se coloca al individuo en un régimen despótico. Ahora bien, Mill comprende que la tiranía y la opresión pueden no ser ejercidas solamente por el Estado, sino que la *sociedad* misma dispone de mecanismos sumamente eficaces para *oprimir y someter al*

*individuo*, ejerciendo un despotismo que hace que el hombre pierda su individualidad y sea absorbido por el contexto social, quedando abocado al conformismo y la pasividad. En las condiciones del capitalismo desarrollado y de los regímenes democráticos que florecen dentro de él, se desarrolla una sociedad de masas dentro de la cual la libertad del individuo queda completamente anegada. La lucha contra esta forma de despotismo constituye uno de los elementos fundamentales de *On liberty*, y es indudablemente una visión profunda de lo que iba a ser uno de los mayores peligros de la sociedad futura conforme se fuese desarrollando cada vez más la democracia social. Este aspecto del pensamiento de Mill es uno de los que le confiere a su concepción una mayor actualidad, pues este peligro que él vislumbró a mediados del siglo XIX no ha hecho más que aumentar desde entonces.

Así pues, la individualidad que defiende Mill no es la del hombre aislado de la sociedad, pues ese individuo atomizado es una presa más fácil del mecanismo de generar uniformidad de la masa social. El individuo tiene que participar en la sociedad, acceder a la verdad a través de la discusión racional y libre, y es solo así como puede conquistar su autonomía y desarrollar su carácter. Ello hace patente la íntima conexión que existe entre la *individualidad* y la *espontaneidad*. Para Mill, resulta fundamental que los deseos e impulsos del hombre le pertenezcan a él. El elemento crucial para que ello sea posible es la espontaneidad, de modo que tales deseos surjan por sí mismos de la propia naturaleza del hombre. Esto significa que tales deseos no ha de tomarlos el individuo desde fuera de sí mismo, no ha de aceptarlos en ningún caso de manera acrítica como algo impuesto por otros, como algo a lo que el individuo simplemente tenga que adaptarse. Con ello se está vinculando la idea de espontaneidad a la idea de *educación* del hombre como un *ser independiente*, rechazando toda concepción de la cultura como mero adoctrinamiento de los individuos. Educar los sentimientos significa ayudar a que estos se desplieguen de manera espontánea según la naturaleza del hombre, y ello solo puede tener lugar en una atmósfera de libertad. En este sentido, la espontaneidad está intrínsecamente vinculada al libre desarrollo del individuo.

Todo ello pone claramente de manifiesto que la concepción que tiene Mill de la *cultura* está centrada fundamentalmente en el *individuo*. Considera que la creatividad solo puede provenir de los individuos, que la costumbre y las instituciones culturales no pueden dar lugar al progreso social. La posición de Mill en este sentido puede considerarse como elitista, pues sostiene que solo los individuos más dotados, los individuos geniales, pueden generar nuevas formas vitales y hacer avanzar la sociedad[30]. Pero ello no significa que estos individuos deban tener el poder para imponer sus propias iniciativas al resto. Lo que reivindica es que al salvaguardar la libertad individual, cada uno puede trazar su propio plan de vida, de modo que se permite que los individuos geniales desarrollen su propio camino vital, y en este sentido pueden *señalar* el camino a los otros, pero en ningún caso *obligarles* a seguirlo. Lo que Mill pretende es que se reconozca la autoridad intelectual y moral de los individuos más cualificados, pero no que ello les confiera ningún poder político o social coactivo para obligar a los demás individuos a seguir su camino, pues entonces se les estaría impidiendo determinarse a sí mismos y desarrollar su propia personalidad.

Mill considera, en definitiva, que una persona que no se determina a sí misma de manera

autónoma no tiene un carácter. Tal es el caso de una persona cuyos sentimientos y modos de pensar están determinados por la costumbre, pues su personalidad está conformada por la sociedad, convirtiéndose simplemente una pieza del engranaje de una maquinaria mayor. De ahí la preocupación de Mill acerca de la *pérdida de individualidad* que supone la *sociedad de masas*, pues en ella es la opinión pública la que tiene el poder de conformar a los individuos, y estos pierden toda autonomía para configurarse a sí mismos y dotarse de un carácter. Por lo tanto, en una sociedad de masas es absolutamente necesario fortalecer y desarrollar los propios sentimientos y las propias formas de pensar y actuar, pues solo así se puede oponer resistencia a la presión de la opinión pública sobre el individuo. Solo así el hombre será capaz de determinarse a sí mismo y elegir su propio modo de vida, y esto es lo que en última instancia confiere su sentido al principio de la libertad.

### *Nota sobre la edición*

La presente traducción está realizada sobre la edición de *On liberty* contenida en las obras completas de John Stuart Mill: John M. Robson (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto, University of Toronto Press, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963-1991, 33 vols. *On liberty* se encuentra en el vol. XVIII, *Essays on Politics and Society*, 1977, pp. 213-310.

Las notas aparecen todas a pie de página en la presente edición. Las notas de editor se indican con la advertencia [N. del E.].

César Ruiz Sanjuán

[1] Véase J. S. Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008. Mill hace extensivo este pronóstico también a su *Sistema de Lógica*. Sin embargo, a pesar de la gran repercusión que tuvo esta obra en su época, respecto a ella su previsión no ha resultado tan acertada como en el caso de *Sobre la libertad*, que es indiscutiblemente la obra de Mill de mayor actualidad.

[2] Todas las citas textuales de Mill que aparecen en la presente introducción corresponden al texto de *Sobre la libertad*. Entre paréntesis indicamos el capítulo y el número de página de la presente edición.

[3] Es usual referirse al principio de la libertad como «principio del daño», o más explícitamente como «principio del daño a otros», fundamentalmente desde la influyente obra de J. Feinberg, *Harm to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

[4] Sobre la recepción de la obra de Mill por parte de sus contemporáneos, cfr. P. Nicholson, «The Reception and Early Reputation of Mill's Political Thought», en J. Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[5] La crítica más importante realizada a Mill en su época, cuyos aspectos fundamentales han constituido la base de casi todas las críticas posteriores y que es considerada por ello como la crítica «clásica» a la concepción milliana de la libertad, es la contenida en la obra de James Fitzjames Stephen *Liberty, Equality, Fraternity* (1873).

[6] Incluso algunos intérpretes de Mill que aceptan plenamente su concepción de la libertad y la defienden de sus críticos mantienen el planteamiento general de este rechazando tal distinción. Tal es el caso, por ejemplo, de C. L. Ten, cfr. *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

[7] Véase A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007. Lo que constató Tocqueville en los Estados Unidos fue que la gente tenía allí menos libertad de pensamiento y expresión de la que en principio cabría esperar. Los americanos no tendían en general a pensar por sí mismos, sino que más bien tendían a pensar como todos los demás y a desear que todos los demás pensaran como ellos. De este modo, la sociedad democrática se convertía gradualmente en una sociedad de masas, en la que la colectividad ejercía una tiranía muda sobre cada uno de los individuos, generando una creciente

homogeneidad en la conformación de la sociedad a través de la presión tácita o expresa ejercida de manera colectiva. El análisis de Tocqueville de la democracia ejerció una fuerte influencia en Mill, que asumió y desarrolló muchos de sus planteamientos fundamentales.

[8] H. J. McCloskey insiste en que muchas malas interpretaciones del pensamiento de Mill se deben a que este a veces no se atiene en el desarrollo de sus conceptos a las definiciones que él mismo ha establecido previamente. Cfr. *John Stuart Mill: A Critical Study*, Londres, Macmillan, 1971. Si bien es cierto que en ocasiones se presentan inconsistencias en los planteamientos de Mill, es preciso tener en cuenta también el carácter esencialmente popular de su ensayo, lo que hace que el rigor conceptual retroceda frecuentemente a favor de la simplificación de los planteamientos. Es característico de *On liberty*, a diferencia de las grandes obras sistemáticas de Mill, el hecho de que este no busque tanto la precisión conceptual como la mayor claridad posible, para que la obra sea accesible a un amplio número de lectores. Por ello trata siempre de enfocar las cuestiones centrales desde distintos ángulos, lo cual se realiza en ocasiones a costa de la precisión en las definiciones. Para la dimensión de la actividad de Mill como moralista y educador en la última etapa de su vida, véase S. Collini, *Public Moralists, Political Thought and Intellectual Life in Great Britain 1850-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

[9] Esta interpretación es sostenida de manera enfática por importantes comentaristas de Mill, como John C. Rees, *John Stuart Mill's «On Liberty»*, Oxford, Oxford University Press, 1985; o C. L. Ten, «Mill's Defence of Liberty», en J. Gray, G. W. Smith (eds.), *J. S. Mill: «On Liberty» in Focus*, Londres, Routledge, 1991.

[10] J. Hamburger sostiene que Mill, lejos de perseguir una defensa a ultranza de la libertad en su obra, lo que busca realmente es una combinación eficaz de libertad y control, a través de la introducción de diversas formas de restricción moral y de limitación social. Según este autor, esto no constituye ninguna contradicción, sino que representa una estrategia coherente para realizar un programa de reforma moral de la sociedad, que es verdadero objetivo que persigue Mill. Cfr. *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999. En la obra de J. Carlisle *John Stuart Mill and the Writing of Character* (Athens, University of Georgia Press, 1991) se apunta también a la dimensión de control y autoritarismo contenida en la obra de Mill, señalando incluso la presencia en ella de una concepción panóptica, en la línea de Bentham.

[11] Una discusión pormenorizada de esta cuestión puede verse en Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Londres, Macmillan, 1988.

[12] No son infrecuentes las interpretaciones de Mill que consideran que aboga por la libertad de perseguir el propio mal y la propia degradación moral. Un caso claro de esta interpretación puede verse en H. J. McCloskey, *John Stuart Mill: A Critical Study*, op. cit. Esto supone obviar aspectos fundamentales de la concepción de Mill y hacer una consideración unilateral de algunas de sus afirmaciones, que solo abstraídas del contexto teórico general pueden dar lugar a este tipo de interpretaciones.

[13] Para una discusión detallada sobre el encaje de estos planteamientos en el conjunto de la concepción de Mill, cfr. W. Donner, *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[14] Un análisis detenido de la esencial necesidad del diálogo que establece Mill para la fundamentación de la verdad puede verse en J. Skorupski, *John Stuart Mill*, Londres, Routledge, 1989.

[15] Linda C. Raeder, en su obra *John Stuart Mill and the Religion of Humanity* (Columbia, University of Missouri Press, 2002), ha insistido en la necesidad de tomar en consideración, como uno de los aspectos centrales de la concepción milliana de la libertad, su crítica a la religión, lo que esta autora denomina su «ímpetu antiteológico», que ciertamente recorre el conjunto de su pensamiento, pero que está especialmente presente en *On liberty*. También ha incidido en esta cuestión J. Hamburger, cfr. *John Stuart Mill on Liberty and Control*, op. cit.

[16] F. R. Berger considera incluso que la concepción que Mill tiene de la libertad ha de ser entendida como una aplicación de su teoría de la justicia. Cfr. *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley, University of California Press, 1984.

[17] Un análisis exhaustivo de esta relación puede verse en la obra de John R. Fitzpatrick *John Stuart Mill's Political Philosophy: Balancing Freedom and the Collective Good*, Nueva York, Continuum International Publishing, 2006. Este autor define la posición teórica de Mill como un «utilitarismo liberal», una expresión que es considerada como un oxímoron por muchos interpretes. Para una discusión pormenorizada sobre la cuestión del utilitarismo liberal, cfr. J. Riley, *Liberal Utilitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[18] Véase J. S. Mill, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2007 (especialmente capítulo 5: «Sobre las conexiones de justicia y utilidad»).

[19] Posiblemente la interpretación que ha sostenido con mayor rotundidad esta ausencia de relación entre ambos planteamientos de Mill sea la de Gertrude Himmelfarb *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974. Esta autora considera que existe una contradicción real entre los planteamientos de *El utilitarismo* y los planteamientos de *Sobre la libertad*, contradicción que enmarca dentro de una problemática más amplia aún.

Habla del Mill de *Sobre la libertad* y del «otro» Mill, el de los restantes escritos, en los que considera que Mill sostiene una posición teórica irreductible a la que se presenta en dicha obra. Ese «otro» Mill pertenecería a una tradición liberal más antigua, la de Montesquieu, Burke o los Padres Fundadores, un liberalismo que aun poniendo la libertad en primer plano, niega su carácter absoluto y trata de conjugarla con otros valores como la justicia, la prudencia y la virtud. Según esta autora, los planteamientos de Mill contenidos en *Sobre la libertad* habrían estado fuertemente condicionados por la influencia de su mujer, Harriet Taylor Mill, consideración que basa no solo en las palabras de Mill en la dedicatoria de la obra y en las afirmaciones contenidas en su *Autobiografía*, sino también en la comparación con otros escritos de Harriet. Este «caso de Mill versus Mill», como lo denomina Himmelfarb, ha tenido una amplia repercusión en la recepción posterior de la obra de Mill y ha sido fuertemente discutido por muchos intérpretes. Sobre la relación entre John Stuart Mill y Harriet Taylor, véase F. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage*, Londres, Routledge, 1969.

[20] Las interpretaciones que inciden en el carácter singular del utilitarismo de Mill y en sus diferencias fundamentales respecto a la doctrina utilitarista tradicional, estableciendo en función de ello la coherencia de su utilitarismo con el principio de la libertad, reciben en la bibliografía sobre el tema la denominación de «revisionistas». Entre las interpretaciones revisionistas más destacadas pueden señalarse: John N. Gray, *Mill on Liberty: A Defense*, Londres, Routledge, 1983; Fred R. Berger, *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, op. cit.; o Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, op. cit.

[21] Rawls denomina a esta idea «el principio aristotélico», y considera que la máxima expresión del mismo se encuentra, junto con la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, en *El utilitarismo* de John Stuart Mill. Cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

[22] La interpretación clásica de Robson sostiene que es imposible comprender adecuadamente *Sobre la libertad* sin referirse al principio de la utilidad de Mill, pues este constituye el fundamento de su concepción de la libertad. Cfr. *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, Londres, Routledge, 1968. Esta es la posición contraria extrema a la de Himmelfarb mencionada anteriormente, que subraya la ausencia de relación entre ambos planteamientos de Mill. La mayor parte de las interpretaciones adoptan posiciones intermedias, considerando que si bien ambos planteamientos no son contradictorios, en muchas ocasiones resulta difícil ver la relación existente entre ellos, por lo que los comentaristas tratan de reconstruir de diversos modos el vínculo entre ambas concepciones.

[23] Véase Don A. Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001. Este autor fundamenta de manera exhaustiva en su obra que el utilitarismo de Mill está basado en una concepción de la felicidad que incorpora una ética del desarrollo y crecimiento humano. Esto permite explicar la concepción cualificada que tiene Mill de la felicidad frente a otras formas de utilitarismo, en virtud de la cual considera que hay una forma superior de felicidad que implica el desarrollo de las facultades elevadas del ser humano y su capacidad de apreciar los placeres elevados, para lo cual se requiere necesariamente el progreso y la cultura.

[24] Jonathan Riley sostiene que la teoría de Mill no puede clasificarse en modo alguno bajo lo que comúnmente se entiende por «liberalismo», y que gran parte de los malentendidos de su pensamiento se deben al intento de subsumirlo de manera restringida bajo esa rúbrica. Este autor se encuentra entre los que defienden la categorización de la posición de Mill como «utilitarismo liberal». Cfr. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Liberty*, Londres, Routledge, 1998.

[25] Véase I. Berlin, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1996 (la primera edición en inglés del ensayo es de 1958). Véase también el ensayo de Berlin contenido en la citada obra: «John Stuart Mill y los fines de la vida».

[26] R. Dworkin calificó el texto de Berlin como «el ensayo moderno más famoso acerca de la libertad», lo que ha hecho que ejerza una enorme influencia en las discusiones sobre el tema. Cfr. *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

[27] Tal como Berlin explicita al comienzo de su ensayo, utiliza como sinónimos los términos *liberty* y *freedom*, al igual que hace Mill. A partir de esta distinción entre las dos formas de libertad, Berlin pone de manifiesto que las concepciones de la libertad positiva en muchas ocasiones han conducido en la práctica a la eliminación de la libertad, puesto que han justificado la coerción en aras de la autorrealización de los individuos. Esto ocurre al considerar que los individuos no son capaces en general decidir por sí mismos lo que es racional y correcto, por lo que les tiene que ser dictada la mejor forma de vida para ellos por alguna autoridad que está en condiciones de determinarla mejor que ellos mismos, pudiendo derivar fácilmente en sistemas políticos autoritarios y despóticos. Lo que aquí tiene lugar es una limitación de las libertades individuales en nombre de una mayor libertad para los individuos. En definitiva, se trata de una concepción de la libertad que justifica la obediencia, el paternalismo u otras formas de control que pueden acabar convirtiéndose en formas de opresión. De ahí las profundas sospechas de Berlin hacia la libertad positiva y su posicionamiento a favor de la libertad negativa, la cual es adscrita por él

también a la concepción de la libertad de Mill. Cfr. *Cuatro ensayos sobre la libertad, op. cit.*

[28] En la obra de Don A. Habibi anteriormente citada *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth* puede encontrarse una amplia relación de los intérpretes que defienden la presencia de los dos sentidos de la libertad en el pensamiento de Mill, así como de aquellos que, en la línea de Berlin, sostienen que Mill es básicamente un defensor de la libertad negativa.

[29] Un análisis detallado de la compleja cuestión del paternalismo en el pensamiento político de Mill puede verse en C. L. Ten, *Mill on Liberty, op. cit.*

[30] En esta dimensión elitista del pensamiento de Mill ha insistido especialmente la interpretación M. Cowling contenida en *Mill and Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Este autor se opone a la opinión generalizada que considera a Mill como uno de los más prominentes liberales del pensamiento moderno y le acusa de «totalitarismo moral». Sostiene que su preocupación por la libertad y la individualidad no está referida al hombre corriente, sino a la elite intelectual, y que su teoría está concebida para imponer al pueblo un ideal social determinado por esa elite.

## Selección bibliográfica

- Berger, F. R., *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1996.
- Caruncho, C., *Sobre la libertad. A propósito de la obra de John Stuart Mill*, La Coruña, Eris, 1999.
- Cowling, M., *Mill and Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, <sup>2</sup>1990.
- Donner, W., *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Fitzpatrick, J. R., *John Stuart Mill's Political Philosophy: Balancing Freedom and the Collective Good*, Nueva York, Continuum International Publishing, 2006.
- Gordillo, L., *Sobre la libertad de J. Stuart Mill: análisis y comentarios*, Murcia, Isabor, 2004.
- Gray, J. N., *Mill on Liberty: A Defense*, Londres, Routledge, 1983.
- Habibi, D. A., *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Hamburger, J., *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.
- Himmelfarb, G., *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974.
- McCloskey, H. J., *John Stuart Mill: A Critical Study*, Londres, Macmillan, 1971.
- Negro, D., *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975.
- Rees, J. C., *John Stuart Mill's «On Liberty»*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Robson, J. M., *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, Londres, Routledge, 1968.
- Ryan, A., *The Philosophy of John Stuart Mill*, Londres, Macmillan, <sup>2</sup>1988.
- Skorupski, J., *John Stuart Mill*, Londres, Routledge, 1989.
- Ten, C. L., *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

# SOBRE LA LIBERTAD

«El gran principio fundamental hacia el que convergen todos los argumentos desplegados en estas páginas es la importancia esencial y absoluta del desarrollo humano en su más rica diversidad.»

Wilhelm von Humboldt, *Esfera y deberes del gobierno*.

Dedico esta obra a la querida y añorada memoria de aquella que fue la inspiradora, y en parte la autora, de lo mejor que hay en mis escritos; a la amiga y esposa, cuyo elevado sentido de la verdad y de la justicia fue mi más poderosa inspiración, y cuya aprobación fue mi principal recompensa. Como todo lo que he escrito durante muchos años, esto le pertenece a ella tanto como a mí. Pero el libro, en su estado actual, solo ha tenido la inestimable ventaja de su revisión en un grado muy insuficiente; algunas de las partes más importantes habían sido reservadas para un nuevo examen más cuidadoso, que ya nunca podrán recibir. Si yo fuera capaz de interpretar solo la mitad de los grandes pensamientos y nobles sentimientos que han sido enterrados con ella, podría procurarle al mundo un beneficio mayor del que pueda surgir de cualquier cosa que yo llegue a escribir sin el amparo y la ayuda de su sabiduría casi sin rival.

# I

## Introducción

El tema de este ensayo no es el denominado libre albedrío, tan desafortunadamente opuesto a la mal llamada doctrina de la necesidad filosófica, sino la libertad social o civil: la naturaleza y los límites del poder que la sociedad puede ejercer legítimamente sobre el individuo. Una cuestión que, en términos generales, rara vez ha sido planteada y casi nunca discutida, pero que influye profundamente en las controversias prácticas de la época con su presencia latente y que probablemente será pronto reconocida como la cuestión vital del futuro. Está tan lejos de ser nueva que, en cierto sentido, ha dividido a la humanidad casi desde las épocas más remotas; pero en la etapa de progreso en la que han entrado ahora las partes más civilizadas del género humano, se presenta bajo nuevas condiciones y requiere un tratamiento diferente y más fundamental.

La lucha entre la libertad y la autoridad es la característica más destacada en las épocas históricas con las que estamos más familiarizados, particularmente en la historia de Grecia, Roma e Inglaterra. Pero en tiempos antiguos esta contienda tenía lugar entre individuos, o ciertas clases de individuos, y el gobierno. Lo que se entendía por libertad era la protección contra la tiranía de los gobernantes políticos. Se consideraba que los gobernantes (excepto en algunos de los gobiernos democráticos de Grecia) estaban situados en una posición necesariamente antagónica al pueblo que gobernaban. El gobierno consistía en un solo hombre, o bien en una tribu o casta, que derivaba su autoridad de la herencia o la conquista, que en modo alguno la ejercía con el consentimiento de los gobernados, y cuya supremacía no se atrevían a combatir los hombres, quizá ni siquiera lo desearan, por muchas precauciones que pudieran tomarse contra su ejercicio opresivo. El poder de los gobernantes era considerado como algo necesario, pero también como algo sumamente peligroso; como un arma que intentarían usar contra sus súbditos, no menos que contra sus enemigos exteriores. Para impedir que los miembros más débiles de la comunidad fuesen devorados por los innumerables buitres, era necesario que hubiese un animal de presa más fuerte que el resto y que estuviese encargado de contenerlos. Pero como el rey de los buitres no estaría menos dispuesto a devorar el rebaño que cualquier otra de las arpías menores, era indispensable estar en una perpetua actitud de defensa contra su pico y sus garras. Así pues, el propósito de los patriotas era poner límites al poder que el gobernante pudiera ejercer sobre la comunidad, y esta limitación era lo que entendían por libertad. Esto se perseguía de dos maneras: en primer lugar, obteniendo el reconocimiento de ciertas inmunidades denominadas libertades o derechos políticos, cuya infracción se veía como una violación del deber por parte del gobernante; si este tenía lugar, se consideraba justificable una resistencia específica o una rebelión general. En segundo lugar –lo que generalmente fue un recurso posterior–, se establecieron controles constitucionales, a través de los cuales el consentimiento de la comunidad, o de un cierto cuerpo supuestamente representativo de sus intereses, se convirtió

en una condición necesaria para algunos de los actos más importantes del gobierno. En la mayoría de los países europeos, el poder dirigente estaba más o menos obligado a someterse al primero de estos dos modos de limitación. Pero no fue así en el caso del segundo, y conseguirlo —o cuando ya se poseía en cierto grado, lograrlo de manera más completa— se convirtió en todas partes en el objeto principal de los amantes de la libertad. Y mientras la humanidad se conformó con combatir un enemigo por medio del otro, y con ser gobernada por un amo a condición de estar asegurada más o menos eficazmente contra su tiranía, no llevó sus aspiraciones más allá de este punto.

Sin embargo, llegó un momento en el progreso de los asuntos humanos en que los hombres dejaron de considerar como una necesidad natural que sus gobernantes fueran un poder independiente, con un interés opuesto al suyo. Les pareció mucho mejor que diversos magistrados del Estado fueran sus representantes o delegados, revocables según su voluntad. Parecía que solo de esta forma podrían tener la completa seguridad de que nunca se abusaría en su perjuicio de los poderes del gobierno. Esta nueva exigencia de gobernantes electivos y temporales se convirtió progresivamente en el objeto prominente de los esfuerzos del partido popular allí donde tal partido existía; y reemplazó, en una medida considerable, los esfuerzos previos de limitar el poder de los gobernantes. Al proseguir la lucha para hacer emanar el poder dirigente de la elección periódica de los gobernados, algunas personas comenzaron a pensar que se había otorgado demasiada importancia a la limitación del poder mismo. *Eso*, al parecer, era un recurso contra los gobernantes cuyos intereses se oponían habitualmente a los del pueblo. Lo que ahora se requería era que los gobernantes se identificaran con el pueblo, que su interés y su voluntad fueran el interés y la voluntad de la nación. Y la nación no necesitaba protegerse contra su propia voluntad. No había peligro de que se tiranizase a sí misma. Si los gobernantes fueran efectivamente responsables ante el pueblo y revocables inmediatamente por él, entonces el pueblo podría permitirse confiarles el poder, puesto que él mismo podría dictaminar el uso que se debería hacer de tal poder. Su poder no sería más que el propio poder de la nación, concentrado y con una forma conveniente para su ejercicio. Este modo de pensar, o quizá más bien de sentir, fue común entre la última generación del liberalismo europeo, y todavía parece predominar entre los liberales del continente. aquellos que admiten algún límite a lo que el gobierno debe hacer —excepto en el caso de gobiernos tales que, según piensan ellos, no deberían existir—, sobresalen como brillantes excepciones entre los pensadores políticos del continente. Un modo de sentir similar podría haber seguido prevaleciendo en nuestro país si las circunstancias que durante un tiempo lo alentaron se hubieran mantenido inalteradas.

Pero en las teorías políticas y filosóficas, del mismo modo que en las personas, el éxito revela faltas y debilidades que el fracaso habría ocultado a la observación. La idea de que el pueblo no tiene necesidad de limitar el poder sobre sí mismo podría parecer axiomática si el gobierno popular fuese solo una cosa con la que se sueña o sobre la que se ha leído que existió en alguna época lejana del pasado. Esa idea tampoco se vio perturbada necesariamente por aberraciones temporales tales como las de la Revolución francesa, las peores de las cuales fueron obra de una minoría usurpadora y que, en cualquier caso, no correspondían a la acción

permanente de las instituciones populares, sino a un estallido súbito y convulsivo contra el despotismo monárquico y aristocrático. Con el tiempo, sin embargo, una república democrática vino a ocupar una gran porción de la superficie terrestre, y se hizo sentir como uno de los miembros más poderosos de la comunidad de las naciones[1]. Entonces el gobierno electivo y responsable se volvió tema de las observaciones y críticas que le esperan a todo gran hecho histórico. Ahora se percibía que frases tales como «gobierno de sí mismo» y «el poder del pueblo sobre sí mismo» no expresaban el verdadero estado de cosas. El «pueblo» que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el que es ejercido; y el «gobierno de sí mismo» del que se habla no es el gobierno de cada uno por sí mismo, sino de cada uno por todos los demás. Además, la voluntad del pueblo significa en la práctica la voluntad de la *parte* más numerosa o más activa del pueblo, de la mayoría, o de aquellos que han conseguido hacerse aceptar como la mayoría. El pueblo, por tanto, *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo, y se necesitan precauciones contra esto tanto como contra cualquier otro abuso de poder. Así pues, la limitación del poder del gobierno sobre los individuos sigue siendo importante cuando los detentadores del poder son responsables de forma regular ante la comunidad, esto es, ante la parte más fuerte de ella. Esta manera de ver las cosas –que se adecúa igualmente a la inteligencia de los pensadores y a las inclinaciones de aquellas clases importantes de la sociedad europea a cuyos intereses, reales o supuestos, es contraria la democracia– no ha tenido dificultades para establecerse. Y en las especulaciones políticas, «la tiranía de la mayoría» se incluye ahora generalmente entre los males contra los cuales la sociedad tiene que estar en guardia.

Como a otras tiranías, también a la tiranía de la mayoría se le tenía terror al principio, y todavía se le tiene generalmente, sobre todo cuando opera a través de los actos de las autoridades públicas. Pero las personas reflexivas percibieron que cuando la sociedad es ella misma el tirano –la sociedad colectivamente, sobre los individuos aislados que la componen– sus medios de ejercer la tiranía no están restringidos a los actos que podría realizar a través de sus funcionarios políticos[2]. La sociedad puede ejecutar, y de hecho ejecuta, sus propios mandatos; y si dicta mandatos erróneos en vez de correctos, o si simplemente dicta mandatos en cosas en las que no debería inmiscuirse, entonces ejerce una tiranía social más temible que muchas clases de opresión política, pues aunque generalmente no se realiza por medio de sanciones tan extremas, deja menos vías de evasión, penetrando mucho más profundamente en los detalles de la vida y esclavizando el alma misma. Por consiguiente, la protección contra la tiranía del magistrado no es suficiente. Se necesita también protección contra la tiranía de imponer opiniones y sentimientos; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por otros medios que las sanciones civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta sobre aquellos que disienten de ellas; contra la tendencia a coartar el desarrollo y, si es posible, impedir la formación de cualquier individualidad que no esté en armonía con sus costumbres, obligando a todos los caracteres a formarse a sí mismos sobre el modelo de la propia sociedad. Existe un límite para la interferencia legítima de la opinión colectiva sobre la independencia individual, y encontrar ese límite y mantenerlo contra la transgresión es tan indispensable para el buen estado de los asuntos humanos como la protección contra el

despotismo político.

Pero aunque no es probable que esta proposición sea refutada en términos generales, la cuestión práctica de dónde situar el límite –cómo hacer el ajuste adecuado entre la independencia individual y el control social– es un tema en el que casi todo queda aún por hacer. Todo lo que hace que nuestra existencia sea valiosa depende de la aplicación de las restricciones sobre las acciones de otras personas. Así pues, algunas reglas de conducta deben ser impuestas, por la ley en primer lugar, y por la opinión en muchas cosas que no son materia adecuada para la acción de la ley. Lo que estas reglas debieran ser constituye la cuestión principal de los asuntos humanos; pero si exceptuamos algunos de los casos más obvios, es una de las cuestiones en cuya resolución menos progresos se han hecho. No hay dos épocas, y ni siquiera dos países, que las hayan decidido del mismo modo; y la decisión de una época o un país es un motivo de asombro para los otros. Sin embargo, la gente de una determinada época o país no se imagina que haya más dificultad en ello que si fuera un tema en el que la humanidad siempre ha estado de acuerdo. Las reglas que imperan entre ellos mismos les parecen evidentes y justificadas por sí mismas. Esta ilusión casi universal es uno de los ejemplos de la influencia mágica de la costumbre, que no es solo una segunda naturaleza, como dice el proverbio, sino que se confunde continuamente con la primera. El efecto de la costumbre, impidiendo cualquier duda respecto a las reglas de conducta que impone la humanidad, es tanto más completo cuanto que se trata de un asunto en el que generalmente no se considera necesario que se den razones, ni a los demás ni a uno mismo. La gente está acostumbrada a creer –y ha sido alentada a esta creencia por algunos que aspiran al título de filósofos– que sus sentimientos en temas de esta naturaleza son mejores que las razones, y consideran que las razones son innecesarias. El principio práctico que guía a la gente en sus opiniones sobre la regulación de la conducta humana es el sentimiento en el ánimo de cada uno de que a todos se les debería exigir actuar como le gustaría a él y a aquellos con los que él simpatiza. En realidad, nadie reconoce para sí que lo que regula su juicio es su propia inclinación. Pero una opinión acerca de la conducta que no está apoyada en razones solo puede considerarse como una preferencia personal; y si las razones, cuando se dan, son una mera apelación a una preferencia similar sentida por otras personas, se sigue tratando únicamente de la inclinación de muchas personas en lugar de una sola. Para un hombre corriente, sin embargo, su propia preferencia, sustentada de este modo, no solo es una razón perfectamente satisfactoria, sino la única que tiene generalmente para cualquiera de las nociones de moralidad, gusto o decoro que no estén inscritas expresamente en su credo religioso; y es incluso su guía principal en la interpretación de este. Por consiguiente, las opiniones de los hombres acerca de lo que es loable o censurable están afectadas por todas las diversas causas que influyen en sus deseos respecto a la conducta de los otros, las cuales son tan numerosas como aquellas que determinan sus deseos en cualquier otra materia: a veces su razón, otras veces sus prejuicios o supersticiones, a menudo sus sentimientos sociales, y no pocas veces los antisociales, su envidia o sus celos, su arrogancia o su desprecio, pero más comúnmente sus deseos o sus miedos, así como su propio interés, ya sea legítimo o ilegítimo. Dondequiera que haya una clase dominante, gran parte de la moralidad del país emana de su

interés de clase y de sus sentimientos de superioridad. La moralidad entre espartanos e ilotas[3], entre hacendados y negros, entre príncipes y súbditos, entre nobles y plebeyos, entre hombres y mujeres, ha sido en su mayor parte resultado de estos intereses y sentimientos de clase. Y los sentimientos así generados influyen a su vez sobre los sentimientos morales de los miembros de la clase dominante en sus relaciones recíprocas. Por otra parte, allí donde una clase anteriormente dominante ha perdido su hegemonía, o donde su hegemonía se ha hecho impopular, los sentimientos morales que prevalecen llevan frecuentemente la impronta de una impaciente aversión contra la superioridad. Otro gran principio determinante de las reglas de conducta –tanto para la acción como para la abstención– que han sido impuestas por la ley o la opinión, ha sido el servilismo de la humanidad hacia las supuestas preferencias o aversiones de sus amos temporales o de sus dioses. Este servilismo, aunque esencialmente egoísta, no es hipocresía; incrementa sentimientos de repulsa perfectamente genuinos, fue lo que hizo que los hombres quemaran a brujos y herejes. Entre tantas influencias abyectas, los intereses generales y obvios de la sociedad también han tenido evidentemente un efecto, y en una medida importante, en la dirección de los sentimientos morales. En cualquier caso, menos por una cuestión de razón y por su propia validez que como consecuencia de las simpatías y antipatías que surgen de ellos; y las simpatías y antipatías que habían tenido poco o nada que ver con los intereses de la sociedad se han hecho sentir a sí mismas en el establecimiento de la moralidad como una fuerza igualmente considerable.

De este modo, los gustos y aversiones de la sociedad, o de alguna parte poderosa de ella, son la causa principal que ha determinado en la práctica las reglas establecidas para el general cumplimiento bajo la sanción de la ley o la opinión. Y en general, aquellos que se han anticipado a la sociedad en ideas y sentimientos, han dejado en principio este estado de cosas intacto, si bien pueden haberse enfrentado con algunos de sus detalles. Se han ocupado de indagar qué cosas le deberían gustar o disgustar a la sociedad, en lugar de cuestionar si los gustos o aversiones de esta deberían ser una ley para los individuos. Han preferido esforzarse por alterar los sentimientos de la humanidad en puntos particulares en los que ellos disientan, en lugar hacer causa común con los disidentes en defensa de la libertad. El único caso en el que un motivo más elevado ha sido tomado como principio y mantenido con consistencia por todos los individuos, salvo alguno en particular, es el de la creencia religiosa: un caso instructivo en muchos sentidos, y especialmente por constituir el ejemplo más destacado de la falibilidad de lo que se denomina sentido moral; pues el *odium theologicum*[4], en un fanático sincero, es uno de los casos más inequívocos de sentimiento moral. Los que primero rompieron el yugo de la que se denominaba a sí misma Iglesia Universal[5], estaban en general tan poco dispuestos a permitir diferencias de opinión religiosa como la Iglesia misma. Pero cuando se desvaneció el fragor del conflicto sin dar una victoria completa a ninguna de las partes, y cada Iglesia o secta tuvo que limitar sus esperanzas a mantener la posesión del suelo que ya ocupaba, las minorías, viendo que no tenían oportunidad alguna de llegar a ser mayorías, se encontraron ante la necesidad de reclamar el permiso para disentir frente a aquellos a los que no podían convertir. En consecuencia, es en este campo de batalla, casi exclusivamente, donde los derechos del individuo frente a la sociedad han sido afirmados

sobre una amplia base de principios, y donde la aspiración de la sociedad a ejercer autoridad sobre los disidentes ha sido abiertamente discutida. Los grandes escritores a los que el mundo les debe la libertad religiosa que posee han reivindicado en su mayoría la libertad de conciencia como un derecho inalienable y han negado de manera rotunda que un ser humano tenga que dar cuenta ante otros de sus creencias religiosas. No obstante, la intolerancia es tan natural entre los seres humanos en todo aquello que les importa realmente, que la libertad religiosa no ha existido en la práctica casi en ningún lugar, excepto donde la indiferencia religiosa, a la que le disgusta que perturben su paz con disputas teológicas, ha decantado con su peso la balanza. En la mente de casi todas las personas religiosas, incluso en los países más tolerantes, el deber de la tolerancia se admite con reservas tácitas. Una persona admitirá el disenso en cuestiones del gobierno de la Iglesia, pero no en cuestiones de dogma; otra puede tolerar a cualquiera, salvo a un papista o a un unitario[6]; otra a cualquiera que crea en la religión revelada; unos pocos extenderán su caridad un poco más, pero la detendrán ante la creencia en Dios y en una vida futura. Dondequiera que el sentimiento de la mayoría es todavía genuino e intenso, se puede observar que ha disminuido muy poco su pretensión de obediencia.

En Inglaterra, por las peculiares circunstancias de nuestra historia política, aunque el yugo de la opinión es quizá más pesado que en la mayoría de los países de Europa, el de la ley es más ligero; y hay un recelo considerable ante la interferencia directa en la conducta privada por parte del poder legislativo o ejecutivo, no tanto por una justa consideración hacia la independencia del individuo, como por el hábito inveterado de mirar al gobierno como el representante de un interés opuesto al del pueblo. La mayoría no ha aprendido todavía a sentir el poder del gobierno como su poder, o las opiniones del gobierno como sus opiniones. Cuando lo hagan así, la libertad individual probablemente estará tan expuesta a la invasión del gobierno como lo está ya a la opinión pública. Sin embargo, por el momento hay una cantidad considerable de sentimientos dispuestos a rebelarse contra cualquier intento de la ley para controlar a los individuos en asuntos en los que no han estado acostumbrados hasta ahora a ser controlados; y esto con muy poca discriminación sobre si la materia está dentro o no de la esfera legítima del control legal, de tal modo que este sentimiento, altamente saludable en general, quizá está tan a menudo fuera de lugar como bien fundamentado en los casos particulares de su aplicación. De hecho, no hay ningún principio reconocido por el que la propiedad o impropiiedad de la interferencia del gobierno se compruebe habitualmente. La gente decide de acuerdo con sus preferencias personales. Algunos, cuando ven que se puede hacer algún bien o remediar algún mal, exhortarían de buen grado al gobierno para acometer la empresa en cuestión; mientras que otros preferirían soportar casi cualquier tipo de mal social antes de agregar una sola de las dimensiones del interés humano al control gubernamental. Y los hombres se decantan hacia uno u otro lado, en cada caso particular, según esta dirección general de sus sentimientos, o según el grado de interés que sienten en aquello en particular que se proponen que haga el gobierno, o según crean que el gobierno lo haría o no lo haría del modo que ellos prefieren; pero muy raramente debido a una opinión, a la que se adhieran de manera consistente, sobre las cosas que son apropiadas para que las haga el gobierno. Y

pienso que actualmente, como consecuencia de esta ausencia de regla o principio, una parte está tan equivocada como la otra. La inferencia del gobierno se invoca impropriamente con la misma frecuencia con que se condena impropriamente.

El objeto de este ensayo es proclamar un principio muy simple, dirigido a regir plenamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo referente a la compulsión y al control, ya sean los medios usados para ello la fuerza física en forma de penas legales o la coerción moral de la opinión pública. Dicho principio establece que el único fin por el que los hombres están legitimados, individual o colectivamente, para interferir en la libertad de acción de cualquiera de ellos, es la protección de sí mismos. Esto es, que el único propósito por el que puede ser ejercido legítimamente el poder sobre un miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es para prevenir del daño a otros. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es una justificación suficiente. No puede ser obligado legítimamente a hacer algo o abstenerse de hacerlo por el hecho de que eso sería mejor para él, porque le haría más feliz, o porque en opinión de los otros hacer eso sería lo sensato, o incluso lo justo. Estas son buenas razones para discutir con él, o razonar con él, o persuadirle, o suplicarle, pero no para obligarle, o infligirle algún daño en caso de que actúe de otra manera. Para justificar esto último, la conducta de la que se desea disuadirle tiene que estar calculada para provocar daño en alguna otra persona. El único aspecto de la conducta por el que se puede responsabilizar a alguien frente a la sociedad es aquel que concierne a otros. En aquello que le concierne únicamente a él, su independencia es absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y su propia mente, el individuo es soberano.

Apenas es necesario decir que esta doctrina pretende aplicarse solo a los seres humanos en la madurez de sus facultades. No estamos hablando de niños o de jóvenes que se encuentren por debajo de lo que la ley pueda fijar como mayoría de edad. aquellos que están todavía en estado de requerir que otros cuiden de ellos, tienen que ser protegidos contra sus propias acciones del mismo modo que contra los peligros externos. Por la misma razón, podemos exceptuar aquellas sociedades atrasadas en las que la raza misma puede ser considerada como menor de edad. Las primeras dificultades en el camino del progreso espontáneo son tan grandes que rara vez se presentan los medios suficientes para superarlas; y un gobernante con verdadero espíritu de mejora está legitimado para utilizar cualquier expediente con el que alcanzar un fin que de otro modo sería quizá inalcanzable. El despotismo es un modo legítimo de gobierno respecto a los bárbaros, siempre y cuando el fin sea mejorar su situación y los medios estén justificados para alcanzar realmente ese fin[7]. La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al momento en que la humanidad ha sido capaz de progresar a través de la discusión libre e igual. Hasta entonces no existe otra cosa para los hombres que la obediencia implícita a un Akbar o a un Carlomagno[8], si es que tienen la fortuna de encontrar uno. Pero tan pronto como la humanidad ha alcanzado la capacidad de ser guiada hacia su propia mejora mediante la convicción o la persuasión (un periodo en el que han entrado hace ya mucho tiempo todas las naciones de las que debemos ocuparnos aquí), la coacción, ya sea en forma directa o en forma de castigos y penas por la desobediencia, ya no es admisible como medio para el bien de los hombres, y solo es

justificable para la seguridad de los otros.

He de decir que renuncio a toda ventaja que pudiera derivarse para mi argumento de la idea de un derecho abstracto, como algo independiente de la utilidad. Considero la utilidad como la instancia de apelación fundamental en toda cuestión ética; pero la utilidad debe entenderse aquí en su sentido más amplio, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo. Sostengo que esos intereses solo autorizan a que la espontaneidad individual quede sujeta al control externo respecto a aquellas acciones de una persona que afectan al interés de otras. Si la acción de alguien resulta perjudicial para otros, se da *prima facie*[\[9\]](#) un caso para castigarlo, ya sea por medio de la ley o, cuando las sanciones legales no se pueden aplicar con seguridad, por medio de la desaprobación general. Hay también muchos actos positivos para el beneficio de los otros a cuya realización se puede obligar legítimamente a un individuo, tales como dar testimonio en un tribunal de justicia, o bien participar de manera equitativa en la defensa común o en cualquier otra obra conjunta necesaria para el interés de la sociedad de cuya protección disfruta. Asimismo, se le puede hacer legítimamente responsable ante la sociedad por no realizar ciertos actos de beneficencia individual, tales como salvar la vida de un semejante o proteger al indefenso frente al abuso, cosas que en todo caso constituyen obviamente el deber de un hombre. Una persona puede perjudicar a otros no solo por sus acciones, sino también por sus omisiones, y en ambos casos es responsable frente a ellos por el daño que les ocasione. Ciertamente en este último caso la coacción ha de ser ejercida con mucho más cuidado que en el anterior. Hacer a alguien responsable por perjudicar a otros es la regla; hacerle responsable por no evitar el daño es, comparativamente hablando, la excepción. No obstante, hay muchos casos suficientemente claros y suficientemente graves como para justificar esta excepción. En todo aquello que se refiere a las relaciones externas del individuo, es responsable *de iure*[\[10\]](#) ante aquellos cuyos intereses se ven afectados y, si es necesario, ante la sociedad en tanto que es su protectora. Generalmente hay buenas razones para no imputarle responsabilidad alguna; pero estas razones deben surgir de las circunstancias particulares del caso, ya sea porque es un tipo de caso en el que es más probable que actúe mejor dejado a su propia discreción de lo que actuaría controlado por cualquiera de los medios que la sociedad tiene en su poder, ya sea porque el intento de ejercer el control produciría males mayores que aquellos que se tratan de evitar. Cuando tales razones impiden la atribución de responsabilidad, la conciencia del agente debe ocupar el lugar vacante del juez y proteger aquellos intereses de los otros que no tienen protección exterior, juzgándose a sí mismo de manera tanto más severa, puesto que el caso no admite que se le pueda someter al juicio de sus semejantes.

Pero existe una esfera de acción en que la sociedad, como algo distinto del individuo, solo tiene un interés indirecto, si es que tiene alguno. Dicha esfera comprende toda la dimensión de la vida y conducta de una persona que le afecta solo a ella misma, y que si afecta también a otras, lo hace solo con su participación y su consentimiento libre, voluntario e inequívoco. Cuando digo que le afecta solo a ella misma, quiero decir directamente y en primera instancia, ya que cualquier cosa que afecte a una persona puede afectar a otras a través de ella. La objeción que se funda en esta contingencia será objeto de nuestra consideración a

continuación, puesto que constituye la región propia de la libertad humana. Esta región comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo libertad de conciencia en el sentido más amplio, libertad de pensar y sentir, libertad absoluta de opinión y sentimiento en todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar opiniones podría parecer sometida a un principio diferente, puesto que pertenece a aquella parte de la conducta de un individuo que afecta a otras personas; sin embargo, siendo de casi tanta importancia como la libertad de pensamiento, y descansando en gran parte sobre las mismas razones, es prácticamente inseparable de ella. Dicho principio requiere, en segundo lugar, libertad de gustos y de inclinaciones, libertad de ajustar nuestro plan de vida a nuestro propio carácter, libertad de hacer lo que nos guste, sujetos a todas las consecuencias que puedan derivarse de ello, sin que nos lo impidan nuestros semejantes –en tanto que lo que hagamos no les perjudique–, aunque puedan pensar que nuestra conducta es insensata, perversa o equivocada. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se deriva, dentro de los mismos límites, la libertad de asociación entre individuos: la libertad de unirse para cualquier propósito que no implique daño a los otros (se supone que las personas asociadas son mayores de edad y no se encuentran forzadas o engañadas).

No puede considerarse libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la que estas libertades, en general, no sean respetadas; y ninguna es completamente libre si no existen en ella de forma incondicional y absoluta. La única libertad que merece tal nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra propia manera, siempre y cuando no intentemos privar a otros del suyo o impidamos sus esfuerzos por alcanzarlo. Cada uno es el verdadero guardián de su propia salud, ya sea corporal, mental o espiritual. La humanidad ganará más si tolera que cada uno viva como le parezca bien que si obliga a vivir a cada uno como le parezca bien al resto.

Aunque esta doctrina no es nueva en absoluto, y aunque algunas personas la consideren una obviedad, no hay ninguna otra doctrina que se oponga más directamente a la tendencia general de la opinión y la práctica existentes. La sociedad ha gastado al menos tanto esfuerzo (de acuerdo con sus luces) en el intento de obligar a la gente a conformarse a sus ideas de excelencia personal, como ha gastado en obligarlas a conformarse a sus ideas de excelencia social. Las antiguas repúblicas se creían legitimadas para regular –y los filósofos antiguos lo aceptaban– todos los aspectos de la conducta privada por medio de la autoridad pública, sobre la base de que el Estado tiene un profundo interés en la disciplina física y mental de cada uno de sus ciudadanos; un modo de pensar que puede haber sido admisible en pequeñas repúblicas rodeadas de enemigos poderosos, en constante peligro de ser destruidas por un ataque extranjero o por una conmoción interna, y para las cuales incluso un breve intervalo de relajación de la energía y del autodomínio podría ser fatídico, por lo que no podían permitirse aguardar a los beneficiosos efectos permanentes de la libertad. En el mundo moderno, el mayor tamaño de las comunidades políticas y, sobre todo, la separación entre la autoridad espiritual y la temporal (con lo que se coloca la dirección de la conciencia de los hombres en manos distintas de las que controlan sus asuntos mundanos) han impedido una intromisión tan

grande de la ley en los detalles de la vida privada. Sin embargo, los mecanismos de la represión moral se han ejercido más enérgicamente contra las divergencias de la conciencia personal respecto a la opinión imperante de lo que se han ejercido en cuestiones sociales; la religión, el más poderoso de los elementos que han contribuido a la formación del sentimiento moral, ha sido gobernada casi siempre por la ambición de una jerarquía que ha intentado controlar cada uno de los aspectos de la conducta humana, o por el espíritu del puritanismo. Algunos de los reformadores modernos que se han situado en abierta oposición con las religiones del pasado, no se han quedado en modo alguno por detrás de las Iglesias o las sectas en su afirmación del derecho de dominación espiritual. Es el caso, en particular, de M. Comte, cuyo sistema social, tal como se desarrolla en su *Système de Politique Positive*<sup>[11]</sup>, aspira a establecer un despotismo de la sociedad sobre el individuo (aunque más bien por medios morales que legales) que supera cualquier cosa contemplada en el ideal político del más rígido partidario de la disciplina entre los filósofos antiguos.

Aparte de los planteamientos particulares de los pensadores individuales, hay también en el mundo una creciente inclinación a extender excesivamente el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por la fuerza de la opinión como por la fuerza de la legislación. Y como todos los cambios que tienen lugar en el mundo tienden a fortalecer la sociedad y a disminuir el poder del individuo, esta intrusión no es uno de los males que tienden espontáneamente a desaparecer, sino que, por el contrario, tiende a crecer de manera cada vez más formidable. La disposición de los hombres, ya sea como dirigentes o como ciudadanos, a imponer sus propias opiniones e inclinaciones como una regla de conducta a los otros, está sostenida tan enérgicamente por algunos de los mejores y de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca queda restringida por otra cosa que por la falta de poder; y como el poder no está declinando, sino creciendo, a menos que pueda elevarse contra este mal una fuerte barrera de convicción moral, en las presentes circunstancias del mundo hemos de esperar su aumento.

Será conveniente para el argumento que en vez de abordar de inmediato la tesis general, nos limitemos en primer lugar a un solo aspecto de ella, en el que el principio que aquí se sostiene es admitido –si no completamente, al menos hasta cierto punto– por las opiniones corrientes. Este aspecto es la libertad de pensamiento, de la que es imposible separar otra libertad afín a ella, la libertad de hablar y escribir. Aunque estas libertades forman parte en una extensión considerable de la moralidad política de todos los países que profesan la tolerancia religiosa y las instituciones libres, los fundamentos en los que descansa, tanto filosóficos como prácticos, no sean quizá tan familiares para la comprensión general, ni tan profundamente apreciados por muchos de los líderes de la opinión como podría esperarse. Estos fundamentos, si se entienden correctamente, tienen una aplicación que no se limita a una sola de las divisiones del tema, por lo que considero que un examen riguroso de esta parte de la cuestión será la mejor introducción al resto de la exposición. Espero que aquellos para los que no haya nada nuevo en lo que voy a decir, puedan disculparme si me aventuro a discutir una vez más un tema que ha sido discutido tan a menudo desde hace tres siglos.

[1] Mill se refiere aquí a los Estados Unidos de América, que se constituyeron como una república democrática en 1789, tras la ratificación por el pueblo y la entrada en vigor de la Constitución de 1787. [N. del E.]

[2] La alusión implícita de Mill se refiere fundamentalmente a Alexis de Tocqueville, cuya obra *La democracia en América* (1835-1840) ejerció sobre él una fuerte impresión. La influencia de esta obra se puede ver en muchos de los planteamientos centrales del presente ensayo. La misma expresión «tiranía de la mayoría» que aparece unas líneas más arriba constituye uno de los conceptos centrales del análisis que realiza Tocqueville de la democracia en la mencionada obra. Mill escribió dos largas reseñas a los dos volúmenes de misma, aparecidas en la *London and Westminster Review* (1835) y en la *Edinburg Review* (1840) respectivamente. [N. del E.]

[3] Los ilotas eran una clase de esclavos en Esparta, que eran propiedad del Estado y que este adjudicaba a los terratenientes espartanos; estos esclavos públicos estaban adscritos a la tierra, y eran cedidos junto con esta a los ciudadanos espartanos que la explotaban. Esparta adquirió renombre en la Grecia antigua, además de por su poderío militar, por su rígida estructura política, de ahí que sea utilizada aquí por Mill como ejemplo paradigmático. [N. del E.]

[4] Con la expresión «odio teológico» se hace referencia a la animadversión generada por las controversias religiosas. [N. del E.]

[5] Se alude aquí a los seguidores de los primeros reformadores del siglo XVI que se separaron de la Iglesia católica romana. [N. del E.]

[6] Miembro de un movimiento teológico cristiano que rechaza la doctrina de la Trinidad y no reconoce en Dios más que una sola persona, de donde este movimiento recibe su nombre de «unitarismo». [N. del E.]

[7] Esta idea es desarrollada por Mill en su obra *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, capítulo 18. [N. del E.]

[8] Akbar el Grande fue un emperador mongol de la India que reinó entre 1556 y 1605. Carlomagno fue rey de los francos entre el 768 y el 814; fue coronado emperador de Occidente en Roma en el año 800. Ambos son ejemplos de gobernantes magnánimos, preocupados por la cultura y el desarrollo de sus pueblos. [N. del E.]

[9] Locución latina que significa «a primera vista». Se alude con ella a algo que en principio se presenta como una apariencia de derecho, pero sin que se determine aún este como tal. [N. del E.]

[10] Literalmente «de derecho», indicando que algo está establecido legalmente, con reconocimiento jurídico. [N. del E.]

[11] Auguste Comte (1798-1857), fundador del positivismo, estableció una teoría del progreso humano a partir del conocimiento científico de la sociedad, acuñando el término «sociología» para referirse a esta nueva ciencia de la sociedad. En su obra tardía *Sistema de Política Positiva* (obra en 4 volúmenes aparecidos entre 1851 y 1854) Comte transforma su filosofía positiva en un sistema religioso, diseñando una rígida forma de organización social sometida a los dictados de una «religión de la humanidad». Mill publicó un libro sobre él en 1865, *Auguste Comte y el positivismo*, en el que destaca los méritos de su filosofía, pero realiza asimismo una dura crítica de su teoría social. [N. del E.]

## II

# De la libertad de pensamiento y discusión

Es de esperar que haya pasado ya el tiempo en que era necesario defender la «libertad de prensa» como una de las garantías contra la corrupción o la tiranía del gobierno. Podemos suponer que ahora no hay ninguna necesidad de argumentos contra un poder legislativo o ejecutivo que no se identifique con el pueblo, y que le esté permitido prescribir opiniones a este y determinar qué doctrinas o qué argumentos puede escuchar. Además, este aspecto de la cuestión ha sido expuesto tan a menudo y con tanto éxito por anteriores escritores, que no hay necesidad de insistir aquí especialmente sobre él. Aunque la ley inglesa, en el tema de la prensa, es tan servil hoy en día como lo fue en la época de los Tudor[1], no hay prácticamente ningún peligro de que se la ponga en contra de la discusión política, excepto en alguna situación de pánico temporal, en la que el miedo a la insurrección empuje a los ministros y a los jueces fuera de lo establecido[2]. Y hablando en términos generales, en los países constitucionales no es de temer que el gobierno –sea o no completamente responsable ante el pueblo– intente controlar a menudo la expresión de las opiniones, excepto cuando al hacerlo se convierta a sí mismo en órgano de la intolerancia general del público. Supongamos, por tanto, que el gobierno está completamente del lado del pueblo, y nunca piensa en ejercer ningún poder de coerción a menos que sea de acuerdo con lo que considera que es la voz del pueblo. Yo niego el derecho del pueblo a ejercer tal coerción, ni a través de él mismo, ni a través de su gobierno. Este poder mismo es ilegítimo. El mejor gobierno no tiene más derecho a él que el peor. Es tan nocivo, o incluso más nocivo, cuando es ejercido de acuerdo con la opinión pública que cuando lo es en oposición a ella. Si toda la humanidad a excepción de una persona fuera de una opinión, y solo esa persona fuera de la opinión contraria, la humanidad no estaría más legitimada para silenciar a dicha persona de lo que esta estaría para silenciar a la humanidad, suponiendo que tuviera el poder para ello. Si la opinión fuera una posesión personal que no tuviera valor salvo para su propietario; si obstruir su despliegue fuera simplemente una injuria privada, habría alguna diferencia entre que la injuria fuera infligida solo a unas pocas personas o a muchas. Pero la peculiaridad del mal que supone silenciar la expresión de una opinión es que supone un robo al género humano, tanto para la posteridad como para la generación existente, y para los que disienten de esa opinión todavía más que para los que la sostienen. Si la opinión es correcta, se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; si es errónea, pierden lo que es un beneficio casi igual de grande, una percepción más clara y una impresión más viva de la verdad, producida por su confrontación con el error.

Es necesario considerar separadamente estas dos hipótesis, a cada una de las cuales le corresponde un aspecto distinto del argumento. Nunca podemos estar seguros de que la opinión que estamos intentando reprimir sea falsa; y aunque pudiéramos estar seguros, reprimirla no dejaría de ser un mal.

En primer lugar, la opinión que se pretende suprimir mediante la autoridad es posible que sea verdadera. Aquellos que desean suprimirla, evidentemente niegan su verdad, pero no son infalibles. No tienen autoridad para decidir la cuestión por toda la humanidad y para excluir a todas las demás personas de los medios de juzgar. El rechazo a escuchar una opinión porque se está seguro de que es falsa implica presuponer que la *propia* certeza es una certeza *absoluta*. Silenciar una discusión significa presuponer la propia infalibilidad. Su condena puede basarse en este argumento común, que no es el peor por ser común.

Desafortunadamente para el buen sentido de los hombres, el hecho de su falibilidad está lejos de tener en sus juicios prácticos el mismo peso que se le concede siempre en teoría. Pues mientras todo el mundo se sabe a sí mismo falible, pocos consideran necesario tomar precauciones contra su propia falibilidad, o admitir la suposición de que cualquier opinión de la que ellos se sienten muy seguros puede ser uno de los casos del error al que ellos mismos reconocen estar sujetos. Los príncipes absolutos, u otras personas que están acostumbradas a una deferencia ilimitada, generalmente sienten esta completa confianza en sus propias opiniones en casi todos los temas. Las personas más felizmente situadas, que a veces ven discutidas sus opiniones y que no están totalmente deshabituadas a ser corregidas cuando están equivocadas, depositan la misma confianza ilimitada solo en aquellas de sus opiniones que son compartidas por todas las personas que las rodean, o por aquellas a las que habitualmente respetan. Pues en proporción a su falta de confianza en su propio juicio solitario, el hombre deposita usualmente su confianza, de manera implícita, en la infalibilidad del «mundo» en general. Y el mundo, para cada individuo, significa la parte del mundo con la que entra en contacto: su partido, su secta, su iglesia, su clase social; por comparación, casi se podría denominar liberal y abierto de mente al hombre para el que el mundo significa algo tan amplio como su propio país o su propia época. La fe del individuo en esa autoridad colectiva no se ve afectada en lo más mínimo por el hecho de saber que otras épocas, países, sectas, Iglesias, clases y partidos han pensado y aún continúan pensando exactamente lo contrario. Hace recaer en su propio mundo la responsabilidad de estar en lo cierto frente a los mundos disidentes de otra gente; y no le preocupa que haya sido meramente por accidente que el objeto de su confianza sea uno de esos numerosos mundos, y que las mismas causas que le hacen un cristiano en Londres, le habrían hecho un budista o un confucionista en Pekín. Sin embargo, el hecho de que las épocas no son más infalibles que los individuos es algo tan evidente en sí mismo que se puede probar con todo tipo argumentos. Todas las épocas han sostenido muchas opiniones que las épocas siguientes han considerado no solo falsas, sino absurdas; y es tan cierto que muchas opiniones que ahora son generalmente admitidas serán rechazadas en épocas futuras, como lo es que muchas opiniones que antes eran generalmente admitidas son rechazadas en el presente.

La objeción que se le podría hacer a este argumento probablemente tomaría la forma siguiente. No hay mayor presunción de infalibilidad en prohibir la propagación de un error que en cualquier otra cosa que hace la autoridad pública según su propio juicio y responsabilidad. La capacidad de juzgar les es dada a los hombres para que puedan hacer uso de ella. Puesto que puede ser usada erróneamente, ¿hay que decirles a los hombres que no deberían usarla en

absoluto? Prohibiendo lo que consideran pernicioso, los hombres no pretenden quedar eximidos del error, sino cumplir con el deber que les corresponde –aunque sean falibles– de actuar según su convicción consciente. Si no actuáramos nunca según nuestras opiniones por el hecho de que pueden ser erróneas, deberíamos dejar abandonados todos nuestros intereses y dejar sin realizar todos nuestros deberes. Una objeción que se aplica a todas las conductas no puede ser una objeción válida para ninguna conducta en particular. El deber de los gobiernos y de los individuos es formarse las opiniones más verdaderas que puedan, formárselas cuidadosamente y no imponérselas nunca a otros sin estar completamente seguros de estar en lo cierto. Pero cuando se está seguro (pueden decir los que razonan así), retraerse de actuar según las propias opiniones no es conciencia, sino cobardía, y permite que doctrinas que honestamente se consideran peligrosas para el bienestar de la humanidad, ya sea en esta vida o en la otra, se expandan sin restricción alguna, puesto que otros pueblos, en épocas menos civilizadas, han perseguido opiniones que ahora se considera que son ciertas. Cuidémonos, se podría decir, de no cometer el mismo error. Pero los gobiernos y las naciones han cometido errores en otras cosas de las que no se niega que sean materias adecuadas para el ejercicio de la autoridad: han aplicado impuestos excesivos, han hecho guerras injustas. ¿Deberíamos, por tanto, no aplicar impuestos, ni ir a la guerra, sea cual sea la provocación? Los hombres, así como los gobiernos, deben actuar del mejor modo que sean capaces. No existe tal cosa como una certeza absoluta, pero hay seguridad suficiente para los propósitos de la vida humana. Podemos y debemos presuponer que nuestra opinión es verdadera, de modo que podamos guiar nuestra conducta. Y no presuponemos más que esto cuando impedimos que personas malvadas perviertan a la sociedad propagando opiniones que consideramos como falsas y perniciosas.

Yo afirmo que presuponemos mucho más. Hay una gran diferencia entre suponer que una opinión es cierta porque no ha sido refutada en ninguno de los casos en que se la ha sometido a prueba, y presuponer su verdad con el propósito de no permitir su refutación. La completa libertad de contradecir y desaprobarnos nuestra opinión es la condición fundamental que nos legitima para presuponer su verdad con vistas a la acción; y de ninguna otra forma puede un ser con facultades humanas tener la seguridad racional de estar en lo cierto.

Cuando consideramos la historia de la opinión y de la conducta ordinaria de la vida humana, ¿a qué se ha de atribuir que una y la otra no sean peores de lo que efectivamente son? Ciertamente no a la fuerza inherente al entendimiento humano; pues, en cualquier cuestión que no sea evidente en sí misma, hay noventa y nueve personas totalmente incapaces de juzgarla por una que es capaz, y la capacidad de esta solo lo es en términos comparativos, puesto que la mayoría de los hombres eminentes de todas las generaciones pasadas sostuvieron muchas opiniones que ahora consideramos erróneas, e hicieron o aprobaron numerosas cosas que nadie justificaría actualmente. ¿Por qué, entonces, hay en general un predominio de las opiniones racionales y de la conducta racional entre los seres humanos? Si realmente existe este predominio –y tiene que existir, a menos que los asuntos humanos estén, y hayan estado siempre, en un estado casi desesperado– es debido a una cualidad de la mente humana, la fuente de todo lo respetable en el hombre como ser intelectual y como ser moral, a saber, que

sus errores son corregibles. El hombre es capaz de rectificar sus faltas por medio de la discusión y de la experiencia. No solamente por la experiencia. Tiene que haber discusión, para mostrar cómo tiene que ser interpretada la experiencia. Las opiniones y prácticas erróneas ceden gradualmente ante los hechos y los argumentos; pero para que los hechos y los argumentos produzcan algún efecto en la mente, tienen que ser traídos ante esta. Muy pocos hechos pueden contar su propia historia sin comentarios que desvelen su significado. Toda la fuerza y el valor del juicio humano dependen de la propiedad de poder ser corregido cuando está equivocado, y solo se puede depositar la confianza en él cuando se tienen constantemente a mano los medios para corregirlo. ¿Por qué puede presentarse el caso de una persona cuyo juicio merece realmente confianza? Porque ha mantenido su mente abierta a la crítica de sus opiniones y de su conducta. Porque se ha ejercitado en escuchar todo lo que pudiera ser dicho en su contra, para sacar provecho de ello en tanto que fuera justo, y para mostrarse a sí mismo, y si se da la ocasión también a los otros, la falacia de lo que era falaz. Porque ha percibido que el único modo en que un ser humano puede aproximarse a conocer la totalidad de una materia es escuchando lo que pueda ser dicho acerca de ella por personas que sostengan las más diversas opiniones, y estudiando todas las formas en las que se la puede considerar desde cada uno de los puntos de vista. Ningún hombre sabio ha adquirido nunca su sabiduría de otro modo distinto de este; no está en la naturaleza del intelecto humano llegar a ser sabio de ninguna otra manera. El hábito constante de corregir y completar la opinión propia confrontándola con la de los otros, lejos de provocar duda y vacilación al llevarlo a la práctica, es el único fundamento estable para una justa confianza en la opinión. El hombre que así actúa, teniendo conocimiento –en la medida que le sea posible– de todo lo que pueda ser dicho contra él, y habiendo tomado posición contra todos los que le refutan –sabiendo que ha buscado las objeciones y dificultades, en lugar de evitarlas, y que no ha extinguido ninguna luz que pudiera arrojarse sobre la materia desde cualquier parte –, tiene derecho a considerar que su juicio es mejor que el de cualquier persona, o el de cualquier multitud, que no haya pasado por un proceso similar.

No es exigir demasiado que el denominado «público», esa colección miscelánea de unos pocos individuos sabios y muchos individuos ignorantes, se deba someter a aquello que los hombres más sabios de la humanidad, los que están más legitimados para confiar en su propio juicio, encuentran necesario para garantizar su confianza en este. La más intolerante de las Iglesias, la Iglesia católica romana, incluso en la canonización de un santo, admite y escucha pacientemente a un «abogado del diablo»[\[3\]](#). Parece que los hombres más santos no pueden ser admitidos en los honores póstumos hasta que sea conocido y ponderado todo lo que el demonio pueda decir contra él. Si no se hubiese permitido cuestionar la filosofía newtoniana, la humanidad no podría tener una confianza tan completa en su verdad como tiene ahora. Las creencias que consideramos más garantizadas no tienen otra salvaguarda en la que descansar que una constante invitación al mundo entero a probar que son infundadas. Si no se acepta el reto, o si se acepta y el intento fracasa, seguimos estando aún lejos de la certeza, pero habremos hecho todo lo que permite la razón humana en su estado existente; no habremos descuidado nada que pudiera darnos una oportunidad de alcanzar la verdad. Si nos

mantenemos en liza, podemos esperar que si hubiera una verdad mejor, será encontrada cuando la mente humana sea capaz de recibirla, y entretanto podemos confiar en haber conseguido aproximarnos a la verdad tanto como es posible en nuestros días. Esta es toda la certeza que puede alcanzar un ser falible, y este es el único modo de alcanzarla.

Lo extraño es que los hombres puedan admitir la validez de los argumentos a favor de la discusión libre, pero pongan objeciones a que sean «llevados al extremo», sin darse cuenta de que si las razones no son buenas para un caso extremo, no serán buenas para ningún caso. Es extraño que puedan imaginar que no están presuponiendo la infalibilidad cuando reconocen que debería haber libertad de discusión en todos los temas que pudieran ser *dudosos*, pero piensan que habría que prohibir que se cuestionaran algunas ideas o doctrinas en particular porque son completamente *ciertas*, esto es, porque *ellos tienen la certeza* de que son ciertas. Denominar cierta a una proposición mientras haya alguien que negaría su certeza si se le permitiera, pero que no se le permite, es tanto como asumir que nosotros mismos y aquellos que están de acuerdo con nosotros somos los jueces de la certeza, y que además lo somos sin escuchar a la otra parte.

En la época presente –que ha sido descrita como «carente de fe, pero aterrada ante el escepticismo»<sup>[4]</sup>–, la gente está segura no tanto de que sus opiniones son verdaderas, como de que no sabrían qué hacer sin ellas; y las exigencias de que la opinión sea protegida frente al ataque del público se basan no tanto en su verdad, como en su importancia para la sociedad. Se alega que hay ciertas creencias tan útiles para el bienestar, por no decir indispensables, que el deber del gobierno es mantener esas creencias, del mismo modo que es su deber proteger cualquier otro interés de la sociedad. En un caso de tal necesidad, y que está tan directamente en la línea de su deber, se sostiene que no es necesaria la infalibilidad para legitimar e incluso obligar a los gobiernos a que actúen según su propia opinión, confirmada por la opinión general de los hombres. También se dice a menudo, y se piensa todavía más a menudo, que solo las malas personas desearían debilitar estas saludables creencias. Y se piensa que no puede haber nada equivocado en contener a las malas personas y prohibir lo que solo ellas desearían hacer. Esta forma de pensar hace que la restricción de la discusión no sea una cuestión de la verdad de las doctrinas, sino de su utilidad; y se precia así de escapar a la responsabilidad de tener que ser un juez infalible de las opiniones. Pero aquellos que se quedan satisfechos con esto no perciben que la presunción de infalibilidad simplemente se ha desplazado de un lugar a otro. La utilidad de una opinión es ella misma una cuestión de opinión: tan discutible, tan abierta a la discusión y tan necesitada de discusión como la opinión misma. Existe la misma necesidad de un juez infalible en opiniones para decidir si una opinión es perniciosa que para decidir si es falsa, a menos que la opinión condenada tenga todas las oportunidades para defenderse. Y no es posible decir que al heterodoxo se le puede permitir sostener la utilidad o la inocuidad de su opinión, aunque le esté prohibido sostener su verdad. La verdad de una opinión es parte de su utilidad. Si quisiéramos saber si es deseable o no que una determinada proposición deba ser creída, ¿es posible excluir la consideración de si es verdadera o falsa? En la opinión de los mejores hombres, ninguna creencia que sea contraria a la verdad puede ser realmente útil. ¿Y se puede impedir que tales hombres aleguen

esto, cuando se les inculpa por negar alguna doctrina que se considera que es útil, pero que ellos creen que es falsa? Aquellos que aceptan las opiniones recibidas nunca dejan de sacar toda la ventaja posible de esta alegación; no se les verá tratando la cuestión de la utilidad como si pudiera ser completamente separada de la cuestión de la verdad. Por el contrario, es sobre todo porque su doctrina es «la verdad» por lo que su conocimiento y la creencia en ella se consideran tan indispensables. No puede haber ninguna discusión justa sobre la cuestión de la utilidad cuando un argumento tan esencial puede ser empleado por una de las partes, pero no por la otra. Y, de hecho, cuando la ley o el sentir público no permiten que se discuta la verdad de una opinión, son igualmente intolerantes respecto a la negación de su utilidad. Lo más que permiten es una atenuación de su necesidad absoluta o de la culpa positiva de rechazarla.

Para ilustrar más claramente el daño que provoca negarse a escuchar opiniones porque en nuestro propio juicio las hemos condenado, sería deseable fijar la discusión en un caso concreto; y elijo preferentemente los casos que me son menos favorables, en los que el argumento contra la libertad de opinión, tanto respecto a la verdad como a la utilidad, se considera el más fuerte. Supongamos que las opiniones que se impugnan son la creencia en Dios y en una vida futura, o cualquier otra de las doctrinas morales comúnmente aceptadas. Plantear la batalla en ese terreno le da una gran ventaja al adversario que actúa injustamente, puesto que seguramente dirá (y muchos que no deseen ser injustos lo dirán internamente): ¿son estas las doctrinas que no consideráis suficientemente ciertas como para ponerlas bajo la protección de la ley?; ¿es la creencia en Dios una de esas opiniones de las que para sentirse seguro hay que presuponer la infalibilidad? No obstante, permítaseme observar que no es el sentirse seguro de una doctrina (cualquiera que sea esta) lo que yo llamo presunción de infalibilidad. Lo que así denomino es la pretensión de decidir esa cuestión *por los demás*, sin permitirles escuchar lo que puede decir la parte contraria. Denuncio y repruebo esta pretensión, igualmente por lo que respecta a mis convicciones más solemnes. Por muy persuadido que esté alguien no solo de la falsedad, sino de las consecuencias perniciosas de una opinión –y no solo de las consecuencias perniciosas, sino (para adoptar expresiones que generalmente condeno) de la inmoralidad y la impiedad de una opinión–, si ateniéndose a este juicio privado, aunque estuviera respaldado por el juicio público de su país o de sus contemporáneos, impide que la opinión sea escuchada en su defensa, entonces está presuponiendo la infalibilidad. Y esta presunción, lejos de ser menos censurable o menos peligrosa por el hecho de que la opinión sea denominada inmoral o impía, es precisamente en este caso más fatal que en ningún otro son exactamente aquellas ocasiones en las que los hombres de una generación cometen esas terribles equivocaciones que suscitan el asombro y el horror de la posteridad. Entre ellas encontramos esos ejemplos memorables de la historia en los que el brazo de la ley ha sido empleado para eliminar a los mejores hombres y a las más nobles doctrinas. Ello ha tenido lugar con un éxito deplorable por lo que se refiere a los hombres; y en lo que respecta a las doctrinas, algunas han sobrevivido para ser invocadas (como si fuese una parodia) en defensa de una conducta similar contra los que disienten de ellas o de su interpretación establecida.

Nunca se le recordará lo suficiente a la humanidad que hubo una vez un hombre llamado Sócrates, y que tuvo lugar una colisión memorable entre este hombre, por un lado, y las autoridades legales y la opinión pública, por otro. Nacido en una época y en una tierra en las que abundaba la grandeza individual, lo que nos han transmitido de él aquellos que mejor le conocían es que era el hombre más virtuoso de su época. Y nosotros le consideramos como el guía y el prototipo de todos los maestros de virtud posteriores, como la fuente tanto de la elevada inspiración de Platón como del juicioso utilitarismo de Aristóteles, *i maestri di color che sanno*<sup>[5]</sup>, los dos creadores de la ética, así como de toda otra forma de filosofía. Este reconocido maestro de todos los pensadores eminentes que han vivido desde entonces –cuya fama, todavía creciente después de más de dos mil años, sobrepasa la de todos los demás nombres que hicieron ilustres a sus ciudades natales– fue condenado a muerte por sus compatriotas, después de una condena judicial por impiedad e inmoralidad. Impiedad por negar los dioses reconocidos por el Estado; de hecho, sus acusadores afirmaron (véase la *Apología*) que no creía en ningún dios en absoluto. Inmoralidad por ser «un corruptor de la juventud»<sup>[6]</sup> a través de su enseñanza y sus doctrinas. Existen todas las razones para creer que el tribunal honestamente lo encontró culpable de estos cargos, y condenó a muerte como a un criminal al hombre que probablemente, de entre todos los que habían nacido hasta entonces, más había merecido el favor de la humanidad.

Después de referirse a la condena de Sócrates, solamente se puede mencionar un ejemplo de iniquidad judicial que no tenga una menor trascendencia histórica: el acontecimiento que tuvo lugar en el Calvario hace más de dieciocho siglos. El hombre que dejó en la memoria de aquellos que presenciaron su vida y escucharon su conversación una impresión tal, debido a su grandeza moral, que los dieciocho siglos siguientes le han rendido homenaje como al Todopoderoso en persona, fue condenado a muerte de manera ignominiosa. ¿Y de qué se le acusó? De blasfemo. Los hombres no solamente confundieron a su benefactor, sino que le tomaron precisamente por lo contrario de lo que era, y le trataron como el dechado de impiedad que ahora consideran que son ellos mismos por haberle tratado de ese modo. Los sentimientos con los que la humanidad contempla ahora estos lamentables sucesos, especialmente el segundo de ellos, la hacen extremadamente injusta en su juicio de los desdichados actores. Según todas las apariencias, estos no eran hombres malos, no eran peores de lo que en general son los hombres, sino más bien todo lo contrario. Eran hombres que poseían de manera completa, o incluso más que completa, los sentimientos religiosos, morales y patrióticos de su época y su pueblo; precisamente ese tipo de hombres que en todas las épocas, incluida la nuestra, tienen todas las probabilidades de pasar por la vida de manera intachable y de ser respetados por todos. El sumo sacerdote que se rasgó las vestiduras cuando se pronunciaron las palabras<sup>[7]</sup> que, de acuerdo con todas las ideas de su pueblo, constituían la culpa más nefasta, fue seguramente tan sincero en su horror y su indignación como lo son hoy en día la mayor parte de los hombres respetables y piadosos en los sentimientos religiosos y morales que profesan. Y la mayoría de aquellos que hoy se estremecen al pensar en la conducta del sacerdote, habrían actuado exactamente como lo hizo él si hubieran vivido en esa época y hubieran nacido judíos. Los cristianos ortodoxos que

están tentados a pensar que aquellos que lapidaron a los primeros mártires deben haber sido peores hombres de lo que son ellos mismos, deberían recordar que uno de esos perseguidores fue san Pablo.

Añadamos todavía un ejemplo, el más sorprendente de todos, si es que la magnitud de un error pudiera medirse por la sabiduría y la virtud de quién cae en él. Si alguna vez ha habido alguien que, estando en posesión del poder, haya tenido motivos para pensar que era el mejor y el más ilustrado entre sus contemporáneos, ese fue el emperador Marco Aurelio[8]. Monarca absoluto de todo el mundo civilizado, mantuvo a lo largo de su vida no solo el más intachable sentido de la justicia, sino lo que menos se podía esperar de él debido a su formación estoica, el corazón más sensible. Los pocos defectos que se le pueden atribuir eran todos ellos debidos a su indulgencia, y sus escritos, el producto más elevado de la ética en el mundo antiguo, difieren de una manera apenas perceptible, si es que difieren en algo, de las enseñanzas más características de Cristo. Este hombre, mejor cristiano en todos los sentidos de la palabra, excepto en el dogmático, que la mayor parte de los soberanos supuestamente cristianos que han reinado desde entonces, persiguió el cristianismo. Situado en la cima de todos los logros previos de la humanidad, con una mente abierta y tolerante, y un carácter que le llevó a incorporar en sus escritos morales el ideal cristiano, no consiguió ver, sin embargo, que el cristianismo, con sus deberes –con los que él se sentía tan profundamente compenetrado–, iba a ser un bien y no un mal para el mundo. Sabía que la sociedad existente se encontraba en un estado deplorable. Pero tal como estaba, él veía, o creía ver, que permanecería unida y que se evitaría que fuese a peor si se mantenía la creencia y la veneración hacia las divinidades tradicionales. Como soberano de la humanidad, consideraba que su deber era evitar la disolución de la sociedad; y pensaba que si los vínculos existentes se eliminaban, no podrían formarse otros que pudieran estructurar nuevamente la sociedad. La nueva religión aspiraba manifiestamente a disolver dichos vínculos. Por lo tanto, si su deber no era adoptar esa religión, parecía estar obligado a destruirla. Puesto que no pensaba que la teología del cristianismo fuese verdadera o de origen divino, y puesto que no le parecía creíble esa extraña historia de un dios crucificado –y un sistema que pretendía descansar enteramente sobre un fundamento tan increíble no podía ser considerado por él como el agente renovador que, después de todas las vicisitudes, ha demostrado ser–, el más afable y moderado de los filósofos y de los soberanos, movido por un solemne sentido del deber, autorizó la persecución de los cristianos. A mi juicio, este es uno de los hechos más trágicos de la historia. Es triste pensar lo diferente que podría haber sido la historia del cristianismo si la fe cristiana hubiera sido adoptada como la religión del Imperio bajo los auspicios de Marco Aurelio, en vez de ser adoptada por Constantino[9]. Pero sería igualmente injusto hacia él y contrario a la verdad negar que los pretextos de Marco Aurelio para castigar, tal como lo hizo, la propagación del cristianismo, son los mismos que se pueden alegar para castigar las doctrinas anti-cristianas. Marco Aurelio creía las mismas cosas del cristianismo que cree firmemente cualquier cristiano cuando afirma que el ateísmo es falso y que tiende a la disolución de la sociedad; y esto lo creía aquel que, de entre todos los hombres que vivían entonces, podría ser considerado como el más capaz de apreciar el cristianismo. Nadie que

apruebe castigar la promulgación de opiniones puede considerarse mejor o más sabio que Marco Aurelio, más profundamente versado en la sabiduría de su tiempo y de un intelecto más elevado, más sincero en la búsqueda de la verdad o más resuelto en su devoción hacia ella al encontrarla. Tal persona debería abstenerse de presuponer la infalibilidad tanto de sí misma como de la multitud, a la vista del resultado tan desafortunado que tuvo en el caso del gran Antonino.

Conscientes de la imposibilidad de defender el uso del castigo contra las opiniones irreligiosas por medio de argumentos que no justificasen a Marco Antonino[10], los enemigos de la libertad religiosa, cuando se ven sometidos a presión, aceptan ocasionalmente esta consecuencia y dicen, con el Dr. Johnson[11], que los perseguidores del cristianismo actuaron de manera adecuada[12]; que la persecución es una dura prueba a través de la que tiene que pasar la verdad, y siempre la pasa con éxito, siendo las sanciones legales finalmente impotentes frente a la verdad, si bien a veces son efectivas y beneficiosas contra los errores nocivos. Esta es una forma de argumentar a favor de la intolerancia religiosa lo suficientemente destacable como para no pasar por ella sin detenerse.

Una teoría que justifica que la verdad sea perseguida porque la persecución no puede hacerle ningún daño, no puede ser acusada de ser intencionadamente hostil a la recepción de verdades nuevas. Pero no podemos elogiar la generosidad de su trato hacia las personas con las que la humanidad está en deuda por esas verdades. Descubrirle al mundo algo que le interesa profundamente y que antes ignoraba, demostrarle que estaba equivocado en algún aspecto de vital interés, ya sea temporal o espiritual, es el servicio más importante que un ser humano puede prestar a sus semejantes; y en ciertos casos, como el de los primeros cristianos o los reformadores, aquellos que piensan como el Dr. Johnson creen que ha sido el don máspreciado que podría habersele concedido a la humanidad. Según esta teoría, que los autores de tan espléndidos beneficios deban ser correspondidos con el martirio, que su recompensa deba ser que se les trate como el más vil de los criminales, no es una desgracia y un error deplorable que la humanidad debería lamentar con golpes de pecho, sino el estado de cosas normal y justificable. De acuerdo con esta doctrina, el que propone una nueva verdad debería presentarse del mismo modo que quien proponía una nueva ley en la legislación de los locrenses[13], con una soga alrededor del cuello, que se apretaría al instante si la asamblea pública, tras escuchar sus razones, no adoptaba su proposición de manera inmediata. No es posible pensar que las personas que defienden este modo de tratar a sus benefactores le otorguen mucho valor al beneficio que reciben. Y yo creo que esta manera de ver se limita básicamente a aquella clase de personas que piensan que las nuevas verdades pueden haber sido deseables alguna vez, pero que ahora ya tenemos bastante de ellas.

Sin embargo, la máxima de que la verdad siempre triunfa sobre la persecución es una de esas mentiras complacientes que los hombres repiten uno detrás de otro hasta que se convierte en un lugar común, pero que queda totalmente refutado por la experiencia. La historia está repleta de ejemplos de verdades que han sido aplastadas por la persecución. Y si no han sido suprimidas para siempre, al menos han quedado reprimidas durante siglos. Por hablar solo de las opiniones religiosas, la Reforma estalló al menos veinte veces antes de Lutero, y fue

abatida. Arnaldo de Brescia fue abatido. Lo fueron también fray Dolcino y Savonarola[14]. Los albigenses fueron abatidos. Al igual que lo fueron los valdenses, los lolardos y los husitas[15]. Incluso después de la época de Lutero, la persecución tuvo éxito allí donde persistió. El protestantismo fue suprimido en España, Italia, Flandes y el Imperio austriaco; y probablemente lo hubiera sido también en Inglaterra si hubiera vivido la reina María o si a reina Isabel hubiera muerto[16]. La persecución siempre ha tenido éxito, salvo donde los herejes formaron grupos tan fuertes que no pudieron ser perseguidos de manera eficaz. Ninguna persona razonable puede dudar de que el cristianismo podría haber sido extirpado en el Imperio romano. Se difundió y consiguió alcanzar la hegemonía porque las persecuciones solo fueron ocasionales, tenían lugar únicamente por un breve periodo de tiempo y estaban separadas por largos intervalos en los que la propaganda casi no se vio perturbada. No es más que vano sentimentalismo pensar que la verdad, meramente como verdad, tiene algún poder inherente, del que está privado el error, para prevalecer frente a la persecución y al castigo. Los hombres no ponen más celo en la verdad del que normalmente ponen en el error, y una aplicación suficiente de sanciones legales, o incluso sociales, por lo general tendrá éxito en detener la propagación de ambos. La verdadera ventaja de la verdad consiste en que cuando una opinión es verdadera, puede ser extinguida una vez, dos veces, o muchas veces, pero con el paso del tiempo habrá personas que la redescubrirán, hasta que alguna de estas reapariciones tenga lugar en una época en la que se den las circunstancias favorables que la permitan escapar de la persecución, de tal modo que llegue un momento en que se haya hecho tan sólida que pueda resistir los posteriores intentos de suprimirla.

Se nos dirá que ahora no damos muerte a aquellos que introducen nuevas ideas, que no somos como nuestros antepasados, que asesinaron a los profetas, y que hasta construimos sepulcros para ellos. Es cierto que ya no matamos a los herejes, y que la cantidad de imposiciones penales que la moderna forma de sentir podría tolerar, incluso frente a las opiniones más detestables, no sería suficiente para extirparlas. Pero no nos envanezcamos de estar ya libres de toda mácula respecto a la persecución legal. Los castigos contra la opinión, o al menos contra su expresión, todavía están recogidos en la ley; y su aplicación, incluso en estos tiempos, no es tan insólita como para hacer impensable que algún día puedan restablecerse plenamente. En el verano del año 1857, en los *assizes*[17] del condado de Cornwall, un pobre hombre[18] de conducta inocua en todas sus relaciones sociales, según se dijo, fue sentenciado a veintiún meses de prisión por proferir y escribir en una puerta palabras ofensivas sobre el cristianismo. Un mes después, en Old Bailey[19], dos personas, en dos ocasiones distintas[20], fueron rechazadas como miembros de un jurado —y una de ellas insultada groseramente por el juez y por uno de los abogados— porque declararon honestamente que no tenían creencias teológicas; y a una tercera persona, un extranjero[21], se le denegó la justicia contra un ladrón por la misma razón. Esta denegación de reparación judicial tuvo lugar en virtud de la doctrina legal de que no se le puede permitir aportar evidencia en un tribunal de justicia a ninguna persona que no profese una creencia en Dios (es suficiente cualquier dios) y en una vida futura, lo cual es equivalente a declarar a tales personas fuera de la ley, a excluirlas de la protección de los tribunales. No se trata solo de que

estas personas pueden ser robadas o asaltadas con toda impunidad si no está presente nadie aparte de ellas mismas —o de personas con unas ideas similares—, sino que cualquiera puede ser robado o asaltado impunemente si la prueba de los hechos depende del testimonio de dichas personas. El supuesto en el que se funda esto es que el juramento de una persona que no cree en una vida futura carece de valor, una proposición que denota una gran ignorancia histórica en aquellos que la sostienen (puesto que es históricamente cierto que en todas las épocas muchas personas no creyentes se han distinguido por su integridad y su honor); y no sería sostenida por nadie que tuviera la menor idea de cuántas personas de la mayor reputación, tanto por sus virtudes como por sus logros, son bien conocidas, al menos en sus círculos íntimos, por ser no creyentes. Además, este principio es suicida, y destruye su propio fundamento. Con la pretensión de que los ateos han de ser mentirosos, se admite el testimonio de todos los ateos que están dispuestos a mentir, y se rechaza solo el de aquellos que prefieren hacer frente al oprobio de confesar públicamente que detestan un credo antes que afirmar algo falso. Así pues, esta regla se declara absurda a sí misma en cuanto al propósito que persigue, por lo que solo puede mantenerse en vigor como un símbolo de odio, como una reliquia de la persecución. Y se trata de una persecución que tiene la peculiaridad de que el motivo para incurrir en ella es la prueba fehaciente de que no es merecida. Este principio, así como la teoría que implica, son tan insultantes para los creyentes como para los que no lo son. Porque si aquel que no cree en una vida futura miente necesariamente, se sigue de aquí que aquellos que creen solo están imposibilitados para mentir, si es que lo están, por miedo al infierno. No les haremos a los autores y partidarios de este principio la injuria de suponer que la concepción que se han formado de la virtud cristiana está sacada de su propia conciencia.

En realidad, esto no son más que restos y reminiscencias de la persecución, y han de ser considerados no tanto un indicio del deseo de perseguir como un ejemplo de esa debilidad tan frecuente en la mentalidad de los ingleses, que les hace sentir un placer abyecto al afirmar un mal principio cuando ya no son lo suficientemente malos para desear llevarlo realmente a la práctica. Pero desgraciadamente no podemos estar seguros, en el estado actual de la mentalidad pública, de que la suspensión de las peores formas de persecución legal, que se ha mantenido aproximadamente durante una generación, continúe en un futuro. En esta época, la tranquila superficie de la rutina se ha visto agitada tan a menudo por los intentos de resucitar males pasados, como por los intentos de introducir nuevos beneficios. Lo que la época presente considera presuntamente como un resurgimiento de la religión conlleva siempre, al menos en las mentes estrechas y poco cultivadas, un resurgimiento del fanatismo; y allí donde existe el fermento poderoso y permanente de la intolerancia en los sentimientos de la gente, que está presente en todo momento en las clases medias de este país, se necesita muy poco para incitarlas a la persecución activa de aquellos que nunca han dejado de considerar como objetos propicios de persecución[22]. Es precisamente esto, las opiniones que sustentan los hombres y los sentimientos que albergan respecto a quienes reniegan de las creencias que ellos consideran importantes, lo que hace que este país no sea un lugar de libertad mental. Desde hace mucho tiempo, el principal daño de las sanciones legales es que incrementan el estigma social. Este estigma es lo realmente efectivo, y es tan efectivo que la profesión de

opiniones que están bajo la prohibición de la sociedad es mucho menos común en Inglaterra que en otros países en los que confesarlas acarrea el riesgo del castigo judicial. Para casi todas las personas, salvo aquellas cuya situación económica las hace independientes de la buena voluntad de los demás, la opinión en esta materia es tan eficaz como la ley. Es lo mismo encarcelar a los hombres que despojarles de los medios de ganarse el pan. Aquellos que tienen el pan asegurado, y que no desean los favores de los hombres con poder o del público, no tienen nada que temer por reconocer abiertamente sus opiniones, excepto que se piense y se hable mal de ellos, y la capacidad para soportar esto no debería requerir de un molde muy heroico. No hay lugar para una apelación *ad misericordiam*<sup>[23]</sup> en favor a tales personas. Pero aunque ahora no inflijamos tanto mal a los que piensan de modo diferente al nuestro como acostumbábamos anteriormente, puede ser que nos ocasionemos, con nuestro modo de tratarlos, tanto mal como nunca antes nos habíamos ocasionado. Sócrates fue condenado a muerte, pero la filosofía socrática se alzó como el sol en el cielo y difundió su luz por todo el firmamento intelectual. Los cristianos fueron arrojados a los leones, pero la Iglesia cristiana floreció y se expandió como un árbol majestuoso, sobrepasando a los árboles más viejos y menos vigorosos, y eclipsándolos con su sombra. Nuestra intolerancia, puramente social, no asesina a nadie, no extirpa ideas, pero induce a los hombres a disfrazarlas, o a abstenerse de todo esfuerzo activo por difundirlas. Entre nosotros, las opiniones heréticas no parecen ganar terreno, ni tampoco perderlo, en cada década o generación. No resplandecen jamás con fuerza e intensidad, sino que continúan ardiendo lentamente en los estrechos círculos de estudiosos en los que se originaron, sin llegar a iluminar las cuestiones generales de la humanidad con su luz, ya sea verdadera o aparente. Y de esta forma se mantiene un estado de cosas muy satisfactorio para algunos, porque sin necesidad del desagradable proceso de sancionar o encarcelar a nadie, todas las opiniones prevalecientes permanecen aparentemente inalteradas, mientras que no se prohíbe en absoluto el ejercicio de la razón a los disidentes aquejados de la enfermedad del pensamiento. Un plan muy conveniente para mantener la paz en el mundo intelectual y hacer que todas las cosas continúen exactamente igual que hasta ahora. Pero el precio que se paga por este tipo de pacificación intelectual es el sacrificio de todo el coraje moral del espíritu humano. Se trata de un estado de cosas en el que una gran parte de las mentes más activas e inquisitivas encuentran aconsejable mantener los principios y fundamentos generales de sus convicciones dentro de sí, e intentan, cuando se dirigen al público, que sus conclusiones se ajusten en todo lo posible a premisas que han rechazado interiormente, de modo que no pueden emerger los caracteres francos y audaces, ni las mentes lógicas y consistentes que en otro tiempo poblaron el mundo del pensamiento. El tipo de hombres que se pueden encontrar en este estado de cosas son meros conformistas que se adaptan a los lugares comunes, o bien oportunistas de la verdad, cuyos argumentos en todos los grandes temas están adaptados a sus oyentes y de los que no están convencidos ellos mismos. Los que evitan esta alternativa, lo hacen restringiendo sus pensamientos e intereses a las cosas de las que se puede hablar sin aventurarse en la región de los principios, es decir, limitándose a pequeñas cuestiones prácticas, que se arreglarían por sí mismas si las mentes de los seres humanos se ensanchasen y se fortaleciesen, pero que nunca se arreglarán

efectivamente mientras permanezca abandonado aquello que ensancharía y fortalecería la mente humana: la especulación libre y audaz sobre las cuestiones más elevadas.

Aquellos que piensan que esta reserva por parte de los disidentes no constituye un mal deberían considerar, en primer lugar, que como consecuencia de ello no hay nunca una discusión imparcial y rigurosa sobre las opiniones heterodoxas; y que aquellas que no podrían resistir una discusión semejante no desaparecerán, aunque se las impida difundirse. Pero no son las mentes de los heterodoxos las más perjudicadas por la prohibición establecida sobre toda indagación que no llegue a conclusiones ortodoxas. A los que mayor daño se hace es a aquellos que no son disidentes, cuyo desarrollo mental se contrae y cuya razón se intimida por miedo a la herejía. ¿Quién puede computar lo que pierde el mundo con la multitud de mentes prometedoras combinadas con caracteres tímidos, que no se atreven a seguir ningún curso de pensamiento audaz, vigoroso e independiente por miedo a que les conduzca a algo que pueda ser considerado irreligioso o inmoral? Entre ellos podemos encontrar en ocasiones algún hombre de profunda conciencia, de entendimiento sutil y refinado, que pasa su vida haciendo más sofisticado intelectualmente lo que no puede mantener en silencio, y que agota los recursos del ingenio intentando reconciliar los dictados de su conciencia y su razón con la ortodoxia, algo que posiblemente no conseguirá realizar nunca con éxito. Nadie puede ser un gran pensador si no reconoce que su primer deber como pensador es seguir su intelecto, sean cuales sean las conclusiones a las que le pueda llevar. La verdad gana más por los errores de alguien que, con el debido estudio y preparación, piensa por sí mismo, que por las opiniones verdaderas de aquellos que solo las mantienen porque no son capaces de pensar. La libertad de pensamiento no se requiere única o principalmente para formar grandes pensadores. Por el contrario, es tan indispensable, o incluso más, para permitir a los hombres comunes alcanzar la estatura mental de la que son capaces. Ha habido, y puede haber otra vez, grandes pensadores individuales en una atmósfera general de esclavitud mental. Pero en esa atmósfera nunca ha habido, ni tampoco habrá, un pueblo intelectualmente activo. Cuando un pueblo se ha aproximado temporalmente a ese carácter activo, ha sido porque se ha suspendido por un tiempo el temor a la especulación heterodoxa. Allí donde hay un acuerdo tácito de que los principios no se pueden cuestionar; allí donde la discusión de los grandes problemas que pueden ocupar a la humanidad se considera que está cerrada, no podemos esperar que se encuentre ese elevado nivel de actividad mental que ha hecho tan excepcionales a algunos periodos de la historia. Nunca se ha conmovido hasta sus cimientos la mente de la gente, ni se ha dado el impulso que puede elevar a la dignidad de seres pensantes incluso a las personas de inteligencia más común, cuando se ha evitado la controversia en materias lo suficientemente amplias e importantes como para despertar el entusiasmo. De esos periodos excepcionales tenemos un ejemplo en Europa durante la época inmediatamente posterior a la Reforma; otro, aunque limitado al continente y a las clases más cultivadas, en el movimiento especulativo de la segunda mitad del siglo XVIII; y un tercer ejemplo, de duración todavía más breve, en el florecimiento intelectual de Alemania durante la época de Goethe y Fichte[24]. Estos periodos difieren ampliamente en las ideas particulares que se desarrollaron en ellos, pero se asemejan en el hecho de que los tres se liberaron del yugo de la autoridad. En cada uno de estos

periodos se deshicieron de un viejo despotismo mental, sin que otro nuevo ocupase después su lugar. El impulso dado por estos tres periodos ha hecho de Europa lo que es ahora. Cada uno de los avances que han tenido lugar en el espíritu de los hombres, así como en las instituciones, pueden ser localizados claramente en uno u otro de ellos. Todo parece indicar que desde hace algún tiempo estos tres impulsos se encuentran ya completamente agotados; y no podemos esperar un nuevo comienzo hasta que volvamos a afirmar nuestra libertad mental.

Pasemos ahora a la segunda parte del argumento y, desechando la suposición de que cualquiera de las ideas recibidas pueden ser falsas, asumamos que son verdaderas, y examinemos el valor que tiene la forma en que se las sostiene normalmente cuando su verdad no se discute de manera libre y abierta. Por muy poco dispuesta que esté una persona que tiene una opinión arraigada a admitir la posibilidad de que su opinión sea falsa, debería tomar en consideración que, por muy verdadera que pueda ser, si no se la discute de manera exhaustiva, frecuente y decidida, dejará de ser una verdad viva y se convertirá en un dogma muerto.

Hay un tipo de personas (afortunadamente no tan numerosas como en otros tiempos) que consideran suficiente que alguien asienta a lo que ellas piensan que es verdad sin cuestionarlo, aunque no tengan ningún conocimiento de los fundamentos de su opinión y no puedan defenderla plausiblemente contra las objeciones más superficiales. Si tales personas pretenden transmitir su credo por medio de la autoridad, es evidente que piensan que no puede surgir ningún bien, y sí tal vez algún mal, permitiendo que dicho credo pueda ser cuestionado. Cuando prevalece la influencia de estas personas, hacen prácticamente imposible rechazar por medio del examen y el juicio las opiniones recibidas, si bien pueden ser rechazadas precipitada e irreflexivamente, puesto que rara vez es posible impedir por completo cualquier discusión, y una vez que esta ha dado comienzo, las creencias que no están fundadas en la convicción son susceptibles de ser abandonadas ante la más ligera apariencia de un argumento. No obstante, aunque se obvie esta posibilidad —asumiendo que la opinión verdadera reside en nuestra mente, pero lo hace como un prejuicio, como una creencia independiente de los argumentos e impermeable a ellos—, este no es el modo en que la verdad debe ser sostenida por un ser racional. Esto no es conocer la verdad. Una verdad sostenida de este modo es solo una superstición más, ligada accidentalmente a palabras que enuncian una verdad.

Si se debe cultivar el entendimiento y el juicio del ser humano, algo que los protestantes al menos no niegan, ¿sobre qué cosas se pueden ejercer estas facultades de manera más apropiada que sobre aquellas que conciernen tanto al hombre que considera necesario mantener una opinión sobre ellas? Si hay algo en lo que consiste fundamentalmente el cultivo del entendimiento, es sin duda en el conocimiento de los fundamentos de las propias opiniones. Sea lo que sea lo que la gente cree en cuestiones en las que es de primera importancia creer lo correcto, deberían ser capaces de defenderlo al menos contra las objeciones comunes. Sin embargo, alguien podría decir: «Es preciso *enseñar* a la gente el fundamento de sus opiniones. De aquí no se sigue que las opiniones sean una mera repetición mecánica porque nunca se ha oído contradecirlas. Las personas que aprenden geometría no se limitan a memorizar los teoremas, sino que entienden y aprenden asimismo las

demostraciones. Y sería absurdo decir que ignoran los fundamentos de las verdades geométricas porque nunca han escuchado a nadie negarlas o intentar refutarlas». Sin duda, y tales enseñanzas son suficientes en una materia como las matemáticas, donde no hay absolutamente nada que decir sobre el lado erróneo de la cuestión. La peculiaridad de la evidencia de las verdades matemáticas es que todos los argumentos están de un lado. No hay objeciones, ni respuestas a las objeciones. Pero en toda materia en la que la diferencia de opiniones es posible, la verdad depende del equilibrio en que se encuentren dos conjuntos de razones opuestas. Incluso en la filosofía natural hay siempre alguna otra explicación posible para los mismos hechos: una teoría geocéntrica en vez de una heliocéntrica, una teoría del flogisto[25] en vez de una del oxígeno. Y tiene que demostrarse por qué esa otra teoría no puede ser la verdadera; hasta que esto no se demuestre, y hasta que no sepamos cómo es demostrado, no podemos comprender los fundamentos de nuestra opinión. Pero cuando nos dirigimos a materias infinitamente más complicadas, a la moral, la religión, la política, las relaciones sociales y los asuntos de la vida, tres cuartas partes de los argumentos a favor de cualquier opinión discutida consisten en disipar las apariencias que favorecen las opiniones distintas de ella. El mayor orador de la Antigüedad, exceptuando a uno[26], dejó constancia de que siempre estudiaba el caso de su adversario con tanta intensidad como el suyo propio, o incluso con más intensidad aún. Lo que Cicerón practicaba como medio para conseguir el éxito en el foro, ha de ser imitado por todos aquellos que estudian cualquier materia para llegar a la verdad. Aquel que solo conoce su propio lado del caso, conoce muy poco de él. Sus razones pueden ser buenas, y puede no haber habido nadie capaz de refutarlas. Pero si él es igualmente incapaz de refutar las razones del adversario, si no llega a saber siquiera cuáles son, entonces no tiene fundamento alguno para preferir una opinión a otra. La posición racional para él sería la suspensión del juicio, y si no se conforma con ello, tendrá que dejarse guiar por la autoridad, o bien adoptar, como la mayoría de la gente, la opinión por la que sienta más inclinación. Tampoco es suficiente que pudiera haber oído los argumentos de sus adversarios en boca de sus propios maestros, presentados como ellos los plantean, y acompañados de lo que ellos ofrecen como refutaciones. Ese no es el modo de hacer justicia a los argumentos, ni de ponerlos realmente en contacto con su propia mente. Tiene que ser capaz de oírlos de personas que realmente crean en ellos, que los defiendan de verdad y se esfuercen todo lo posible por ellos, tiene que conocerlos en su forma más plausible y persuasiva, tiene que sentir toda la fuerza de la dificultad que la visión verdadera de la cuestión ha de afrontar y superar. De lo contrario nunca poseerá él mismo la parte de verdad que se requiere para enfrentarse a la dificultad y vencerla. El noventa y nueve por ciento de las denominadas personas instruidas se encuentran en esta situación, incluyendo a aquellos que pueden defender sus opiniones con solvencia. Sus conclusiones pueden ser verdaderas, pero podrían ser falsas sin que ellos lo sepan. Nunca se han colocado en la posición mental de los que piensan de otra forma, ni han considerado lo que tales personas pueden tener que decir; y consiguientemente no conocen, en cualquier sentido propio de la palabra, la doctrina que ellos mismos profesan. No conocen las partes de esta que explican y justifican el resto, ni las consideraciones que demuestran que un hecho que aparentemente entra en conflicto con otro es reconciliable con él, ni tampoco saben

que, de dos razones aparentemente sólidas, una debe ser preferida a la otra. Son ajenos a aquellos aspectos de la verdad que inclinan la balanza y deciden el juicio de una mente completamente informada, los cuales solo son realmente conocidos por aquellos que han escuchado imparcialmente a los dos lados por igual y se han esforzado por ver las razones de ambos con la mayor claridad. Esta disciplina es tan esencial para la auténtica comprensión de las cuestiones morales y humanas, que si no existen adversarios para las verdades importantes, es indispensable imaginarlos y proveerlos de los argumentos más sólidos que pudiera invocar el más hábil abogado del diablo.

Para mitigar la fuerza de estas consideraciones, un enemigo de la libertad de discusión podría decir que las personas, en general, no tienen necesidad de conocer y comprender todo lo que pueda ser dicho a favor o en contra de sus opiniones por parte de filósofos y teólogos. Que no es necesario que el común de los hombres sea capaz de exponer todas las tergiversaciones y falacias de un adversario ingenioso. Que es suficiente con que haya siempre alguien capaz de responderlas, de modo que nada que pueda inducir a error a las personas no instruidas quede sin refutar. Que habiendo enseñado a las mentes sencillas los fundamentos obvios de las verdades que se les han inculcado, pueden confiar el resto a la autoridad, y siendo conscientes de que no tienen ni el conocimiento ni el talento para resolver cada una de las dificultades que se presenten, pueden tener la seguridad de que todas las dificultades que se han presentado, han sido o pueden ser respondidas por aquellos que están especialmente cualificados para esa tarea.

Aunque concedamos a esta visión del asunto todo lo que puedan reivindicar aquellos que se conforman con que sea escasa la comprensión de la verdad que debe acompañar a la creencia en ella, incluso entonces el argumento a favor de la libertad de discusión no queda debilitado en absoluto. Puesto que incluso esta doctrina reconoce que los hombres deberían tener la seguridad racional de que se ha respondido satisfactoriamente a todas las objeciones. ¿Y cómo se las va a responder si no se menciona aquello a lo que hay que responder? ¿Cómo se puede saber que la respuesta es satisfactoria si a los que tienen objeciones no se les da la oportunidad de mostrar que es insatisfactoria? Si no el público, al menos los filósofos y teólogos que deben resolver las dificultades tienen que estar familiarizados con ellas en su forma más compleja; y esto no puede conseguirse a menos que se las exponga libremente y se las sitúe bajo la luz más favorable que sea posible. La Iglesia católica tiene su propio modo de enfrentarse con este difícil problema, estableciendo una clara separación entre aquellos a los que se les permite adoptar sus doctrinas por convicción y aquellos que deben aceptarlas por cuestión de fe. En realidad, ninguno de ellos puede elegir lo que acepta; pero al clérigo, al menos cuando puede confiarse plenamente en él, le está permitido –y constituye un mérito para él– tener conocimiento de los argumentos de los adversarios para poder enfrentarse a ellos, y puede, por tanto, leer libros heréticos; el laico, en cambio, solo puede hacerlo con un permiso especial, difícil de conseguir<sup>[27]</sup>. Esta disciplina reconoce que el conocimiento de la causa del enemigo es beneficioso para los preceptores, pero encuentra los medios, consistentes con ello, para denegar ese conocimiento al resto del mundo, dándole a la *elite* más cultura –aunque no más libertad– de la que le permite a la masa. Mediante este recurso consigue obtener el

tipo de superioridad mental que requiere para sus propósitos; pues aunque la cultura sin libertad nunca ha producido una mente amplia y liberal, puede hacer un hábil abogado *nisi prius*[28] de una causa. Pero en los países protestantes se rechaza este recurso, en tanto que el protestantismo sostiene, al menos en teoría, que la responsabilidad en la elección de una religión tiene que ser asumida por uno mismo y no puede transferirse a los preceptores. Además, en el presente estado del mundo, es prácticamente imposible que los escritos que son leídos por las personas instruidas puedan ocultarse a las personas no instruidas. Si los preceptores de la humanidad pueden tener conocimiento de todo lo que deberían conocer, entonces tiene que haber libertad para escribir y publicar cualquier cosa sin restricción alguna.

No obstante, si la nociva operación de eliminar la libertad de discusión, cuando las opiniones recibidas son verdaderas, se limitara a dejar a los hombres en la ignorancia sobre los fundamentos de sus opiniones, se podría pensar que constituye un daño intelectual, pero no moral, y que no afecta al valor de las opiniones respecto a su influencia sobre el carácter. Pero el hecho es que en ausencia de discusión no solo se olvidan los fundamentos de la opinión, sino muy a menudo también el sentido de la opinión misma. Las palabras que se utilizan para expresarla dejan de sugerir ideas, o sugieren solo una pequeña parte de las ideas que se emplearon originalmente para comunicarla. En lugar de una concepción intensa y de una creencia viva, quedan solo unas pocas frases aprendidas de memoria; y si se retiene algo del sentido, es solo la cáscara y el armazón, perdiéndose su verdadera esencia. Nunca se estudiará con la suficiente seriedad ni se meditará lo bastante sobre el gran capítulo de la historia humana que ocupa este hecho.

Esto queda ilustrado en la experiencia de casi todas las doctrinas éticas y credos religiosos. Están llenos de sentido y vitalidad para los fundadores y sus discípulos directos. Su sentido continúa percibiéndose con una intensidad no disminuida –y quizá es entonces cuando alcanza una plena conciencia– mientras dura la lucha por lograr una supremacía del credo o la doctrina sobre otras creencias. Al final, o bien prevalece y se convierte en la opinión general, o bien se detiene su progreso; mantiene la posesión del terreno que ha ganado, pero deja de difundirse más allá. Cuando se presenta uno de estos dos resultados, la controversia sobre el tema disminuye y se va extinguiendo gradualmente. La doctrina ha ocupado su lugar, si no como una opinión recibida, al menos como una de las sectas o divisiones admitidas de la opinión. Aquellos que la sostienen normalmente la han heredado, no la han adoptado; y la conversión de una de estas doctrinas a otra, siendo ahora un hecho excepcional, no ocupa casi ningún lugar en los pensamientos de quienes las profesan. En lugar de estar constantemente alerta, como al principio, para defenderse contra el mundo, o para atraer al mundo hacia ellos, ahora se han hundido en la aquiescencia y no escuchan, si pueden evitarlo, los argumentos contra su credo, ni tampoco molestan a los disidentes (si es que los hay) con argumentos a su favor. A partir de este momento se puede datar generalmente el declive del poder vivo de la doctrina. A menudo oímos a los instructores de todos los credos lamentar la dificultad de mantener en la mente de los creyentes una aprehensión viva de la verdad que han reconocido nominalmente, de modo que pueda penetrar en sus sentimientos y adquirir un dominio real

sobre su conducta. Pero no hay queja de tal dificultad mientras el credo está todavía luchando por su existencia. Entonces hasta los combatientes más débiles saben y sienten por qué están luchando, así como la diferencia entre su doctrina y las demás. En esa etapa de la existencia de todo credo se encontrarán no pocas personas que hayan comprendido sus principios fundamentales en todas las formas de pensamiento, los hayan ponderado y considerado en todos sus aspectos importantes, y hayan experimentado el pleno efecto sobre su carácter que la fe en ese credo debería producir en una mente totalmente imbuida de él. Pero cuando se ha convertido en un credo hereditario y ha comenzado a ser recibido pasivamente, en lugar de activamente, cuando el espíritu ya no es impelido, en el mismo grado que al principio, a ejercer sus facultades vitales sobre las cuestiones que le presenta su creencia, entonces hay una tendencia creciente a olvidarlo todo de la creencia excepto lo formulario, o a dar un asentimiento monótono e indiferente, como si aceptarla por la fe dispensara de la necesidad de comprenderla en la propia conciencia o de comprobarla por la experiencia personal, hasta que pierde prácticamente toda conexión con la vida interior del ser humano. Se ven entonces esos casos, tan frecuentes en nuestra época que casi constituyen la mayoría, en los que el credo permanece como si fuera algo exterior al espíritu, recubriéndolo y petrificándolo contra todas las demás influencias dirigidas a las partes más elevadas de nuestra naturaleza, manifestando su poder al no permitir que entre en el espíritu ninguna convicción nueva y viviente, no haciendo nada por el espíritu y el corazón, salvo permanecer sobre ellos como un centinela para dejarlos vacíos.

Hasta qué punto una doctrina constituida intrínsecamente para ejercer la más profunda impresión en el espíritu puede convertirse en una creencia muerta, que no ha sido jamás aprehendida por la imaginación, los sentimientos o el entendimiento, lo ejemplifica el modo en que la mayoría de los creyentes profesa las doctrinas del cristianismo. Entiendo aquí por cristianismo lo que se considera como tal en todas las Iglesias y sectas: las máximas y los preceptos contenidos en el Nuevo Testamento. Se trata de máximas y preceptos considerados sagrados, y aceptados como leyes, por todos los que profesan el cristianismo. Sin embargo, apenas es exagerado decir que ni siquiera un cristiano entre mil guía o examina su conducta individual por referencia a esas leyes. Los principios a los que refiere su conducta son las costumbres de su nación, de su clase, o de su grupo religioso. Así tiene, por un lado, una colección de máximas morales, que cree que le han sido otorgadas por una sabiduría infalible como reglas para gobernarse a sí mismo; y por otro lado, un conjunto de juicios y prácticas cotidianas, que coinciden en cierta medida con algunas de esas máximas, pero no tanto con otras, que con algunas otras se encuentran en directa oposición, y que en su conjunto constituyen un compromiso entre el credo cristiano y los intereses y sugerencias de la vida mundana. Al primero de este grupo de principios le rinde homenaje; al segundo se adhiere realmente. Todos los cristianos creen que los bienaventurados son los pobres y humildes, y aquellos que son maltratados por el mundo; que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja a que un rico entre en el reino de los cielos; que no deben juzgar, a menos que deseen ser juzgados; que no deben jurar en absoluto; que deben amar a su prójimo como a sí mismos; que si uno les quita el manto, deben darle también la túnica; que no deben pensar en el

día de mañana; que si quieren ser perfectos, deben vender todo lo que tienen y dárselo a los pobres. No están mintiendo cuando dicen que creen estas cosas. Creen en ellas, como la gente cree lo que siempre ha oído alabar y nunca discutir. Pero en el sentido de la creencia viva que regula la conducta, creen en estas doctrinas solo hasta el punto en que es usual actuar de acuerdo con ellas. Las doctrinas en su integridad sirven para contener con ellas a los adversarios; y se entiende que han de presentarse (cuando es posible) como las razones por las que consideran loables a aquellas personas que actúan en consonancia con ellas. Pero si alguien les recuerda que esas máximas requieren una infinidad de cosas que nunca han pensado siquiera en hacer, no conseguirá nada salvo ser catalogado entre esos caracteres impopulares que afectan ser mejores que la demás gente. Las doctrinas no tienen sostén en los creyentes ordinarios, no tienen poder sobre sus mentes. Estos tienen un respecto habitual por el sonido de las doctrinas, pero no sentimientos que se extiendan desde las palabras a las cosas aludidas, que fuercen a la mente a asimilarlas y les haga actuar conforme a la formulación. Por lo que concierne a la conducta, buscan a su alrededor al Sr. A o al Sr. B para que les indique hasta dónde tienen que llegar en la obediencia a Cristo.

Ahora bien, podemos asegurar que este no fue el caso de los primeros cristianos, sino todo lo contrario. Si hubiera sido ese el caso, el cristianismo nunca se hubiera expandido desde una oscura secta de los despreciados hebreos hasta convertirse en la religión del Imperio romano. Cuando sus enemigos decían: «Mirad cómo estos cristianos se aman los unos a los otros»[\[29\]](#) (una observación que es poco probable que nadie hiciera hoy en día), no cabe duda de que los cristianos tenían un sentimiento mucho más vivo del sentido de su credo del que jamás han vuelto tener desde entonces. Y es probable que se deba principalmente a esta causa el hecho de que el cristianismo haga tan pocos progresos actualmente en la ampliación de su dominio, y que tras dieciocho siglos siga casi exclusivamente confinado a los europeos y a los descendientes de los europeos. Incluso entre las personas estrictamente religiosas, que se toman mucho más en serio sus doctrinas y les otorgan mucho más significado que la gente en general, ocurre normalmente que la parte de la doctrina que es comparativamente más activa en sus mentes, es aquella que se debe a Calvino, a Knox[\[30\]](#), o a otras personas cuyo carácter se encontraba próximo al de estos. Las enseñanzas de Cristo coexisten pasivamente en sus mentes, produciendo rara vez algún efecto más allá del que es causado meramente por escuchar palabras tan afables y sencillas. Hay muchas razones, sin duda, para que las doctrinas que son la insignia de una secta conserven más vitalidad que las que son comunes a todas las sectas reconocidas, y para que sus instructores se esfuercen tanto por mantener vivo su sentido. Pero una razón es ciertamente que las doctrinas peculiares son más cuestionadas, y tienen que defenderse más a menudo contra la refutación abierta. Tanto los instructores como sus aprendices se duermen en sus puestos tan pronto como no hay enemigo a la vista.

Lo mismo es válido, hablando en general, para todas las doctrinas tradicionales, tanto las referentes a la prudencia y conocimiento de la vida, como las morales y religiosas. Todas las lenguas y literaturas están llenas de observaciones generales sobre la vida, tanto acerca de lo que es esta, como acerca de cómo debe conducirse uno en ella. Se trata de observaciones que todo el mundo conoce, que todo el mundo repite o escucha con aquiescencia, que se han

recibido como lugares comunes, aunque la mayoría de la gente aprende verdaderamente su significado por primera vez cuando la experiencia, generalmente de tipo doloroso, las ha hecho realidad para ellas. Cuántas veces uno evoca en su mente, al resentirse de una desgracia o desilusión imprevista, algún proverbio o refrán que le ha sido familiar toda la vida, pero cuyo significado, si lo hubiera comprendido antes como lo comprende ahora, le hubiese salvado de la calamidad. Hay efectivamente otras razones para esto que la ausencia de discusión. Hay muchas verdades cuyo sentido pleno no se puede comprender hasta que la experiencia personal nos lo hace presente. Pero incluso en este caso se hubiese comprendido mucho mejor su sentido, y lo que se hubiese comprendido habría quedado mucho más profundamente grabado en la mente, si la persona hubiera estado acostumbrada a escuchar discusiones en *pro* y en *contra* por parte de personas que lo comprendían. La tendencia fatal de los seres humanos a dejar de pensar sobre una cosa cuando ya no existen dudas sobre ella es la causa de la mitad de sus errores. Un escritor contemporáneo ha hablado con acierto de «el profundo sueño de una opinión decidida»[\[31\]](#).

Pero (se puede preguntar): ¿Es la ausencia de unanimidad una condición indispensable del conocimiento verdadero? ¿Es necesario que una parte de la humanidad persista en el error para hacerle posible a alguien conocer la verdad? ¿Una creencia deja de ser real y vital tan pronto como es admitida de manera generalizada? ¿Nunca se entiende completamente una proposición a menos que persista alguna duda sobre ella? ¿Perecerá la verdad tan pronto como la humanidad la haya aceptado unánimemente? El propósito más elevado y el mejor resultado del desarrollo de la inteligencia, se ha pensado hasta ahora, es unir cada vez más a la humanidad en el conocimiento de todas las verdades importantes. ¿Y la inteligencia solo dura hasta que se haya alcanzado ese objetivo? ¿Perecen los frutos de la conquista por el hecho de consumarse la victoria?

Yo no afirmo tal cosa. Según progresa el género humano, el número de doctrinas que ya no son objeto de discusión o de duda aumentará constantemente; y el bienestar de la humanidad casi podría medirse por el número y la importancia de las verdades que han llegado al punto de ser indiscutibles. El cese de toda controversia sería, en una cuestión tras otra, es una de las consecuencias necesarias de la consolidación de la opinión. Una consolidación que es tan saludable en el caso de las opiniones verdaderas como nociva y peligrosa cuando las opiniones son erróneas. Pero aunque este estrechamiento gradual de los límites de la diversidad de opiniones es necesario en ambos sentidos del término, siendo a la vez inevitable e indispensable, no estamos obligados por ello a concluir que todas sus consecuencias tienen que ser beneficiosas. La pérdida de una ayuda tan importante para la aprehensión viva e inteligente de la verdad como la que ofrece la necesidad de explicársela a los adversarios o defenderla frente a ellos, aunque no es suficiente para superar el beneficio de su reconocimiento universal, no deja de ser un inconveniente. Cuando ya no se pueda mantener por más tiempo esta ventaja, confieso que me gustaría ver a los maestros de la humanidad esforzándose por encontrar algo que la sustituya, algún recurso para hacer que las dificultades de una materia se le hagan tan presentes a la conciencia de quienes la aprenden como si estuviesen presionados por un campeón de la disputa, ávido de su conversación.

Pero en lugar de buscar recursos para este propósito, han perdido aquellos que tenían anteriormente. La dialéctica socrática, tan magníficamente ejemplificada en los diálogos de Platón, era un recurso de este tipo. Se trataba esencialmente de una discusión negativa sobre las grandes cuestiones de la filosofía y de la vida, dirigida con una destreza consumada al propósito de convencer a cualquiera que simplemente hubiera adoptado los lugares comunes de la opinión recibida de que no entendía el problema, que no le había adscrito ningún significado definido a las doctrinas que profesaba. Se perseguía el objetivo de hacerle consciente de su ignorancia, para que pudiera ponerse en camino de obtener una creencia estable, deteniéndose en una aprehensión clara tanto del significado de las doctrinas como de su evidencia. Las disputas de escuela de la Edad Media tenían un objetivo similar. Intentaban asegurar que el aprendiz entendiese su propia opinión, y (por correlación necesaria) la opinión opuesta a ella, pudiendo así hacer valer los fundamentos de una y refutar los de la otra. Pero esta contienda tenía el defecto incurable de que las premisas a las que se apelaba estaban tomadas de la autoridad, no de la razón; y como disciplina de la mente, era inferior en todos los sentidos a la poderosa dialéctica que formaba el intelecto de los *Socratici viri*[\[32\]](#). Pero la mente moderna les debe a ambas disciplinas mucho más de lo que se admite generalmente, y las formas actuales de educación no contienen nada que pueda suplir en el menor grado ni a una ni a otra. Una persona que obtiene toda su instrucción de los profesores y los libros, aunque logre escapar de la acuciante tentación de conformarse con la memorización, no se encuentra bajo la compulsión de tener que escuchar a las dos partes. En consecuencia, está lejos de ser un logro frecuente, incluso entre los pensadores, tener conocimiento de ambas partes; y el aspecto más débil de lo que todo el mundo dice en defensa de su opinión es precisamente lo que intenta responder a sus adversarios. Está de moda en la época actual menospreciar la lógica negativa, que pone de manifiesto las debilidades en la teoría y los errores en la práctica, sin establecer verdades positivas. En realidad, tal crítica negativa sería bastante pobre como resultado último; pero tiene un enorme valor como medio para obtener un conocimiento positivo o una convicción que merezca tal nombre. Y hasta que la gente no vuelva a ser entrenada sistemáticamente en ella, habrá muy pocos grandes pensadores y un promedio de inteligencia muy bajo en todas las áreas de especulación salvo las matemáticas y la física. En ninguna otra materia merece la propia opinión el nombre de conocimiento, excepto en la medida en que –ya sea forzado por otros, o bien por propia iniciativa– se haya pasado por el mismo proceso mental que hubiera sido requerido para mantener una controversia activa con los adversarios. Así pues, algo que es tan indispensable crear, aunque sea tan difícil, cuando está ausente, ¡que absurdo renunciar a ello cuando se presenta de manera espontánea! Si hay alguna persona que refute una opinión recibida, o que lo haría si la ley o la opinión se lo permitieran, démosle las gracias por ello, abramos nuestra mente a lo que tenga que decir, y alegrémonos de que haya alguien que haga por nosotros lo que de otro modo nosotros mismos tendríamos que hacer –si es que tenemos en alguna consideración la certeza y la vitalidad de nuestras convicciones– con mucho más esfuerzo por nuestra parte.

Todavía queda que hablar de una de las principales causas que hacen ventajosa la

diversidad de opinión, y continuará haciéndola hasta que la humanidad haya alcanzado un estado de desarrollo intelectual que actualmente parece a una distancia incalculable. Hasta el momento hemos considerado solo dos posibilidades: que la opinión recibida sea falsa y alguna otra opinión verdadera, o que siendo verdadera la opinión recibida, la confrontación con el error opuesto sea esencial para una clara aprehensión y un sentimiento profundo de la verdad. Pero hay un caso más común que cualquiera de estos dos: cuando las doctrinas enfrentadas, en lugar de ser una verdadera y una falsa, comparten la verdad entre ellas, de modo que la opinión disconforme es necesaria para completar el resto de la verdad, de la cual la doctrina recibida representa solo una parte. Las opiniones populares sobre cuestiones no palpables por los sentidos son a menudo verdaderas, pero raramente o nunca son toda la verdad. Son una parte de la verdad, a veces una parte mayor, otras menor, pero exagerada, desfigurada, y desconectada de las verdades que deberían acompañarla y delimitarla. Por otro lado, las opiniones heréticas son generalmente algunas de esas verdades suprimidas e ignoradas, que rompiendo las cadenas que las mantienen retenidas, o bien intentan reconciliarse con la verdad contenida en la opinión común, o bien se enfrentan a ella como un enemigo, erigiéndose con una exclusividad similar, como si fueran toda la verdad. Este último caso ha sido hasta ahora el más frecuente, pues en la mente humana la unilateralidad ha sido siempre la regla y la multilateralidad la excepción. De ahí que normalmente, incluso en las revoluciones de la opinión, una parte de la verdad se detenga mientras que la otra asciende. Incluso el progreso, que debería acrecentar la verdad, se limita por lo general a sustituir una verdad parcial e incompleta por otra. De modo que el avance consiste principalmente en que el nuevo fragmento de verdad es más necesario, está más adaptado a las necesidades de la época, que aquel que es desplazado. Siendo tal el carácter parcial de las opiniones prevalecientes, incluso cuando se basan en fundamentos verdaderos, toda opinión que incorpora alguna porción de verdad omitida por la opinión común debería considerarse como algo muy preciado, por mucho error y confusión que estén mezclados con la verdad. Nadie que juzgue con serenidad los asuntos humanos se sentirá indignado porque aquellos que nos hacen observar verdades que de otro modo nos habrían pasado desapercibidas, pasen ellos mismos por alto algunas de las verdades que nosotros vemos. Más bien pensará que al ser la verdad popular tan unilateral, es deseable que la verdad impopular tenga también defensores unilaterales, puesto que estos son normalmente los más enérgicos y los más capaces de llamar la atención sobre la parte del saber que ellos proclaman como el saber completo.

Esto ocurrió en el siglo XVIII, cuando casi todas las personas instruidas, y todas las no instruidas que eran dirigidas por ellas, se deshacían en admiración por la denominada «civilización» y por las maravillas de la ciencia, la literatura y la filosofía modernas, y sobreestimando enormemente las diferencias entre los hombres de la época moderna y los de las épocas anteriores, se complacían en la creencia de su propia superioridad. En ese momento produjeron un *shock* beneficioso las paradojas de Rousseau, que explotaron como bombas en medio de la época, dislocando la masa compacta de la opinión unilateral y forzando a sus elementos a recombinarse de una forma mejor y con componentes adicionales[33]. No es que las opiniones corrientes estuvieran en general más lejos de la

verdad de lo que estaban las de Rousseau. Por el contrario, estaban más cerca de ella; contenían más verdad positiva y mucho menos error. Sin embargo, se encontraban presentes en la doctrina de Rousseau –y han desembocado junto con ella en la corriente de opinión– un buen número de las verdades que necesitaba la opinión popular, y estas son el sedimento que quedó cuando finalmente pasó la inundación. El gran valor de la vida sencilla, el efecto debilitante y desmoralizador de las trabas y la hipocresía de una sociedad artificial, son ideas que ya no han estado nunca ausentes de las mentes cultivadas desde que Rousseau escribió. Y con el tiempo producirán su debido efecto, si bien actualmente necesitan ser afirmadas más que nunca, y ser afirmadas por los hechos, puesto que en esta materia las palabras casi han agotado su poder.

Por otra parte, en política es casi un lugar común que tanto un partido del orden y la estabilidad, como un partido del progreso y la reforma, son elementos necesarios de un estado saludable de la vida política. Y así será hasta que uno u otro haya ampliado tanto sus miras como para ser un partido tanto del orden como del progreso, conociendo y distinguiendo lo que se ha de preservar de lo que habría que erradicar. Cada uno de estos modos de pensar deriva su utilidad de las deficiencias del otro, pero es en gran medida la oposición del otro lo que mantiene a cada uno dentro de los límites de la razón y la prudencia. Hasta que las opiniones favorables a la democracia y a la aristocracia, a la propiedad y a la igualdad, a la cooperación y a la competencia, al lujo y a la abstinencia, a la sociedad y al individuo, a la libertad y a la disciplina, y todos los demás antagonismos vigentes de la vida práctica no sean expresados con igual libertad, hasta que no se los defiendan y se los haga valer con el mismo talento y energía, no habrá oportunidad de que ambos elementos obtengan lo que les corresponde; con toda seguridad irán aumentando los de un grupo, mientras que los del otro disminuyen. En los grandes asuntos prácticos de la vida, la verdad depende tanto de la combinación y la conciliación de opuestos, que hay muy pocas personas con una mente suficientemente capaz e imparcial para hacer el ajuste aproximándose a la corrección, por lo que este ha de hacerse por medio del crudo proceso de la lucha entre adversarios que combaten bajo banderas hostiles. En cualquiera de las grandes cuestiones abiertas que se acaban de enumerar, si una de las dos opiniones tiene más derecho que la otra, no solamente a ser tolerada, sino a ser alentada y defendida, es aquella que en un lugar y un momento particular se encuentra en minoría. Esa es la opinión que en ese momento representa los intereses ignorados, los aspectos del bienestar humano que están en peligro de recibir menos de lo que les corresponde. Soy consciente de que en este país no existe intolerancia a la diferencia de opiniones en la mayoría de los temas mencionados. Estos se aducen para mostrar, con múltiples y reconocidos ejemplos, la universalidad del hecho de que solo mediante la diversidad de opiniones existe la posibilidad –en el estado actual del espíritu humano– de hacer justicia a todos los aspectos de la verdad. Si hay personas que constituyen una excepción a la aparente unanimidad de todos los demás en una cuestión, incluso si todos los demás están en lo cierto, siempre existe la posibilidad de que los que disienten tengan algo que decir que merezca ser escuchado, por lo que la verdad perdería algo con su silencio.

Se podría objetar lo siguiente: «Pero *algunos* principios admitidos, especialmente sobre las

cuestiones más elevadas y vitales, son más que medias verdades. La moral cristiana, por ejemplo, es toda la verdad en esta cuestión, y si alguien enseña un moral distinta de ella, está completamente equivocado». Como en la práctica este es el caso más importante de todos, ningún otro puede ser más adecuado para poner a prueba la máxima general. Pero antes de pronunciarnos sobre lo que la moral cristiana es o no es, sería conveniente determinar lo que se entiende por moral cristiana. Si se entiende por ella la moral del Nuevo Testamento, me asombraría que alguien que derive su conocimiento de ella del libro mismo pueda suponer que este fue anunciado o concebido como una doctrina moral completa. El Evangelio siempre se refiere a una moral preexistente, y restringe sus preceptos a casos particulares en los que esa moral tenía que ser corregida o reemplazada por una moral más elevada y más amplia. Además, se expresa en términos absolutamente generales, a menudo imposibles de interpretar literalmente, y posee más bien la solemnidad y elocuencia de la poesía que la precisión de la legislación. Nunca ha sido posible extraer un cuerpo de doctrina ético del Evangelio sin vincularlo con el Antiguo Testamento, esto es, con un sistema efectivamente elaborado, pero en muchos sentidos bárbaro, y concebido solo para un pueblo bárbaro. San Pablo, un enemigo declarado de este modo judaico de interpretar la doctrina y completar el esquema del Maestro, asume igualmente una moral preexistente, la de los griegos y los romanos, y sus consejos a los cristianos son en gran medida un sistema de acomodación a dicha moral, llegando incluso hasta el extremo de dar una aparente sanción a la esclavitud[34]. Lo que se denomina moral cristiana, pero que debería calificarse más bien como moral teológica, no fue la obra de Cristo o de los apóstoles, sino que es de origen mucho más tardío, habiendo sido elaborada gradualmente por la Iglesia católica en los cinco primeros siglos de nuestra era, y aunque no ha sido adoptada implícitamente por la modernidad o el protestantismo, ha sido modificada en mucha menor medida de lo que podría haberse esperado. En realidad, estos movimientos históricos se han conformado generalmente con eliminar las adiciones que se habían hecho en la Edad Media, reemplazándolas cada secta con nuevas adiciones adaptadas a su propio carácter y a sus tendencias. Sería el último en negar que la humanidad tiene una gran deuda con esta moral y con sus primeros maestros. Pero no tengo escrúpulos en decir que es incompleta y unilateral en muchos aspectos, y que si otras ideas y sentimientos no sancionados por ella no hubieran contribuido a la formación del carácter y la vida europeos, los asuntos humanos estarían en una condición mucho peor de la que están ahora. La moral cristiana (lo que se denomina así) tiene todos los caracteres de una reacción, siendo en gran parte una protesta contra el paganismo. Su ideal es negativo más bien que positivo, pasivo más bien que activo, persigue la inocencia antes que la nobleza, la abstinencia del mal antes que la persecución activa del bien; en sus preceptos (como bien se ha dicho) predomina excesivamente el «no debes» sobre el «debes». En su horror a la sensualidad ha hecho un ídolo del ascetismo, que se ha ido convirtiendo gradualmente en legalidad. Presenta la esperanza del cielo y la amenaza del infierno como los motivos establecidos y apropiados para una vida virtuosa, cayendo con ello muy por debajo de lo mejor de la Antigüedad. De este modo, le da a la moral humana un carácter esencialmente egoísta, al desconectar el sentimiento del deber de cada hombre de los intereses de sus semejantes, excepto en los casos en que el propio interés le induzca a

tomarlos en consideración. Es esencialmente una doctrina de la obediencia pasiva; inculca la sumisión a todas las autoridades establecidas, que ciertamente no han de ser obedecidas activamente si ordenan lo que la religión prohíbe, pero a las que no se debe oponer resistencia, y mucho menos rebelarse contra ellas, por muy injustas que sean con nosotros. Y mientras que en la moral de las mejores naciones paganas el deber hacia el Estado ocupa un lugar importante –casi desproporcionado, transgrediendo el ámbito justo de libertad del individuo–, en la ética cristiana como tal apenas se observa o reconoce esa importante dimensión del deber. Es en el Corán, no en el Nuevo Testamento, donde leemos la siguiente máxima: «Un gobernante que designa a un determinado hombre para un cargo, cuando hay en sus dominios otro hombre mejor cualificado para ello, peca contra Dios y contra el Estado»<sup>[35]</sup>. El escaso reconocimiento que la idea de obligación hacia lo público recibe en la moral moderna se deriva de fuentes griegas y romanas, no de fuentes cristianas. Incluso en la moral de la vida privada, lo que en ella se encuentra de magnanimidad, nobleza, dignidad personal o sentido del honor, se deriva de la parte puramente humana de nuestra educación, no de la religiosa; estos valores nunca podrían haberse desarrollado a partir de un modelo de ética en el que lo más valioso, tal como es comúnmente reconocido, es la obediencia.

No quiero decir en modo alguno que estos defectos sean necesariamente inherentes a la ética cristiana en cualquier modo que pueda ser concebida, o que los muchos requisitos de una doctrina moral completa que no contiene no puedan ser reconciliados con ella. Mucho menos insinuaría esto de las doctrinas y preceptos de Cristo mismo. Creo que todas las evidencias muestran que las palabras de Cristo son todo lo que han pretendido ser, que no son irreconciliables con nada de lo que requiere una doctrina moral completa, que todo lo que es excelente en ética se puede incorporar a ellas, sin violentar más su lenguaje de lo que han hecho todos los que han intentado deducir de ellas cualquier tipo de sistema moral de conducta. Pero es totalmente consistente con esto pensar que solo contienen, y que solo pretendían contener, una parte de la verdad, que muchos elementos esenciales de la moral más elevada no se encuentran, ni pretendían encontrarse, en el mensaje del fundador del cristianismo, y que han sido completamente eliminados en el sistema de ética erigido por la Iglesia cristiana sobre la base de ese mensaje. Y siendo esto así, pienso que es un gran error seguir intentando encontrar en la doctrina cristiana esa reglamentación completa para guiar nuestra conducta que su autor quiso sancionar y aplicar, pero que solo suministró parcialmente. Creo también que esta limitada teoría se está convirtiendo en un grave mal en la práctica, quitándole mucho valor a la educación y a la instrucción moral que actualmente tantas personas bienintencionadas se están esforzando con empeño en promover. Mucho me temo que intentando formar la mente y los sentimientos exclusivamente sobre un tipo de moral religiosa, y desechando esos modelos seculares (tal como pueden ser denominados a falta de un nombre mejor) que hasta ahora han coexistido con la ética cristiana y la han complementado, recibiendo parte de su espíritu e infundiéndole a su vez en ella algo del suyo, resultará –y se está presentando ya tal resultado– un tipo de carácter abyecto y servil, que sometido como está a lo que considera la voluntad suprema, es incapaz de elevarse hasta la concepción de la bondad suprema o de simpatizar con ella. Creo que para producir la

regeneración moral de la humanidad, tienen que existir junto al cristianismo otras éticas aparte de las que se han desarrollado de fuentes exclusivamente cristianas, y que el sistema cristiano no constituye ninguna excepción a la regla de que en un estado imperfecto del espíritu humano, los intereses de la verdad requieren diversidad de opiniones. No es necesario que al dejar de ignorar las verdades morales no contenidas en el cristianismo, los hombres tengan que ignorar aquellas que efectivamente contiene. Tal prejuicio u omisión, cuando se presenta, es indudablemente un mal. Pero se trata de un mal del que no podemos esperar estar siempre exentos, y debe ser considerado como el precio a pagar por un bien inestimable. Se debe protestar contra la pretensión exclusiva que tiene una parte de la verdad de ser toda la verdad; y si un impulso reaccionario hace a los que protestan ser injustos a su vez, hay que lamentar esta unilateralidad, como la otra, pero ha de ser tolerada. Si los cristianos enseñaran a los infieles a ser justos con el cristianismo, ellos deberían ser también justos con los infieles. No se haría ningún servicio a la verdad obviando el hecho, conocido por todos los que tengan el menor conocimiento de la historia literaria, de que una gran parte de las enseñanzas morales más nobles y más valiosas las han impartido no solo hombres que no conocían la fe cristiana, sino también hombres que la conocían y la rechazaban.

No pretendo decir que el uso ilimitado de la libertad de enunciar todas las opiniones posibles pondría fin a los males del sectarismo religioso o filosófico. Toda verdad que las personas de escasa capacidad se tomen en serio, será sin duda afirmada, inculcada y en muchos aspectos incluso puesta en práctica como si no existiera otra verdad en el mundo, o por lo menos como si ninguna otra pudiera limitarla o cualificarla. Reconozco que la tendencia de todas las opiniones a convertirse en sectarias no se cura por medio de la discusión más libre, sino que con ello dicha tendencia a menudo es intensificada o exacerbada. La verdad que debería haberse visto, pero que no lo fue, es rechazada de la forma más violenta cuando es proclamada por personas consideradas como adversarias. Pero no es en el partidario apasionado en quien esta colisión de opiniones ejerce su efecto beneficioso, sino en el espectador calmado y desinteresado. El verdadero mal no es la colisión violenta entre partes de la verdad, sino la supresión silenciosa de la mitad de ella. Siempre hay esperanza cuando la gente es obligada a escuchar a ambas partes; es al atender solo a una cuando los errores se consolidan en prejuicios y la verdad misma deja de tener el efecto de la verdad, convirtiéndose por medio de la exageración en falsedad. Y puesto que hay pocos atributos mentales tan raros como esa facultad judicial que es capaz de establecer un juicio inteligente entre los dos lados de una cuestión, de los cuales solo uno está representado ante ella por un abogado, la verdad no tiene posibilidades más que en la medida en que cada lado de ella, cada opinión que representa una fracción de la verdad, no solo encuentre abogados, sino que sea defendida de tal modo que consiga hacerse escuchar.

Hemos puesto de manifiesto que para el bienestar mental (del cual depende cualquier otro tipo de bienestar) del ser humano es necesaria la libertad de opinión –y la libertad de expresar la opinión– por cuatro motivos distintos, que ahora recapitulamos brevemente:

En primer lugar, si una opinión es reducida al silencio, por lo que nosotros podemos saber con certeza esa opinión puede ser verdadera. Negar esto significa presuponer nuestra propia

infallibilidad.

En segundo lugar, aún en el caso de que la opinión silenciada sea errónea, podría contener – y normalmente contiene– una porción de verdad. Y puesto que la opinión general o prevaleciente sobre cualquier materia raramente o nunca es toda la verdad, solo hay alguna posibilidad de alcanzar el resto de la verdad a través de la colisión de opiniones enfrentadas.

En tercer lugar, incluso si la opinión admitida fuera no solo verdadera, sino toda la verdad, a menos que consienta ser discutida con seriedad y rigor, y efectivamente lo sea, será mantenida por la mayoría de los que la reciban como un prejuicio, con muy poca comprensión o percepción de sus fundamentos racionales. Y no solo eso, sino que, en cuarto lugar, el sentido mismo de la doctrina estará en peligro de perderse o debilitarse, y de ser privado de su efecto vital sobre el carácter y la conducta. El dogma se profesará de manera puramente externa, ineficaz para el bien, aplastando el suelo e impidiendo que crezca ninguna convicción real y sincera que provenga de la razón o la experiencia personal.

Antes de abandonar la cuestión de la libertad de opinión es preciso reparar en aquellos que dicen que debería permitirse la libre expresión de todas las opiniones, a condición de que la actitud sea moderada y no se transgredan los límites de la discusión honorable. Se podrían decir muchas cosas sobre la imposibilidad de determinar dónde habría que establecer esos supuestos límites; pues si la prueba es la ofensa de aquellos cuyas opiniones son atacadas, creo que la experiencia da testimonio de que esta ofensa se produce siempre que el ataque es certero y convincente, y que cualquier adversario que les presione con dureza y al que encuentren difícil responder, será considerado por ellos como alguien carente de moderación si muestra cualquier tipo de sentimiento intenso en la cuestión. Pero esta consideración, aunque es importante desde un punto de vista práctico, deriva en una objeción más fundamental. Indudablemente el modo de proclamar una opinión, aunque sea verdadera, puede ser muy reprobable, y puede ser objeto con razón de una severa censura. Pero es prácticamente imposible que las principales ofensas de este tipo sean objeto de imputación, a menos que el sujeto se delate a sí mismo accidentalmente. La más grave de ellas es discutir sofisticadamente, ocultando hechos o argumentos, falseando los elementos del caso o tergiversando la opinión contraria. Pero todo esto, incluso en el grado más elevado, lo hacen continuamente de buena fe personas que no son consideradas –y que en muchos otros aspectos no merecen ser consideradas– ignorantes o incompetentes, por lo que raramente es posible acusarlas, de manera fundada, de ser moralmente culpables de tergiversar conscientemente otras opiniones, y menos aún podría pretender la ley intervenir en este tipo de mala conducta tan controvertida. Con respecto a lo que se denomina comúnmente una discusión inmoderada, a saber, las invectivas, el sarcasmo, la personalización y cosas similares, la denuncia de estas armas merecería más simpatía si se propusiera su prohibición a las dos partes por igual. Pero solo se desea para refrenar el empleo de ellas contra la opinión imperante; contra la opinión no imperante no solo se pueden usar sin la desaprobación general, sino que quien la use probablemente será alabado por su honesto celo y su justa indignación. Sin embargo, el mayor daño que se desprende de su uso tiene lugar cuando se emplean contra los que se encuentran comparativamente más indefensos. Y cualquier ventaja injusta que pueda derivarse para una

opinión como consecuencia de este modo de proclamarla, se les computa casi exclusivamente a las opiniones recibidas. La peor ofensa de este tipo que se puede hacer en una polémica es estigmatizar a aquellos que sostienen la opinión contraria como personas malas e inmorales. Aquellos que sostienen una opinión impopular están particularmente expuestos a este tipo de calumnias, porque generalmente son pocos y carecen de influencia, y nadie salvo ellos mismos se encuentra interesado en que se les haga justicia. Pero esta arma se les niega, por la naturaleza del caso, a quienes atacan la opinión imperante; no pueden usarla con seguridad para ellos mismos, y si pudieran, tendría efectos negativos sobre su propia causa. En general, las opiniones contrarias a las comúnmente admitidas solo pueden conseguir la atención si hacen un uso moderado del lenguaje y evitan de manera prudente toda ofensa innecesaria; y perderán terreno si se desvían de ello siquiera en el más mínimo grado, mientras que la injuria desenfrenada por parte de la opinión imperante disuade a la gente de profesar opiniones contrarias y de escuchar a aquellos que las profesan. Por lo tanto, en interés de la verdad y de la justicia es mucho más importante restringir el uso del lenguaje vejatorio en este último caso que en el anterior. Así, por ejemplo, si fuese necesario elegir, habría mucha más necesidad de limitar los ataques ofensivos a los que no profesan la religión establecida que a los que la profesan. Sin embargo, es obvio que no es asunto ni de la ley ni de la autoridad impedir ninguno de los dos casos, sino que la opinión debería, en cada ocasión, determinar su veredicto en función de las circunstancias del caso individual, condenando a cualquiera, esté del lado que sea, en cuya forma de defensa se manifieste la falta de franqueza, la calumnia, el fanatismo o la intolerancia. Pero no infiriendo estos vicios del lado de la cuestión en que se encuentre la persona, aunque sea el lado contrario al que nos encontramos nosotros, y otorgando el debido honor a cualquiera, sea cual sea la opinión que sustente, que tenga la calma para ver y la honestidad para reconocer cuáles son realmente las opiniones de sus adversarios, que no las exagere para desacreditarlas y no oculte nada que pueda ser dicho a favor de ellas. En esto consiste la verdadera moralidad de la discusión pública. Y aunque se viola a menudo, me alegra pensar que hay muchos polemistas que la observan en gran medida, y muchos más aún que se esfuerzan concienzudamente por observarla.

[1] Casa reinante de origen galés que gobernó en Inglaterra desde 1485, con el ascenso al trono de Enrique VII, hasta 1603, año en que muere Isabel I y la dinastía de los Tudor es sucedida por la de los Estuardo. [*N. del E.*]

[2] Apenas escritas estas palabras, y como para contradecirlas enfáticamente, tuvieron lugar las persecuciones del gobierno a la prensa en 1858. No obstante, esta insensata injerencia en la libertad de discusión pública no me ha inducido a alterar una sola palabra del texto, y tampoco ha debilitado en lo más mínimo mi convicción de que, salvo en momentos de pánico, la época de las penas y sanciones por causa de la discusión política ha pasado definitivamente en nuestro país. En primer lugar, porque las persecuciones no han persistido; y en segundo lugar, porque nunca han sido, propiamente hablando, persecuciones políticas. La ofensa de la que se acusaba no era la de criticar a las instituciones, o los actos y las personas de los gobernantes, sino la de hacer circular lo que consideraba una doctrina inmoral, la legitimidad del tiranicidio.

Si los argumentos del presente capítulo tienen alguna validez, debería existir plena libertad de expresar y de discutir, como una cuestión de convicción moral, cualquier doctrina, por muy inmoral que pueda considerarse. Por lo tanto, sería irrelevante y estaría fuera de lugar examinar aquí si la doctrina del tiranicidio merece tal título. Me limitaré a decir que el tema ha sido en todas las épocas una de las cuestiones abiertas de la moral; que la acción de un ciudadano particular de abatir a un criminal – que al ponerse por encima de la ley, se ha situado más allá del alcance del control o del castigo legal– ha sido considerada por naciones enteras, y por algunos de los hombres mejores y más sabios, no como un crimen, sino como un acto de exaltada virtud;

y que este acto, sea justo o injusto, no tiene la naturaleza de un asesinato, sino la de una guerra civil. Como tal, sostengo que la instigación a ello, en un caso específico, puede estar efectivamente sujeta a castigo, pero solo si la ha seguido un acto manifiesto y se puede establecer al menos una conexión probable entre el acto y la instigación. Incluso entonces, no es un gobierno extranjero, sino el mismo gobierno atacado el único que en el ejercicio de su defensa propia puede castigar legítimamente los ataques dirigidos contra su existencia.

[3] El *advocatus diaboli* era una persona designada por la Iglesia para exigir pruebas y buscar errores en los documentos aportados en un proceso de beatificación o canonización. [N. del E.]

[4] Cita de Thomas Carlyle contenida en «Memoirs of the Life of Scott», artículo publicado en la revista dirigida por Mill *London and Westminster Review* en enero de 1838. [N. del E.]

[5] «Los maestros de aquellos que saben», cita modificada de la *Divina Comedia (Infierno, Canto IV, 131)*. Dante utiliza la expresión en singular, *il maestro di color che sanno*, refiriéndose con ella a Aristóteles. Mill pone la expresión en plural para incluir en ella también a Platón. [N. del E.]

[6] En la *Apología de Sócrates*, Platón pone esta acusación en boca de Meleto. [N. del E.]

[7] Caifás (Mateo 26, 65). [N. del E.]

[8] Marco Aurelio fue emperador de Roma entre los años 161 y 180. Sus *Meditaciones*, a las que más abajo se refiere Mill «como el producto más elevado de la ética en el mundo antiguo», constituyen una de las obras fundamentales de la filosofía estoica de la Antigüedad. [N. del E.]

[9] El emperador Constantino el Grande instauró la libertad de culto en el Imperio romano a través del Edicto de Milán en el año 313. En realidad, el cristianismo no se convirtió en la religión oficial del Imperio romano hasta Teodosio I, con la promulgación del Edicto de Tesalónica en el año 380. [N. del E.]

[10] De manera inusual se refiere aquí Mill a Marco Aurelio como Marco Antonino, al que antes ha mencionado por su nombre dinástico como «el gran Antonino». [N. del E.]

[11] Samuel Johnson (1709-1784), poeta y ensayista inglés. [N. del E.]

[12] Véase la obra de James Bowler *Life of Johnson* (1791). [N. del E.]

[13] Habitantes de Locris, colonia griega del sur de Italia, que pasa por ser el lugar donde se redactó el primer código legal de Europa en el siglo VII a.C. La anécdota a la que alude Mill aparece referida por Demóstenes en su discurso político *Contra Timócrates*. [N. del E.]

[14] Arnaldo de Brescia (1090-1155), Dolcino de Novara (1250-1307) y Girolamo Savonarola (1452-1498) fueron reformadores italianos. A los tres se les acusó de herejía y fueron condenados a muerte. El más célebre de ellos, Savonarola, adquirió gran renombre en Florencia por sus violentos ataques contra la degeneración y la corrupción de la Iglesia. [N. del E.]

[15] Los albigenses fueron una secta cristiana que floreció en Francia entre los siglos XII y XIII, siendo eliminados por la Inquisición bajo el papado de Inocencio III. Los valdenses fueron también una secta cristiana que se desarrolló en Francia a finales del siglo XII, fueron objeto de una dura persecución, pero lograron sobrevivir clandestinamente y se unieron a los protestantes alemanes en el siglo XVI. Los lolardos fueron un movimiento ascético de reformadores religiosos ingleses de los siglos XIV y XV, seguidores de las teorías de John Wycliffe (1324-1384). Los husitas fueron un movimiento religioso que siguió las doctrinas de John Huss (1369-1415), reformador de Bohemia que vinculó las enseñanzas religiosas con reivindicaciones sociales, siendo finalmente condenado a la hoguera. Los supervivientes de ambas sectas se unieron también a la Reforma en el siglo XVI. [N. del E.]

[16] María I era hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, y reinó en Inglaterra entre los años 1553 y 1558. Derogó las reformas religiosas introducidas por su padre y restableció la Iglesia católica romana en Inglaterra. Su persecución y ajusticiamiento de protestantes le valieron entre estos el nombre de «María la Sanguinaria» (*Bloody Mary*). Isabel I, hija de Enrique VIII y Ana Bolena, fue reina de Inglaterra entre 1558 y 1603. Con ella se consolidó el anglicanismo como la religión oficial del Estado y la Iglesia de Inglaterra se independizó definitivamente de Roma. [N. del E.]

[17] Tribunales que se reunían de manera periódica en los condados de Inglaterra para atender demandas civiles y penales. [N. del E.]

[18] Thomas Pooley, sesión del tribunal superior del condado de Bodmin, 31 de julio de 1857. En diciembre de ese año recibió el indulto de la Corona.

[19] Juzgado central de lo penal de Londres.

[20] George Jacob Holyoake, 17 de agosto de 1857; Edward Truelove, julio de 1857.

[21] Barón de Gleichen, juzgado municipal de Marlborough Street, 4 de agosto de 1857.

[22] Se pueden sacar abundantes enseñanzas de la gran explosión de pasiones persecutorias, que se mezclaron con la exhibición general de los peores aspectos de nuestro carácter nacional, con ocasión de la insurrección de los cipayos. Los

desvaríos de fanáticos y charlatanes desde el púlpito pueden no ser dignos de tomarse en consideración, pero los dirigentes del partido evangélico han anunciado que su principio para el gobierno de los hindúes y los mahometanos es que no se mantenga con dinero público ninguna escuela en la que no se enseñe la Biblia, y como consecuencia necesaria que no se dé empleo público más que a los verdaderos cristianos o a los que se declaren como tales. Un subsecretario de Estado, en un discurso pronunciado ante sus electores el 12 de noviembre de 1857, afirmó lo siguiente: «La tolerancia de su fe» (la fe de cien millones de súbditos británicos), «de esa superstición que ellos llaman religión, por parte del Gobierno Británico, ha tenido el efecto de obstaculizar la supremacía de nuestro país y de impedir la saludable expansión del cristianismo [...] La tolerancia fue la gran piedra angular de las libertades religiosas de este país, pero no debemos permitirles abusar de esa preciosa palabra. Tal como se entendía, la palabra tolerancia significaba la completa libertad para todo, la libertad de culto, *entre cristianos que rendían culto sobre los mismos fundamentos*. Significaba la tolerancia de todas las sectas y confesiones de *cristianos que creían en un solo mediador*». Quiero llamar la atención sobre el hecho de que un hombre al que se ha considerado apto para ocupar un alto cargo en el gobierno de este país, bajo un ministerio liberal, sostiene la doctrina de que todos aquellos que no creen en la divinidad de Cristo están más allá del límite de la tolerancia. Después de esta exhibición de estupidez, ¿quién puede albergar la ilusión de que la persecución religiosa ha desaparecido definitivamente y no volverá jamás?

[23] A la misericordia. Dicho de una apelación a la clemencia por razones de compasión. [N. del E.]

[24] Este tercer periodo excepcional al que se refiere Mill después de la Reforma y la Ilustración es el Romanticismo alemán, que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y cuyas figuras representativas aquí aludidas son Goethe (1749-1832) en el ámbito de la literatura y Fichte (1762-1814) en el ámbito de la filosofía. [N. del E.]

[25] Antes del descubrimiento del oxígeno se postuló la existencia de una sustancia denominada flogisto, que supuestamente se hallaba en los cuerpos combustibles y que era liberada en el proceso de combustión. [N. del E.]

[26] Esta excepción se refiere a Demóstenes (384-322 a.C.), considerado como el mejor orador de la Antigüedad junto con Cicerón (106-143 a.C.). [N. del E.]

[27] Desde 1559 la Iglesia católica estableció el *Index librorum prohibitorum*, que contenía los libros que se consideraban nocivos para la fe y que no podían ser leídos por los católicos, pero que eran accesibles para los clérigos. [N. del E.]

[28] Locución latina que se significa «salvo antes». Se utiliza en derecho para indicar que una determinada ley es válida salvo que se demuestre lo contrario. Mill parece referirse con ella a los que argumentan a favor de una causa sobre la base de que es válida a menos que se demuestre que es inválida. [N. del E.]

[29] La frase corresponde a Tertuliano, *Apologeticus*, XXXIX, 7. [N. del E.]

[30] Calvino (1509-1564), reformador francés que instauró un régimen teocrático en Ginebra, haciendo que la ciudad se rigiera por su ascético credo religioso. John Knox (1514-1572), reformador escocés fundador de la Iglesia presbiteriana. [N. del E.]

[31] Véase Sir Arthur Helps, *Thoughts in the Cloister and the Crowd* (1835). [N. del E.]

[32] Discípulos (literalmente «hombres») de Sócrates. La expresión aparece en las *Cartas a Ático* de Cicerón. [N. del E.]

[33] Mill se refiere a la crítica de Rousseau (1712-1778) a la civilización y al carácter artificial de la vida social, que consideraba que corrompía la naturaleza humana en lugar de mejorarla. Frente a las ideas ilustradas dominantes, Rousseau criticó que el progreso en las ciencias y las artes no llevaba consigo un progreso en la moral y en la libertad del hombre. [N. del E.]

[34] Véase Epístola a los Colosenses 3, 22-4,1. [N. del E.]

[35] Se trata de un error de Mill, este pasaje no se encuentra en el Corán. Posiblemente sea un *hadiz*, una sentencia atribuida a Mahoma por la tradición musulmana. Véase Charles Hamilton, *The Hedàya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws* (1791). [N. del E.]

### III

## De la individualidad como uno de los elementos del bienestar

Hasta aquí hemos expuesto las razones por las que es imprescindible que los seres humanos sean libres para formarse opiniones y para expresarlas sin reserva, así como las funestas consecuencias que tiene para la naturaleza intelectual y moral del hombre que no le sea concedida esta libertad o que no sea afirmada a pesar de la prohibición. Examinemos a continuación si las mismas razones no requieren también que los hombres sean libres de actuar según sus opiniones y de llevarlas a la práctica en sus vidas, sin verse obstaculizados física o moralmente por sus semejantes, siempre y cuando lo hagan por su cuenta y riesgo. Esta última condición es, evidentemente, indispensable. Nadie pretende que las acciones hayan de ser tan libres como las opiniones. Por el contrario, incluso las opiniones pierden su inmunidad si las circunstancias en las que se expresan son tales que su expresión constituye una instigación positiva a alguna acción perniciosa. Opinar que los comerciantes de grano están matando de hambre a los pobres, o que la propiedad privada es un robo, es algo que no debe impedirse si se trata de una opinión que simplemente circula por la prensa, pero puede incurrir en justo castigo si se grita ante una multitud enfervorecida que está reunida ante la casa de un comerciante de grano o si se sostiene en forma de pancarta ante dicha multitud. Aquellas acciones, sean del tipo que sean, que hagan daño a otros sin una causa justificada, deben ser controladas –y en los casos más importantes exigen serlo necesariamente– por sentimientos desfavorables y, si es necesario, por la intervención activa de los hombres. En este sentido, la libertad del individuo debe ser limitada, en tanto que sus acciones no pueden perjudicar a otra gente. Pero si se abstiene de perturbar a otros en lo que les concierne, y simplemente actúa de acuerdo con su propia inclinación y juicio en cosas que le conciernen solo a él, las mismas razones que muestran que la opinión debe ser libre, prueban también que debería permitírsele, sin importunarle, llevar a la práctica sus opiniones a su propia costa. Los siguientes principios son aplicables a los modos de acción de los hombres, no menos que a sus opiniones: que los seres humanos no son infalibles; que sus verdades, en la mayor parte de los casos, solo son medias verdades; que la unidad de opinión no es deseable, a menos que sea resultado de la comparación más libre y completa de opiniones opuestas, y que la diversidad no es un mal, sino un bien, hasta que la humanidad sea mucho más capaz que en el presente de reconocer todos los aspectos de la verdad. Al igual que es útil que mientras los seres humanos sean imperfectos existan diferentes opiniones, también lo es que existan diferentes maneras de vivir, que se dé libre alcance a la diversidad de caracteres, salvo que se perjudique a otros, y que el valor de los distintos modos de vida se pruebe en la práctica, cuando alguien se siente capaz de intentarlo. En suma, es deseable que en aquello que no concierne principalmente a otros, la individualidad se afirme a sí misma. Allí donde la regla de la conducta no es el propio carácter personal, sino las tradiciones o costumbres de otras personas, falta uno de los principales ingredientes de la felicidad humana, y sin duda alguna el ingrediente fundamental

del progreso individual y social.

La mayor dificultad para mantener este principio no se encuentra en la valoración de los medios para alcanzar un fin reconocido, sino en la indiferencia de las personas, en general, hacia el fin mismo. Si se percibiera que el libre desarrollo de la individualidad es uno de los principios esenciales del bienestar, que no es solo un elemento coordinado con todo aquello que se designa con los términos civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es una condición y una parte necesaria de todo ello, no existiría el peligro de que la libertad se infravalorase, y determinar los límites entre ella y el control social no presentaría tan extraordinaria dificultad. Pero el problema es que las formas comunes de pensar raramente reconocen que la espontaneidad individual tenga un valor intrínseco o merezca ser tenida en cuenta como tal. La mayoría de la gente está satisfecha con el modo en que la humanidad se ha conducido hasta ahora (pues son ellos mismos los que la hacen ser como es), y no pueden comprender por qué ese modo de conducirse no debería ser lo bastante bueno para todos. Y lo que es más, la espontaneidad no forma parte del ideal de la mayoría de los reformadores morales y sociales, sino que es considerada más bien con recelo, como una obstrucción problemática y quizá rebelde a la aceptación general de lo que esos reformadores, en su propio juicio, consideran que sería lo mejor para la humanidad. Fuera de Alemania pocas personas han llegado siquiera a comprender el significado de la doctrina que Wilhelm von Humboldt, eminente *savant*[\[1\]](#) y político, ha convertido en el texto de un tratado[\[2\]](#): que el «fin del hombre, esto es, lo prescrito por los dictados inmutables y eternos de la razón, y no simplemente lo sugerido por deseos vagos y efímeros, es el desarrollo más elevado y armonioso de sus facultades en un todo completo y consistente»; por consiguiente, que el objeto «hacia el que todo ser humano debe dirigir incesantemente sus esfuerzos, y sobre el que siempre deben mantener la vista especialmente aquellos que aspiran a influir sobre sus semejantes, es la individualidad del poder y del desarrollo»; que para esto hay dos requisitos, «la libertad y la variedad de situaciones»; y que de la unión de ambas surge «el vigor individual y la múltiple diversidad», que se combinan en la «originalidad»[\[3\]](#).

No obstante, por poco acostumbrada que esté la gente a una doctrina como la de Humboldt, y por muy sorprendente que pueda encontrar que se le conceda un valor tan alto a la individualidad, hay que pensar que solo puede tratarse de una cuestión de grado. Nadie tiene una idea de la excelencia en la conducta según la cual no habría que hacer absolutamente nada más que copiarse los unos a los otros. Nadie afirmaría que la gente no debe poner en su modo de vida y en la realización de sus intereses ninguna impronta de su propio juicio o de su propio carácter individual. Por otro lado, sería absurdo pretender que las personas deben vivir como si no se hubiese conocido nada en el mundo antes de que ellas llegasen a él, como si la experiencia no hubiera hecho todavía nada para mostrar que un modo de existencia o de conducta es preferible a otro. Nadie niega que la gente debiera ser educada e instruida en su juventud de tal modo que conozca y se beneficie de los resultados adquiridos por la experiencia humana. Pero el privilegio y la condición propia del ser humano, cuando llega a la madurez de sus facultades, es usar e interpretar la experiencia a su propia manera. Es uno mismo el que ha de descubrir qué parte de la experiencia de la que se tiene constancia se

adapta adecuadamente a sus propias circunstancias y a su carácter. Las tradiciones y costumbres de otra gente constituyen, hasta cierto punto, una evidencia de lo que les ha enseñado *a ellos* la experiencia, y esta supuesta evidencia, como tal, tiene derecho a reclamar atención. Sin embargo, en primer lugar, esa experiencia puede ser demasiado estrecha, o puede no haber sido interpretada correctamente. En segundo lugar, la interpretación de la experiencia puede ser correcta, pero no aplicable a una determinada persona; las tradiciones están hechas para circunstancias tradicionales y para caracteres tradicionales, y las circunstancias y el carácter de una persona pueden no ser tradicionales. En tercer lugar, aunque las costumbres sean buenas en sí mismas y aplicables a una determinada persona, adaptarse a la costumbre simplemente porque es una costumbre no educa ni desarrolla ninguna de las cualidades que constituyen los atributos distintivos del ser humano. Las facultades humanas de percepción, juicio, sentimiento crítico, actividad mental, e incluso preferencia moral, se ejercen solo haciendo una elección. Aquel que no hace nada porque esa es la costumbre, no hace ninguna elección. No adquiere práctica ni en discernir ni en desear lo que es mejor. Las capacidades morales y mentales, al igual que las musculares, solo se desarrollan si se utilizan. Y las facultades no se ejercen en absoluto haciendo una cosa simplemente porque otros la hacen, como tampoco creyendo una cosa solamente porque otros la creen. Si los fundamentos de una opinión no son concluyentes para la propia razón de una persona, adoptando esa opinión su razón no puede fortalecerse, e incluso es probable que se debilite; y si los incentivos para actuar no son consistentes con sus propios sentimientos y su carácter (cuando los afectos y los derechos de los otros no se ven concernidos), hará que sus sentimientos y su carácter se vuelvan cada vez más inertes e indolentes, en vez de más activos y enérgicos.

Aquel que deja que el mundo, o la parte de este que le corresponde, elija su plan de vida por él, no necesita otra facultad que la de los monos, la facultad de imitar. Aquel que elige su plan él mismo, emplea todas sus facultades. Tiene que usar la observación para ver, el razonamiento y el juicio para prever, la actividad para reunir los materiales de la decisión, el discernimiento para decidir, y cuando ya ha decidido, la firmeza y el autocontrol para mantenerse en la decisión que ha tomado. Y estas cualidades son requeridas y ejercidas por él en proporción exacta a la parte de su conducta que determina de acuerdo con su propio juicio y sentimientos. Es posible que pudiera ser guiado por el buen camino y mantenerse alejado de las costumbres nocivas sin ninguna de estas cosas. Pero ¿cuál sería comparativamente su valor como ser humano? Lo verdaderamente importante no es solo lo que hacen los hombres, sino también el tipo de hombres que son los que lo hacen. Entre las obras del hombre en cuyo perfeccionamiento y embellecimiento se emplea correctamente la vida humana, la primera en importancia es, sin duda, el hombre mismo. Suponiendo que fuera posible construir casas, cultivar trigo, librar batallas, juzgar causas, e incluso erigir iglesias y rezar oraciones por medio de máquinas –autómatas con forma humana–, constituiría una pérdida considerable intercambiar por estos autómatas a los hombres y a las mujeres que habitan actualmente las partes más civilizadas del mundo, y que seguramente no son más que míseros ejemplares de lo que la naturaleza puede producir y producirá en el futuro. La naturaleza humana no es una

máquina que se pueda construir según un modelo y se pueda programar para hacer exactamente el trabajo prescrito para ella, sino que es como un árbol, que necesita crecer y desarrollarse en todas sus partes, de acuerdo con la tendencia de las fuerzas interiores que hacen de él un ser vivo.

Se reconocerá probablemente que es deseable que la gente ejercite su entendimiento, y que seguir inteligentemente una costumbre, o desviarse ocasionalmente de ella de manera inteligente, es mejor que una pura adhesión ciega a ella. Hasta cierto punto se admite que nuestro entendimiento debería pertenecernos; pero no hay la misma disposición a admitir que nuestros deseos o impulsos deberían pertenecernos igualmente, o que poseer impulsos propios, y de cualquier intensidad, es cualquier cosa menos un peligro y una trampa. Sin embargo, los deseos y los impulsos forman parte de un ser humano perfecto, al igual que las creencias y las restricciones. Los impulsos fuertes solo son peligrosos cuando no están equilibrados correctamente, cuando una serie de propósitos e inclinaciones se desarrolla enérgicamente, mientras que otros que deberían coexistir con ellos permanecen débiles e inactivos. Los hombres no actúan mal porque sus deseos sean fuertes, sino porque su conciencia es débil. No existe una conexión natural entre unos impulsos fuertes y una conciencia débil. La conexión natural es de otro tipo. Decir que los deseos y sentimientos de una persona son más fuertes y más diversos que los de otra es decir simplemente que tiene más materia prima de naturaleza humana y que, por tanto, es capaz quizá de hacer un mayor mal, pero seguramente también de hacer un mayor bien. Los impulsos fuertes no son sino otro nombre para la energía. Se puede hacer un mal uso de la energía, pero siempre puede hacer un mayor bien una naturaleza enérgica que una indolente y pasiva. Aquellos que tienen más sentimientos naturales son también aquellos cuyos sentimientos cultivados pueden hacerse más fuertes. La misma fuerte propensión que hace que los impulsos personales sean intensos y poderosos, es también la fuente de la que se generan el más apasionado amor a la virtud y el más severo autocontrol. Y cultivándolos la sociedad realiza su deber y protege sus intereses, no rechazando la materia de la que están hechos los héroes porque ella no sabe cómo hacerlos. Se dice que una persona tiene carácter cuando sus deseos e impulsos le pertenecen, esto es, cuando son la expresión de su propia naturaleza, tal como ha sido desarrollada y modificada por su propia cultura[4]; alguien al que no le pertenecen sus deseos e impulsos no tiene más carácter que una máquina de vapor. Si además de pertenecerle, sus impulsos son fuertes y están bajo el control de una voluntad fuerte, esa persona tiene un carácter enérgico. Quien piense que no habría que fomentar el desarrollo de la individualidad de los deseos e impulsos, tiene que sostener asimismo que la sociedad no necesita naturalezas fuertes –que no es mejor por contener dentro de sí muchas personas con carácter–, y que un promedio alto de energía no es deseable.

En épocas tempranas de la sociedad, estas fuerzas estaban mucho más desarrolladas que el poder que la sociedad poseía entonces para controlarlas y disciplinarlas. Hubo un tiempo en que el elemento de espontaneidad e individualidad se encontraba en exceso, y el principio social tuvo que oponerle una dura resistencia. En aquel momento, la dificultad consistía en inducir a hombres fuertes de cuerpo o espíritu a obedecer las reglas que les exigían controlar

sus impulsos. Para superar esta dificultad, la ley y la disciplina –como los papas en la lucha contra los emperadores– establecieron su poder sobre el hombre, reclamando controlar toda su vida para poder dominar su carácter, puesto que la sociedad no había encontrado todavía ningún otro medio suficiente para someterlo. Pero precisamente ahora la sociedad ha obtenido lo mejor de la individualidad, y el peligro que amenaza a la naturaleza humana no es el exceso de impulsos y preferencias personales, sino la escasez de ellos. Las cosas han cambiado enormemente desde que las pasiones de los hombres poderosos –ya fuera por su posición social o por sus cualidades personales– se hallaban habitualmente en estado de rebelión frente a las leyes y las ordenanzas, por lo que tenían que estar rigurosamente sujetos, para permitir que las personas que se encontraban dentro de su alcance pudieran disfrutar de un ápice de seguridad. En nuestros tiempos, desde la clase social más alta hasta la más baja, todo el mundo vive bajo el ojo de una censura temible y hostil. No solo en lo que concierne a los otros, sino también en lo que les concierne exclusivamente a sí mismos, el individuo o la familia no se preguntan: ¿qué prefiero?; ¿qué se ajustaría a mi carácter y disposición?; ¿qué permitiría que lo mejor y más elevado de mí prosperase, posibilitando su crecimiento y desarrollo? Por el contrario, se preguntan: ¿qué es adecuado para mi posición?; ¿qué hacen normalmente las personas de mi clase social y condición económica?; o lo que es peor, ¿qué hacen normalmente las personas de clase social y condición económica superior a la mía? No quiero decir con esto que elijan lo que es costumbre con preferencia a lo que se ajusta a sus propias inclinaciones, sino que no tienen ninguna otra inclinación que no sea la de la costumbre. De este modo, el espíritu mismo queda uncido al yugo. Incluso en lo que la gente hace por placer, la conformidad con los otros es la primera cosa en la que piensan; les gustan las multitudes; solo eligen entre las cosas que se hacen comúnmente; la singularidad del gusto o la excentricidad de la conducta son rechazadas como si fueran crímenes. Se llega así a un punto en que los hombres, a fuerza de no seguir su propia naturaleza, ya no tienen naturaleza a la que seguir; sus capacidades humanas están atrofiadas y anquilosadas; se vuelven incapaces de tener deseos fuertes o de experimentar placeres naturales; y generalmente no tienen opiniones o sentimientos que hayan crecido dentro de ellos o que les pertenezcan propiamente. Ahora bien, ¿es esta la condición humana deseable?

Así es, según la teoría calvinista. De acuerdo con ella, el mayor delito del hombre es tener voluntad propia. Todo lo bueno de lo que es capaz la humanidad está comprendido en la obediencia. No hay elección. Por lo tanto, no se ha de obrar de otro modo que siguiendo esta máxima: «Todo lo que no es deber, es pecado». Puesto que la naturaleza humana está radicalmente corrompida, no hay redención posible para un hombre hasta que la naturaleza humana sea aniquilada dentro de él. Para alguien que sostiene esta teoría de la vida, aplastar cualquiera de las facultades, capacidades y propensiones humanas no es un mal. El hombre no necesita ninguna otra capacidad que no sea la de entregarse a la voluntad de Dios; y si utiliza cualquiera de sus facultades para algún otro propósito que no sea el de cumplir más eficazmente esa supuesta voluntad, mejor estaría sin ellas. Esta es la teoría del calvinismo, y la sostienen en forma atenuada muchos que no se consideran a sí mismos calvinistas. La atenuación consiste en dar una interpretación menos ascética a la presunta voluntad de Dios,

afirmando que es su voluntad que los seres humanos satisfagan algunas de sus inclinaciones. Evidentemente no de la manera que ellos mismos prefieran, sino a través de la obediencia, esto es, del modo prescrito por la autoridad, que es –según la condición necesaria del caso– el mismo para todos.

En esta forma insidiosa se presenta actualmente una fuerte tendencia hacia esta estrecha teoría de la vida, y hacia el tipo de carácter humano reprimido y retrógrado que ella auspicia. No cabe duda de que muchas personas piensan sinceramente que los seres humanos, limitados y disminuidos de este modo, son tal como su creador proyectó que fueran, al igual que muchos piensan que los árboles son algo más perfecto cuando están podados, o cortados según figuras de animales, que cuando se encuentran tal como los hizo la naturaleza. Pero si forma parte de la religión creer que el hombre fue creado por un Ser bondadoso, es más consistente con esa fe creer que este Ser le dio todas las facultades humanas para que fuesen cultivadas y desarrolladas, no extirpadas y destruidas, y que disfruta con cada aproximación que realizan sus criaturas hacia la concepción ideal contenida en ellas, con cada aumento de sus posibilidades de comprensión, de acción o de goce. Existe un tipo de excelencia humana diferente a la de los calvinistas: una concepción del ser humano que sostiene que su naturaleza le ha sido otorgada para otros propósitos, no simplemente para ser rechazada. La «autoafirmación pagana» es uno de los elementos del valor humano, tanto como la «abnegación cristiana»[5]. Hay un ideal griego del desarrollo de sí mismo, con el que se mezcla el ideal platónico y cristiano del dominio de sí mismo, pero sin llegar a reemplazarlo. Puede que sea mejor ser un John Knox que un Alcibíades, pero es mejor ser un Pericles que cualquiera de los dos[6]; y si tuviéramos un Pericles en nuestros días, no carecería de algunas de las buenas cualidades que tuvo John Knox.

No es degradando hasta la uniformidad todo lo que es individual en los hombres, sino cultivándolo y desarrollándolo, dentro de los límites impuestos por los derechos e intereses de los otros, como los seres humanos se convierten en objetos de contemplación nobles y bellos. Y al igual que las obras forman parte del carácter de aquellos que las realizan, por el mismo proceso la vida se hace también más rica, diversificada y animada, suministrando un alimento más abundante a los pensamientos eminentes y a los sentimientos elevados, y fortaleciendo el lazo que une a cada uno de los individuos con la raza, haciendo que la pertenencia a esta sea algo infinitamente más valioso. En proporción al desarrollo de su individualidad, cada persona se hace más valiosa para sí misma y, por tanto, puede ser más valiosa para los demás. Hay una mayor plenitud de vida en su existencia, y cuando hay más vida en las unidades, hay también más vida en el conjunto que está compuesto por ellas. No se puede prescindir de la contención que es necesaria para evitar que los especímenes más fuertes de la naturaleza humana invadan los derechos de los otros, pero para ello hay una compensación más que suficiente, incluso desde el punto de vista del desarrollo humano. Los medios de desarrollo que pierde el individuo, al impedirle que satisfaga sus inclinaciones en perjuicio de los demás, se obtienen principalmente a expensas del desarrollo de otras personas. E incluso él mismo queda completamente compensado por el mayor desarrollo de la parte social de su naturaleza, lo cual se hace posible por la limitación impuesta a la parte egoísta. Estar

sometido a rígidas reglas de justicia por causa de los otros, desarrolla los sentimientos y las capacidades que tienen por objeto el bien de los demás. Pero estar limitado en cosas que no afectan al bien de los demás, debido solo al desagrado que les produce, no desarrolla nada valioso, excepto la fuerza de carácter que se puede desplegar para resistir a la limitación. Si se consiente dicha limitación, se embota y debilita la entera naturaleza humana. Para dar libre juego a la naturaleza de cada uno, es esencial que a diferentes personas se les permita llevar vidas diferentes. Cuanto más flexible ha sido una época en este aspecto, más digna de interés le ha resultado a la posteridad. Ni siquiera el despotismo produce sus peores efectos si la individualidad se encuentra desarrollada dentro de él; y todo lo que aplasta la individualidad es despotismo, cualquiera que sea el nombre que se le dé, ya manifieste estar cumpliendo la voluntad de Dios o los mandatos judiciales de los hombres.

He dicho que la individualidad es lo mismo que el desarrollo, y que solo el cultivo de la individualidad produce, o puede producir, seres humanos plenamente desarrollados. Ahora quisiera cerrar el argumento. Pues, ¿se puede decir algo mejor de cualquier condición de los asuntos humanos, sino que acerca más a los hombres a lo mejor de lo que son capaces?; ¿o se puede decir algo peor de cualquier obstáculo al bien, sino que lo impide? Sin embargo, no cabe duda de que estas consideraciones no son suficientes para convencer a aquellos que más necesitan ser convencidos. Es preciso poner de manifiesto, además, que estos seres humanos desarrollados son de alguna utilidad para los que no están desarrollados, mostrarles a aquellos que no desean la libertad, y que no sacarían ningún provecho de ella, que serían recompensados de alguna manera comprensible para ellos por permitir que otras personas hagan uso de su libertad sin ser obstaculizadas.

En primer lugar, pues, sugeriría que posiblemente pueden aprender algo de ellos. Nadie negará que la originalidad es un elemento valioso en los asuntos humanos. No solo se necesitan personas para descubrir nuevas verdades y para indicar cuándo lo que una vez fueron verdades han dejado de serlo, sino también para comenzar nuevas prácticas y ofrecer el ejemplo de una conducta más ilustrada, así como de un mejor gusto y sentido en la vida humana. Esto no puede ser negado por nadie, salvo que crea que el mundo ha alcanzado ya la perfección en todas sus formas y prácticas. Es cierto que no todo el mundo es igualmente capaz de prestar este servicio. Solo hay unas pocas personas, en comparación con el conjunto de la humanidad, cuyas experiencias, en caso de ser adoptadas por los demás, podrían suponer alguna mejora en la práctica establecida. Pero esas pocas personas son la sal de la tierra. Sin ellas la vida humana se convertiría en un pozo estancado. No solo introducen cosas buenas que antes no existían, sino que mantienen en vida las que ya existían. Si no hubiese nada nuevo que hacer, ¿dejaría de ser necesario el intelecto humano? ¿Sería esto una razón para que aquellos que hacen las cosas como se hicieron siempre olvidasen por qué se hacen y las hicieran como un rebaño, no como seres humanos? Existe una tendencia demasiado grande en las mejores creencias y prácticas a degenerar en algo mecánico, y a menos que hubiera una sucesión de personas cuya recurrente originalidad impidiera que los fundamentos de esas creencias y prácticas se convirtieran en algo meramente tradicional, esa materia muerta no resistiría el menor choque con nada realmente vivo, y no habría ninguna razón para que la civilización no

pereciere, como ocurrió con el Imperio bizantino. Es verdad que las personas de genio son una pequeña minoría, y probablemente lo serán siempre. Pero para que existan, es necesario preservar el suelo en el que crecen. El genio solo puede respirar libremente en una *atmósfera* de libertad. Las personas de genio son, *ex vi termini*<sup>[7]</sup>, más individuales que cualquier otra persona, y en consecuencia menos capaces de encajar, sin una compresión dolorosa, dentro del pequeño número de moldes que proporciona la sociedad para evitarles a sus miembros el problema de formarse su propio carácter. Si por timidez consienten a entrar forzados dentro de uno de esos moldes, y a dejar contraída toda la parte de ellos mismos que no se puede expandir bajo tal presión, la sociedad difícilmente obtendrá lo mejor de sus genios. Si tienen un carácter fuerte y rompen las cadenas, se convierten en el blanco de la sociedad, que al no haber conseguido reducirlos al lugar común, les dirige solemnemente calificativos amenazantes como «salvaje», «extravagante» y otros similares. Es como si alguien se quejara de que el río Niágara no fluye suavemente entre sus orillas como un canal holandés.

Insisto enfáticamente en la importancia del genio y en la necesidad de permitir que se despliegue libremente tanto en el pensamiento como en la práctica, pues aunque soy plenamente consciente de que nadie negará esta posición en teoría, sé también que casi todo el mundo, en realidad, es completamente indiferente a ella. La gente considera que el genio es algo excelente si le permite a un hombre escribir un poema conmovedor o pintar un cuadro. Pero en su verdadero sentido, en el sentido de originalidad de pensamiento y acción, aunque nadie diga que no es algo admirable, casi todos piensan dentro de sí que pueden pasar muy bien sin él. Desgraciadamente esto es algo demasiado natural como para sorprenderse. La originalidad es algo que las personas carentes de ella no pueden entender para qué sirve. No pueden ver lo que les aportaría. ¿Cómo podrían verlo? Si lo pudieran ver, ya no sería originalidad. El primer servicio que les puede prestar la originalidad es abrirles los ojos; y una vez hecho esto, tendrían una oportunidad de ser ellos mismos originales. Mientras tanto, recordémosles que nunca se ha hecho nada sin que alguien fuese el primero en hacerlo, y que todas las cosas buenas que existen son fruto de la originalidad, para que sean lo suficientemente modestos como para creer que a ella todavía le queda algo por realizar, y para que se persuadan de que tienen tanta más necesidad de originalidad cuanto menos conscientes son de su falta.

En verdad, cualquiera que sea el homenaje que se le pueda rendir a la real o supuesta superioridad mental, la tendencia general de las cosas en el mundo es hacer de la mediocridad un poder creciente sobre la humanidad. En la Antigüedad, en la Edad Media y, en un menor grado, en la larga transición desde el feudalismo hasta el época presente, el individuo representaba un poder en sí mismo; y si tenía grandes talentos o una elevada posición social, representaba un poder considerable. En el presente, los individuos están perdidos entre la multitud. En política es casi una trivialidad decir que la opinión pública dirige actualmente el mundo. El único poder que merece tal nombre es el de las masas, así como el de los gobiernos en tanto que se convierten en órgano de las tendencias e instintos de las masas. Esto es verdad tanto en el ámbito moral y social de la vida privada como en la esfera pública. El tipo de público cuyas opiniones llevan el nombre de opinión pública no es siempre el mismo: en

América es el conjunto de la población blanca; en Inglaterra es fundamentalmente la clase media. Pero es siempre una masa, esto es, una mediocridad colectiva. Y lo que constituye una novedad aún mayor es que ahora la masa no toma sus opiniones de los dignatarios de la Iglesia o del Estado, de los líderes destacados o de los libros. Su pensamiento está conformado por hombres muy similares a ellos mismos, que se dirigen a ellos o hablan en su nombre, en la inmediatez del momento, a través de la prensa. No me estoy quejando de todo esto. No afirmo que haya nada mejor que sea compatible, como regla general, con el mezquino estado en que se encuentra la mente humana en el presente. Pero eso no significa que el gobierno de la mediocridad no sea un gobierno mediocre. Ningún gobierno de una democracia o de una aristocracia numerosa se ha elevado nunca por encima de la mediocridad, ni en sus actos políticos ni en las opiniones, cualidades y nivel espiritual que promueve, salvo en la medida en que el soberano Muchos se ha dejado guiar (lo que siempre ha hecho en sus mejores tiempos) por los consejos y la influencia del mucho más dotado e instruido Uno o Pocos. La iniciación a todas las cosas nobles y sabias proviene y debe provenir de los individuos, al principio generalmente de un solo individuo. El honor y la gloria del hombre corriente es ser capaz de seguir esa iniciativa, poder responder interiormente a las cosas nobles y sabias, y ser guiado a ellas con los ojos abiertos. No estoy defendiendo la forma de «culto al héroe» que aplaude al hombre fuerte de genio por apoderarse a la fuerza del gobierno del mundo y hacer que, a su pesar, se pliegue a sus dictados[8]. Todo lo que puede reclamar ese hombre es libertad para mostrar el camino. El poder de obligar a los otros a seguir ese camino no solo es incompatible con la libertad y el desarrollo de todos los demás, sino que corrompe al mismo hombre fuerte. Sin embargo, parece que cuando las opiniones de la masa formada por hombres corrientes se están convirtiendo por doquier en el poder dominante, el contrapeso y correctivo de esa tendencia debería ser una individualidad más pronunciada de aquellos que son capaces de pensar a un nivel más alto. Es sobre todo en estas circunstancias cuando habría que alentar a los individuos excepcionales a actuar de forma diferente a la masa, en lugar de disuadirlos de ello. En otros tiempos no suponía ninguna ventaja que lo hicieran así, a menos que actuaran no solo de forma diferente, sino también mejor. Pero en esta época, el mero ejemplo de no conformidad, el mero rechazo a doblegarse ante la costumbre, constituye un servicio en sí mismo. Precisamente porque la tiranía de la opinión es tal que hace reprensible la excentricidad, es deseable que la gente sea excéntrica, con el fin de abatir esa tiranía. La excentricidad siempre ha abundado allí donde ha abundado la fortaleza de carácter, y la cantidad de excentricidad que ha habido generalmente en una sociedad ha sido proporcional a la cantidad de genio, vigor espiritual y coraje moral contenidos en ella. El hecho de que ahora sean tan pocos los que se atreven a ser excéntricos es un indicio del principal peligro de nuestra época.

He dicho que es importante dar el alcance más amplio posible a las cosas no acostumbradas, para que con el tiempo pueda verse cuáles de ellas son más aptas para convertirse en costumbres. Pero la independencia de acción y el desprecio de la costumbre no solamente merecen ser alentados para que puedan ofrecer la oportunidad de impulsar mejores modos de actuar y costumbres más dignas de ser adoptadas de manera general; no solo las

personas de evidente superioridad mental tienen derecho a conducir su vida a su manera. No hay ninguna razón para que toda existencia humana tenga que configurarse según un único modelo o un reducido número de ellos. Si una persona posee una cantidad suficiente de sentido común y de experiencia, su propio modo de disponer su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es su propio modo. Los seres humanos no son como ovejas; y ni siquiera las ovejas se parecen hasta el punto de ser indistinguibles. Un hombre no puede tener una chaqueta o un par de zapatos que le queden bien a menos que estén hechos a su medida o que tenga todo un almacén de ropa para elegirlos. ¿Y es más fácil encontrar una vida ajustada a él que una chaqueta, o los seres humanos se parecen más unos a otros en su configuración física y espiritual que en la forma de sus pies? Aunque solo fuera por el hecho de que las personas tienen gustos distintos, ello sería una razón suficiente para no pretender conformarlas a todas según un único modelo. Personas diferentes requieren asimismo condiciones diferentes para su desarrollo espiritual. Y no pueden vivir de manera saludable en las mismas condiciones morales, al igual que no pueden hacerlo todas las variedades de plantas en las mismas condiciones físicas, atmosféricas y climáticas. Las mismas cosas que son una ayuda para una persona en el cultivo de su naturaleza más elevada constituyen un obstáculo para otras. El mismo modo de vida que es un estímulo saludable para uno, manteniendo sus facultades de acción y de goce en su disposición más adecuada, constituye para otro una carga perturbadora, que suspende o reduce toda vida interior. Son tales las diferencias entre los seres humanos en sus fuentes de placer, en su susceptibilidad al dolor, y en la forma en que operan sobre ellos las diferentes condiciones físicas y morales, que a menos que haya una diversidad correspondiente en sus modos de vida, no obtendrán su parte correspondiente de felicidad, ni se desarrollarán hasta alcanzar la estatura mental, moral y estética de la que su naturaleza es capaz. ¿Por qué entonces la tolerancia, en lo que respecta al sentimiento público, solo debería extenderse a los gustos y modos de vida que cuentan con la aquiescencia de la multitud de sus partidarios? En ningún lugar (exceptuando algunas instituciones monásticas) deja de reconocerse completamente la diversidad de gustos. A una persona puede gustarle o no, sin ser objeto de reproche alguno, remar, o fumar, o la música, o el ejercicio físico, o el ajedrez, o las cartas, o estudiar, porque tanto aquellos a los que les gustan estas cosas como aquellos a los que no les gustan son demasiado numerosos para obviarlos. Pero el hombre, y más aún la mujer, que puede ser acusado de hacer «lo que nadie hace» o de no hacer «lo que todo el mundo hace» es objeto de observaciones tan despectivas como si hubiera cometido un grave delito moral. Las personas necesitan poseer un título, o algún otro símbolo de rango, o la consideración de la gente de rango, para poder permitirse hasta cierto punto el lujo de hacer lo que quieran sin detrimento de su reputación. Permitirse hasta cierto punto, repito: pues quien en esto sea demasiado indulgente consigo mismo, incurre en el riesgo de algo peor que los comentarios despectivos. Corre el peligro de una comisión *de lunatico*[\[9\]](#), y de que se le quiten sus propiedades y sean entregadas a sus parientes[\[10\]](#).

Hay una característica de la orientación actual de la opinión pública que está especialmente calculada para hacerla intolerante ante cualquier manifestación acentuada de individualidad. El ser humano medio no solo tiene un intelecto moderado, sino que también sus inclinaciones

son moderadas. No tiene gustos o deseos lo suficientemente fuertes como para inclinarle a hacer nada inusual, y consecuentemente no entiende a aquellos que los tienen, catalogándolos a todos entre los seres salvajes y desenfrenados que está acostumbrado a menospreciar. Ahora bien, además de este hecho, que es general, podemos observar que se ha puesto en marcha un fuerte movimiento hacia el desarrollo de la moral, y es evidente lo que tenemos que esperar de él. En nuestros días se ha puesto en marcha tal movimiento, y efectivamente se ha logrado mucho en lo que se refiere al incremento de la regularidad en la conducta y a la limitación de los excesos. Y se extiende un espíritu filantrópico, para cuyo ejercicio no hay un campo más atractivo que el desarrollo moral y espiritual de nuestros semejantes. Esta tendencia de los tiempos hace que la gente esté más dispuesta que en épocas anteriores a prescribir reglas generales de conducta, y a esforzarse por hacer que todo el mundo se ajuste al modelo aprobado. Y este modelo consiste, expresa o tácitamente, en no desear nada intensamente. Su ideal de carácter es no tener un carácter marcado; lisiar por compresión, como los pies de las mujeres chinas, cualquier parte de la naturaleza humana que destaque de manera prominente y que tienda a hacer al individuo notablemente distinto en su perfil del común de los hombres.

Como suele ocurrir con los ideales que excluyen la mitad de lo que es deseable, el modelo actual de aprobación produce solo una imitación inferior de la otra mitad. En vez de grandes energías guiadas por una razón vigorosa y fuertes sentimientos firmemente controlados por una voluntad inflexible, lo que resulta son sentimientos y energías débiles, que pueden mantenerse así en aparente conformidad con la regla sin ningún esfuerzo de la voluntad o de la razón. A gran escala, los caracteres enérgicos se están haciendo ya puramente tradicionales. En estos momentos, apenas hay una vía de salida para la energía en este país que no sean los negocios. Es ciertamente considerable la cantidad de energía que se gasta en ello. La poca energía que queda de este empleo se gasta en algún *hobby*, que puede ser un *hobby* útil, incluso filantrópico, pero se trata siempre de una sola cosa, y generalmente una cosa de pequeñas dimensiones. Ahora la grandeza de Inglaterra es exclusivamente colectiva. Al ser individualmente pequeños, solo somos capaces de algo grande a través de nuestro hábito de asociarnos, y nuestros filántropos morales y religiosos están plenamente satisfechos con ello. Pero fueron hombres de otra pasta los que hicieron de Inglaterra lo que ha sido; y se necesitarán hombres de otra pasta para evitar su declive.

El despotismo de la costumbre se presenta en todas partes como el obstáculo permanente al progreso humano, encontrándose en incesante antagonismo con la disposición a aspirar a algo mejor que lo acostumbrado, disposición que se denomina, según las circunstancias, espíritu de libertad, o espíritu de progreso o desarrollo. El espíritu de desarrollo no es siempre un espíritu de libertad, ya que puede aspirar a forzar el desarrollo de gente que no lo desea; y el espíritu de libertad, al resistirse a tales intentos, puede aliarse local y temporalmente con los adversarios del desarrollo. Pero la única fuente permanente e inagotable de desarrollo es la libertad, puesto que por medio de ella se presentan tantos posibles centros de desarrollo independientes como individuos hay. Sin embargo, el principio progresivo –en cualquiera de sus formas, ya sea como amor a la libertad o como amor al desarrollo– se opone al dominio de la costumbre, implicando la emancipación de ese yugo. Y la lucha entre ambos constituye el

principal interés de la historia de la humanidad. La mayor parte del mundo no tiene historia, propiamente hablando, puesto que el despotismo de la costumbre es completo. Este es el caso en todo Oriente. La costumbre es allí la última instancia de apelación en todas las cosas; la justicia y el derecho significan conformidad con la costumbre. Nadie piensa siquiera en resistirse al argumento de la costumbre, salvo el tirano intoxicado de poder. Y vemos los resultados. Esas naciones deben haber tenido originalidad alguna vez. No empezaron ya desde el principio populosas, cultas y versadas en muchas de las artes de la vida; consiguieron todo esto por ellas mismas, y fueron entonces las naciones mayores y más poderosas del mundo. ¿Qué son ahora? Los súbditos o siervos de tribus cuyos antepasados vagaban por los bosques, cuando los suyos tenían magníficos palacios y espléndidos templos, pero sobre los cuales la costumbre ejerció un dominio compartido con la libertad y el progreso. Parece que un pueblo puede progresar durante un cierto periodo de tiempo y después detenerse. ¿Cuándo se detiene? Cuando cesa de poseer individualidad. Si un cambio similar tuviera lugar en las naciones de Europa, no se presentaría exactamente de la misma forma. El despotismo de la costumbre que amenaza a estas naciones no es precisamente estacionario. Proscribe la singularidad, pero no excluye el cambio, siempre y cuando todo cambie a la vez. Hemos desechado las rígidas costumbres de nuestros antepasados. Todo el mundo debe aún vestirse igual que los demás, pero la moda cambia una o dos veces al año. Así, nos importa que cuando hay un cambio sea por el cambio mismo, no por alguna idea de belleza o conveniencia, pues la misma idea de belleza o conveniencia no llegaría a todo el mundo al mismo tiempo, ni sería abandonada por todos en otro momento. Pero somos progresivos, al igual que cambiantes: inventamos continuamente nuevas cosas en mecánica, y las mantenemos hasta que son superadas a su vez por cosas mejores; estamos deseosos de mejoras en política, en educación, incluso en moral, aunque en esta última nuestra idea de mejora consiste básicamente en intentar persuadir o forzar a los otros a que sean tan buenos como nosotros mismos. No es al progreso a lo que nos oponemos. Por el contrario, nos enorgullecemos de ser los hombres más progresivos que han existido nunca. Es la individualidad aquello contra lo que luchamos. Podríamos pensar que habríamos hecho algo maravilloso si nos hubiésemos hecho a todos iguales, pero ello supondría olvidar que la diferencia entre una persona y otra es generalmente lo primero que atrae la atención de ambas sobre la imperfección de una misma y la superioridad de la otra, o sobre la posibilidad de combinar las ventajas de ambas para producir algo mejor que cualquiera de las dos. Tenemos un ejemplo instructivo en China, una nación de mucho talento y, en ciertos aspectos, incluso de una gran sabiduría, que posee la rara fortuna de haberse provisto en una época temprana de una serie de costumbres especialmente buenas, que fueron en gran medida la obra de hombres a los que incluso el más ilustrado europeo les debe conceder el título, dentro de ciertos límites, de sabios y filósofos. Esta nación destaca también por la excelencia de su organización para imprimir, en la medida de lo posible, lo mejor de su sabiduría en todas las personas de la comunidad, y para asegurar que aquellos que han asimilado más de ella ocupen los cargos de honor y poder. El pueblo que hizo esto ha descubierto, sin duda, el secreto del carácter progresivo del ser humano, y debería haberse mantenido de manera ininterrumpida a la cabeza del movimiento del mundo. Por el contrario,

se han convertido en un pueblo inmóvil, que ha permanecido igual durante miles de años; y si en algún momento vuelve a avanzar, será debido a naciones extranjeras. Han logrado más éxito del que podría esperarse en aquello en lo que los filántropos ingleses están trabajando tan industriosamente: en hacer a un pueblo completamente igual, cuyo pensamiento y conducta esté totalmente gobernado por las mismas máximas y normas. Y estos son los frutos. El *régimen* moderno de la opinión pública es, en forma desorganizada, lo que son los sistemas chinos de política y educación en forma organizada, y a menos que la individualidad sea capaz de triunfar en su lucha para liberarse del yugo, Europa –a pesar de sus nobles antecedentes y del cristianismo que profesa– tenderá a convertirse en otra China.

¿Qué es lo que hasta ahora ha preservado a Europa de esta suerte? ¿Qué es lo que ha hecho que la familia de naciones europeas progrese, en lugar de mantenerse estacionaria? No algún tipo de excelencia superior, puesto que cuando existe dicha excelencia, existe como efecto y no como causa; sino su extraordinaria diversidad de carácter y cultura. Los individuos, las clases y las naciones han sido extremadamente diferentes entre sí. Han emprendido una gran variedad de caminos, cada uno de los cuales ha llevado a algo valioso. Y aunque en todas las épocas, aquellos que han seguido distintos caminos han sido intolerantes los unos con los otros, y cada uno habría considerado como algo excelente que todos los demás hubiesen sido obligados a seguir su mismo camino, sus intentos de frustrar el desarrollo de los otros rara vez han tenido un éxito permanente, de modo que con el tiempo cada uno ha aceptado recibir lo bueno que los otros tenían que ofrecer. A mi juicio, Europa le debe su desarrollo progresivo y multilateral a esta pluralidad de caminos. Pero ya comienza a tener esta ventaja en mucha menor medida. Está avanzando decididamente hacia el ideal chino de hacer a todo el mundo semejante. M. de Tocqueville, en su última gran obra, observa que en la actualidad los franceses se parecen mucho más unos a otros de lo que se parecían los de la anterior generación[11]. La misma observación se puede hacer de los ingleses en un grado mucho mayor. En un pasaje que ya hemos citado, Wilhelm von Humboldt señala dos cosas como condiciones necesarias del desarrollo humano, puesto que son necesarias para hacer a las personas distintas entre sí: la libertad y la variedad de situaciones. La segunda de estas dos condiciones se va reduciendo día a día en nuestro país. Las circunstancias que rodean a las diferentes clases e individuos, configurando sus caracteres, se están haciendo cada vez más similares. Anteriormente los diferentes estamentos, los diferentes vecindarios, los diferentes oficios y profesiones vivían en lo que se podrían llamar mundos diferentes. Actualmente viven en gran medida en el mismo mundo. Comparativamente hablando, ahora leen las mismas cosas, escuchan las mismas cosas, ven las mismas cosas, van a los mismos sitios, dirigen sus miedos y sus esperanzas a los mismos objetos, tienen los mismos derechos y libertades, y los mismos medios de afirmarlos. Por grandes que sean las diferencias de posición que todavía existan, no son nada comparadas con las que han dejado de existir. Y la asimilación sigue avanzando. La promueven todos los cambios políticos de la época, puesto que todos ellos tienden a elevar a las clases bajas y a rebajar a las clases altas. La promueve toda extensión de la educación, porque la educación sitúa a todas las personas bajo influencias comunes, y les da acceso al acervo general de hechos y sentimientos. La promueve la mejora en los medios de

comunicación, poniendo en contacto personal a los habitantes de lugares distantes, y manteniendo un rápido flujo de cambios de residencia entre un lugar y otro. La promueve el incremento del comercio y de las manufacturas, difundiendo más ampliamente las ventajas de las circunstancias favorables, y abriendo todos los objetos de la ambición, incluso los más elevados, a la competencia general, con lo cual el deseo de ascender deja de ser el carácter de una clase particular, para convertirse en el carácter de todas las clases sociales. En el proceso de generar una similitud general entre todas las personas existe un agente más poderoso que todos los que se han mencionado, que consiste en el completo establecimiento –en este y en otros países libres– de la supremacía de la opinión pública sobre el Estado. A medida que se van nivelando gradualmente las diversas instancias sociales que permitían a las personas afianzadas en ellas ignorar la opinión de la multitud, y a medida que la idea misma de resistir la voluntad del público, cuando se sabe positivamente que tiene una voluntad, desaparece cada vez más de la mente de los políticos, deja de haber un soporte social para la no conformidad, esto es, un poder sustantivo en la sociedad que, oponiéndose a la supremacía del número, esté interesado en poner bajo su protección las opiniones y las tendencias que se encuentren en discrepancia con las del público.

La combinación de todas estas causas forma una masa tan grande de influencias hostiles a la individualidad, que no es fácil ver cómo puede esta mantener su terreno. Lo hará con una dificultad cada vez mayor, a menos que se pueda hacer que la parte inteligente del público sienta su valor y vea que es bueno que haya diferencias, aunque no sea para mejor, aunque –tal como puede parecerles– algunas diferencias sean para peor. Si los derechos de la individualidad tienen que ser reivindicados alguna vez, el momento es ahora, mientras todavía falta mucho para completar la asimilación forzosa. Solo en las primeras fases puede resistirse con éxito a la invasión. La exigencia de que todos los demás se parezcan a nosotros mismos crece con lo que se alimenta. Si la resistencia se aplaza hasta que la vida esté *casi* completamente reducida a un tipo uniforme, todas las desviaciones de ese tipo se considerarán impías, inmorales, incluso monstruosas y contrarias a la naturaleza. Los hombres se vuelven rápidamente incapaces de concebir la diversidad cuando durante un tiempo pierden la costumbre de verla.

[1] Sabio, erudito. [N. del E.]

[2] En la obra de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) aquí citada está contenida también la frase con la que se inicia el ensayo de Mill, lo que permite calibrar la profunda influencia que tuvo esta obra sobre sus planteamientos. [N. del E.]

[3] Wilhelm von Humboldt, *Esfera y deberes del gobierno*.

[4] *Own culture* en el original. Mill no se refiere aquí al contexto cultural en que se encuentra inmerso el individuo, sino al propio cultivo que haga este de sus facultades. [N. del E.]

[5] Sterling, *Essays*.

[6] Alcibíades (450-404 a.C.) fue un político y militar ateniense conocido por su arrogancia y libertinaje, al que se contraponen aquí el ascetismo y la negación de sí mismo proclamados por John Knox, y la prudencia y la templanza que caracterizaban a Pericles. [N. del E.]

[7] Por el propio significado de los términos, por definición. [N. del E.]

[8] Referencia a la obra de Carlyle *Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841). [N. del E.]

[9] Se trata de una comisión encargada por la autoridad judicial para investigar la salud mental de una persona y determinar si

está en su sano juicio. [N. del E.]

[10] Hay algo a la vez deleznable y atroz en el tipo de evidencia sobre la cual, en los últimos años, una persona puede ser declarada judicialmente incapaz para la gestión de sus asuntos, de modo que tras su muerte se puede prescindir de lo que haya dispuesto sobre su propiedad, si hay suficiente para pagar los gastos del litigio, los cuales se cargan sobre la propiedad misma. Se indaga en los más nimios detalles de su vida diaria, y todo aquello que, visto a través de las facultades perceptivas y descriptivas más mezquinas que quepa imaginar, se considere que tiene la apariencia de no ser absolutamente común, se presenta ante un jurado como evidencia de locura, y a menudo con éxito, puesto que los miembros del jurado son prácticamente tan vulgares e ignorantes como los testigos, mientras que los jueces, con esa extraordinaria falta de conocimiento de la vida y de la naturaleza humana que constantemente nos asombra en los letrados ingleses, frecuentemente colaboran a inducirlos a error. Estos procesos judiciales dicen mucho del estado general del sentimiento y la opinión entre la gente vulgar respecto a la libertad humana. Lejos de otorgar ningún valor a la individualidad, lejos de respetar el derecho de cada individuo a actuar, en las cosas indiferentes, como le parezca bien según su propio juicio e inclinaciones, los jueces y los jurados ni siquiera pueden concebir que una persona en estado de cordura pueda desear tal libertad. En otros tiempos, cuando se proponía quemar a un ateo, la gente caritativa solía sugerir que, en lugar de eso, se le internara en un manicomio. No sería sorprendente que en nuestros días viéramos hacer esto, y que los autores se aplaudieran a sí mismos, porque en vez de perseguir por motivos de religión, han adoptado un modo tan humano y cristiano de tratar a estos desdichados, no sin una silenciosa satisfacción por haber hecho así que recibieran su merecido.

[11] Mill se refiere aquí a la obra de Alexis de Tocqueville *El Antiguo Régimen y la Revolución*, publicada en 1856. [N. del E.]

## IV

### De los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo

¿Cuál es entonces el límite legítimo de la soberanía del individuo sobre sí mismo? ¿Dónde comienza la autoridad de la sociedad? ¿Cuánto de la vida humana debe asignarse a la individualidad y cuánto a la sociedad?

Cada una recibirá su parte adecuada si cada una tiene lo que le concierne más específicamente. A la individualidad debe corresponderle la parte de la vida que interesa principalmente al individuo; a la sociedad, la parte que interesa principalmente a la sociedad.

Aunque la sociedad no está fundada en un contrato, y aunque no sirve para nada inventar un contrato para deducir de él las obligaciones sociales, todo aquel que recibe la protección de la sociedad tiene que devolver algo a cambio de este beneficio, y el hecho de vivir en sociedad hace indispensable que cada uno esté obligado a observar una cierta línea de conducta hacia los demás. En primer lugar, esta conducta consiste en no perjudicar los intereses de los otros, o más bien ciertos intereses que, ya sea por disposición legal expresa, ya sea por acuerdo tácito, deben ser considerados como derechos. En segundo lugar, consiste en que cada persona asuma su parte (fijada según algún principio equitativo) de los trabajos y sacrificios necesarios para defender a la sociedad o a sus miembros de daños y abusos. La sociedad está legitimada para imponer a toda costa estas condiciones a quienes intenten sustraerse a su cumplimiento. Y no es esto todo lo que la sociedad puede hacer. Los actos de un individuo pueden ser perjudiciales para otros, o carecer de la debida consideración hacia su bienestar, sin llegar al extremo de violar sus derechos constituidos. En este caso, el infractor puede ser justamente castigado por la opinión, aunque no por la ley. Tan pronto como cualquier aspecto de la conducta de una persona afecta perjudicialmente a los intereses de otras, la sociedad tiene jurisdicción sobre ello, y la cuestión de si el interés general será o no promovido por esta injerencia permanece abierta a la discusión. Pero no hay lugar para plantear esta cuestión si la conducta de una persona no afecta al interés de ninguna otra aparte de ella misma, o no tiene por qué afectar a dicho interés a menos que las otras personas quieran (se entiende que todas las personas son mayores de edad y tienen un nivel normal de entendimiento). En todos estos casos, debería haber perfecta libertad, tanto legal como social, para realizar la acción y asumir las consecuencias.

Sería un grave malentendido suponer que se está defendiendo aquí una doctrina de la indiferencia egoísta, que pretende que a los seres humanos no les incumbe la conducta de los otros en la vida y que no deben preocuparse del bienestar de los demás, a menos que esté implicado su propio interés. Lo que se necesita para promover el bien de los demás es un gran aumento del esfuerzo desinteresado, no una disminución. Pero la benevolencia desinteresada puede encontrar otros instrumentos para persuadir a la gente de su bien que el látigo y el azote, ya sea en sentido literal o metafórico. Soy el último en infravalorar las virtudes referidas a la persona<sup>[1]</sup>; se trata simplemente de que tienen una importancia secundaria, como mucho,

respecto de las virtudes sociales. La educación debe encargarse de cultivar ambas por igual. Pero la educación trabaja tanto por convicción y persuasión como por coacción, y solo a través de las primeras deben inculcarse, cuando el periodo de la educación ha pasado, las virtudes personales. Los seres humanos deben prestarse ayuda para distinguir lo mejor de lo peor, y apoyo para elegir lo primero y evitar lo segundo. Deberían estimularse siempre los unos a los otros para ejercitar más las facultades superiores, y para dirigir mejor sus sentimientos y propósitos hacia lo prudente en lugar de lo necio, elevando los objetos y las ideas, en vez de degradarlos. Pero ninguna persona, ni tampoco un grupo de ellas, tiene legitimidad para decirle a otro ser humano en edad madura que no debe hacer con su vida, por su propio beneficio, lo que elija hacer con ella. No hay nadie más interesado que él en su propio bienestar. El interés que pueda tener en ello cualquier otra persona, excepto en casos de un fuerte vínculo personal, es insignificante comparado con el que tiene él mismo. Y el interés que la sociedad tiene en él como individuo (excepto en lo que se refiere a su conducta hacia los otros) es parcial y, en general, indirecto. Mientras que con respecto a sus propios sentimientos y circunstancias, el hombre o la mujer más corrientes poseen medios de conocimiento inmensamente superiores a los que pueda tener cualquier otro. La interferencia de la sociedad para invalidar su juicio y sus propósitos, en lo que se refiere solo a sí mismo, tiene que estar fundada en suposiciones generales, las cuales pueden ser completamente erróneas, y que, incluso siendo correctas, es muy probable que sean mal aplicadas a los casos individuales por personas que simplemente conocen las circunstancias de tales casos mirándolos desde fuera. En este sector de los asuntos humanos, por tanto, la individualidad tiene su propio campo de acción. En la conducta de los seres humanos hacia sus semejantes es necesario que se observen reglas generales, para que los otros puedan saber qué es lo que han de esperar. Pero en lo que concierne propiamente a cada uno, su espontaneidad individual tiene derecho a ser ejercida libremente. Los demás pueden ofrecerle e incluso imponerle al individuo consideraciones para ayudarle en sus juicios, pueden exhortarle para fortalecer su voluntad. Pero el juez último es él mismo. Todos los errores que pueda cometer a pesar de los consejos y las advertencias resultan mucho menos graves que el mal de permitir a otros que le constriñan a lo que ellos consideran que es bueno para él.

No quiero decir que los sentimientos con los que una persona es considerada por otras no tengan que verse afectados en modo alguno por sus cualidades o deficiencias personales. Esto no es posible ni deseable. Si alguien destaca por cualquiera de las cualidades que conducen a su propio bien, en ese aspecto es un objeto adecuado de admiración. Está mucho más cerca de la perfección ideal de la naturaleza humana. Si le faltan en gran medida esas cualidades, despertará un sentimiento opuesto a la admiración. Hay un grado de necedad, y un grado de lo que se puede llamar (aunque la expresión no carezca de objeciones) bajeza o depravación del gusto, que si bien no justifica que se perjudique a la persona que lo manifiesta, la hace necesaria y justamente objeto de aversión, y en casos extremos, incluso de desprecio. Una persona que tuviera las cualidades opuestas en la medida suficiente, albergará necesariamente estos sentimientos. Aunque no le haga mal a nadie, un individuo puede actuar de tal modo que nos obligue a juzgarle, y a considerarle como un necio o como un ser de orden inferior. Y

puesto que este juicio y esta consideración son un hecho que él preferiría evitar, se le hace un servicio advirtiéndole de antemano, al igual que pasaría con cualquier consecuencia desagradable a la que se expusiera. En realidad, estaría bien que esta buena obra se realizara con mucha más libertad de la que permiten actualmente las nociones comunes de cortesía, y que una persona pudiera señalarle honestamente a otra que se equivoca sin ser considerada por ello descortés o impertinente. Así pues, tenemos derecho a actuar de diversas formas si nuestra opinión sobre alguien no es favorable, no para oprimir su individualidad, sino para ejercer la nuestra. No estamos obligados, por ejemplo, a frecuentar su compañía; tenemos derecho a evitarla (aunque no para jactarnos de ello), pues tenemos derecho a elegir la compañía más adecuada para nosotros. Tenemos derecho, y puede ser nuestro deber, advertir a otros contra esa persona, si pensamos que su ejemplo o su conversación pueden tener un efecto pernicioso sobre aquellos con los que se relaciona. Podemos darle preferencia a otros sobre él en buenos oficios facultativos, excepto en aquellos que tiendan a su mejora. De estas distintas formas, un individuo puede sufrir castigos muy severos a manos de otros por faltas que le conciernen directamente solo a él, pero sufre estos castigos únicamente en la medida en que son las consecuencias naturales y, por así decirlo, espontáneas de las faltas mismas, no porque se le inflijan a propósito por el puro hecho de castigarle. Una persona que muestra imprudencia, obstinación, vanidad, que no puede vivir de forma moderada, que no puede resistirse a los excesos nocivos, que persigue placeres animales a costa de los placeres del sentimiento y del intelecto, debe esperar verse rebajada en la opinión de los otros, así como recibir una participación menor en sus sentimientos favorables. Pero no tiene derecho a quejarse de ello, a menos que se haya ganado el favor de los demás por la particular excelencia de sus relaciones sociales, y de este modo haya adquirido un título por sus buenos oficios que no se ve afectado por sus deméritos hacia sí mismo.

Lo que sostengo es que las inconveniencias que son estrictamente inseparables del juicio desfavorable de los otros son las únicas a las que una persona debería estar sujeta por la parte de su conducta y de su carácter que conciernen a su propio bien, pero que no afecta al interés de los otros en sus relaciones con él. Los actos perjudiciales para otros requieren un tratamiento totalmente diferente. La violación de sus derechos; el causarles alguna pérdida o daño no justificados por los propios derechos; la falsedad o la doblez en el trato con ellos; el uso injusto o mezquino de ventajas sobre ellos; incluso el abstenerse egoístamente de defenderlos frente al daño: todo esto ha de ser objeto de reprobación moral y, en casos graves, de retribución moral y castigo. Y no solo estos actos, sino las disposiciones que llevan a ellos son propiamente inmorales, y exponen a los sujetos a la desaprobación, que puede llegar a convertirse en aversión. La disposición a la crueldad; la malicia y la mala intención; la más antisocial y odiosa de todas las pasiones, la envidia; el disimulo y la falta de sinceridad, la irascibilidad sin causa suficiente y el resentimiento desproporcionado ante la provocación; la pasión por dominar a los otros; el deseo de acaparar una parte mayor de las ventajas de la que le corresponde a uno (la *pleonexia*<sup>[2]</sup> de los griegos); el orgullo que extrae satisfacción de la humillación de otros; el egotismo, por el que se considera al yo y sus intereses más importantes que cualquier otra cosa, decidiendo todas las cuestiones dudosas a su propio

favor: estos son vicios morales, y constituyen un carácter moral malo y odioso, a diferencia de las faltas previamente mencionadas referentes solo a uno mismo, que no son propiamente inmoralidades y que, sea cual sea el punto al que se puedan llevar, no son constitutivas de maldad. Pueden ser prueba de cualquier grado de necedad, o de falta de dignidad y de respeto por uno mismo. Pero solo son objeto de reprobación moral si implican el incumplimiento del deber hacia los otros, a causa de los cuales el individuo está obligado a cuidar de sí mismo. Los denominados deberes hacia nosotros mismos no son socialmente obligatorios, a menos que las circunstancias los hagan al mismo tiempo deberes hacia los otros. El término deber hacia uno mismo, cuando significa algo más que prudencia, lo que significa es respeto por uno mismo o desarrollo de uno mismo, y por ninguna de estas cosas es responsable el individuo ante sus semejantes, puesto que por ninguna de ellas puede ser considerado responsable del bien de otros seres humanos.

La distinción entre la pérdida de consideración en la que puede incurrir con toda razón una persona por falta de prudencia o de dignidad personal, y la reprobación a la que se expone por una ofensa contra los derechos de otros, no es una distinción meramente nominal. Es muy diferente, tanto en lo que respecta a nuestros sentimientos como en lo que respecta a nuestra conducta hacia alguien, que nos desagrada en algo en lo que pensamos que tenemos derecho a controlarle, o que lo haga en algo en lo que sabemos que no tenemos tal derecho. Si nos desagrada, podemos expresar nuestro disgusto y podemos mantener la distancia con esa persona, al igual que podemos hacerlo con una cosa que nos desagrada, pero no hemos de pensar que por ello podemos incomodarle la vida. Tenemos que considerar que ya soporta, o que ya soportará, todo el castigo por su error. Si una persona arruina su vida por negligencia, no debemos desear arruinársela todavía más por esa razón. En vez de desear castigarla, más bien deberíamos intentar aliviar su castigo, mostrándole cómo puede evitar o curar los males que su conducta tiende a acarrearle. Esa persona puede ser para nosotros objeto de pena, o quizá de disgusto, pero no de enfado o de resentimiento. No hemos de tratarla como si fuera un enemigo de la sociedad; lo peor que podemos sentirnos justificados a hacer es abandonarla a sí misma, y no interferir benévolamente mostrando interés o preocupación por ella. Sería muy distinto si esa persona infringe las reglas necesarias para la protección de sus semejantes, individual o colectivamente. Las consecuencias negativas de sus actos no recaen entonces sobre ella, sino sobre los otros; y la sociedad, como protectora de todos sus miembros, debe reaccionar frente a ella, debe imponerle una pena con el propósito expreso de castigarla, y debe ocuparse de que el castigo sea suficientemente severo. En un caso, el infractor se encuentra en el banquillo de nuestro tribunal, y estamos legitimados no solo para enjuiciarle, sino para ejecutar nuestra propia sentencia de una manera o de otra. En el otro caso, no nos corresponde a nosotros infligirle ningún sufrimiento, excepto el que se pueda seguir incidentalmente del uso que hagamos, en la regulación de nuestros propios asuntos, de la misma libertad que le permitimos a él en los suyos.

Muchos se negarán a admitir la distinción aquí señalada entre la parte de la vida de una persona que le concierne solo a ella y la parte que les concierne a otras. ¿Cómo es posible – podría preguntarse– que una parte de la conducta de un miembro de la sociedad les sea

indiferente a los otros miembros? Ninguna persona es un ser completamente aislado. Es imposible que una persona se haga nada nocivo a sí misma de manera seria y permanente sin que su daño alcance a sus relaciones más cercanas, y a menudo más allá de ellas. Si daña su propiedad, perjudica a los que directa o indirectamente obtenían soporte de ella, y normalmente reduce, en mayor o menor cuantía, los recursos generales de la comunidad. Si deteriora sus facultades físicas o mentales, no solo causa un mal a los que dependen de él para alguna porción de su felicidad, sino que se inhabilita a sí mismo para prestar a sus semejantes los servicios que debería. Quizá se convierta en una carga para su afecto o benevolencia; y si tal conducta fuera muy frecuente, prácticamente ninguna ofensa que se cometa detraería más de la suma general de bien. Finalmente, si sus vicios o su necedad no causan un daño directo a otros, sin embargo, podría decirse que es perjudicial por el ejemplo que ofrece, y que debería ser obligado a controlarse en consideración a los que la contemplación o el conocimiento de su conducta podría corromper o extraviar.

E incluso –se puede añadir– si las consecuencias de la mala conducta pudieran ser restringidas al individuo depravado o irreflexivo, ¿debería la sociedad abandonar a su propia dirección a aquellos que están manifiestamente incapacitados para dirigirse a sí mismos? Si se declara que es preciso que la sociedad proteja a los niños y a las personas menores de edad contra ellos mismos, ¿no está igualmente obligada a ofrecer protección a personas mayores de edad que son igualmente incapaces de gobernarse a sí mismas? Si la ludopatía, el alcoholismo, la incontinencia, la holgazanería o la inmundicia son un obstáculo tan grande para el desarrollo como muchos de los actos prohibidos por la ley, ¿por qué –se puede preguntar– no debería la ley tratar de reprimir también esto, en tanto que es consistente con la viabilidad y la conveniencia social? Y como suplemento a las imperfecciones inevitables de la ley, ¿no debería la opinión organizar un poderoso control contra estos vicios, e infligirles sanciones sociales severas a aquellos que se sabe que los practican? Aquí no se trata –podría decirse– de restringir la individualidad o impedir el ensayo de experimentos nuevos y originales en la forma de vida. Lo único que se intenta impedir son cosas que han sido realizadas y condenadas desde el comienzo del mundo hasta el presente, y que la experiencia ha mostrado que no son provechosas ni adecuadas para la individualidad de ninguna persona. Tiene que pasar un periodo de tiempo considerable y se ha de acumular una cantidad suficiente de experiencia para que una verdad referente a la moral o a la prudencia pueda ser considerada como establecida, y lo único que se desea es evitar que una generación tras otra caiga por el mismo precipicio que ha sido funesto para sus predecesores.

Admito plenamente que el perjuicio que una persona se causa a sí misma puede afectar seriamente, tanto por sus simpatías como por sus intereses, a aquellos que tienen un vínculo próximo con él y, en menor grado, a la sociedad en general. Cuando por conducirse de este modo, una persona llega a violar una obligación concreta y definida hacia otras, el caso deja de estar referido solo a la persona y se convierte en objeto de desaprobación moral en el sentido propio del término. Por ejemplo, si un hombre, debido al desenfreno o al despilfarro, se vuelve incapaz de pagar sus deudas, o habiendo asumido la responsabilidad moral de una familia, se vuelve incapaz por las mismas causas de mantener o educar a sus miembros,

merece reprobación y puede ser castigado con toda justicia; pero es por la violación de su deber hacia su familia o hacia sus acreedores, no por su despilfarro. Si los recursos que debería haberles dedicado a ellos hubieran sido empleados en la inversión más prudente, la culpabilidad moral hubiese sido la misma. George Barnwell asesinó a su tío con objeto conseguir dinero para su amante, pero si lo hubiera hecho para establecer un negocio, hubiera sido ahorcado igualmente[3]. Asimismo, un hombre que causa dolor a su familia por su adicción a los malos hábitos, como sucede frecuentemente, merece el reproche por su mezquindad y su ingratitud, pero también lo merecería por cultivar hábitos que no son en sí mismos depravados, en caso de que fueran dolorosos para aquellos con quienes comparte su vida y que por vínculo personal dependen de él para su bienestar. Cualquiera que no tenga suficientemente en consideración los intereses y sentimientos de los otros, sin estar compelido por algún deber más imperativo o justificado por una prioridad permisible de sus asuntos, está sujeto a desaprobación moral por tal falta; pero no por causa de ella, no por los errores puramente personales que puedan haberle llevado en su origen a cometer dicha falta. De forma similar, cuando un individuo se inhabilita a sí mismo, por una conducta puramente personal, para cumplir un determinado deber que tiene asumido frente a la comunidad, es culpable de una infracción social. Ninguna persona debería ser castigada simplemente por emborracharse, pero un soldado o un policía sí deberían ser castigados por emborracharse estando de servicio. En suma, siempre que se ocasione un daño determinado, o exista un riesgo determinado de ocasionar daño, ya sea a un individuo o a la comunidad, el caso sale del ámbito de la libertad y entra en la de la moralidad o la ley.

Sin embargo, con respecto al daño meramente contingente –o como también se lo puede denominar, implícito– que una persona causa a la sociedad debido a una conducta que ni viola un deber específico frente a la comunidad, ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún otro individuo que no sea él, la sociedad puede permitirse soportar esa inconveniencia, pues es para un mayor bien de la libertad humana. Si las personas adultas han de ser castigadas por no cuidar de sí lo suficiente, quisiera que ello fuera por ellas mismas, no por la pretensión de impedirles dañar su capacidad o aportar a la sociedad beneficios que esta no tiene derecho a exigir. Pero no puedo consentir en discutir este asunto como si la sociedad no tuviera otro medio para hacer que sus miembros más débiles alcancen el nivel común de conducta racional que el de esperar a que hagan algo irracional, para entonces castigarlos moral o legalmente por ello. La sociedad ha tenido un poder absoluto sobre ellos durante toda la primera etapa de su existencia: ha tenido el entero periodo de su infancia y de su minoría de edad para intentar hacerlos capaces de tener una conducta racional en la vida. La generación presente gestiona tanto la formación como el conjunto de las circunstancias de la generación venidera. Ciertamente, no puede hacer a esta completamente sabia y buena, porque lamentablemente ella misma carece en gran medida de bondad y sabiduría; y sus mejores esfuerzos no siempre son, en casos individuales, completamente satisfactorios. Pero es perfectamente capaz de hacer que la generación naciente sea, en conjunto, tan buena como ella misma, e incluso un poco mejor. Si la sociedad deja que un número considerable de sus miembros crezca como si simplemente fueran niños, incapaces de actuar según una consideración racional de los

motivos distantes, la sociedad debe culparse a sí misma por las consecuencias. Armada no solo con todo el poder de la educación, sino con el ascendiente que la autoridad de una opinión recibida siempre ejerce sobre las mentes que están menos preparadas para juzgar por ellas mismas, y ayudada por las sanciones *naturales* de las que inevitablemente son objeto los que incurren en la aversión y el desprecio de quienes los conocen, la sociedad no puede pretender que necesita, además de todo esto, el poder de emitir órdenes y de forzar a la obediencia en lo que respecta a los asuntos personales de los individuos, en los cuales, según todos los principios de justicia y política, la decisión debe recaer sobre aquellos que tienen que atenerse a las consecuencias. No hay nada que tienda más a desacreditar y frustrar los mejores medios de influir en la conducta que recurrir a lo peor. Si entre las personas a las que se intenta forzar a la prudencia o a la moderación hubiera algo del material del que están hechos los caracteres vigorosos e independientes, esas personas se rebelarían indefectiblemente contra el yugo. Una persona tal no concebirá nunca que otros tengan derecho a controlarla en sus asuntos, tal como efectivamente lo tienen para impedir que les perjudique en los suyos. Y llega a ser considerado fácilmente como un signo de espíritu y coraje desafiar a esa autoridad usurpadora, y hacer con ostentación exactamente lo contrario de lo que impone. Como la tendencia a la vulgaridad que, en tiempos de Carlos II[4], siguió a la fanática intolerancia moral de los puritanos. Con respecto a lo que se ha dicho de la necesidad de proteger a la sociedad del mal ejemplo que ofrecen a otros los depravados y los disolutos, es verdad que el mal ejemplo puede tener un efecto pernicioso, especialmente el ejemplo de hacer el mal a los otros con impunidad del malhechor. Pero ahora estamos hablando de la conducta que, sin perjudicar a otros, supuestamente le ocasiona un gran daño al agente mismo. Y no comprendo cómo puede haber alguien que no piense que el ejemplo, en su conjunto, ha de ser más beneficioso que nocivo, puesto que si expone la mala conducta, expone también las consecuencias dolorosas y degradantes que, si la conducta es justamente censurada, se supone que conlleva en todos o la mayoría de los casos.

Pero el argumento más poderoso contra la interferencia del público en la conducta puramente personal es que, cuando interfiere, lo más probable es que interfiera de manera equivocada y en el lugar equivocado. En cuestiones de moralidad social, de deberes hacia los otros, la opinión del público, esto es, de la mayoría imperante, aunque a menudo sea errónea, es probable que más a menudo aún sea correcta, porque en tales cuestiones solo se requiere que juzgue sobre su propio interés, sobre la manera en que le afectaría cierta forma de conducta si se permitiese que fuera llevada a la práctica. Pero la opinión de tal mayoría, impuesta como ley sobre la minoría en cuestiones de conducta personal, es tan probable que sea errónea como que sea correcta, pues en estos casos la opinión pública significa, a lo sumo, la opinión de algunas personas sobre lo que es bueno o malo para otras, y muy a menudo no significa ni siquiera eso, sino que el público, con la más absoluta indiferencia, pasa por encima del placer o la conveniencia de aquellas personas cuya conducta censura, considerando solo su propio interés. Hay muchos que consideran como un agravio cualquier conducta que a les desagrada, y la ven como un ultraje a sus sentimientos. Como aquel fanático religioso que, al ser acusado de despreciar los sentimientos religiosos de otros, contestaba

que eran los otros quienes despreciaban los suyos, al persistir en sus abominables cultos y creencias. Pero no hay equivalencia alguna entre los sentimientos de una persona hacia su propia opinión y los sentimientos de otra que se ofende porque dicha persona sostenga esa opinión, al igual que no la hay entre el deseo de un ladrón de coger una bolsa y el deseo de su legítimo dueño de conservarla. Y las preferencias de una persona le pertenecen tanto como su opinión o su bolsa. Para cualquiera es fácil imaginar un público ideal que no interfiera en la libertad y la elección de los individuos en las cuestiones inciertas, y que solo les exija abstenerse de formas de conducta que la experiencia universal ha condenado. Pero ¿dónde se ha visto un público que ponga tal límite a su censura? ¿Cuándo se ha preocupado el público de la experiencia universal? Al interferir en la conducta personal, el público raramente piensa en otra cosa que en la atrocidad que supone actuar y sentir de modo diferente al suyo, y esta forma de juzgar, ligeramente disfrazada, es presentada ante la humanidad como el dictado de la religión y la filosofía por nueve de cada diez moralistas y escritores especulativos. Estos enseñan que las cosas son correctas porque son correctas, porque sentimos que lo son. Nos dicen que busquemos en nuestras mentes y en nuestros corazones leyes de conducta vinculantes para nosotros y para los demás. ¿Qué puede hacer el pobre público sino aplicar estas instrucciones y hacer que sus propios sentimientos personales del bien y del mal, cuando son lo suficientemente unánimes, sean obligatorios para todo el mundo?

El mal señalado aquí no existe solo en teoría. Y quizá se esperará que especifique los casos en los que el público de esta época y país invierte impropriamente sus preferencias con el carácter de leyes morales. No estoy escribiendo un ensayo sobre las aberraciones del sentimiento moral existente; ese es un tema demasiado importante como para ser discutido entre paréntesis y a modo de ilustración. Sin embargo, los ejemplos son necesarios para mostrar que el principio que sostengo es de una seria importancia práctica y que no estoy intentando erigir una barrera contra males imaginarios. Y no es difícil mostrar con abundantes ejemplos que una de las propensiones más universales del ser humano consiste en extender los límites de lo que se puede llamar policía moral, hasta llegar a invadir la más incuestionable libertad legítima del individuo.

Como primer ejemplo, considérense las antipatías que albergan los hombres con el único fundamento de que las personas cuyas opiniones religiosas son diferentes de las suyas no practican sus mismas observancias religiosas, especialmente sus abstinencias religiosas. Por citar un ejemplo bastante trivial: no hay nada en el credo o en la práctica de los cristianos que envenene más el odio de los mahometanos contra ellos que el hecho de que coman cerdo. Hay pocos actos que los cristianos y los europeos contemplan con mayor repulsión que la que sienten los musulmanes ante este particular modo de satisfacer el hambre. Se trata, en primer lugar, de una ofensa contra su religión. Pero esta circunstancia no explica en modo alguno ni el grado ni la clase de repugnancia que sienten, pues el vino también está prohibido por su religión, y todos los musulmanes consideran que está mal beberlo, pero no que es repugnante. Por el contrario, su aversión a la carne del «animal impuro» tiene un carácter peculiar, asemejándose a una antipatía instintiva. La idea de impureza, una vez que penetra a fondo en los sentimientos, parece excitar siempre esa antipatía, incluso en aquellos cuyos hábitos

personales son cualquier cosa menos escrupulosamente higiénicos. Un ejemplo destacable de ello es el sentimiento de impureza religiosa tan intenso entre los hindúes. Supongamos ahora que en un pueblo de mayoría musulmana, esa mayoría insistiera en prohibir que se coma cerdo dentro de los límites del país. Esto no sería nada nuevo en los países mahometanos[5]. ¿Sería ello un ejercicio legítimo de la autoridad moral de la opinión pública? Y si no es así, ¿por qué no? Esa práctica es realmente repugnante para tal pueblo. Además, piensan sinceramente que Dios la prohíbe y abomina de ella. Dicha prohibición tampoco puede ser censurada como persecución religiosa. Pudo ser religiosa en su origen, pero no sería una persecución por causa de la religión, puesto que ninguna religión obliga comer cerdo. La única razón sostenible para condenarla sería que el pueblo no tiene por qué interferir en los gustos personales de los individuos y en los asuntos que les afectan solo a ellos.

Veamos algo más cercano a nosotros: la mayoría de los españoles consideran una impiedad flagrante, ofensiva en grado sumo contra el Ser Supremo, rendirle culto en otra forma distinta de la católica romana, y ningún otro culto público está permitido en suelo español. Los pueblos del sur de Europa consideran a un clérigo casado no solo irreligioso, sino impuro, indecente, inmundo y repulsivo. ¿Qué piensan los protestantes de estos sentimientos perfectamente sinceros, y del intento de imponérselos a los que no son católicos? No obstante, si los hombres están legitimados para interferir en la libertad de los individuos en cosas que no conciernen a los intereses de los otros, ¿basándose en qué principio es posible excluir de manera consistente estos casos? ¿Quién puede culpar a la gente por desear suprimir lo que consideran como un escándalo a la vista de Dios y del hombre? Para prohibir algo que se considere como una inmoralidad personal, no se pueden mostrar argumentos más poderosos que los que se presentan para suprimir estas prácticas a los ojos de aquellos que las consideran como impiedades. Y a menos que queramos adoptar la lógica de los perseguidores, y decir que podemos perseguir a los otros porque tenemos razón y ellos no pueden perseguirnos a nosotros porque están equivocados, tenemos que cuidarnos de admitir un principio que nos parecería una injusticia flagrante si se aplicase a nosotros mismos.

Se podría objetar, si bien de manera poco razonable, que los ejemplos precedentes están sacados de situaciones imposibles entre nosotros: que no es posible que la opinión, en este país, imponga la abstinencia de determinada carne, o interfiera en la forma de culto de la gente, o en que se casen o no se casen según cuál sea su credo o inclinación. El siguiente ejemplo, sin embargo, será tomado de una interferencia con la libertad cuyo peligro no hemos dejado atrás en absoluto. Allí donde los puritanos han sido suficientemente poderosos, como en Nueva Inglaterra y en Gran Bretaña en la época de la *Commonwealth*[6], se han esforzado, con considerable éxito, por eliminar todos los entretenimientos públicos y casi todos los privados: especialmente la música, el baile, el teatro, los juegos públicos y otras reuniones con propósitos de diversión. Todavía hay en este país un gran número de personas cuyas nociones de moralidad y religión condenan estas formas de esparcimiento, y dado que esas personas pertenecen principalmente a la clase media, que constituye el poder ascendente en la presente situación social y política del país, no es en absoluto imposible que personas con esos sentimientos puedan en un momento u otro contar con la mayoría en el parlamento. ¿Cómo

reaccionará la parte restante de la comunidad si las diversiones que le están permitidas son reglamentadas por los sentimientos morales y religiosos de los calvinistas y metodistas[7] más estrictos? ¿No deseará de manera imperiosa que estos piadosos miembros de la sociedad tan intrusivos se ocupen de sus propios asuntos? Esto es precisamente lo que habría que decir a todo gobierno y a todo pueblo que tengan la pretensión de que nadie disfrute de ningún placer que ellos consideren perjudicial. Pero si se admite el principio de tal pretensión, nadie puede objetarle razonablemente que se cumpla tal como lo entiende la mayoría, o cualquier otro poder predominante en el país. Y todas las personas tendrán que estar preparadas para ajustarse a la idea de una república cristiana, tal como fue entendida por los primeros colonos de Nueva Inglaterra, si una vocación religiosa similar a la de estos consiguiera alguna vez conquistar el terreno perdido, como se sabe que ha sucedido a menudo con religiones que supuestamente estaban en declive.

Imaginemos otra situación, con más probabilidades de realizarse quizá que la que acabamos de mencionar. Es evidente que existe una fuerte tendencia en el mundo moderno hacia una constitución democrática de la sociedad, acompañada o no de instituciones políticas populares. Se afirma que en el país en el que esta tendencia se ha realizado más completamente –los Estados Unidos, donde tanto la sociedad como el gobierno son los más democráticos–, el sentimiento de la mayoría, para la que cualquier apariencia de un estilo de vida más llamativo o más costoso del que ella puede alcanzar es desagradable, opera como una ley suntuaria considerablemente eficaz, de tal modo que en muchas partes del país es muy difícil para una persona que posea unos ingresos muy elevados encontrar algún modo de gastarlos que no incurra en la desaprobación popular. Aunque tales afirmaciones, sin duda, exageran mucho la realidad de los hechos, el estado de cosas que describen no solo es concebible y posible, sino que es un resultado probable del sentimiento democrático, combinado con la noción de que el público tiene un derecho a veto en la manera en los individuos han de gastar sus ingresos. Solo tenemos que suponer una considerable difusión de las ideas socialistas, con lo cual se volverá intolerable a los ojos de la mayoría poseer una propiedad que vaya más allá de una pequeña cuantía, o algún ingreso que no se haya ganado mediante el trabajo manual. En principio, opiniones como estas prevalecen ya ampliamente entre la clase artesana, y pesan de una manera opresiva sobre los que están sujetos principalmente a la opinión de dicha clase, esto es, sus propios miembros. Es sabido que los malos trabajadores, que constituyen la mayoría de los operarios en muchas ramas de la industria, son de la firme opinión de que deberían recibir los mismos salarios que los buenos, y que no se debería permitir a nadie, a través del trabajo a destajo o de otro modo, ganar a causa de una mayor habilidad o aplicación más que otros que no las tengan. Y emplean una policía moral, que en ocasiones se convierte en física, para impedir que los trabajadores hábiles reciban, y que los patrones les den, una remuneración superior por un servicio más útil. Si el público tiene una jurisdicción sobre los asuntos privados, no veo que estas personas incurran en ninguna falta, o que el público particular de un individuo pueda considerarse culpable por imponer sobre su conducta individual la misma autoridad que el público general impone sobre la gente en general. Sin detenernos en casos hipotéticos, existen en nuestros días

usurpaciones flagrantes que se ejercen de hecho sobre la libertad de la vida privada, y otras todavía mayores amenazan con expectativas de éxito. Y se presentan opiniones que reivindicaban un derecho ilimitado del público, no solo para prohibir por ley cualquier cosa que considere que está mal, sino también para prohibir toda una serie de cosas que admite que son inocuas, con el fin de llegar a lo que piensa que está mal.

Con el pretexto de prevenir la ebriedad se ha prohibido por ley en una colonia inglesa, y en casi la mitad de los Estados Unidos, hacer cualquier uso de bebidas fermentadas, excepto con propósitos médicos; de hecho, la prohibición de su venta es, tal como se ha pretendido que sea, una prohibición de su uso. Y aunque la imposibilidad de llevar la ley a la práctica ha causado su revocación en varios de los estados que la han adoptado, incluyendo aquel del que deriva su nombre[8], ha dado comienzo a pesar de todo una tentativa –y se está llevando a cabo con un celo considerable por muchos filántropos declarados– de hacer campaña a favor de una ley similar en nuestro país. La asociación o «Alianza»[9], como se denomina a sí misma, que se ha formado para este propósito, ha adquirido alguna notoriedad a través de la publicidad que se le ha dado a la correspondencia entre su secretario y uno de los pocos hombres públicos de Inglaterra que sostiene que las opiniones de un político deberían estar fundadas en principios[10]. La participación de Lord Stanley en esta correspondencia está calculada para fortalecer las esperanzas ya puestas en él por quienes saben lo poco comunes que son, desgraciadamente, entre aquellos que figuran en la vida política, las cualidades que él ha manifestado en algunas de sus apariciones públicas. El órgano de la Alianza, que «deplora profundamente el reconocimiento de todo principio que pudiera emplearse para justificar el fanatismo y la persecución», se propone poner de manifiesto la «extensa e infranqueable barrera» que separa a tales principios de los de la asociación. «Considero que todas las cuestiones relativas al pensamiento, la opinión y la conciencia», dice, «están fuera de la esfera de la legislación; todas las que pertenecen a los actos, las costumbres y las relaciones sociales están sujetas solo a un poder discrecional del que está investido el Estado, y no el individuo». No se menciona una tercera clase de cuestiones, distinta de cualquiera de estas dos, a saber: actos y costumbres que no son sociales, sino individuales. Aunque es a esta clase, ciertamente, a la que pertenece el acto de beber licores fermentados. La venta de licores fermentados, no obstante, es comercio, y el comercio es un acto social. Pero la infracción que se reclama no es la que incide en la libertad del vendedor, sino en la del comprador y consumidor, puesto que el Estado podría tanto prohibirle beber vino, como hacer deliberadamente que le resulte imposible obtenerlo. El secretario, sin embargo, dice: «Reclamo, como ciudadano, el derecho a legislar siempre que mis derechos sociales sean invadidos por el acto social de otro». Y ahora sobre la definición de estos «derechos sociales»: «Si algo invade mis derechos sociales, ciertamente el tráfico de bebidas fuertes lo hace. Destruye mi derecho fundamental a la seguridad, al causar y estimular constantemente desórdenes sociales. Invade mi derecho a la igualdad, al obtener un beneficio de la creación de una miseria que se mantiene con mis impuestos. Impide mi derecho al libre desarrollo moral e intelectual, al rodear mi camino de peligros, y al debilitar y desmoralizar a la sociedad, de la cual tengo derecho a reclamar ayuda mutua e interacción». Una teoría de los «derechos sociales» como probablemente nunca

antes se haya encontrado otra tan claramente formulada, que sostiene nada menos que lo siguiente: que todo individuo tiene el derecho social absoluto a decir cómo debería actuar exactamente cualquier otro individuo en todos los aspectos; que todo aquel que no actúe así hasta en los más mínimos detalles viola mi derecho social y me faculta para exigir al poder político la supresión del agravio. Un principio tan monstruoso es mucho más peligroso que cualquier interferencia aislada en la libertad. No hay violación de la libertad que no justifique. No reconoce derecho alguno a ningún tipo de libertad, salvo quizá la de mantener opiniones en secreto, sin revelarlas jamás, pues en el momento en que una opinión que yo considero nociva salga de los labios de alguien, invade todos los «derechos sociales» que me ha atribuido la Alianza. Esta doctrina adscribe a todos los hombres un interés legítimo en la perfección moral, intelectual, e incluso física de cualquier otro, definida por cada uno de acuerdo con sus propios criterios.

Otro ejemplo importante de la interferencia ilegítima en la libertad del individuo –que no es una simple amenaza, sino que hace ya mucho tiempo que se ha llevado a efecto con éxito– es la legislación sabataria[11]. Sin duda, abstenerse un día a la semana de las ocupaciones diarias usuales, en la medida en que lo permitan las exigencias de la vida, es una costumbre muy saludable, aunque no sea vinculante en ninguna religión salvo en el judaísmo. Y puesto que esta costumbre no puede ser observada sin un consentimiento general al efecto entre las clases trabajadoras, ya que si algunas personas trabajasen le podrían imponer la misma necesidad a otras, puede ser admisible y justo que la ley garantice a cada uno la observancia de esta costumbre por parte de los demás, suspendiendo las grandes operaciones de la industria un día en particular. Pero esta justificación, basada en el interés directo que otros tienen en la observancia de esta práctica por parte de cada individuo, no se aplica a las ocupaciones que una persona elige por sí misma como las más convenientes para emplear su tiempo libre, ni tampoco puede mantenerse en modo alguno respecto a las restricciones legales de los entretenimientos. Es verdad que el entretenimiento de algunos es el día de trabajo de otros; pero el disfrute –por no decir el esparcimiento útil– de muchos vale el trabajo de unos pocos, siempre y cuando la ocupación sea elegida libremente y se pueda renunciar libremente a ella. Los obreros tienen toda la razón al pensar que si todos trabajasen el domingo, se trabajaría siete días por el salario de seis. Pero al estar suspendidas la mayoría de las ocupaciones, el pequeño número de personas que tiene que seguir trabajando para que las otras puedan disfrutar de su tiempo libre obtiene un incremento proporcional de sus ingresos. Además, esas personas no están obligadas a seguir con esas ocupaciones si prefieren el tiempo libre a la remuneración adicional. Si se busca otro remedio, puede encontrarse en el establecimiento por costumbre de una fiesta en algún otro día de la semana para esa clase particular de personas. Así pues, la única razón para defender la restricción de los entretenimientos en domingo es que se consideran malos desde el punto de vista religioso, motivo de legislación contra el que nunca se protestará con suficiente insistencia. *Deorum injuriae Diis curae*[12]. Sería preciso probar que la sociedad o alguno de sus representantes ha recibido un encargo de las alturas para vengar cualquier supuesta ofensa contra el Omnipotente, que no sea a la vez un mal para nuestros semejantes. La idea de que es un deber

de todo hombre hacer que otros abracen la religión ha estado en la base de todas las persecuciones religiosas que se han perpetrado, y si se admite, las justificaría plenamente. Aunque el sentimiento que aflora en los repetidos intentos de impedir que los trenes viajen los domingos, en la resistencia a que abran los museos y en cosas semejantes, no tenga la crueldad de las viejas persecuciones, el estado espiritual que manifiesta es fundamentalmente el mismo. Se está resuelto a no tolerar que otros hagan lo que les permite su religión, simplemente porque no está permitido por la religión de los perseguidores. Se cree que Dios no solo abomina de los actos de los no creyentes, sino que a nosotros no nos considerará libres de culpa si les dejamos en paz.

No puedo dejar de añadir otro ejemplo a los ya aducidos acerca de la poca consideración que se tiene normalmente hacia la libertad humana: el lenguaje de abierta persecución que estalla en la prensa de este país cada vez que se siente llamada a ocuparse del notable fenómeno del mormonismo[13]. Mucho podría decirse sobre el inesperado e instructivo hecho de que una supuesta nueva revelación, y una religión fundada sobre ella, producto de una palmaria impostura y no sustentada siquiera en el *prestigio* de cualidades extraordinarias poseídas por su fundador, sea creída por cientos de miles de personas y haya constituido el fundamento de una sociedad en la era de los periódicos, los ferrocarriles y el telégrafo eléctrico. Lo que aquí nos interesa es que esta religión, como otras religiones mejores que ella, tiene sus mártires; que su profeta y fundador fue asesinado por una muchedumbre a causa de sus enseñanzas; que otros seguidores suyos perdieron sus vidas por la misma violencia sin ley; que fueron expulsados por la fuerza, en masa, del país en que surgieron por primera vez; y que ahora que han sido arrojados a un lugar apartado en medio de un desierto, muchos en este país declaran abiertamente que lo correcto sería (solo que no es conveniente) enviar una expedición contra ellos y obligarles por la fuerza a ajustarse a las opiniones de otros pueblos. El artículo de la doctrina de los mormones que constituye la razón fundamental de esta antipatía que rompe por completo las restricciones acostumbradas de la tolerancia religiosa es su sanción de la poligamia, que si bien está permitida también entre los mahometanos, hindúes y chinos, parece excitar una animadversión desaforada cuando la practican personas que hablan inglés y declaran profesar una forma de cristianismo. Nadie desapueba más profundamente que yo esta institución de los mormones. Entre otras razones, porque lejos de ser admitida en modo alguno por el principio de la libertad, es una infracción directa de tal principio, al remachar las cadenas de una mitad de la sociedad y eximir a la otra de la reciprocidad de obligaciones. Sin embargo, debe recordarse que se trata de una relación voluntaria por parte de las mujeres implicadas en ella –y que son consideradas como la parte que sufre por dicha relación–, al igual que en el caso de cualquier otra forma de institución matrimonial. Y por muy sorprendente que pueda parecer este hecho, tiene su explicación en las costumbres e ideas comúnmente admitidas, que al enseñar a las mujeres a ver el matrimonio como la única cosa necesaria, hace comprensible que muchas mujeres puedan preferir ser una entre varias esposas antes que no ser esposa de nadie. No se insta a otros países a reconocer tales uniones, o a dispensar a una parte de sus habitantes de sus propias leyes a favor de las opiniones de los mormones. Pero cuando los disidentes han concedido a los sentimientos

hostiles de los otros mucho más de lo que en justicia podría demandarse, cuando han abandonado los países que no aceptaban sus doctrinas y se han establecido en un rincón remoto de la tierra que ellos han sido los primeros en hacer habitable para los seres humanos, es difícil ver en base a qué principios que no sean los de la tiranía se les puede impedir vivir bajo las leyes que ellos deseen, con tal de que no agredan a otras naciones y den plena libertad para marcharse a aquellos que estén insatisfechos con su modo de vida. Un escritor reciente, de considerable mérito en algunos aspectos, propone (para usar sus propias palabras) no una cruzada, sino una *civilizada*<sup>[14]</sup> contra esta comunidad polígama, para poner fin a lo que él considera como un retroceso en la civilización. Yo también considero que lo es, pero no creo que ninguna comunidad tenga derecho a forzar a otra a civilizarse. Mientras que las personas que sufren por esa mala ley no invoquen la ayuda de otras comunidades, no puedo admitir que personas completamente desconectadas de ellas deban intervenir y exigir que se ponga fin a un estado de cosas con el que todos los que están directamente interesados parecen estar satisfechos, solo porque es un escándalo para personas que viven a miles de kilómetros de distancia y que ni forman parte de ello ni les concierne en modo alguno. Pueden enviar misioneros, si quieren, para predicar contra ellos; y pueden también, a través de cualquier medio justo (entre los cuales no está el silenciar las enseñanzas de los otros), luchar contra la expansión de semejantes doctrinas dentro de su propio país. Si la civilización se ha impuesto a la barbarie cuando esta tenía el mundo para ella, es llevar los temores demasiado lejos el pensar que la barbarie, después de haber sido sometida por completo, pueda renacer y conquistar la civilización. Una civilización que pueda sucumbir de ese modo ante un enemigo vencido ha tenido primero que llegar a degenerar tanto que ni sus predicadores y maestros oficiales, ni ninguna otra persona dentro de ella, tenga la capacidad de defenderla, ni se tomará la molestia de hacerlo. Si esto es así, lo mejor es que esa civilización sea consciente cuanto antes de que va a perecer. Tal civilización solo puede ir de mal en peor, hasta ser destruida y regenerada (como el Imperio de Occidente)<sup>[15]</sup> por bárbaros vigorosos.

[1] El término original es *self-regarding*. Este término, que aparece repetidamente en el presente capítulo, es posiblemente el que ofrece mayor dificultad de traducción en toda la obra. Con él se indica lo que está referido exclusivamente al agente y no afecta a terceras personas. Si bien la traducción más literal de «referido a la persona» o «referido a uno mismo» es la que mejor expresa el sentido del término original, se trata de una expresión un tanto pesada que traba considerablemente la sintaxis de la frase. Por ello, a partir de aquí traduciremos generalmente este término por «personal». El propio Mill utiliza en la obra a veces como sinónimos los adjetivos *personal* y *self-regarding*. [N. del E.]

[2] Avaricia, codicia. [N. del E.]

[3] George Barnwell era un personaje conocido por la obra de George Lillo *The London Merchant; or the History of George Barnwell* (1731). [N. del E.]

[4] Carlos II reinó en Inglaterra de 1660 a 1685. Con él se restauró la monarquía tras la república y el protectorado de Cromwell, y su reinado se caracterizó por la reacción contra el puritanismo que había dominado en la época anterior. [N. del E.]

[5] El caso de los parsis de Bombay es un ejemplo curioso de este hecho. Cuando esta tribu laboriosa y emprendedora, descendiente de los persas adoradores del fuego, llegó a la India occidental tras huir de su tierra natal por causa de los califas, fue admitida con tolerancia por los soberanos hindúes, a condición de no comer carne de vaca. Cuando más adelante esas regiones cayeron bajo el dominio de los conquistadores mahometanos, los parsis obtuvieron de ellos la continuación de la indulgencia, a condición de que abstuviesen de comer carne de cerdo. Lo que en un principio fue obediencia a la autoridad, se

convirtió en una segunda naturaleza, y los parsis se abstienen hasta el día de hoy de comer tanto vaca como cerdo. Aunque no lo exige su religión, esta doble abstinencia se ha convertido con el tiempo en una costumbre de su tribu, y la costumbre en Oriente es una religión.

[6] Término con el que se designa en inglés el gobierno republicano que se instauró en Inglaterra desde la muerte de Carlos I en 1649 hasta la restauración de la monarquía con Carlos II en 1660. En este periodo tuvo lugar el protectorado de Cromwell, que se extendió desde 1653 hasta 1659. [N. del E.]

[7] Seguidores del predicador inglés John Wesley (1703-1791), fundador de un movimiento protestante de renovación dentro del anglicanismo que acabó separándose de la Iglesia de Inglaterra. Se caracteriza por su rigorismo moral y por su énfasis en la experiencia personal de conversión espiritual. [N. del E.]

[8] Se trata del estado de Maine. Puesto que este fue el primer estado que adoptó la prohibición, pasó a ser conocida como «Ley Maine». Fue promulgada en el año 1851, y le siguieron leyes de prohibición similares en otros estados americanos. [N. del E.]

[9] El nombre completo de esta asociación era «Alianza para la supresión legislativa de la venta de licores intoxicantes», y fue fundada en 1853. [N. del E.]

[10] Edward Henry Stanley (1826-1893), político conservador inglés y primer secretario de Estado para la India. [N. del E.]

[11] Denominación que proviene del *sabbat*, periodo de tiempo comprendido entre la puesta del sol del viernes y la del sábado, que es para los judíos un día de descanso y oración, en el que hay que abstenerse de todo tipo de trabajo. Con el término «legislación sabataria» se hace referencia aquí al establecimiento por ley del domingo como día religioso en las comunidades cristianas, en el que los puritanos ingleses no solo pretendían que se suspendiera el trabajo, sino también toda forma de diversión. [N. del E.]

[12] «Los dioses se ocupan de las injurias a los dioses.» La frase corresponde a Tácito, *Anales*, I, LXXIII. [N. del E.]

[13] La secta de los mormones, cuyo nombre oficial es «Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días», fue fundada en 1830 en Nueva York por Joseph Smith (1805-1844). Esta secta deriva su nombre de su texto canónico fundamental, el *Libro de Mormón*, que Joseph Smith declaró haber encontrado en 1827 siguiendo las indicaciones de un ángel. Perseguidos por su práctica de la poligamia, los mormones huyeron y se asentaron en el desierto de Utah, donde fundaron Salt Lake City. [N. del E.]

[14] El término original, *civilisade*, tampoco existe en inglés. Se estaría haciendo referencia con él a una cruzada en defensa de la civilización. [N. del E.]

[15] Mill se refiere aquí a la parte occidental del Imperio romano, que cayó en manos de los bárbaros en el año 476. [N. del E.]

## V

# Aplicaciones

Los principios sostenidos en estas páginas tienen que ser admitidos de manera general como base para la discusión de detalles, antes de que se pueda intentar aplicarlos de manera consistente a los diversos aspectos del gobierno y de la moral con alguna perspectiva de éxito. Las pocas observaciones que me propongo hacer sobre cuestiones de detalle están concebidas para ilustrar los principios, más que para llevarlos hasta sus últimas consecuencias. Lo que ofrezco no son tanto aplicaciones propiamente dichas como modelos de aplicaciones, que pueden servir para poner más claramente de manifiesto el sentido y los límites de las dos máximas que constituyen la entera doctrina de este ensayo, y para ayudar al juicio a mantener el equilibrio entre ellas en los casos en que parece dudoso cuál ha de aplicarse.

La primera de estas máximas es que el individuo no debe responder de sus actos ante la sociedad si estos no afectan al interés de otro que no sea él mismo. El consejo, la instrucción, la persuasión y el aislamiento, si los otros lo considerasen necesario para su propio bien, son las únicas medidas que la sociedad puede utilizar legítimamente para expresar su desaprobación o su rechazo de esa conducta. La segunda máxima es que el individuo es responsable de las acciones que perjudiquen a los intereses de otros, y puede ser sometido a castigo social o legal si la sociedad considera que lo uno o lo otro es necesario para protegerse.

En primer lugar, no se ha de suponer en modo alguno que el daño o la posibilidad de daño a los intereses de otros puede justificar por sí mismo la intervención de la sociedad, puesto que entonces siempre se justificaría tal intervención. En muchos casos, un individuo que persigue un objeto legítimo causa necesariamente, y por tanto legítimamente, dolor o pérdida a otros individuos, o intercepta un bien que ellos tienen la esperanza razonable de obtener. A menudo tales contraposiciones de intereses entre los individuos tienen su origen en instituciones sociales deficientes, pero son inevitables mientras duren esas instituciones; y algunas serían inevitables bajo cualquier tipo de institución. Cualquiera que tenga éxito en una profesión muy demandada o en un concurso por oposición, cualquiera que sea elegido frente a otro en una competición por un objeto que ambos desean, recoge un beneficio de la pérdida de otros, de su esfuerzo desperdiciado o de su decepción. Pero está comúnmente admitido que es mejor para el interés general de la humanidad que las personas persigan sus objetivos sin que les condicionen este tipo de consecuencias. En otras palabras, la sociedad no reconoce a los competidores frustrados ningún derecho, ni legal ni moral, a ser protegidos de esta clase de sufrimiento, y se siente llamada a intervenir solo cuando los medios empleados para lograr el éxito no pueden ser permitidos por el interés general, como es el caso del fraude, la traición o la violencia.

Volviendo al ejemplo anterior: el comercio es un acto social, por lo que quien se dedica a la venta de cualquier tipo de bienes hace algo que afecta al interés de otras personas y de la

sociedad en general. Así pues, en principio su conducta entra dentro de la jurisdicción de la sociedad. De acuerdo con ello, hubo un tiempo en que se pensaba que era un deber de los gobiernos, en todos los casos que se consideraban de suficiente importancia, el fijar los precios y regular los procesos de manufactura. Pero ahora se reconoce, si bien ha sido necesario para ello una larga lucha, que tanto los precios bajos como la buena calidad de las mercancías se consiguen más eficazmente dejando plena libertad a los productores y a los vendedores, y controlando únicamente que los compradores tengan la misma libertad para abastecerse en cualquier lugar. Esta es la denominada doctrina del libre comercio[1], que descansa sobre una base diferente –aunque igualmente sólida– que el principio de la libertad individual defendido en este ensayo. Las restricciones al comercio, o a la producción con propósitos comerciales, siguen siendo limitaciones; y toda limitación, *qua*[2] limitación, es un mal. Pero las limitaciones en cuestión afectan solo a aquella parte de la conducta que la sociedad tiene competencia para limitar, y son malas únicamente porque no producen los resultados que se desea producir con ellas. Puesto que el principio de la libertad no está implicado en la doctrina del libre comercio, tampoco lo está en la mayoría de las cuestiones que surgen respecto a los límites de dicha doctrina; como, por ejemplo, en qué medida es admisible el control público para la prevención del fraude por adulteración, o hasta dónde se puede obligar a los empresarios a tomar precauciones sanitarias y disposiciones para proteger a los trabajadores empleados en ocupaciones peligrosas. Tales cuestiones implican consideraciones sobre la libertad solo en la medida en que dejar que las personas decidan por sí mismas siempre es mejor, *caeteris paribus*[3], que controlarlas. Pero que pueden ser controladas legítimamente para conseguir esos fines es, en principio, innegable. Por otro lado, existen cuestiones relativas a la interferencia en el comercio que son esencialmente cuestiones de libertad, tales como la Ley Maine[4], de la que ya hemos hablado, la prohibición a la importación de opio de China[5], la restricción de la venta de venenos, en suma, todos aquellos casos en los que el objetivo de la interferencia es imposibilitar o dificultar la obtención de una determinada mercancía. Estas interferencias son censurables no como violaciones de la libertad del productor o del vendedor, sino de la del comprador.

Uno de estos ejemplos, la venta de venenos, abre una nueva cuestión: los límites adecuados de lo que se puede denominar funciones de policía, esto es, hasta dónde puede ser invadida legítimamente la libertad para la prevención del crimen o de accidentes. Una de las funciones indiscutibles del gobierno es tomar precauciones contra el crimen antes de que se haya cometido, así como descubrirlo y castigarlo después. Ahora bien, es mucho más probable que se abuse de la función preventiva del gobierno, en detrimento de la libertad, que de la función punitiva, ya que no hay prácticamente ningún aspecto de la legítima libertad de acción del ser humano que no admita ser considerado –incluso con imparcialidad– como susceptible de facilitar una u otra forma de delincuencia. No obstante, si una autoridad pública, o incluso una persona privada, ve a alguien que se está preparando de manera evidente para cometer un crimen, no está obligada a observar inactiva hasta que se cometa el crimen, sino que puede intervenir para evitarlo. Si los venenos nunca se comprasen o usasen para ningún otro propósito que no fuese el de cometer un asesinato, sería correcto prohibir su fabricación y su

venta. Pero se pueden querer, sin embargo, no solo con propósitos inocentes, sino también con propósitos útiles, y las restricciones no pueden imponerse en un caso sin operar sobre el otro. Proteger contra los accidentes es ciertamente una función propia de la autoridad pública. Si un agente público o una persona cualquiera viera a alguien intentando cruzar un puente que sabe con certeza que es inseguro, y no hubiera tiempo para avisarle del peligro, podría cogerle y hacerle volver sin infringir realmente su libertad, puesto que la libertad consiste en hacer lo que uno desea, y esa persona no desea caer al río. Sin embargo, cuando no hay certeza, sino solo un peligro de recibir daño, nadie salvo la persona misma ha de juzgar si son suficientes los motivos que pueden inducirle a incurrir en el riesgo. En este caso, considero que solo debería avisársele del peligro, no impedirle por la fuerza que se exponga a él (excepto que se trate de un niño, o de un loco, o de alguien en un estado de excitación o de ensimismamiento incompatible con el pleno uso de su facultad de reflexión). Consideraciones similares, aplicadas a cuestiones tales como la venta de venenos, pueden permitirnos decidir cuáles de los posibles modos de regulación son contrarios al principio de la libertad y cuáles no. Una precaución como, por ejemplo, etiquetar la droga con algún término que exprese su carácter peligroso, puede ser impuesta sin violar la libertad: no es posible que el comprador no desee saber que la cosa que posee tiene cualidades venenosas. Pero exigir en todos los casos el certificado de un profesional médico haría imposible a veces, y siempre costoso, obtener el artículo para usos legítimos. Pienso que el único modo que permitiría poner dificultades para se cometa un crimen por este medio, sin incurrir en una violación digna de consideración de la libertad de aquellos que desean la sustancia para otros propósitos, consiste en suministrar lo que en la acertada expresión de Bentham se denomina «evidencia previa»[\[6\]](#). Esta disposición le es familiar a todo el mundo en el caso de los contratos. Es habitual y justo que la ley, cuando un contrato entra en vigor, exija como condición de su carácter vinculante que se observen ciertas formalidades, tales como firmas, testimonio de testigos y cosas similares, con el fin de que en caso de una ulterior disputa haya evidencia para probar que el contrato realmente entró en vigor y que no se dio ninguna circunstancia que lo invalide legalmente. Con ello se consigue poner grandes obstáculos a los contratos ficticios, esto es, contratos hechos en circunstancias que, de ser conocidas, destruirían su validez. Se pueden imponer precauciones de una naturaleza similar en la venta de artículos susceptibles de ser utilizados para cometer un crimen. Por ejemplo, se le podría exigir al vendedor que anotase en un registro la fecha exacta de la transacción, el nombre y la dirección del comprador, la calidad y la cantidad precisas de la mercancía vendida, que preguntase el propósito para el que se necesita y registrase la respuesta recibida. Cuando no existiera prescripción médica, se podría exigir la presencia de una tercera persona, para dejar constancia de quién fue el comprador, en caso de que hubiera después razones para creer que el artículo había sido usado con propósitos criminales. Tales regulaciones no constituirían en general un impedimento material para obtener el artículo, pero sí un impedimento considerable para hacer un uso indebido de él sin que se descubriese.

El derecho inherente a la sociedad de protegerse de crímenes contra ella mediante precauciones previas, sugiere limitaciones obvias a la máxima de que no se ha de intervenir en

la mala conducta puramente personal para prevenirse de ella o castigarla. La embriaguez, por ejemplo, en los casos normales, no es una materia apta para la interferencia legislativa. Pero consideraría perfectamente legítimo que un individuo que haya sido condenado una vez por un acto de violencia a otros bajo la influencia del alcohol, fuera puesto bajo una restricción legal especial, aplicable a su persona; que si fuera encontrado borracho después estuviese sujeto a castigo, y que si cometiera otra infracción en ese estado, el castigo al que estuviese sujeto por esa otra ofensa fuese aún más severo. El acto de emborracharse, en una persona a quien la borrachera incita a hacer daño a otros, constituye un crimen contra los demás. Del mismo modo, la holgazanería, excepto en una persona que recibe ayuda pública, o excepto cuando constituye un incumplimiento de contrato, no puede hacerse objeto de castigo legal sin incurrir en la tiranía. Pero si por holgazanería, o por alguna otra causa evitable, un hombre deja de cumplir sus deberes legales con los otros, como, por ejemplo, mantener a sus hijos, no es tiranía forzarle a cumplir ese deber, mediante trabajo obligatorio incluso, si no hubiera otro medio disponible.

Así pues, hay muchos actos que, al ser directamente perjudiciales solo para los autores mismos, no deberían ser prohibidos legalmente, pero que si al realizarse públicamente incurren en una violación de la buena conducta y entran con ello en la categoría de ofensas contra otros, pueden ser legítimamente prohibidos. De esta clase son las ofensas contra la decencia, en las cuales no es necesario detenerse, tanto más cuanto que solo están conectadas indirectamente con nuestro tema, teniendo la objeción a la publicidad la misma fuerza en el caso de muchas acciones que no son condenables en sí mismas, ni pueden ser consideradas como tales.

Hay otra cuestión a la que hay que encontrar una respuesta consistente con los principios que han sido establecidos. Esta cuestión se refiere a los casos de conducta personal que se considera censurable, pero que la sociedad no puede prevenir o castigar por respeto a la libertad, puesto que el mal directamente resultante recae completamente sobre el agente. Lo que este agente es libre de hacer, ¿pueden aconsejarlo o instigarlo de manera igualmente libre otras personas? Esta pregunta no está exenta de dificultades. El caso de una persona que solicita a otra que realice un acto no es estrictamente un caso de conducta personal. Dar consejos u ofrecer sugerencias a alguien es un acto social y, por tanto, como en general todas las acciones que afectan a otros, puede ser considerado susceptible de control social. Pero una ligera reflexión corrige la primera impresión, al mostrar que si el caso no cae estrictamente dentro de la definición de libertad individual, sin embargo, las razones en las que se funda el principio de libertad individual son aplicables a él. Si se debe permitir a los individuos que actúen, en todo lo que les concierne solo a ellos, tal como mejor les parezca, asumiendo ellos mismos los riesgos, tienen que ser igualmente libres para consultar con cualquier otro lo que es más apropiado hacer, para intercambiar opiniones, y para dar y recibir sugerencias. Cualquier cosa que se permita hacer, debe estar permitido también aconsejar que se haga. La cuestión solo es dudosa cuando el instigador obtiene un beneficio personal de su consejo, cuando convierte en su ocupación, para subsistir o para obtener una ganancia económica, promover lo que la sociedad o el Estado consideran un mal. Con ello se introduce un nuevo

elemento de complicación, a saber, la existencia de una clase de personas con un interés opuesto a lo que se considera el bien público, y cuyo modo de vida se basa en contrarrestarlo. ¿Se debería interferir en esto o no? Por ejemplo, la prostitución debe ser tolerada, y también debe serlo el juego. Pero ¿debería una persona ser libre para ejercer el proxenetismo, o para tener una casa de juego? Se trata de un caso que se encuentra en el límite exacto entre dos principios, y no es evidente a primera vista a cuál pertenece propiamente de los dos. Hay argumentos favorables a ambas partes. En favor de la tolerancia se puede decir que el hecho de seguir cualquier tipo de ocupación, y vivir o sacar un beneficio de su práctica, no puede convertir en criminal lo que de otro modo sería admisible; que el acto no puede ser permitido ni prohibido de una manera consistente; que si los principios que hemos defendido hasta ahora son verdaderos, a la sociedad no le corresponde, *como* sociedad, decidir si es erróneo o no algo que le concierne solo al individuo; que no se puede ir más allá de la disuasión, y que una persona debería ser tan libre para persuadir como otra para disuadir. En oposición a esto se puede argüir que si bien el público o el Estado no están legitimados para decidir de manera autoritaria, con propósitos de represión o castigo, que tal o cual conducta que afecta solo a los intereses del individuo es buena o mala, están plenamente justificados para suponer, si la consideran mala, que el hecho de que lo sea o no lo sea es, al menos, una cuestión discutible; y que supuesto esto, no pueden estar actuando mal al esforzarse por eliminar la influencia de pretensiones que no son desinteresadas, o de instigadores que no es posible que sean imparciales, pues tienen un interés personal directo en una parte —precisamente la parte que el Estado considera que está mal—, y la promueven expresamente solo para sus objetivos personales. Ciertamente se puede alegar que no se pierde nada, que no se sacrifica ningún bien regulando los asuntos de tal manera que los individuos puedan elegir, ya sea acertada o erróneamente, por propia iniciativa, tan libres como sea posible de la influencia de instigadores que les inducen a actuar en función de sus propios propósitos interesados. Por esta razón (se podría decir), aunque las leyes que prohíben el juego son totalmente indefendibles —si bien todas las personas deberían ser libres para jugar en su propia casa o en la de otros, o en cualquier lugar de reunión establecido por medio de sus propias contribuciones, y abierto solo a los miembros y a sus visitantes—, las casas de juego públicas no deberían estar permitidas. Es cierto que la prohibición nunca es completamente efectiva y que, por mucho poder tiránico que le fuera concedido a la policía, las casas de juego siempre pueden mantenerse bajo otras fachadas. Pero pueden ser obligadas a conducir sus operaciones con un cierto grado de secreto y ocultación, de modo que nadie sepa de su existencia, excepto aquellos que las frecuentan. La sociedad no debería pretender ir más allá de esto. Estos argumentos tienen una fuerza considerable. No me atrevería a decir si son suficientes para justificar la anomalía moral de castigar al cómplice cuando al autor se le permite (y se le debe permitir) ser libre, de multar o encarcelar al proxeneta, pero no al cliente, al dueño de una casa de juego, pero no al jugador. Aún menos debería interferirse, por razones análogas, en las operaciones comunes de compra y venta. Casi cualquier artículo que se compra y se vende puede ser usado en exceso, y los vendedores tienen un interés económico en fomentar el exceso. Pero aquí no se puede encontrar un argumento, por ejemplo, a favor de la Ley Maine,

porque los comerciantes de bebidas fuertes, aunque están interesados en su abuso, son indispensables por causa de su uso legítimo. Sin embargo, el interés de estos comerciantes en promover la ebriedad es un mal real, y justifica que el Estado imponga restricciones y exija garantías que, si no fuera por esa justificación, constituirían violaciones de la libertad legítima.

Una cuestión ulterior es si el Estado, aunque permita una conducta que considera contraria a los intereses del agente, no debería disuadirle indirectamente de ella. Por ejemplo, si debería tomar medidas para hacer más costosos los medios de embriagarse, o aumentar la dificultad de conseguirlos limitando el número de lugares de venta. En esta cuestión, como en la mayoría de las cuestiones prácticas, es preciso realizar muchas distinciones. Poner un impuesto sobre las bebidas alcohólicas con el único propósito de dificultar su adquisición es una medida que solo difiere en grado de su completa prohibición, y únicamente sería justificable si lo fuera a su vez dicha prohibición. Todo aumento de precio es una prohibición para aquellos cuyos medios no alcanzan para pagar el nuevo precio, y para quienes pueden pagarlo es un castigo que se les impone por satisfacer un gusto particular. Su elección de placeres y el modo de gastar sus ingresos, después haber cumplido sus obligaciones legales y morales con el Estado y los individuos, es algo que les concierne solo a ellos, y debe ser objeto de su propio juicio. A primera vista, puede parecer que estas consideraciones condenan la elección de bebidas alcohólicas como materia especial de impuestos para conseguir ingresos. Pero debe tenerse presente que la imposición con propósitos fiscales es absolutamente inevitable; que en muchos países es necesario que una parte considerable de la imposición sea indirecta; y que el Estado, por consiguiente, no puede evitar aplicar impuestos sobre algunos artículos de consumo, que para algunas personas pueden hacerlos prohibitivos. Así pues, constituye un deber del Estado considerar, en la aplicación de impuestos, de qué mercancías pueden prescindir mejor los consumidores y, *a fortiori*<sup>[7]</sup>, seleccionar preferentemente las que sabe de manera positiva que pueden resultar perjudiciales si su uso va más allá de una cantidad moderada. Los impuestos sobre bebidas alcohólicas, por tanto, aplicados hasta el punto en que produzcan la mayor cantidad de ingresos (suponiendo que el Estado necesite todos los ingresos que se generen con esta medida), no solo son admisibles, sino que merecen aprobación.

La pregunta sobre si se debe hacer de la venta de esta mercancía un privilegio más o menos exclusivo no tiene una respuesta única, y debe ser contestada en función de los propósitos a los que se pretende que sirva la restricción. Todos los lugares de esparcimiento público necesitan el control de la policía, y en particular los lugares de este tipo, porque en ellos es más probable que tengan lugar infracciones contra la sociedad. Por consiguiente, es apropiado que la posibilidad de vender estas mercancías (al menos para ser consumidas en el lugar) se restrinja a personas de sabida y probada respetabilidad, que se establezcan tantas regulaciones sobre las horas de apertura y cierre como sean necesarias para la vigilancia pública, y que se retire la licencia si tienen lugar repetidamente alteraciones del orden público con la connivencia o por la incapacidad del dueño del local, o si se convierte en un lugar de cita para tramar y preparar infracciones contra la ley. En principio, no concibo que ninguna otra restricción sea justificable. Por ejemplo, la limitación del número de locales donde se sirva

cerveza o licores, con el propósito expreso de hacer más difícil acceder a ellos y reducir las ocasiones de tentación, no solo expone a todos a incomodidades, porque algunos abusarían estos lugares, sino que solo es apropiada en un estado de la sociedad en el que las clases trabajadoras son tratadas manifiestamente como niños o salvajes, y sometidas a una educación restrictiva que las capacite para la futura admisión en los privilegios de la libertad. Este no es el principio por el que se supone que han de gobernarse las clases trabajadoras en un país libre; y ninguna persona que valore debidamente la libertad dará su adhesión a que sean gobernadas de este modo, a menos que hayan sido agotados todos medios de educarlas para la libertad y de gobernarlas como personas libres, y se haya probado definitivamente que se solo pueden ser gobernadas como niños. La mera mención de la alternativa muestra lo absurdo de suponer que se han hecho tales esfuerzos en algún caso que haya de ser considerado aquí. Únicamente por el hecho de que las instituciones de este país son un cúmulo de inconsistencias, hay cosas admitidas en nuestras prácticas que pertenecen al sistema de gobierno despótico —o como también se lo denomina, paternal—, mientras que la libertad general de nuestras instituciones excluye el ejercicio del control necesario para hacer que las restricciones tengan alguna eficacia real como educación moral.

Se ha señalado anteriormente en este ensayo que la libertad del individuo, en cosas que solo le conciernen a él, supone una libertad correspondiente para que cualquier número de individuos pueda regular mediante acuerdos mutuos las cosas que les atañen conjuntamente, y que no afectan a nadie fuera de ellos mismos. Esta cuestión no presenta dificultad alguna mientras que la voluntad de todas las personas implicadas permanezca inalterada. Pero ya que dicha voluntad puede cambiar, a menudo resulta necesario, incluso en cosas que les conciernen solo a ellas, que contraigan compromisos las unas con las otras; y cuando lo hacen, es conveniente por regla general que esos compromisos sean mantenidos. Sin embargo, esta regla general está sujeta excepciones en las leyes de prácticamente todos los países. No solo carecen de carácter vinculante los compromisos que violan los derechos de terceras partes, sino que a veces se considera como una razón suficiente para liberar a una persona de un compromiso el hecho de que sea perjudicial para ella. Por ejemplo, en este país y en la mayoría de los países civilizados, un compromiso por el que un individuo se vendiera a sí mismo como esclavo, o permitiera que se le vendiese como tal, sería nulo y quedaría invalidado. Ni la ley ni la opinión podrían imponerlo. El motivo para limitar de este modo el poder del individuo para disponer voluntariamente de su propia suerte en la vida es obvio, y se ve muy claramente en este caso extremo. La razón para no interferir en los actos voluntarios de un individuo, a menos que sea a causa de otros, es la consideración por su libertad. Su elección voluntaria demuestra que lo que así elige es deseable para él, o al menos aceptable, y el mejor modo de garantizar su bien, en conjunto, es permitirle adoptar sus propios medios para perseguir esa elección. Pero al venderse a sí mismo como esclavo, abdica de su libertad; renuncia a todo uso futuro de ella más allá de este acto. Por consiguiente, anula en su propio caso el propósito mismo que justifica su facultad de disponer de sí mismo. Deja de ser libre, y se sitúa en una posición en la que ya no puede partirse del supuesto de que el individuo permanece en ella voluntariamente. El principio de la libertad no puede exigir que el hombre

sea libre para no ser libre. No es libertad que pueda enajenar su propia libertad. Estas razones, cuya fuerza es tan manifiesta en este caso particular, tienen evidentemente una aplicación mucho más amplia. Sin embargo, quedan limitadas en todas partes por las necesidades de la vida, que nos exigen continuamente aceptar una u otra limitación, aunque sin llegar nunca al punto en que debemos renunciar realmente a nuestra libertad. Ahora bien, el principio que reclama libertad irrestricta de acción en todo lo que concierne solo a los agentes mismos, requiere que aquellos que se han comprometido unos con otros, en cosas que no afectan a una tercera parte, tengan la posibilidad de eximirse mutuamente del compromiso; e incluso sin tal exención voluntaria, posiblemente no hay contratos o compromisos, excepto los que están relacionados con el dinero o con algo que vale dinero, de los que uno pueda atreverse a decir que no debería haber algún tipo de libertad para retractarse. El barón Wilhelm Von Humboldt, en el excelente ensayo que ya he citado anteriormente, afirma que en su opinión los compromisos que implican relaciones o servicios personales no deberían ser nunca legalmente vinculantes más allá de una duración limitada de tiempo, y que el más importante de estos compromisos, el matrimonio, al tener la peculiaridad de que sus objetivos se ven frustrados si los sentimientos de ambas partes no están en armonía con él, no debería requerir nada más que la voluntad expresa de cualquiera de las partes para disolverlo. Esta cuestión es demasiado importante y demasiado complicada para ser discutida en un paréntesis, y aludo a ella solo en la medida en que es necesario para ilustrar lo que aquí se está tratando. Si la concisión y la generalidad de la disertación del barón von Humboldt no le hubieran obligado a conformarse en este ejemplo con enunciar la conclusión sin discutir las premisas, habría reconocido, sin duda, que la cuestión no puede decidirse a partir de razones tan elementales como las que él se limita a ofrecer. Cuando una persona, ya sea por una promesa expresa o por su conducta, ha inducido a otra a confiar en que va a seguir actuando de un determinado modo —a formarse expectativas, a hacer cálculos, y a disponer una parte de su plan de vida según esa suposición—, surge una nueva serie de obligaciones morales de esa persona hacia la otra, que es posible que no se cumplan, pero que no pueden ser ignoradas. Y además, si de la relación entre dos partes contratantes se han derivado consecuencias para otros, si dicha relación ha colocado a terceras partes en una posición peculiar o, como en el caso del matrimonio, ha llegado incluso a traer a la existencia a terceras partes, surgen obligaciones de ambas partes contratantes hacia esas terceras personas, cuyo cumplimiento, o en cualquier caso su modo de cumplimiento, ha de quedar profundamente afectado por la continuidad o la interrupción de la relación entre las partes originarias del contrato. De ello no se sigue, ni yo puedo admitirlo, que estas obligaciones se extiendan hasta el punto de exigir el cumplimiento del contrato a costa de la felicidad de la parte reluciente, pero son un elemento necesario de la cuestión; e incluso si, como mantiene Von Humboldt, no debieran establecer ninguna diferencia en la libertad *legal* de las partes para eximir las del compromiso (y yo también sostengo que no deberían establecer *mucha* diferencia), sí establecen una gran diferencia en lo que respecta a la libertad *moral*. Una persona está obligada a tener en cuenta todas estas circunstancias antes de decidir dar un paso que pueda afectar a intereses tan importantes de otros, y si no les concede un peso suficiente a esos intereses, es moralmente

responsable del mal que pueda derivarse. He hecho estas observaciones obvias para ilustrar mejor el principio general de la libertad, y no porque se necesiten en absoluto para esta cuestión particular, la cual, por el contrario, se discute normalmente como si el interés de los niños lo fuera todo, y el de las personas adultas nada.

Ya he señalado que, debido a la ausencia de principios generales reconocidos, la libertad se concede donde debería denegarse, y se deniega donde debería concederse. Y uno de los casos en que el sentimiento de libertad es más fuerte en el mundo europeo moderno es un caso en que, desde mi punto de vista, ese sentimiento está totalmente fuera de lugar. Una persona debería ser libre para actuar como ella desea en lo que le concierne solo a ella, pero no debería ser libre para actuar como desea al relacionarse con otro, bajo el pretexto de que los asuntos del otro son también sus propios asuntos. El Estado, aunque respete la libertad de cada individuo en lo que se refiere esencialmente a él mismo, está obligado a mantener un control vigilante sobre el ejercicio de cualquier poder sobre otros que le permita poseer a un individuo. Esta obligación se desatiende casi por completo en el caso de las relaciones familiares, un caso más importante que todos los demás tomados conjuntamente en lo que respecta a la influencia directa sobre la felicidad humana. No es preciso extenderse aquí sobre el poder casi despótico de los maridos sobre sus mujeres, porque lo único que se necesita para eliminar completamente este mal es otorgar a las mujeres los mismos derechos y permitir que reciban la misma protección legal que todas las demás personas[8]; y porque, en esta cuestión, los defensores de la injusticia establecida no se sirven del pretexto de la libertad, sino que se presentan abiertamente como los campeones del poder. Asimismo, en el caso de los niños las nociones inapropiadas de la libertad son un verdadero obstáculo para que el Estado cumpla sus deberes. Tan recelosa es la opinión pública ante la más mínima interferencia de la ley en el control absoluto y exclusivo de los padres sobre sus hijos, que casi se podría pensar que el hijo fuera literalmente, y no metafóricamente, una parte del padre. No hay prácticamente ninguna otra interferencia en la libertad de acción que despierte mayores celos, puesto la mayoría de los hombres valora mucho menos la libertad que el poder. Consideremos, por ejemplo, el caso de la educación. ¿No constituye casi un axioma que el Estado debería exigir e imponer la educación, hasta un cierto nivel, de todo ser humano que haya nacido como ciudadano de ese Estado? Sin embargo, ¿quién no teme reconocer y afirmar esta verdad? En realidad, casi nadie negará que uno de los más sagrados deberes de los padres —o como rige en las leyes y costumbres actuales, del padre—, tras haber traído a un ser humano al mundo, es darle una educación que le permita desempeñar bien su papel en la vida hacia los demás y hacia sí mismo. Pero aunque se declara unánimemente que este es el deber del padre, prácticamente nadie en este país soportará escuchar que está obligado a cumplirlo. En lugar de exigirle al padre que realice cualquier esfuerzo o sacrificio para asegurar la educación de su hijo, ¿se deja a su elección aceptarla o no cuando se suministra gratuitamente! Todavía no se ha llegado a reconocer que traer un hijo al mundo sin una clara perspectiva de poder proporcionarle no solo alimento para su cuerpo, sino también instrucción y educación para su mente, constituye un crimen moral, tanto contra la desafortunada criatura como contra la sociedad, y que si el padre no cumple su obligación, el Estado debería hacer

que se cumpliera, en la medida de lo posible a cargo del padre.

Si se admitiera el deber de imponer la educación universal, se pondría fin a las dificultades acerca de lo que el Estado debería enseñar y cómo debería enseñarlo, lo que convierte actualmente el tema en un mero campo de batalla de sectas y partidos, haciendo que el tiempo y el esfuerzo que debería haberse invertido en la educación se haya malgastado en discutir sobre la educación. Si el gobierno se decidiera a *exigir* una buena educación para todos los niños, se podría ahorrar el problema de *proporcionarla*. Podría dejar que los padres obtuvieran la educación dónde y cómo quisieran, limitándose a ayudar a pagar las costes escolares de los niños de las clases más pobres, y a sufragar todos los gastos escolares de aquellos que no tienen a nadie que se los pague. Las objeciones que se han planteado con razón contra la educación estatal no se aplican a la imposición de la educación por parte del Estado, sino al hecho de que el Estado se haga cargo directamente de la educación, lo que es algo completamente distinto. Repruebo tanto como el que más la idea de que toda la educación de un pueblo, o la mayor parte de ella, deba estar en manos del Estado. Todo lo que se ha dicho sobre la importancia de la individualidad de carácter y sobre la diversidad de opiniones y modos de conducta implica, como algo de la misma importancia incalificable, la diversidad de educación. Una educación estatal general es un mero artefacto para moldear personas que sean exactamente iguales entre sí. Y el molde en el que se funden es aquel que decide el poder dominante en el gobierno, ya sea este una monarquía, una teocracia, un aristocracia o la mayoría de la generación presente. Cuanto más eficiente y exitoso sea, mayor será el despotismo que establezca sobre la mente, que por tendencia natural llevará a un despotismo similar sobre el cuerpo. Una educación establecida y controlada por el Estado solo debería existir, si es que debiera existir en absoluto, como uno entre muchos experimentos concurrentes, realizado con el propósito de dar ejemplo y estímulo, para elevar a los demás hasta un cierto nivel de excelencia. A menos que la sociedad en general se encuentre en un estado tan atrasado que no pueda proporcionar por sí misma instituciones adecuadas para la educación, el gobierno no debería asumir la tarea. Si se diera ese caso, el gobierno podría, como mal menor, asumir la gestión de las escuelas y universidades, del mismo modo que puede hacer las funciones de las sociedades por acciones cuando no existe en el país una empresa privada con una forma apropiada para emprender grandes obras industriales. Pero en general, si el país posee un número suficiente de personas calificadas para procurar la educación bajo los auspicios del gobierno, esas personas serían capaces y estarían dispuestas a dar una educación igualmente buena de forma voluntaria, si pueden contar con una remuneración garantizada por una ley que haga obligatoria la educación, combinada con la ayuda estatal a aquellos que no pueden costearse los gastos.

El instrumento para imponer la ley no sería otro que la realización de exámenes públicos, que se extenderían a todos los niños y comenzarían a una edad temprana. Se puede fijar una edad a la que todos los niños deben ser examinados, para determinar si él (o ella) es capaz de leer. Si un niño no es capaz de hacerlo, el padre debería –a menos que tenga una razón suficiente que lo dispense– quedar sujeto a una multa moderada, que se pagaría con su propio trabajo en caso de ser necesario, y el niño ingresaría en la escuela a expensas de ello. Cada

año deben volver a hacerse los exámenes, aumentando gradualmente el ámbito de materias, hasta conseguir que todo el mundo adquiera, y lo que es más, retenga un mínimo conocimiento general virtualmente obligatorio. Más allá de ese mínimo debe haber exámenes voluntarios sobre todas las materias, y todos los que alcancen en ellos un cierto nivel de competencia pueden reclamar un certificado. Para evitar que el Estado ejerza a través de estas disposiciones una influencia indebida sobre la opinión, el conocimiento exigido para aprobar un examen (aparte de los aspectos puramente instrumentales del conocimiento, tales como las lenguas y su uso) debería quedar circunscrito exclusivamente a los hechos y a las ciencias positivas, incluso en los exámenes de los niveles más altos. Los exámenes sobre religión, política y otros temas polémicos, no deberían versar sobre la verdad o falsedad de las opiniones, sino sobre el hecho de si tal o cual opinión es sostenida por tales razones y por tales autores, o escuelas, o Iglesias. Con este sistema, la nueva generación no estaría en peores condiciones respecto a todas las verdades disputadas de lo que está la generación presente; sus miembros se desarrollarían como creyentes o como disidentes, al igual que ocurre ahora, y el Estado se simplemente se ocuparía de fuesen creyentes o disidentes instruidos. No habría ninguna razón para impedir que se les enseñase religión, si sus padres así lo decidieran, en las mismas escuelas en las que se les enseñan las otras cosas. Todos los intentos por parte del Estado de influir en las conclusiones de sus ciudadanos en cuestiones controvertidas son malos, pero puede muy bien ofrecerse a determinar y certificar que una persona posee el conocimiento necesario para hacer que sus conclusiones, en cualquier materia dada, merezcan ser atendidas. Para un estudiante de filosofía lo mejor sería que pudiera someterse a un examen sobre Locke y sobre Kant, cualquiera que fuese por el que tuviera preferencia, o aunque no la tuviera por ninguno de ellos<sup>[9]</sup>. Y no existe ninguna objeción razonable a que un ateo sea examinado sobre los testimonios del cristianismo, con tal de que no se le exija profesar una creencia en ellos. No obstante, en las disciplinas más elevadas del conocimiento los exámenes deberían ser, a mi juicio, enteramente voluntarios. Se estaría otorgando un poder demasiado peligroso a los gobiernos si se les permitiera excluir a alguien de alguna profesión, incluso de la profesión de maestro, por una presunta deficiencia de cualificación. Y pienso, con Wilhelm von Humboldt, que los títulos y otros certificados públicos de conocimientos científicos o profesionales deberían concederse a todos aquellos que se presenten al examen y superen la prueba, pero que tales certificados no deberían conferir ninguna otra ventaja sobre los competidores que la del peso que pueda ser asignado a su testimonio por la opinión pública.

No solo en materia de educación sucede que las nociones inapropiadas de libertad impiden que las obligaciones morales sean reconocidas por parte de los padres y que las obligaciones legales les sean impuestas, aun cuando existen siempre las más poderosas razones para las primeras, y en muchos casos también para las segundas. El hecho mismo de traer a la existencia a un ser humano es una de las acciones que mayor responsabilidad conllevan en el ámbito de la vida humana. Asumir esta responsabilidad –engendrar una vida que puede ser una maldición o una bendición–, a menos que el ser al que se le confiere la vida tenga, como mínimo, las oportunidades normales de llevar una existencia deseable, es un crimen contra ese

ser. Y en un país que está sobrepoblado, o que amenaza con llegar a estarlo, engendrar niños por encima de un número muy reducido tiene el efecto de disminuir la retribución del trabajo debido a la mayor competencia, lo que constituye un serio atentado contra aquellos que viven de la remuneración de su trabajo. Las leyes que, en muchos países del continente, prohíben el matrimonio a quienes no pueden probar que tienen los medios para sostener una familia, no exceden los poderes legítimos del Estado. Y sean o no convenientes tales leyes (una cuestión que depende principalmente de las circunstancias y los sentimientos locales), no son censurables como violaciones de la libertad. Tales leyes son intervenciones del Estado para prohibir un acto nocivo, un acto perjudicial para otros, que debería ser objeto de reprobación y constituir un estigma social, incluso si no se considera conveniente imponer un castigo legal. Sin embargo, las ideas corrientes sobre la libertad, que se convierten tan fácilmente en violaciones reales de la libertad del individuo en cosas que le conciernen solo a él mismo, rechazarían todo intento de establecer restricción alguna a sus inclinaciones cuando la consecuencia de abandonarse a ellas es una vida de desdicha y depravación para su descendencia, con todo tipo de males para aquellos que se encuentren lo suficientemente próximos como para ser afectados por sus acciones. Cuando comparamos el extraño respeto que tienen los hombres por la libertad con su extraña falta de respeto por ella, podríamos imaginar que un hombre tiene un derecho esencial a hacer daño a otros, pero que no tiene absolutamente ningún derecho a complacerse a sí mismo sin causar daño a nadie.

He reservado para el final una serie de cuestiones relativas a los límites de la intervención del gobierno que, si bien se encuentran estrechamente conectadas con la materia de este ensayo, no pertenecen a ella en sentido estricto. Se trata de casos en los que las razones contra la interferencia no afectan al principio de la libertad. La cuestión no es aquí si hay que limitar las acciones de los individuos, sino si hay que ayudarles. Se pregunta si el gobierno debería hacer —o promover que se hiciera— algo en beneficio de las personas, en vez de dejar que lo hagan ellas mismas, de manera individual o asociándose voluntariamente.

Las objeciones a la intervención del gobierno, cuando no es de tal índole que supone una violación de la libertad, pueden ser de tres tipos:

La primera objeción se presenta cuando lo que hay que hacer es más probable que lo hagan mejor los individuos que el gobierno. En términos generales, no hay nadie tan apropiado para dirigir un negocio, o para decidir cómo y por quién debe ser dirigido, como aquellos que están personalmente interesados en él. Este principio condena la intervención, tan común en otro tiempo, de los legisladores o los funcionarios del gobierno en los procesos normales de la industria. Pero esta cuestión ya ha sido expuesta con suficiente amplitud por la economía política, y no guarda especial relación con los principios de este ensayo.

La segunda objeción está más estrechamente relacionada con nuestro tema. En muchos casos, aunque los individuos puedan no hacer tan bien una determinada cosa, en término medio, como los funcionarios del gobierno, es deseable aun así que la hagan los individuos antes que el gobierno, pues constituye un medio para su educación mental, un modo de reforzar sus facultades activas, de que ejerciten el juicio y se familiaricen con el conocimiento de los asuntos con los que de este modo han de tratar. Esto constituye la principal recomendación,

aunque no la única, para que los juicios se realicen ante jurado (en casos que no sean políticos), para que las instituciones municipales y locales sean populares y libres, para que la dirección de las empresas industriales y filantrópicas esté en manos de asociaciones voluntarias. Estas no son cuestiones referidas a la libertad, y están conectadas con este tema solo de manera remota, sino cuestiones referidas al desarrollo. No es esta la ocasión de detenerse en estas cosas como parte de la educación nacional, las cuales constituyen, en verdad, la peculiar formación de un ciudadano, la parte práctica de la educación política de un pueblo libre, al sacar a los individuos fuera del estrecho círculo del egoísmo personal y familiar, al acostumarles a la comprensión de intereses comunes, a la gestión de asuntos comunes, en definitiva, al habituarles a actuar por motivos públicos o semipúblicos, y a guiar su conducta por objetivos que les unan entre sí, en lugar de separarles. Sin estos hábitos y facultades no es posible elaborar ni preservar una Constitución libre, tal como queda ejemplificado demasiado a menudo en la naturaleza transitoria de la libertad política en países donde no descansa sobre una base suficiente de libertades locales. La gestión de negocios puramente locales por las localidades mismas, y de las grandes empresas de la industria por la unión de aquellos que aportan voluntariamente los medios pecuniarios, se recomienda además por todas las ventajas que se han establecido en este ensayo, como algo que pertenece a la individualidad del desarrollo y a la diversidad de los modos de acción. Las operaciones del gobierno tienden a ser iguales en todas partes. Con las asociaciones individuales y voluntarias, por el contrario, se presentan los más variados ensayos y una diversidad infinita de experiencias. Lo más útil que el gobierno puede hacer es convertirse en depositario central, y en transmisor y difusor activo de las experiencias resultantes de los múltiples ensayos. Su papel es posibilitar a cada individuo que emprende un nuevo ensayo que se beneficie de los ensayos de otros, en vez de no tolerar más que sus propios ensayos.

La tercera razón, y la más contundente, para restringir la intervención del gobierno es el mal que se derivaría de aumentar innecesariamente su poder. Toda función sobreañadida a las ya ejercidas por el gobierno hace que su influencia sobre las esperanzas y los miedos se difunda más ampliamente, y va convirtiendo progresivamente a la parte activa y ambiciosa del pueblo en parásitos del gobierno, o de algún partido que aspira a llegar al gobierno. Si las carreteras, los ferrocarriles, los bancos, las compañías de seguros, las grandes sociedades anónimas, las universidades, y las organizaciones de beneficencia pública fueran todas ramas del gobierno, si además las corporaciones municipales y los consejos locales, con todo lo que ahora recae en ellos, se convirtieran en departamentos de la administración central, si los empleados de todas estas diversas empresas fueran nombrados y pagados por el gobierno, y vieran en el gobierno el único medio de ascender en la vida, entonces ni toda la libertad de prensa, ni la entera constitución popular de la asamblea legislativa podrían hacer que este o cualquier otro país fuera libre en otra cosa que en el nombre. Y el mal sería mayor cuanto más eficaz y científicamente estuviese construida la maquinaria administrativa, cuanto más hábiles fuesen las disposiciones para obtener las manos y las cabezas más cualificadas con las que hacerla funcionar. En Inglaterra se ha propuesto últimamente que todos los miembros de los cuerpos administrativos del Estado tengan que ser seleccionados por concurso de oposición,

con el fin de lograr para estos puestos a las personas más inteligentes e instruidas que se puedan conseguir; y es mucho lo que se ha dicho y se ha escrito a favor y en contra de esta propuesta. Uno de los argumentos en que más han insistido los adversarios de esta medida es que el empleo de funcionario permanente del Estado no ofrece suficientes perspectivas, en cuanto a la remuneración y a la importancia del cargo, como para atraer a los mayores talentos, que siempre podrán encontrar una carrera más atractiva en las profesiones liberales, o trabajando para las grandes empresas o para otros cuerpos públicos. Uno no se sorprendería si este argumento hubiese sido utilizado por los partidarios de la propuesta, como un modo de responder a su principal dificultad. Pero viniendo de sus adversarios resulta bastante extraño. Lo que se presenta como objeción es precisamente la válvula de seguridad del sistema propuesto. Si efectivamente todos los grandes talentos del país *pudieran* ser atraídos a los cuerpos del Estado, una propuesta que tienda a provocar tal resultado bien podría inspirar desasosiego. Si todos los asuntos de la sociedad que requieren de una organización concertada, o de una perspectiva amplia y comprehensiva, estuviesen en manos del gobierno, y si las oficinas del gobierno estuvieran todas ellas ocupadas por los hombres más capaces, toda la cultura elevada y la inteligencia práctica del país, excepto la puramente especulativa, estaría concentrada en una profusa burocracia, a la que recurriría de manera exclusiva el resto de la comunidad para todas las cosas, la multitud para recibir dirección y consejo en todo lo que tuviera que hacer, los que tienen capacidad y aspiraciones para desarrollarse personalmente. Ser admitido en las filas de esta burocracia, y una vez admitido, ascender en ella, serían los únicos objetos de ambición. Bajo este régimen, no solo sucede que el público externo está mal cualificado, por falta de experiencia práctica, para criticar o controlar la forma de operar de la burocracia, sino que si por los accidentes de las instituciones despóticas, o por el funcionamiento natural de las instituciones populares, fuera alzado alguna vez hasta la cima un dirigente de inclinaciones reformistas, no podrá efectuarse ninguna reforma que sea contraria a los intereses de la burocracia. Esta es la triste condición del Imperio ruso, como se pone de manifiesto en los informes de aquellos que han tenido la oportunidad de observarlo. El mismo zar es impotente frente al aparato burocrático. Puede enviar a cualquiera de sus miembros a Siberia, pero no puede gobernar sin ellos, o contra su voluntad. Pueden vetar tácitamente cualquier decreto del zar, simplemente absteniéndose de llevarlo a efecto. En países de civilización más avanzada, o de un espíritu más insurrecto, el pueblo, acostumbrado a esperar que el Estado lo haga todo por él —o al menos a no hacer nada por sí mismo sin preguntarle al Estado si puede hacerlo, e incluso cómo hay que hacerlo—, considera naturalmente que el Estado es responsable de todo el mal que le suceda, y cuando la situación excede su paciencia, se subleva contra el gobierno y hace una revolución. Entonces algún otro, con o sin la autoridad legítima de la nación, accede al poder, emite sus órdenes a la burocracia, y todo continúa más o menos como antes, puesto que la burocracia sigue siendo la misma y nadie más es capaz de ocupar su lugar.

En los pueblos acostumbrados a gestionar sus propios asuntos se presenta un espectáculo muy diferente. En Francia, por ejemplo, una gran parte del pueblo ha tenido que cumplir el servicio militar, y muchos han alcanzado al menos el rango de suboficial, por lo que en

cualquier insurrección popular hay diversas personas competentes para asumir el mando e improvisar algún plan de acción aceptable. Lo que son los franceses en los asuntos militares, lo son los americanos en todo tipo de asuntos civiles. Si se les dejara sin gobierno, todos los americanos serían capaces de improvisar uno, y de llevar adelante cualquier asunto público con la suficiente inteligencia, orden y decisión. Así es como debería ser todo pueblo libre, y un pueblo capaz de ello tiene la seguridad de ser libre. Nunca se dejará esclavizar por ningún hombre o grupo de hombres por el hecho de que tomen las riendas de la administración central. Ninguna burocracia puede esperar que tal pueblo haga o soporte nada que no desee. Pero donde todo se hace a través de la burocracia, no se podrá hacer nada a lo que la burocracia se oponga realmente. La constitución de tales países consiste en una organización de la experiencia y la habilidad práctica de la nación en un cuerpo disciplinado con el propósito de gobernar al resto. Y cuanto más perfecta sea esa organización, más éxito tendrá en atraer e instruir para ella a las personas más capaces en todos los ámbitos de la comunidad, y más completa será la servidumbre de todos, incluidos los miembros de la burocracia. Pues los gobernantes son tan esclavos de su organización y disciplina como los gobernados lo son de los gobernantes. Un mandarín chino es tan instrumento y criatura del despotismo como el más humilde labrador. Un jesuita, considerado individualmente, es esclavo de su orden hasta el grado sumo de humillación, aunque la orden misma exista para la importancia y poder colectivo de sus miembros.

Tampoco hay que olvidar que la absorción de toda la capacidad superior del país en el cuerpo estatal resultará funesta, tarde o temprano, para la actividad y el progreso mental del cuerpo mismo. Al estar cerrado sobre sí mismo y funcionar según un sistema que, como todos los sistemas, procede en gran medida siguiendo reglas fijas, el cuerpo oficial se encuentra bajo la tentación constante de abandonarse a una rutina indolente, o en caso de que consiga escapar en algún momento de la monotonía, de perseguir alguna idea peregrina que haya estimulado la fantasía de algún miembro destacado del cuerpo. Y el único modo de frenar estas tendencias –estrechamente relacionadas, aunque en apariencia sean opuestas–, el único estímulo que puede mantener la capacidad del cuerpo oficial a un nivel elevado, es que esté sometido a la crítica vigilante de personas que sean igualmente capaces y se encuentren fuera de dicho cuerpo. Por lo tanto, es indispensable que existan medios, independientemente del gobierno, para formar esas personas capaces, y proporcionales la experiencia y las oportunidades necesarias para juzgar correctamente acerca de las grandes cuestiones prácticas. Si queremos poseer de manera permanente un cuerpo de funcionarios hábiles y eficientes –sobre todo, un cuerpo capaz de plantearse mejoras y dispuesto a adoptarlas–, si no queremos que nuestra burocracia degenera en una pedantocracia[10], ese cuerpo no debería absorber todas las ocupaciones que forman y cultivan las facultades necesarias para el gobierno de los hombres.

Una de las cuestiones más difíciles y complicadas del arte de gobernar consiste en determinar el punto en el que comienzan a surgir males tan nocivos para la libertad y el progreso humano –o más bien el punto en que comienzan a predominar sobre los beneficios que comporta la aplicación colectiva de las fuerzas de la sociedad, bajo sus líderes

reconocidos, para suprimir los obstáculos que se encuentran en el camino del bienestar social—, así como en asegurar tanto como sea posible las ventajas de la centralización del poder y la inteligencia, sin derivar hacia vías gubernamentales una proporción demasiado grande de la actividad general. En gran medida, se trata de una cuestión de detalle, en la que hay que atender a muchas y variadas consideraciones, y en la que no puede establecerse ninguna regla absoluta. Pero creo que el principio práctico en el que reside la seguridad, el ideal se ha de tener presente, el criterio con el que examinar todas las disposiciones planteadas para superar la dificultad, se puede expresar con estas palabras: la mayor diseminación del poder compatible con la eficiencia, pero la mayor centralización posible de la información y la difusión de esta desde el centro. Así, en la administración municipal habría, como en los estados de Nueva Inglaterra, una división muy precisa entre distintos funcionarios, elegidos por las localidades, de todos los asuntos que es mejor no dejar en manos de las personas directamente interesadas en ellos. Además, en cada departamento de asuntos locales habría una superintendencia central, que constituiría una rama del gobierno general. El órgano de esta superintendencia concentraría, como en un foco, toda la variedad de información y experiencia derivada de la dirección de esa rama de los asuntos públicos en todas las localidades, de todo lo análogo que se hacen en países extranjeros y de los principios generales de la ciencia política. Este órgano central tendría derecho a conocer todo lo que se hace, y su deber especial sería hacer que el conocimiento adquirido en un lugar estuviese disponible en otros. Liberado de los prejuicios mezquinos y de la estrecha visión de la localidad debido a su elevada posición y a su amplia esfera de observación, su consejo comportaría naturalmente gran autoridad. Pero su poder real como institución permanente debería estar limitado, en mi opinión, a obligar a los funcionarios locales a obedecer las leyes establecidas para su orientación. Todas las cosas no estipuladas por normas generales deberían dejarse al juicio de esos funcionarios, que tendrían que asumir la responsabilidad ante sus electores. Si violasen las normas serían responsables ante la ley, y las normas mismas deberían ser dictadas por el poder legislativo. La autoridad administrativa central se limitaría a vigilar su ejecución, y si no se llevasen a efecto debidamente apelaría, según la naturaleza del caso, a los tribunales para que hiciesen cumplir la ley, o los electores para que destituyesen a los funcionarios que no han ejecutado la ley de acuerdo con su espíritu. Tal es, en su concepción general, la superintendencia central que el Consejo de la Ley de Pobres<sup>[11]</sup> pretende ejercer sobre los administradores de la Contribución de Pobres a lo largo de todo el país. Cualesquiera poderes que el Consejo ejerciese más allá de este límite serían justos y necesarios en este caso particular, para poner remedio a los arraigados hábitos de mala administración en materias que afectan profundamente no solo a las localidades, sino a toda la comunidad, puesto que ninguna localidad tiene derecho moral a convertirse por su mala gestión en un nido de pauperismo, que se extiende necesariamente a otras localidades y daña la condición física y moral de toda la comunidad trabajadora. Los poderes de coacción administrativa y legislación subordinada que posee el Consejo de la Ley de Pobres —los cuales, en realidad, debido al estado general de la opinión sobre el tema son ejercidos muy escasamente—, aunque son perfectamente justificables en un caso de interés nacional de primer

orden, estarían completamente fuera de lugar en la superintendencia de intereses puramente locales. Pero un órgano central de información e instrucción para todas las localidades sería igualmente valioso en todos los departamentos de la administración. Un gobierno no puede tener nunca un exceso de actividades tales que no impiden, sino que ayudan y estimulan el esfuerzo y el desarrollo individual. El perjuicio comienza cuando, en vez de fomentar la actividad y las facultades de los individuos y de los cuerpos oficiales, las sustituye por su propia actividad; cuando, vez de informar, aconsejar y, si se da el caso, denunciar, les hace trabajar con cadenas, o les ordena que se aparten y hace su trabajo por ellos. El valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que lo componen, y un Estado que sacrifica los intereses de la expansión y elevación mental *de estos* por un poco más de competencia administrativa –o de la apariencia de ella que da la práctica– en los menores detalles de los asuntos, un Estado que empequeñece a sus hombres para convertirlos en instrumentos más dóciles en sus manos, aunque sea para propósitos beneficiosos, comprenderá que con hombres pequeños no puede lograrse realmente nada grande, y que la perfección de la maquinaria a la que ha sacrificado todo, al final no le reportará nada, por la falta del poder vital que ha preferido proscribir para que la máquina pueda funcionar más eficientemente.

[1] Doctrina que sostiene que no debe haber restricciones al comercio entre las naciones. [N. del E.]

[2] Como, en tanto que. [N. del E.]

[3] Expresión latina, frecuentemente usada en economía, que significa «permaneciendo igual todo lo demás». [N. del E.]

[4] Este es el nombre de la ley contra el alcohol en Estados Unidos de la que ha hablado Mill en un capítulo anterior, sin referirse a ella por su nombre en aquel lugar. [N. del E.]

[5] China prohibió en 1834 la importación de opio, lo que condujo a las denominadas «guerras del opio» con Inglaterra. [N. del E.]

[6] Mill fue durante mucho tiempo discípulo del filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832), pero se fue separando gradualmente de sus doctrinas con el paso del tiempo. Acerca de su relación con Bentham, véase su ensayo *Sobre Bentham* (1838). [N. del E.]

[7] Por un motivo más fuerte, con mayor razón. [N. del E.]

[8] Mill fue un ferviente defensor de la emancipación de las mujeres, y en su época como parlamentario exigió repetidamente el derecho de sufragio para las mujeres. Sobre este tema, véase su ensayo *El sometimiento de las mujeres* (1869). [N. del E.]

[9] Mill contraponen aquí dos de los grandes sistemas de la filosofía moderna en la figura de Locke (1632-1704), como representante de la filosofía empirista, y en la de Kant (1724-1804), como exponente de la filosofía idealista. [N. del E.]

[10] Se trataría de un sistema de gobierno dirigido por aquellos que tienen un conocimiento meramente externo de las cuestiones y se adhieren a reglas puramente formales. [N. del E.]

[11] Cuerpo administrativo encargado de supervisar que los impuestos locales recaudados para el mantenimiento de los pobres se gestionaban conforme a lo establecido en la Ley de Pobres de 1834. [N. del E.]

PINCHE  
AQUÍ



AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

# CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO