

## GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DEL *LIBERALISMO CLÁSICO* EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO BRITÁNICO<sup>1</sup> (Conceptos, materiales y textos)

JOSÉ L. TASSET  
*Universidade da Coruña*

### ABSTRACT

We analyze in this work, from the distinction between classical liberalism and libertarianism or neo-liberalism, and in a mainly basic scope oriented to an educational domain, the genesis of classical liberalism inside British thought in XVIIIth and XVIIIth centuries. We see in depth the origins of an initial division in two liberal traditions, the contractarian and the utilitarian one. After that, and from an examination of the contradictions in the liberal theory of toleration, we set out a paradoxical and unforeseen practical effect of this theory. Finally, we include an extensive teaching material on classical liberalism and its creators.

**Keywords:** Classical liberalism, natural-law liberalism, utilitarian liberalism, contractarianism, neoliberalism criticism, protoutilitarianism.

### RESUMEN

A partir de la distinción entre liberalismo clásico y neoliberalismo se analiza en este trabajo, desde un punto de vista muy orientado a su comprensión básica y a su transmisión en un entorno didáctico, el proceso de génesis del liberalismo clásico en el pensamiento británico de los siglos XVII y XVIII, con especial referencia al surgimiento ya desde su origen, de dos tradiciones de pensamiento liberal, la contractualista y la utilitarista. En un segundo momento, y a partir de un análisis de las contradicciones de la teoría liberal de la tolerancia, se analiza un ejemplo práctico paradójico y no previsto de dicha teoría. Finalmente, se incluye un extenso material biográfico y textual sobre el liberalismo clásico y sus creadores.

**Palabras clave:** Liberalismo clásico, liberalismo iusnaturalista, liberalismo utilitarista, contractualismo, crítica del neoliberalismo, protoutilitarismo.

---

<sup>1</sup> Este trabajo es resultado de una invitación del Centro de Formación e Recursos para el profesorado de la Xunta de Galicia en A Coruña para participar en un ciclo de Filosofía Política destinado a Profesores de Secundaria durante el año 2003. La investigación en la que se basa se ha realizado en el marco de un proyecto coordinado de investigación subvencionado por el MCYT de España (BFF2000-0508-C05-01).

## 1. PREFACIO

Michael Walzer, un interesante crítico del liberalismo desde lo que podríamos llamar el ala izquierda de la corriente teórico-política denominada “comunitarismo”, comienza uno de sus libros,<sup>2</sup> precisamente sobre la tolerancia liberal, diciendo que uno de los consejos más sabios que había recibido en su vida, lo animaba a comenzar todas sus intervenciones explicando y precisando aquello de lo que no iba a hablar mejor que insistiendo en los detalles de lo que iba a explicar. Me pareció cuando lo leí tan acertado que desde entonces siempre he imitado el modelo de Walzer. Voy a explicar muy brevemente lo que no se debe esperar de este trabajo.

En primer lugar, no voy a centrarme en el liberalismo económico, porque en su origen el liberalismo clásico era fundamentalmente una teoría política, una teoría acerca de los límites del gobierno y de su naturaleza; en segundo lugar, y por esa misma razón, voy a dedicar muy poca importancia a Adam Smith, y mucha más a otros autores, porque la vertiente política es menos original en este autor y muy inferior en solidez filosófica a la de por ejemplo Locke o Hume; finalmente, no voy a hablar de neoliberalismo, o lo haré muy marginalmente para explicar por qué en mi opinión éste tiene muy poco que ver con el liberalismo clásico británico de los siglos XVI, XVII y XVIII, que algunos creen —equivocadamente— su origen, porque mi exposición va dirigida a comprender cómo surgió un modelo de teoría política que ha marcado el desarrollo posterior de muchas de nuestras instituciones democráticas y no una derivación directamente conservadora de una teoría política que no lo era en absoluto. El cuadro de lo que no voy a hacer deja, creo, una idea clara de lo que sí voy a hacer: hablar de liberalismo político clásico, de sus orígenes, de sus dos corrientes principales, la iusnaturalista de Locke, la utilitarista de Hume y Bentham, para finalmente incidir en su principal punto problemático actual, su aparente incapacidad, señalada por ejemplo por Giovanni Sartori y John Gray, para abordar satisfactoriamente algunos problemas de una sociedad diferente a aquélla en la que se inició.

Este liberalismo clásico del que voy a hablar, que me parece el auténticamente interesante en un sentido filosófico, voy a entenderlo del modo siguiente:

“Esta doctrina se caracteriza por la reivindicación de *un importante espacio de libertad* en el ámbito personal, religioso, literario, ...; un espacio mucho *más amplio* de lo que los filósofos del pasado (aún los más ilustrados, como Spinoza o Locke) consideraban razonable.”<sup>3</sup>

2 Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia* (Barcelona: Paidós, 1998).

3 Francisco Vergara, *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo* (Madrid: Alianza, 1999), pág. 9.

## 2. PLANTEAMIENTO DE LA "CUESTIÓN LIBERAL".

El liberalismo me va interesar, como he dicho, principalmente como teoría política. Una teoría política es muchas cosas. Entre otras, un utensilio, surgido en determinadas circunstancias históricas, sociales, económicas, etc., para comprender, en primer lugar, ciertos problemas, y en segundo lugar, para idear soluciones a dichos problemas. En unos casos, estas soluciones llegan a ensayarse con mayor o menor fortuna; en otras, duermen el sueño de los justos en el reino de las llamadas utopías. En todo caso, una teoría está referida a ciertos problemas que le dan sentido. Eso desde luego ocurre también con el "liberalismo" o más exactamente con la "teoría política liberal".

A fines del siglo XVI en Europa se había gestado ya casi en todos sus términos la llamada teoría liberal y estaba esencialmente concebida como una solución a los problemas religiosos y políticos de convivencia entre distintas creencias religiosas o lo que era más grave, entre creencias religiosas muy afines y próximas, pero separadas por la fidelidad o discrepancia ante algunos dogmas de fe.<sup>4</sup>

Que el liberalismo era un intento de respuesta a unas circunstancias problemáticas concretas y que en principio era tan sólo una Utopía lo prueba el hecho de que la obra que lleva precisamente este título, y que resume y consagra el género de las utopías políticas, incluye un núcleo claramente "liberal" al menos en el apartado dedicado al complicado problema de la convivencia religiosa. Tomás Moro llega a la convicción de la necesidad de una solución tolerante, liberal e igualitaria, a partir de una descarnado diagnóstico de las condiciones de la Europa que le era contemporánea: básicamente un baño de sangre continuo por razón de discrepancias religiosas e injusticias sociales.<sup>5</sup>

4 Esto es importante en un principio. John Gray (2000/2001) ha argumentado recientemente que el liberalismo precisamente se enfrenta ahora al problema de que nació como un mecanismo para la resolución de conflictos en un entorno cultural bastante homogéneo, para lo cual desarrolló la idea de "tolerancia liberal", pero que ahora, en un entorno cultural nada homogéneo, sólo podrá ser útil si reformula sus objetivos, desde la búsqueda de un consenso racional, al simple establecimiento *hobbesiano* de un modo de vida (*modus vivendi*). Al final de este trabajo analizaremos las paradojas implícitas en el proyecto de Gray y otros para seguir siendo liberales renunciando a ser ilustrados y argumentaremos que el liberalismo hobbesiano quizás sea una forma de dejar de ser liberales (e ilustrados, por defecto).

5 El famoso texto merece repetirse aquí: "Las ovejas (que no olvidemos son un símbolo o metáfora en el cristianismo de los creyentes)... Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según se dice, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas. Vemos, en efecto, a los nobles, los ricos y hasta a los mismos abades, santos varones, en todos los lugares del reino donde se cría la lana más fina y más cara. No contentos con los beneficios y rentas anuales de sus posesiones, y no bastándoles lo que tenían para vivir con lujo y ociosidad, a cuenta del bien común —cuando no en su perjuicio— ahora no dejan nada para cultivos. Lo cercan todo, y para ello, si es necesario derriban casas, destruyen las aldeas no dejando en pie más que las iglesias que dedican a establo de ovejas. No satisfechos con los espacios reservados a caza y viveros, estos piadosos varones convierten en pastizales desiertos todos los cultivos y granjas." Tomás MORO, *Utopía*, trad. Pedro Rodríguez Santidrián (Madrid: Alianza Editorial, 1994) págs. 80-81.

En muchos aspectos la sociedad delineada por Moro en la segunda parte de su Utopía, por contraposición a la Inglaterra descrita en la Distopía del libro primero, es bastante liberal, aunque también es cierto que, por ejemplo, defiende un modelo económico que estaba definitivamente obsoleto y anclado en un mundo básicamente rural.

Así, su defensa del comunismo y de la abolición radical de la propiedad privada está vinculada más a motivos religiosos y filantrópicos que a un análisis detallado de las estructuras de la propiedad.

No obstante, su liberalismo es especialmente interesante desde el punto de vista ético y religioso.

En Utopía, por ejemplo, se condena la guerra<sup>6</sup> (aunque se está preparado para ella e incluso una vez dentro de ella se suscriben muchas posiciones que luego aparecerán en el *Príncipe* de Maquiavelo); se promueve la tolerancia religiosa; se condena la matanza indiscriminada de animales; se defiende la eutanasia por primera y única vez en el mundo cristiano (lo que entre otras cosas hizo que Utopía fuera durante siglos unos de los best-sellers en el *Index Librorum Prohibitorum* del Santo Oficio o Inquisición) y finalmente se defiende la instauración de una ley penal muy benigna -dados los tiempos que corrían-.<sup>7</sup>

Bien es cierto que por otra parte los utopianos y sus gobernantes no tienen el más mínimo inconveniente a la hora de invadir a sus vecinos si creen que ello conviene a los intereses de esos mismos vecinos, postergan de todo acto público a los ateos; ponen a cocinar a las mujeres, o cortan parte de las orejas a los delincuentes.

En todo caso, la impresión general que deja Utopía es la de una sociedad ideal pero en la que merecería la pena vivir si no fuera por algo que los seres humanos han comenzado a apreciar, principalmente desde las revoluciones liberales del siglo xvii y especialmente desde la revolución francesa: la individualidad, el derecho *relativo* que tienen los individuos a escapar en cierto modo a los modelos sociales y a buscar de forma autónoma su propia felicidad.

En una sociedad en la que todo es uniforme no hay lugar, en contra de la que Moro piensa, para la ciencia, la filosofía, el arte o la felicidad, o al menos sólo lo hay para una sola ciencia, arte, filosofía o felicidad. No es esa una sociedad en la que seres humanos reales deseen vivir, excepto cuando la vida real es tan denigrante que la uniformidad (no la igualdad) se vuelve deseable. Esa era, es cierto, la situación de la Europa de Moro, pero eso no vuelve deseable su Utopía en abstracto. En todo caso, a pesar

6 Sobre la guerra, cfr. *Ibid.*, pág. 137. Un análisis muy en la línea del Maquiavelo de *El Príncipe* en MORO, *Utopía*, págs. 174 y ss..

7 A pesar de la tolerancia ante prácticas penales verdaderamente muy crueles, cfr. MORO, *Utopía*, págs. 87-88 y 181.

de la presencia de importantes elementos liberales en autores como Moro, hacía falta algo más que la situación de violencia generalizada existente en Europa para dar entrada en el concierto intelectual a la teoría política liberal y a las prácticas e instituciones que se derivaron de ella.

Ante los problemas de la Europa de su tiempo, para Moro no cabía más que una solución liberal, que sin embargo permaneció casi un siglo en el limbo de los ensayos políticos utópicos, principalmente por la ya mencionada razón de que el liberalismo necesitaba del desarrollo paralelo de un concepto de individualidad y de individuo, que no estaba maduro todavía en el siglo dieciséis y que será la condición *sine qua non* para el planteamiento liberal clásico de una relación de “oposición” entre el ámbito de los derechos (contractualismo) o intereses (utilitarismo) individuales y el Estado, Gobierno o Instituciones políticas.

Los rápidos procesos de cambio económico y político que acontecieron en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII hicieron que, cuando a fines del XVII, John Locke se enfrentó a la concepción y desarrollo de una respuesta política al discurso absolutista, el liberalismo pasará de ser una utopía a constituir una solución —por supuesto, no la única posible, pero sí la que mayor éxito tuvo en esas circunstancias— a los problemas de convivencia cívica, política y religiosa.<sup>8</sup>

En todo caso, unos problemas generan unas soluciones. No hay, ni parece haber, soluciones eternas porque los problemas cambian drásticamente si no su sustancia general, sí su formulación concreta y su modo de plantearse.

La solución política liberal no es, pues, una idea platónica que esté, de modo eterno y sustancial, por encima del tiempo y de la historia. Es un mecanismo más, que demostró ser muy efectivo en un momento concreto, para solucionar problemas. No es la única solución ni necesariamente siempre tiene que ser la más efectiva. Este planteamiento modesto del liberalismo, procedimental, funcionalista, sin embargo, creo que sirve mucho mejor al empeño que aquí nos ocupa: el de plantear, creo, una comprensión profunda de los orígenes de la teoría política liberal, de sus muchas virtudes y también de sus ya clásicos defectos.

El liberalismo tiene “mala prensa”, aún a sabiendas de que en la mayoría de los casos sus supuestos críticos están lejos de saber a qué se están refiriendo en sus críticas.

De ese modo, se mezclan, sin una definición previa de lo que se entiende por liberalismo, a partidarios filosóficos del primado de las libertades civiles de los siglos XVII y XVIII, con decididos defensores contemporáneos

8 “El estado liberal se originó en la búsqueda de un *modus vivendi*. Los regímenes liberales contemporáneos son floraciones tardías de un proyecto de tolerancia que se inició en Europa en el siglo XVI.” (Gray, 2001: 11)

de la abolición del Estado o de la instauración de un “Estado mínimo”.<sup>9</sup> Del mismo modo, se mezclan en un todo revuelto justificaciones utilitaristas del primado de la libertad, con defensas naturalistas de la existencia digamos del derecho a la propiedad.

En todo lo que podríamos llamar, por tanto, la “cuestión liberal” hace falta un riguroso análisis, diacrónico, por un lado, de la génesis de las ideas liberales; y, por otro, un profundo análisis conceptual de los distintos modelos de “liberalismo” que, como mínimo, esperamos que nos permita precisar dos cuestiones: (a) la existencia de una diferencia sustancial y no puramente accesoria entre el liberalismo ético, político y económico que llamaremos desde ahora “clásico”, y el liberalismo simplemente económico dominante en el pensamiento contemporáneo; y (b) la existencia de dos escuelas o corrientes dentro del liberalismo clásico, igualmente importantes y activas, pero diferentes y hasta enfrentadas, la contractualista y la utilitarista, que, partiendo, como origen, de Locke, una, de Hume otra, se continúan en Kant y Bentham-John Stuart Mill, respectivamente, y culminan en pleno siglo XX en la filosofía política de John Rawls y en el neoutilitarismo de autores, por ejemplo, como el Nobel John Harsanyi.<sup>10</sup>

Junto a estas dos corrientes, se encuentra y parece ser dominante en el discurso ético-político actual otra teoría, que se dice vinculada con los trabajos tanto de Locke, como de Hume, y principalmente de Adam Smith, y que es defendida primordialmente por algunos premios Nobel de Economía como Milton Friedman y Friedrich Hayek (el primo de Wittgenstein), cuya tesis básica es el primado absoluto de la libertad principalmente económica y una casi total abolición de la intervención de cualquier institución social, política, jurídica o económica en la regulación, control, u organización de las relaciones entre los individuos, grupos, comunidades u asociaciones. Normalmente se considera que este discurso al que llamaremos “neoliberal” es la expresión genuina del liberalismo y que procede directamente de los clásicos del liberalismo británico de los siglos XVI y

9 Hace poco escuché en una tertulia la definición de esta corriente como partidaria de un Estado “anoréxico” (y, por tanto, enfermo), lo que parece ser una corriente nueva en filosofía política y en todo caso no se entiende qué tiene que ver con el liberalismo digamos más clásico.

10 Cuando, por tanto, en Internet se caracteriza, en sitios web bastante “militantes”, a John Rawls como un enemigo del liberalismo, por ejemplo, se está claramente incidiendo en el hecho denunciado de que el liberalismo clásico, o doctrina del primado básico de las libertades civiles, tiene poco que ver con el llamado “liberalismo económico” o en algunos casos “neoliberalismo”. Esta continua confusión de nombres parece estar en el origen del incremento de prestigio y uso, por parte de los pensadores políticos de “izquierda” del término “republicanismo”, pero me parece una rendición incondicional y vergonzosa renunciar a una palabra con tanta solera y riqueza como “liberalismo” por miedo a que nos confundan con quienes difícilmente podrían resistir digamos una prueba de liberalismo ético y político aunque ésta fuera liviana. No es casualidad que en ese dominio se produzca una *amalgama extraña de Opus Dei, capitalismo y supuesto liberalismo* que pondría los pelos de punta a los claramente agnósticos e incluso en algunos casos ateos creadores del liberalismo clásico en su vertiente utilitarista, a saber, y de modo concreto, David Hume y Jeremy Bentham. Es difícil meter en el mismo saco las proclamas materialistas de Hume y Bentham con los mediocres discursos espiritualistas de Rafael Termes.

XVII. Una exposición incluso breve del pensamiento de algunos de esos clásicos, como la que aquí vamos a realizar, demostrará que el “liberalismo clásico” sostiene una ética directamente incompatible con el “neoliberalismo” actual, preocupada por articular los papeles de la sociedad y el individuo<sup>11</sup> pero no por la disolución de la sociedad, por lo que en segundo lugar, y al fallar la relación con estos orígenes clásicos que el neoliberalismo menciona como “criterio de autoridad”, incluso podríamos dudar de que tales autores puedan ser considerados “liberales”. En todo caso, el pensamiento de Hayek y Friedman o de sus discípulos Reagan y Thatcher no merecerá nuestra atención aquí, excepto en lo que se refiere a la demostración de que lo dicho por gente como John Locke, David Hume y Jeremy Bentham nada tiene que ver con su actual discurso “neoliberal”. Sostener lo contrario es exactamente lo mismo que acusar a Nietzsche de ser instigador directo de la política y biología nazis o de los campos de exterminio.

Sentado esto; algo radical es cierto, pero necesario, nos dedicaremos a algo más aburrido que discutir sobre las injusticias de la política del Fondo Monetario Internacional, pero más útil desde un punto de vista filosófico. Intentaremos comprender las aportaciones de un movimiento ético y político que constituye una de las bases de la identidad de nuestra cultura: el liberalismo clásico.

Vamos a partir, en primer lugar, como hemos dicho ya, de considerar el liberalismo, básicamente y de un modo muy general, como una teoría ética y política que defiende y postula el valor primario de la libertad. En caso de conflicto, un liberal dará prioridad a la libertad frente a otros valores, de modo general.

Como hemos dicho también, ha habido muchos autores que han defendido la primacía de la libertad, pero no son considerados liberales. Un breve texto, a modo de ejemplo, del Tratado Teológico-Político de Benito de Spinoza no deja lugar a dudas -igual que en el caso ya mencionado de Tomás Moro- de que hay ideas liberales en autores que no lo son:

“...la libertad de pensar...es realmente una virtud y... no podría suprimirse.

Añádese que no nace de ella inconveniente alguno que no pueda...evitarse con la autoridad de los magistrados; y...esta libertad es necesaria ante todo para promover las ciencias y las artes, pues ésta sólo se cultivan con resultado por aquellos dichosos que tienen el juicio libre y sin preocupación el pensamiento”<sup>12</sup>

“En el gobierno democrático (que se aproxima más al estado natural)... todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a

11 Y por defender los bienes y valores básicos de éste, principalmente, que no es poco, su vida e integridad física más elemental.

12 Baruch Spinoza, *Tratado Teológico-político* (Salamanca: Sígueme, 1670/1976), pág. 350.

juzgar y a pensar de ese modo; esto es, porque los hombres no pueden todos pensar del mismo modo, y pactan que tenga fuerza de ley aquella que reúna más sufragios, conservando, sin embargo, autoridad bastante para derogarlas si encontrasen otras disposiciones mejores. Por lo tanto, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensar, más se les aparta de su natural estado y por consecuencia, más violentamente se reina.”<sup>13</sup>

Parece, pues, que ser liberal supone algo más que la mera defensa de la libertad.

Históricamente, el elemento que define el nacimiento del liberalismo como algo más que una mera defensa de la importancia de la libertad es el proceso de secularización llevado a cabo en Occidente, fundamentalmente, y que se desarrolla en paralelo con los procesos políticos de reforma y en algunos casos de revolución en la Europa de los siglos XVII y XVIII, y que tendrá su reflejo en los procesos de independencia de las colonias británicas y españolas de América durante los siglos XVIII y XIX. De ahí nace el conglomerado de ideas éticas, políticas y económicas que vamos a conocer como “liberales” y a las que añadiremos el calificativo de “clásico” para distinguirlo del actual *neo* o *ultra* liberalismo, que tiene en muchos casos muy poco que ver con estos ideales e incluso en algunos casos directamente va en contra de ellos.<sup>14</sup>

Pero, esta diferenciación sólo se puede realizar a partir de una previa profundización en la definición de liberalismo que hemos avanzado.<sup>15</sup>

La mera defensa de la libertad no define sin más al liberalismo: a esto hay que añadir como mínimo los siguientes supuestos antropológicos e incluso metafísicos:

“Existe una concepción definida del hombre y de la sociedad, moderna en su carácter, que es común a todas las variantes de la tradición liberal. (...) Es *individualista* en cuanto que afirma la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social; es *igualitaria* porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor moral entre los seres humanos; es *universalista*, ya que afirma la unidad moral de la especie humana...; y es *meliorista*, por su creencia en la corregibilidad y las posibilidades de mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político.”<sup>16</sup>

13 Ibid., pág. 353.

14 La tesis de la diferencia radical e incluso separación conceptual entre estos dos tipos de liberalismo (incluso para el segundo se ha llegado a usar simplemente el término “libertarismo” o “anarco-conservadurismo”, en fin, “anarquismo de derechas”) procede íntegramente en sus puntos fundamentales de la magnífica síntesis que ofrece Francisco Vergara en su trabajo *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo* (1992/1999). Debo al profesor Vergara algunas inestimables observaciones sobre mi análisis del origen y desarrollo del liberalismo anglosajón, así como sobre la posterior crítica contemporánea al liberalismo.

15 Las referencias básicas a este respecto son (Farrell, 1992) y (Gray, 1994).

16 John Gray, *Liberalismo* (Madrid: Alianza, 1994), págs. 10-11.

Estas cuatro características forman el sustrato de la defensa liberal clásica del primado de la libertad, entendida ésta no al modo de la libertad de los griegos, como derecho a participar en la toma de decisiones colectivas (la libertad en una sociedad con un predominio del sentido de la comunidad), sino como protección de un ámbito de no interferencia o de independencia protegida por la ley (la libertad en un entorno de un naciente individualismo). Es lo que Isaiah Berlín llamará con acierto la “inner citadel”, la ciudadela interior.<sup>17</sup> El denominado “comunitarismo” ha realizado una crítica, en muchos aspectos acertada, de este pensamiento básicamente individualista que define al liberalismo; pero para ser justos en este momento nos centraremos en el análisis de la génesis clásica de este liberalismo en la teoría política británica de los siglos XVII y XVIII, así como en las aportaciones de algunos de sus principales representantes.

### 3. LA GÉNESIS HISTÓRICA DEL MODELO LIBERAL: LAS GUERRAS DE RELIGIÓN EUROPEAS, LA REVOLUCIÓN INGLESA Y LOS INICIOS DE LA “TOLERANCIA” LIBERAL.<sup>18</sup>

Como hemos dicho, el liberalismo es una teoría de un fuerte carácter individualista. Este individualismo se rastrea claramente en la concepción del sujeto creativo, ético y político que aparece en la literatura, en la filosofía y en el arte de la época. No es casualidad que por primera vez en Occidente en la época del nacimiento y desarrollo del liberalismo comience a afirmarse la importancia del creador individual.

La explicación histórica convencional de la aparición de este individualismo lo pone en paralelo con la defensa de las libertades civiles iniciada en Inglaterra en el siglo XVI y después extendida al resto de Europa con mayor o menor fortuna.

El contexto histórico y principalmente político de las islas británicas es peculiar en el entorno europeo, debido principalmente a que en concreto en Inglaterra se producen cambios políticos y culturales que en el resto de Europa serán muy posteriores. Eso permitió a Hume, por ejemplo, y a pesar de todos los problemas con la religión oficial que sufrió en su vida, poner en el frontispicio de su Tratado de la Naturaleza Humana unos versos de Tácito que eran un canto a la libertad política y civil de la que disfrutaba Gran Bretaña a principios del XVIII a diferencia de otros países europeos, incluido por supuesto el nuestro:

17 Isaiah Berlín, “John Stuart Mill y los fines de la vida,” en *Sobre la libertad*, ed. Pedro Schwartz y Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 1997).

18 Aquí la fuente de referencia básica es el análisis de John Rawls sobre la secularización en Occidente y sus consecuencias políticas John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. Andrés de Francisco (Barcelona: Paidós, 2001), págs. 21-37.. Hay que recordar que él se basa, a su vez, principalmente en J. B. Schneewind, *Moral philosophy from Montaigne to Kant : an anthology* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1990) v. introducción vol. 1. Esta cuestión la he expuesto brevemente en la introducción a mi estudio del problema del relativismo en José L. Tasset, “El relativismo ético: su naturaleza y sus problemas,” *Direito-USF (Universidade São Francisco, Brasil)* 17, no. 2 (2000).

“Rara felicidad la de un tiempo en el que se puede sentir lo que se quiera y decir lo que se siente.”<sup>19</sup>

Estas circunstancias peculiares del contexto británico se deben principalmente a un hecho: mientras que en el XVII el resto de Europa sufre un proceso global de desarrollo político absolutista (la solución hobbesiana a la violencia generalizada); sin embargo, en Inglaterra se vive la primera revolución burguesa de Europa, en la que las ideas del iniciador del empirismo, John Locke, serán decisivas (en algún sentido, se pone a prueba la solución lockiana a la violencia).

El ensayo inglés de introducción de mecanismos parlamentarios para canalizar los conflictos sociales se produjo también en otras partes de Europa, pero sólo triunfó allí donde a la clase social que lo impulsó, la burguesía, se le unió la nobleza.

La versión tradicional, “heroica y mítica”, de esta revolución es que primó en ella la defensa de las libertades civiles o públicas; la más real, la descrita para escándalo generalizado por Hume en su *History of England*, es que primó en ella la defensa de las libertades privadas, así como del logro por parte de la burguesía de un peso político proporcionado a su peso económico. Es decir, más una cuestión monetaria y económica que una gloriosa lucha por la libertad.

La versión tradicional ya mencionada acerca de las causas y consecuencias de la Revolución Gloriosa es que ésta supuso en 1688 el triunfo de las libertades políticas, religiosas y económicas. La versión de Hume, que resultó muy impopular, es que los logros fueron mucho más modestos, ya que los grandes beneficiados fueron, en primer lugar, la burguesía terrateniente, comercial y protoindustrial, y en segundo lugar y lo que más indignó a Hume, la iglesia anglicana u oficial.

Por su parte, los grandes perdedores, a pesar de haber sido los protagonistas principales sobre todo en el origen del proceso, fueron los distintos grupos de puritanos religiosos.

Algunos de ellos ya habían emigrado de Inglaterra a América en 1620 (Pilgrim Fathers del Mayflower); otros, tras la derrota de la revolución intermedia de 1642 y, tras el abandono final de sus reivindicaciones más radicales —hasta igualitaristas extremas en los Levellers y comunistas (un análisis de todas ellas en “De la superstición y el entusiasmo” de Hume—), emigraron durante todo el siglo XVII y sentaron las bases de la posterior independencia colonial.

La unión de una Monarquía constitucional y Parlamentaria, del liberalismo de John Locke como teoría e ideología de soporte, y finalmente

19 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (trad., introd. y notas de Félix Duque), 2ª ed., 1 vols. (Madrid: Tecnos, 1988).

de la revolución científica culminada por Isaac Newton, supuso un modelo a imitar para toda la Ilustración europea: un paradigma definido por esa unión de libertad política, económica y de ideas que tanto habían defendido en el atormentado XVII europeo no sólo los primeros liberales, sino también algún filósofo racionalista y no-liberal como Benito de Spinoza.

#### 4. LA EVOLUCIÓN DEL LIBERALISMO CLÁSICO. DEL CONTRACTUALISMO NATURALISTA DE LOCKE AL UTILITARISMO CONVENCIONALISTA DE DAVID HUME.

##### *a. La tradición del derecho natural y el nacimiento del contractualismo liberal: la filosofía política de John Locke.*<sup>20</sup>

Aunque muchos autores señalan el carácter polifacético de John Locke (realizó aportaciones en Matemáticas, Medicina, Pedagogía, además de obviamente en Filosofía), su figura es conocida en la historia del pensamiento occidental por dos de sus obras, *El ensayo sobre el entendimiento humano*, que puede considerarse en sentido estricto el origen del movimiento filosófico empirista, y sus *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*, una de las principales fuentes del liberalismo político en Occidente.

Nos vamos a concentrar aquí en sus *Tratados*, digamos que la faceta política y práctica del pensamiento de Locke.

El primero es menos interesante y contiene la crítica de Locke a las ideas absolutistas de Robert Filmer expuestas en su famosa obra *El Patriarca* (1680).

Filmer defendía el derecho divino de los Reyes argumentando que Dios mismo se lo había transmitido a través de Adán, a quien había investido de una autoridad política total y absoluta. Utilizar este argumento para justificar un poder político presente parece absurdo, porque habría que lograr demostrar el vínculo directo del Rey o Reina con Adán: empresa larga y dificultosa.<sup>21</sup>

El segundo Tratado es más interesante porque más allá de la refutación del absolutismo, Locke intenta analizar cuáles serían las fuentes legítimas del poder político.

Los súbditos tienen el deber, que Locke vincula a la figura de una cierta clase de investidura divina, de obedecer a sus gobernantes presentes, pero el poder político implica deberes y por tanto está limitado.

<sup>20</sup> Parte de lo expuesto aquí relativo al pensamiento de John Locke procede con modificaciones sustanciales de José L. Tasset, "Un ensayo sobre la Ilustración," en *Historia de la Filosofía vista desde el Tercer Milenio*, ed. Armando Segura (Madrid: Síntesis, en prensa).

<sup>21</sup> No obstante, no le pareció tan descabellado hablar de Adán como primer filósofo de la Historia al jesuita español Jaime Balmés en su impagable *Historia de la Filosofía*. Cfr. Jaime Luciano Balmés, *Historia de la filosofía ; tercera parte de la "Filosofía elemental."* 2. ed. (Buenos Aires: Editorial Sopena Argentina, 1941). Puestos a buscar un precursor para los filósofos, más atrás no se puede ir.

“Si los mandatos de un gobernante no merecen obediencia, el oponerles resistencia pudiera estar justificado.”<sup>22</sup>

La obligación política y, por tanto, la legitimidad del poder político, son explicadas por Locke con una variante de la teoría del contrato social.

Esta tradición del contrato social reactivada por Locke, y que en Hobbes daba lugar a consecuencias absolutistas y conservadoras, será muy criticada posteriormente por David Hume.

La comprensión del Estado de Naturaleza en Locke es, sin embargo, muy diferente de la de Hobbes. Más que de un estado negativo a superar lo concibe como una situación que marca las condiciones de posibilidad de una vida política “legítima”.

Por los supuestos diferentes de Locke (religiosos, puritanos) y Hobbes (materialistas) la descripción que hacen del Estado de Naturaleza es también distinta.

Para Locke, en el Estado de Naturaleza siguen existiendo leyes naturales y, por tanto, los seres humanos tienen, paralelamente, deberes y obligaciones naturales. Estas leyes prohíben fundamentalmente hacerse daño a uno mismo (suicidio) y a otros (homicidio).

Cuando aventuramos que otro ser humano nos va a provocar daño, podemos de acuerdo con estas leyes, establecer un castigo. Ahora bien, como todo el mundo no va a ser competente de igual modo para juzgar con objetividad ese daño, supuesto o real, y su importancia, los seres humanos se ponen de acuerdo para establecer un sistema estable que juzgue estos asuntos de un modo lo más objetivo posible.

“...instituyen un juez (...) con autoridad para dirimir todas las controversias y reparar las injurias de las que pueda ser víctima cualquier miembro de la comunidad.”<sup>23</sup>

Desde esta perspectiva, el punto fundamental que diferencia a Locke de Hobbes es que el poder político resultante del Estado de Naturaleza en aquél nunca es absoluto, sino que es responsable ante “la voluntad y determinaciones de la mayoría”.<sup>24</sup>

Ante las objeciones, que Hume retomará casi un siglo más tarde, en contra de la teoría lockiana sobre el origen del Gobierno, en particular en contra de su evidencia histórica como hecho concreto, Locke contesta distinguiendo entre consentimiento tácito y explícito.

22 R. S. Woolhouse, “John Locke (1632-1704),” en *Los Filósofos (Una Introducción a Los Grandes Pensadores De Occidente)*, ed. Ted Honderich (Madrid: Tecnos, 2000), pág. 106.

23 John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil.*, trad. Francisco Giménez Gracia. ed. Joaquín Abellán (Madrid: Espasa-Calpe, 1991) sect. 89.

24 *Ibid.* sect. 96.

El tránsito desde el Estado de Naturaleza a una forma de vida política y el surgimiento de una autoridad política legítima precisan sólo de la suposición de un consentimiento tácito.

Ese consentimiento lo prueba el mero hecho de nuestra permanencia en una sociedad, porque, como dice Locke, uno es siempre “libre de (...) incorporarse a otra comunidad, o (...) iniciar una nueva.”<sup>25</sup>

Hume, aparte de la crítica histórica del llamado “contractualismo lockiano” (Cfr. “Del contrato original”), pondrá de manifiesto el absurdo de la idea de consentimiento tácito, por cuanto lo que dice Locke es como sostener que podemos lanzarnos en cualquier momento desde un barco en altamar y, por supuesto, ahogarnos.

El elemento más interesante del contractualismo lockiano que, sin embargo, procede más de su concepto religioso de “persona” como ser imbuido de deberes y derechos, que de la propia ficción del contrato, es su teoría de los límites del poder y del derecho a la resistencia, esto es, el núcleo más genuino de lo que consideramos “liberalismo clásico”, aquella doctrina que defiende las libertades individuales como el bien básico de una sociedad.

“La comunidad retiene perpetuamente el poder supremo de salvarse a sí misma de (...) sus legisladores, siempre y cuando éstos sean tan necios o tan perversos como para concebir y poner en marcha planes que atenten contra las libertades y propiedades de la gente.”<sup>26</sup>

No obstante, el auténtico sentido utilitario de la teoría liberal de la limitación del poder político sólo se apreciará con toda su profundidad en la teoría de la justicia de Hume, pero allí ya se habrá perdido por completo el sesgo teológico del argumento de Locke y serán inútiles, por completo, las hipótesis del Contrato Social y del Estado de Naturaleza.

La alternativa humeana —como veremos más adelante— será la idea del desarrollo lento y gradual de convenciones de estabilización de la vida humana; sin embargo, siendo esto más cercano a la verdad, jamás tendrá el atractivo mítico de la idea del contrato.

Así pues, no es en absoluto casual que cuando John Rawls (el más interesante de los liberales contemporáneos) quiso emprender su cruzada contra la justificación utilitaria del poder político por los problemas que ésta introducía en el liberalismo, rescatara del acervo liberal y romántico una idea tan enraizada en nuestra cultura, y tan inútil, como la de Contrato.

25 Ibid. sect. 121.

26 Ibid. sect. 149.

*b. La tradición convencionalista y el nacimiento del utilitarismo liberal: Del pensamiento político de David Hume al liberalismo de Jeremy Bentham.*

Como hemos argumentado, ya desde su inicio en los siglos XVI y XVII, dentro del pensamiento ético-político anglosajón, que es el dominio al que nos estamos restringiendo, surgen en el liberalismo dos tradiciones: (a) una tradición vinculada al derecho natural de raíz cristiana, que está preocupada fundamentalmente por dotar de una justificación filosófica a la idea de “contrato o pacto social” con el fin primordial de proporcionar un sustento adecuado a la primacía de la defensa de los derechos y libertades civiles interpretadas prioritariamente como “libertades individuales”; y (b) una segunda corriente, en la que se intenta desligar el discurso ético y político “liberal” de la tradición cristiana y iusnaturalista, centrándose no sólo en el problema de la defensa de las libertades individuales sino en el de la limitación del poder de las instituciones políticas –sean éstas cuales sean– en función de criterios utilitarios: esto es, se persigue la defensa de la libertad, pero no apelando a derechos naturales sino a un cálculo convencional de la utilidad.

Este segundo modelo de pensamiento convencionalmente se supone que es instituido por el catedrático de Ética de la Universidad de Edimburgo, Francis Hutcheson, quien en su *Investigación sobre el origen de la idea de belleza y virtud*, acuña parece que por primera vez la fórmula acerca de “la mayor felicidad del mayor número” como criterio para determinar la corrección de una acción o de una práctica.

Posteriormente, la utilidad será muy importante en el pensamiento de Adam Smith, quien sin embargo querrá apartarse del Utilitarismo explícitamente, acercándose a la tradición del pensamiento iusnaturalista, no porque considerara la argumentación utilitaria esencialmente defectuosa, sino principalmente peligrosa desde un punto de vista práctico.<sup>27</sup>

La argumentación que Smith consideraba peligrosa era fundamentalmente la expuesta por su amigo íntimo David Hume en su principal obra ética, la *Investigación sobre los principios de la moral*. Allí, David Hume, en su proyecto de vuelta a los fundamentos precristianos de la cultura occidental, de neopaganismo ético, había cuestionado la idea del contrato como una ficción ética y política innecesaria. Las instituciones sociales, políticas, jurídicas, económicas, en suma, la vida humana, se desarrollan lenta y gradualmente, no mediante actos de establecimiento puntual, y

<sup>27</sup> No voy a analizar por extenso aquí el pensamiento de Adam Smith. Las contradicciones y los desplazamientos de este autor entre la tradición iusnaturalista y utilitaria, a la que apela continuamente a pesar de su rechazo inicial, las analicé ya hace tiempo en (Tasset, 1988). Muy recomendable es el reciente análisis de los vínculos entre Adam Smith y el Utilitarismo contenido en F. Rosen, *Classical utilitarianism from Hume to Mill* (London ; New York: Routledge, 2003), págs. 58-81.

desde luego no responden siempre, más bien pocas veces a criterios de racionalidad.

En la búsqueda de un criterio de racionalidad que nos permita dar cuenta no sólo de las instituciones existentes en el presente y en el pasado sino, más allá, de las que podrían y debieran existir, aparece la utilidad individual y colectiva, y lo que es más importante la utilidad a largo plazo y como producto de la institución de unas reglas de funcionamiento, como criterio determinante de la racionalidad, utilidad o producción de felicidad de las instituciones y, lo que es crucial, para considerar a Hume como un liberal clásico, como criterio para determinar la obediencia o resistencia al poder político y a las instituciones sociales. En ausencia de utilidad, considerada desde un punto de vista general y distante, la libertad de los individuos es prioritaria y está justificada la desobediencia. El Gobierno y las instituciones nacen para protegernos y hacer nuestra vida mejor; cuando no lo hacen, dejamos de estar vinculados con ellos por motivos de utilidad y no les debemos obediencia ni fidelidad. Sin más.

La teoría de David Hume acerca del origen y del sentido de la Justicia y de las instituciones jurídico-políticas necesitaría obviamente un desarrollo mucho más extenso y matizado, que le he dedicado en otro lugar.<sup>28</sup> Aquí finalizaré diciendo que la considero decisiva en el origen de la tradición de pensamiento político liberal-utilitaria; así la consideró también Jeremy Bentham, con quien terminaremos esta exposición histórico-conceptual sobre el liberalismo clásico británico en el ámbito político, y podremos pasar luego al análisis de la principal de sus paradojas: *¿se puede seguir siendo liberal (lo que es lo mismo que ser ilustrado, moderno y racionalista en lo que se refiere a los conflictos valorativos) en una sociedad menos homogénea que aquella en la que surgió el primer liberalismo en Europa?*

Antes de ello veamos que añadió Jeremy Bentham al enfoque utilitarista del Liberalismo de David Hume. Previamente, no obstante, son necesarias algunas precisiones.

Como hemos dicho, la teoría política de Hume y Bentham es mucho más compleja e interesante, y está más desarrollada, que la de Smith; por eso, nos hemos centrado en estos autores. Evidentemente, no podríamos hacer eso si se tratara de resumir sus aportaciones en teoría económica, aunque cada vez más, por ejemplo, incluso se insiste en la mayor consistencia de la teoría “monetaria” de Hume (en “Of Money”), frente a la de Smith en *Wealth of Nations*. En todo caso, Adam Smith es un autor complejo y rico y, habitualmente, muy mal interpretado. No es éste el momento de remediar dicho entuerto, así que pasemos al “bueno” de Bentham.

---

28 José L. Tasset, *La ética y las pasiones (Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume)* (A Coruña: Universidade da Coruña, 1999).

Con Bentham ha ocurrido algo parecido a lo ocurrido con Smith. La aparición en los años setenta de varios estudios de Michel Foucault en torno al pensamiento especialmente jurídico de este autor, junto con la devoción por él de algunos economistas neoliberales radicales, hizo que en general haya predominado en nuestro país la versión que Marx dio de él: un autor que representa la cima del discurso racionalista de la Ilustración y, sobre todo, un autor muy conservador y pobre filosóficamente hablando.

Teniendo en cuenta que ni Marx ni Foucault pudieron leer *ni el uno por ciento* de lo escrito por Bentham, y que además lo habían leído en las adaptaciones resumidas de Louis Dumont al francés, parece obvio que era, y es, necesaria una relectura más completa de Bentham.

Es justo decir que, desde el ámbito foucaultiano al menos esa tarea se ha llevado a cabo y Bentham es ya, sobre todo desde el escudrimiento de su voluminoso material inédito sobre Historia de la sexualidad, algo más que la cima del discurso punitivo del pensamiento ilustrado europeo.

Junto a eso, hay en Bentham una apasionada defensa auténticamente radical, ilustrada, progresista y, en ese sentido, "liberal" de un proyecto de liberación individual y política, que comienza por un análisis de las instituciones jurídico-políticas y llega incluso, como hemos dicho, al ámbito de la sexualidad. Dicho esto, y formuladas estas prevenciones necesarias, podemos pasar a exponer el núcleo de su teoría política liberal.

Jeremy Bentham, a partir de su formación materialista y empirista en la filosofía de Hume y Helvetius, considera que toda acción individual y/o política puede ser examinada en primer lugar en términos de placer y dolor. No hay más. Éste sería un análisis empírico de lo que de hecho hacen las personas, que es máximamente relevante para la segunda parte de nuestro trabajo, el análisis filosófico de lo que deberían hacer desde un punto de vista individual y político.

Cómo los seres humanos están conformados para buscar el placer y huir del dolor, deberían comportarse de un modo que maximizara su utilidad, entendida ésta como la producción de la mayor felicidad para el mayor número, lo que volviendo de nuevo al principio, es para Bentham maximizar el placer y minimizar el dolor.

De este esquema general hedonista y materialista, surge un proyecto filosófico perentorio para Bentham, que es el de diseñar y construir un buen sistema de gobierno y de leyes, que no será otro que aquél que, partiendo de cómo las personas son en realidad (buscadores de placer) contribuya a poner los medios para que lleguen a ser cómo deberían ser (maximizadores de su utilidad).

Junto a su materialismo, Bentham hereda también de Hume su convencionalismo. Siendo el Gobierno una institución creada artificialmente por los seres humanos con el fin de maximizar su utilidad individual y

colectiva, los derechos naturales de los seres humanos no son nada que tenga significado: no tenemos derechos naturales, todos los derechos –por ejemplo, el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc.–, son creados por el Estado o el Gobierno, esto es, son convencionales o artificiales, y la obligación principal de éste es garantizar su protección. Más, no hay derechos naturales; todo derecho es social.

Precisamente porque el Gobierno y los Estados, a través de la clase política principalmente, tiende a olvidar que sólo existen, como dijo Hume, para proteger nuestras libertades (mejor que nuestros derechos), es prudente protegerse del poder político y de nuestras instituciones, estableciendo un elaborado sistema de leyes constitucionales en el que, piensa Bentham, es fundamental la democracia representativa, pero no sólo ésta, sino también un sistema de compensación y limitación de los distintos poderes, en aplicación del dicho humeano de que “los seres humanos no son unos canallas, pero hay que diseñar las leyes como si lo fueran”.

Detallemos un poco más la argumentación de Bentham, sobre todo en sus aspectos políticos que es lo que nos va a interesar más.

Es necesario tener en cuenta, y así lo manifiesta Josep M. Colomer<sup>29</sup> que en la evolución del pensamiento de Bentham se pueden distinguir dos etapas: (a) una primera etapa digamos que plenamente “ilustrada” en la que su propósito es fundamentalmente hallar un fundamento racionalista para la moral privada y las instituciones públicas, principalmente el derecho y el gobierno; (b) y una segunda etapa, propiamente liberal, en la que el principio de utilidad racionalista e ilustrado es puesto al servicio de una visión más amplia de la felicidad humana, concebida esencialmente como la búsqueda del propio interés por cada individuo.

En esta etapa Bentham evoluciona desde una ambigua posición de una cierta admiración por la figura del gobernante absoluto ilustrado hacia una postura de radicalismo democrático extremo que hizo incluso que su posición fuese malentendida por algunos: llegó a ofrecérsele en tiempos del “terror revolucionario” el título honorífico de “ciudadano de honor de la República Francesa”, que rechazó.

Para Bentham en su etapa liberal la democracia es el mecanismo que permite llevar a cabo decisiones colectivas teniendo en cuenta las decisiones individuales. La democracia para Bentham permitía conseguir eficacia en el Gobierno y control de los gobernantes, a pesar de que en ella no todo está hecho y tanto ciudadanos como gobernantes necesitan estímulos morales para tener en cuenta la perspectiva de la utilidad global, que no siempre coincide con el agregado de las preferencias utilitarias individuales.

---

29 Jeremy Bentham, *Antología*. ed. Josep María Colomer (Barcelona: Península, 1991).

En este enfoque liberal y democrático que hace que Bentham entré en contacto con los liberales independentistas de América del Norte, del Sur, y con los llamados “exaltados” españoles y portugueses, así como que sea el líder de los llamados “radicales” ingleses, pesan de un modo singular, como hemos dicho, los elementos sensualistas y empiristas de Locke, así como el análisis de las conductas políticas y económicas como movidas por el self-interest (aunque no sólo por éste) que David Hume había iniciado y que Adam Smith había continuado, aunque de un modo filosóficamente contradictorio. En ese sentido, Bentham pretende desarrollar básicamente las implicaciones prácticas del proyecto de Hume.

Así pues, si la crítica convencionalista humeana del iusnaturalismo y del contractualismo es acertada, y Bentham como hemos dicho así lo creía, la justificación de las instituciones no puede proceder de un proceso de legitimación por su origen (todos los gobiernos serían ilegítimos desde ese punto de vista) sino por su ejercicio, y en opinión de Bentham la única legitimación de facto de cualquier gobierno es el cumplimiento del criterio de utilidad.

Para llegar a esta argumentación Bentham partió de dos ideas:<sup>30</sup> (a) los seres humanos se mueven por sus preferencias individuales y (b) todos los deseos e intereses humanos, es decir, todas las preferencias individuales tienen el mismo peso en la determinación del interés colectivo; en suma, autonomía e igualdad.

Bentham no es tan ingenuo para suponer, como parecen atribuirle los neoliberales actuales en su búsqueda de precedentes, que tales intereses individuales se armonizan solos o digamos que de modo “natural”. Toda articulación de intereses, deseos o preferencia se produce en un marco institucional legislativo, político o económico artificial.

Desde este convencimiento, Bentham afirma algo tan poco neoliberal como que “los objetivos generales de la legislación deben ser *la seguridad [la preocupación básica de un liberal clásico], la abundancia, la subsistencia y la igualdad.*”<sup>31</sup>

Así pues, las libertades básicas, la vida, la seguridad, la integridad, el desarrollo económico son importantes, pero la meta es la igualdad.

Es tanta la importancia de la igualdad que incluso en el cálculo de las utilidades individuales y en su comparación Bentham desarrolla el concepto de UMD (Utilidad marginal decreciente), que sería la base de las políticas redistributivas que defendió tan agresivamente: leyes de limitación de la herencia, del derecho de primogenitura; leyes de supresión de impuestos sobre bienes de primera necesidad; instauración de seguros de vida, vejez y enfermedad; eliminación de la tortura en el procedimiento

30 Ibid. pág. 69.

31 Ibid. pág. 74.

penal; reforma del sistema carcelario y hasta, finalmente, despenalización de los comportamientos homosexuales (tanto de mujeres como de hombres) y realización de campañas malthusianistas de control de la natalidad.

Los planteamientos de Bentham muestran ya desde su inicio algunas de las principales virtudes y defectos de todas las éticas y políticas consecuencialistas, que han formado el núcleo del debate contemporáneo en Economía del Bienestar y posteriormente incluso en los campos de la teoría de la elección racional y de la teoría de la elección pública.

Bentham parte en primer lugar del muy discutido supuesto de que podemos establecer, medir y comparar de un modo relativamente exacto la utilidad de las acciones y preferencias de los distintos individuos; como consecuencia de ello también supone que puede ser establecida una función de bienestar general. Supone asimismo Bentham la coincidencia de la utilidad general y de la igualdad, cuando vemos que muchas veces los sistemas sociales pueden intentar sacrificar ésta última en aras a promover esa utilidad general (lo que se evita por otra parte mediante un criterio utilitario de la regla). Finalmente, y de un modo que luego se hará clásico en el liberalismo, Bentham defiende la necesidad de la neutralidad del Estado, escenario tan sólo de la suma de las preferencias individuales e instrumento de aplicación también, es cierto, dirá Bentham de las medidas de intervención necesarias.

En todo caso, el papel de Estado, del Gobierno, de las Instituciones políticas y jurídicas no es negado por Bentham (quien no podemos olvidar era un reformador social, político y económico muy radical), pero sí es cierto que su tratamiento de las relaciones de éste con los individuos es bastante pesimista y ligado directamente al origen pesimista del liberalismo clásico en el entorno de la construcción de una respuesta política a las guerras de religión:

“En esta etapa de su pensamiento, los gobernantes son contemplados por Bentham como criminales en potencia, sospechosos por el hecho de serlo, que deben ser sometidos a estímulos externos con el criterio de concederles mínima confianza y reclamarles máxima responsabilidad.”<sup>32</sup>

De ahí surgirá, finalmente, y de un modo muy sucinto, el modelo de democracia liberal clásico, definido por dos principios que Bentham considera de validez universal: (a) una opción de carácter ético que atribuye a todos los individuos igual capacidad de ser felices, y (b) un supuesto antropológico que atribuye a los individuos una tendencia a ser motivados por el propio interés (lo que se denomina autopreferencia); las medidas políticas que estos supuestos inspiran, y que definen el corpus

32 Ibid. pág. 79.

de ese régimen democrático liberal clásico son dos: “iguales poderes de participación de todos los individuos y mecanismos de control sobre los gobernantes.”<sup>33</sup>

En conclusión, y aunque una evaluación de la teoría política de Bentham necesitaría más tiempo y sin duda lo merecería, no es cierto que, como suele atribuírsele al liberalismo clásico éste creyera en ninguna clase de armonía natural de los distintos intereses que confluyen en la sociedad (lo que los neoliberales suponen que hace el mercado de modo espontáneo y natural), sino que considera, muy al contrario, que el fin último de individuos y sociedades, la maximización de la felicidad, puede y debe basarse, por una parte, en la confianza en la capacidad de los individuos para calcular lo que mejor les conviene (la clave de la defensa radical del sufragio universal) a título individual y desde el punto de vista colectivo, pero también y por otra, en la “intervención administrativa y legislativa del Estado democrático, el cual debe esforzarse en conseguir que resulte de interés para el hombre hacer precisamente aquello que señalan como su deber, consiguiendo de este modo que ambos, interés y deber, coincidan.”<sup>34</sup> Esto es, el Estado necesario, y no más, pero en absoluto un *estado mínimo* ni ninguna clase de *estado anoréxico*, como el que hemos tenido la desgracia de contemplar hace no demasiado tiempo en las costas gallegas.

##### 5. UNA CRÍTICA A LA TRADICIÓN LIBERAL CLÁSICA: LA PARADOJA DE LA “TOLERANCIA PLURALISTA” Y SUS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS RELATIVISTAS. SOBRE “HANDS OFF CLITEROIDECTOMY”/ “DEJAD EN PAZ LA ABLACIÓN DE CLÍTORIS” DE YAEL TAMIR.<sup>35</sup>

El liberalismo clásico aquí esbozado es susceptible de varias líneas de crítica: como mínimo son especialmente relevantes cuatro corrientes de argumentación en su contra: una procedente de la doctrina de los derechos naturales del hombre, otra de la propia tradición utilitarista, otra de las enseñanzas económico-políticas de Keynes y, finalmente, otra procedente de la crítica a la que lo sometió el marxismo.<sup>36</sup> En todo caso, todas estas críticas adoptan en general un punto de vista externo, es posible abordar una crítica interna del liberalismo incidiendo en lo que podríamos denominar el *carácter contradictorio de su comprensión de la tolerancia*,

33 Sentado, por tanto, que la libertad, la igualdad y el control de la clase política son elementos centrales del discurso liberal benthamita, resultan de especial interés y actualidad las medidas que éste propone en *Constitutional Code* (1822) para que el control ciudadano de la política sea efectivo.

34 Bentham, *Antología*, pág. 84.

35 Esta discusión gira en torno a un polémico debate que tuvo lugar alrededor de un trabajo de Yael Tamir (“Hands Off Clitoridectomy. What our revulsion reveals about ourselves.”) publicado en la *Boston Review*, vol. 21, nos. 3 y 5 (1996). Este debate ha alcanzado una gran difusión a través de Internet. Ha sido traducido al castellano con gran acierto por Damián Salcedo (Universidad de Granada) en *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social*, año IV, nos. 6 y 7 (abril 2000), 211-240.

36 Muy bien explicadas todas ellas en Vergara, 1992/1999, cap. 5.

lo que es especialmente relevante desde el punto de vista de las actuales sociedades multiculturales.

John Gray<sup>37</sup> parece tener razón cuando señala que hay actualmente dos tipos de liberalismo diferentes, aunque surgidos de una misma tradición liberal clásica, (a) el liberalismo del consenso racional que, de acuerdo con su filiación ilustrada considera que, más allá de la tolerancia liberal, es posible un acuerdo racional acerca de los valores básicos de una sociedad y que, por tanto, asume unos supuestos ético epistemológicos no relativistas al menos de un modo completo (a esta tradición pertenecerían los liberales lockiano-kantianos al estilo de Rawls o utilitaristas al estilo de Harsanyi y/o Sen), y (b) el liberalismo que se denomina del *modus vivendi*, que asume unos supuestos pesimistas y escépticos de raíz hobbesiana y que considera que la consecuencia natural del liberalismo es el relativismo ético y el pluralismo.

Este último modelo de liberalismo, especialmente en su faceta pluralista, es el dominante; podríamos incluso hablar de que el liberalismo se ha adaptado a la revolución postmoderna en filosofía y política. Así pues, la política del pluralismo es la tradición dominante en el liberalismo actual. Mi tesis final será que este liberalismo presenta contradicciones conceptuales severas que lo convierten en una pérdida respecto del paradigma clásico de la tolerancia liberal ilustrada. Una vuelta a las posiciones del liberalismo clásico en la disputa sobre el pluralismo es, de este modo, un sabio consejo. Veamos, con un ejemplo práctico, por qué el pluralismo no es un desarrollo sostenible filosóficamente del liberalismo y por qué una vuelta a los orígenes clásicos de esta teoría política constituye un evidente progreso conceptual.

Ser liberal hoy en día parece implicar el pluralismo valorativo, esto es, la aceptación, en aras de la tolerancia y la convivencia, de universos valorativos incompatibles: no todos los grandes bienes pueden coexistir juntos dirá Berlin. Esto es, el liberalismo del *modus vivendi* se ha convertido en la única forma al parecer posible de liberalismo.

Frente a esto, sin embargo, el liberalismo clásico parecía implicar que, aún reconociendo, que debemos aceptar que hay universos valorativos distintos, sin embargo, nuestros juicios morales no son irracionales, esto es, no todas las opiniones éticas y políticas son igualmente válidas; como Francisco Laporta ha dicho muy bien: se trata de respetar a las personas, pero no tenemos por qué respetar sus opiniones, es decir, pueden expresarlas y manifestarlas, pero no tenemos por qué conceder que son verdaderas.<sup>38</sup>

37 John Gray, *Las dos caras del liberalismo (Una nueva interpretación de la tolerancia liberal)* (Barcelona: Paidós, 2001).

38 Francisco Laporta, "Inmigración y respeto," *Claves de Razón Práctica* 114, no. Julio/Agosto (2001).

Así, sin más, lo que Gray ha llamado *liberalismo del consenso racional* y *liberalismo del modus vivendi* parecen poder coexistir. Esta coexistencia es problemática porque, cada vez más, este último se está convirtiendo en dominante y está ahogando la búsqueda de una justificación y fundamentación relativamente universal para nuestros valores –incluso la mera posibilidad de ella.

La necesidad de la tolerancia llevó al pluralismo, pero éste, al parecer el elemento dominante del discurso liberal moderno y tardomoderno, ha llevado al relativismo. Según Martín D. Farrell,<sup>39</sup> todo liberalismo es necesariamente relativista. Si esto es así, y yo no lo creo, el liberalismo es epistemológica, ética y políticamente insostenible desde su base más elemental, porque eso mismo ocurre con su fundamento relativista. Bosquejemos para acabar por qué esto parece ser así con un ejemplo práctico de los problemas que se le plantean al liberalismo, cuando en aras a defender el pluralismo en las sociedades multiculturales, se transforma en un simple procedimiento formal para el establecimiento de un *modus vivendi*, de un loable pero contradictorio proyecto antiliberal de convivencia entre modos de vida en principio incompatibles.

David Hume dijo hace tiempo que una teoría filosófica o científica no es falsa porque sus consecuencias sean peligrosas, incluso perniciosas,<sup>40</sup> pero como también dice James Griffin, una teoría admisible no puede estar basada en elementos prácticos directamente contraintuitivos, es decir, el sentido común es algo muy cuestionable, pero hay acciones humanas que van directamente contra él, lo entendamos como lo entendamos; así pues, por ejemplo, una Moral social que cercena los derechos, y como veremos incluso el cuerpo, de parte de los ciudadanos y ciudadanas, no parece que pueda ser posteriormente justificada de ningún modo.

Pues eso es precisamente lo que hace el conjunto de costumbres de un amplio número de países de todo el Mundo con gran parte de las mujeres que forman parte de su población; esa polémica práctica a la vez social, religiosa y política se denomina “ablación de clitoris” o más técnicamente “clitoridectomía”.

La ablación de clitoris consiste exactamente en lo siguiente, por si alguno de ustedes no lo sabe; y perdonen por la crudeza de las palabras que siguen:

39 Martín Diego Farrell, *La filosofía del liberalismo* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992).

40 David Hume, *An enquiry concerning the principles of morals a critical edition*, Beauchamp, Tom L. ed., *The Clarendon edition of the works of David Hume* (Oxford, Oxford, New York: Clarendon Press. Oxford University Press, 1998), Sec. 9 Pt. 2 Para. 1/12 p. 278 gp. 53. (En adelante EMOR): “...though the philosophical truth of any proposition by no means depends on its tendency to promote the interests of society; yet a man has but a bad grace, who delivers a theory, however true, which, he must confess, leads to a practice dangerous and pernicious.”

“La ablación de clítoris –también conocida como circuncisión femenina– es un procedimiento quirúrgico ritual que puede consistir desde la simple extracción de sangre hasta la infibulación (también llamada circuncisión faraónica). La infibulación consiste en la extirpación del clítoris, de los labios menores y de dos tercios de los mayores, cuyas partes restantes se unen cosiéndolas dejando sólo una pequeña abertura. Dicha operación la suelen realizar ancianas comadronas en condiciones muy poco higiénicas. Suele provocar hemorragias, tétano y otras infecciones, dolores agudos y, a veces, la muerte. Aun cuando se recupere la salud, tanto los actos de orinar como los de relación sexual suelen ser muy dolorosos y a menudo se sufre por la retención de la menstruación. En los lugares donde se practica la infibulación, las mujeres después de cada parto son de nuevo infibuladas.

La práctica de la circuncisión femenina es muy antigua y tradicionalmente se realiza para guardar la virginidad y limitar el deseo sexual de la mujer.<sup>41</sup>

La filósofa y ministra de inmigración del último gobierno laborista israelí, Yael Tamir, de un modo muy agresivo e inteligente ha criticado el punto de vista antirrelativista y en ese sentido antiliberal –el mío, por ejemplo–, en torno a la cuestión de la ablación de clítoris, señalando que educamos a nuestros hijos en el horror ante prácticas como éstas, les enseñamos que son barbaridades de “otras culturas” a eliminar y superar, para ocultar así las contradicciones de nuestra propia Cultura occidental, de las que una de las mayores es la concepción de las mujeres como puro objeto sexual, exactamente lo mismo que hacen las Culturas que criticamos; dice Tamir:

“Naturalmente la ablación del clítoris es una práctica lamentable. Se trata, entre otras cosas, de una mutilación enormemente dolorosa y traumática que produce a las adolescentes una deformación permanente y les priva del disfrute sexual. Los que la practican no merecen nuestra simpatía y hemos de apoyar a quienes luchan por acabar con ella. Pero también deberíamos recelar del papel de la ablación de clítoris en el debate político actual. A pesar de su apariencia “progre”, lo que habitualmente muestran las alusiones a la ablación de clítoris es una actitud condescendiente hacia las mujeres que conlleva la idea de que son seres primariamente sexuales.”<sup>42</sup>

Así pues, los “progres” contrarios al relativismo liberal-pluralista –yo sería desde luego uno de los afectados–, dice Tamir de modo bastante

41 N. Del T. En Tamir; *Ob. Cit.*, págs. 211-212. El traductor añade: “Aunque no hay estadísticas sobre esta práctica porque no suelen realizarla médicos profesionales, se sabe que está muy extendida en Nueva Guinea, Australia, Malasia, Etiopía, Egipto, Brasil, Méjico, Perú y entre diversas poblaciones del Cercano Oriente Islámico e India. La infibulación está extendida en especial en Sudán, Somalia y Nigeria.”

42 Tamir; *Ob. Cit.*, p. 212.

insultante, están despreciando paternalistamente a esas “otras culturas” y a las mismas mujeres, propias y extrañas, poniendo en el centro de la discusión unos temas y ocultando otros de modo intencionado.

En independencia de otros detalles relativos a la argumentación de la ministra israelí, una magnífica filósofa actual, Martha Nussbaum, la ha criticado por no darse cuenta de que los auténticos y malvados “progres”, como dice ella, en toda esta discusión son los filósofos, sociólogos, antropólogos y políticos que han mezclado de un modo apresurado liberalismo y postmodernidad. Son ellos los que sostienen un discurso inaceptablemente conservador y reaccionario bajo sus proclamas a favor de la tolerancia cultural: *defendamos la diferencia aun a costa de la opresión*.<sup>43</sup>

Como se dice habitualmente, con el fin de limpiar y empezar de nuevo, “tiramos el agua de la bañera con el niño dentro”. Eso hacen también Yael Tamir y algunos partidarios de una tolerancia mal entendida: pretenden relativizar el valor de nuestras críticas supuestamente “progresistas” y auténticamente liberales contra la ablación de clítoris por el simple hecho de que no aplicamos las mismas críticas a otras prácticas culturales propias.

Pero, un error propio —o muchos— no vuelve acertado un comportamiento ajeno.

Si bien es cierto que el relativismo que sirve de base al liberalismo del *modus vivendi* puede servir de acicate para la crítica interna a nuestra cultura y hasta para que otras culturas puedan acercarse críticamente a ella, sin embargo, no es menos cierto que, al relativizarlo todo, incluso hechos como la ablación de clítoris, podemos aniquilar cualquier posibilidad de crítica interna de los sistemas culturales. Como señala Martha Nussbaum criticando a Yael Tamir:

43 Esto me recuerda, y creo que es oportuno citarlo, las críticas de Michel Foucault a Bentham y a su Panóptico: el filósofo francés, uno de los antecesores de la *ruptura postmoderna* de Derrida, Vattimo, Rorty y otros, denunciaba en los proyectos “humanitarios” del británico la cima del sistema punitivo y represivo del paradigma moderno en Europa. Ello lo llevaba a rechazar el tipo de pensamiento de Bentham y de la Modernidad Europea como un pensamiento del enmascaramiento, del ocultamiento. Con ello obviaba, de modo injusto y en algunos casos culpable de ignorancia, la enorme importancia que la obra y la actividad política de este autor tuvieron para la reforma penal, procesal, económica y educativa de la Inglaterra del XIX y de todo el Mundo, ya que la obra de Bentham tuvo una difusión mundial.

A medias un foucaultiano consciente de la relativa injusticia que cometió Foucault con Bentham, Francisco Vázquez García, y yo hemos rescatado y editado en español para Biblioteca Nueva, y por una entusiasta invitación de Jacobo Muñoz, una edición de una de las primeras defensas realizadas en Europa de la conveniencia de un cambio en la legislación respecto de los comportamientos homosexuales, el ensayo inédito de Bentham titulado “De los delitos contra uno mismo”, también conocido como “Ensayo sobre la pederastia”, este ensayo, a la vez liberador y represor, constituye un magnífico ejemplo de lo que el mismo Francisco Vázquez llamó “ambivalencias de Bentham”; el reconocimiento de esa ambivalencia me parece una cuestión de justicia para con el pensamiento ilustrado, muchas veces simplificado desde una perspectiva no siempre neutral. Cfr. Jeremy Bentham, *De los delitos contra uno mismo*. ed. Francisco Vázquez García y José Luis Tasset Carmona (Madrid: Biblioteca Nueva, 2002).

“...el dejar de reconocer los apuros de un semejante porque estamos muy ocupados en elevar la calidad moral de nuestra propia cultura, eso sí que parece una verdadera cima de estupidez y provincianismo moral.

(...) Sin dejar de preocuparnos por el conjunto de los abusos que sufren las mujeres a manos de costumbres y personas injustas, tenemos que seguir manteniendo la mutilación genital en la lista de prácticas inaceptables que violan los derechos de las mujeres y deberíamos avergonzarnos de no utilizar cualquier privilegio o poder que tengamos para hacer que desaparezca para siempre.”<sup>44</sup>

Como señala Loretta M. Kopelman en un interesantísimo trabajo sobre este problema titulado precisamente “Female Circumcision/ Genital Mutilation and Ethical Relativism”.<sup>45</sup>

“La crítica de las razones dadas en apoyo de la circuncisión femenina/ mutilación genital en culturas en la que es practicada nos muestra el modo de entrar en discusiones, disputas o evaluaciones de un modo que puede tener autoridad moral. Compartimos necesidades, fines y métodos de razonar y evaluar. Estos nos capacitan en conjunto para evaluar muchas demandas entre culturas y algunas veces para considerarnos parte de una comunidad mundial con interés por la promoción de la salud de las personas, su felicidad, la empatía y las oportunidades; tanto como los deseos de detener las guerras, la tortura, las pandemias, la contaminación, la opresión y la injusticia. Así pues, el relativismo ético –la visión según la cual decir que algo es correcto significa decir que es aprobado culturalmente, y decir que es incorrecto significa que no es aprobado culturalmente- resulta implausible como teoría, definición o explicación útil del significado de los juicios morales. La carga de la prueba, por consiguiente, recae sobre quienes sostienen esta versión del relativismo, quienes deben demostrar por qué la crítica de otras culturas carece siempre de autoridad moral. Aunque muchos valores se encuentran culturalmente determinados y no deberíamos imponer juicios morales sobre otras culturas a la ligera, a veces sabemos lo suficiente como para condenar prácticas aprobadas en otras culturas. Por ejemplo, podemos entender lo suficiente del debate acerca de la circuncisión femenina/ mutilación genital como para extraer ciertas conclusiones: se trata de una práctica errónea, opresiva y no voluntaria, en el sentido de que las personas que la llevan a cabo comprendan la información relevante para su decisión.”<sup>46</sup>

El ejemplo analizado muestra claramente algunas contradicciones internas del Relativismo normativo y del Pluralismo ético y/o político

44 Martha Nussbaum: “Comentarios sobre ‘Dejad en paz la ablación de clitoris’: ¿Dos tipos de criterios morales?” *Loc. Cit.*, págs. 222 y 228.

45 Loretta M. Kopelman: “Female Circumcision/ Genital Mutilation and Ethical Relativism.” *Second Opinion*, 20, n° 2 (October 1994), 55-71; reimp. en Moser, Paul K. & Carson, Thomas L. (eds.): *Moral Relativism (A Reader)*, New York, Oxford University Press, 2001, págs. 307-325 (contiene abundante bibliografía sobre el tema).

46 *Ibidem*, pág. 323.

radical al que sirve de base, de la afirmación del igual valor moral de cualquier sistema o práctica culturales, de la necesidad de una tolerancia extrema como elemento definitorio del llamado liberalismo del *modus vivendi*.

Pero, la demostración de contradicciones prácticas no basta. Sería necesario un análisis teórico más preciso de por qué se producen tales contradicciones, esto es, de las fallas conceptuales internas del liberalismo como modelo de teoría política.

La crítica interna más consistente del liberalismo político es la realizada por el llamado "comunitarismo". Pero, un análisis completo de la polémica entre liberales y comunitaristas, o al menos entre el liberalismo de la tradición contractualista y la ya muy activa tradición "comunitarista", necesitaría al menos otro trabajo de la misma extensión que el presente. En todo caso, bastará con señalar aquí que el liberalismo, en mi opinión especialmente en la tradición utilitarista, goza de buena salud y si es capaz de releer con seriedad y capacidad autocrítica su propia historia, no parece que los embates comunitaristas vayan a acabar con lo que siempre ha sido, una defensa coherentemente articulada de la libertad y del primado del individuo frente a la comunidad.

## 6. DATOS BIOGRÁFICOS DE LOS LIBERALES CLÁSICOS BRITÁNICOS: JOHN LOCKE, DAVID HUME Y JEREMY BENTHAM.



John Locke (1632-1704)

- 1632 Nace en Wrington, Somerset (Inglaterra)
- 1646 Con catorce años marcha a la escuela de Wetminster y de allí marcha como ayudante al Christ College de Oxford.
- 1658 Nombrado profesor con 26 años de la Universidad de Oxford.
- 1660-1685 Carlos II, rey de Inglaterra.
- 1667 Se convierte en médico y amigo del primer conde de Shaftesbury, líder de la oposición al rey Carlos II.
- 1685-1688 Jacobo II, hermano de Carlos II, rey de Inglaterra.
- 1683-1689 Exilio político en Holanda.
- 1688 “Revolución Gloriosa”, como consecuencia directa al menos del intento de Jacobo II de reinstaurar el Catolicismo como religión oficial.
- 1689 *Tratados sobre el Gobierno Civil* (anónimos). Escritos a principios de la década de 1680.
- 1689 *Ensayo sobre el entendimiento humano*.
- 1689 Jacobo II es expulsado de Inglaterra y Guillermo de Orange —su yerno— es nombrado Rey. Locke vuelve con él a su país.
- 1704 Muere en Oates en los comienzos del reinado de la Reina Ana (1702-1714), en el que se sientan las bases definitivas del Parlamentarismo moderno por el que Locke había luchado tanto: Monarquía Parlamentaria y Constitucional, Supremacía del Parlamento y Declaración de Derechos.



David Hume (1711-1776)

- 1711 Nace en Ninewells, cerca de Edimburgo.
- 1713 Muere su padre, dejando a su madre con tres hijos.
- 1723 Con doce años es admitido en la Universidad de Edimburgo, junto con su hermano John.
- 1725-1726 Abandona la Universidad sin graduarse. Sigue formándose en casa.
- 1734 Anne Galbraith, una vecina casada de Ninewells, lo acusa de ser el padre de su tercer hijo, concebido fuera del matrimonio. Hume abandona Ninewells.
- 1734 Entra a trabajar en Bristol para la oficina de un comerciante con las Indias Occidentales. Es "invitado a marcharse" por corregir la ortografía de su jefe.
- 1734-1737 Estancia en Reims y La Flèche de Anjou, donde traba relación con el Colegio de Jesuitas en el que estudió Descartes y prepara su primera obra, el *Tratado de la Naturaleza Humana*.
- 1737 Vuelve a Londres para preparar la publicación del *Tratado*.
- 1739 Aparición de los dos primeros volúmenes del *Tratado*. Vuelve a Escocia.
- 1745 Es rechazado para la Cátedra de Ética y Filosofía del Alma de la Universidad de Edimburgo por ser un "notorio infiel".
- 1745 Se convierte en Tutor del Hijo del Marqués de Annandale, quien resulta ser un enfermo mental.
- 1746 Secretario del General Saint Clair en una frustrada incursión militar contra la costa francesa, en concreto en el puerto de L'Orient. Voltaire escribirá más tarde una divertida sátira de este episodio.
- 1747 Acompaña de nuevo a Saint Clair en una embajada militar a las cortes de Viena y Turín.
- 1751 La Universidad de Glasgow vuelve a rechazarlo como profesor de Lógica.

- 1751 Es nombrado, como desagravio, Bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo, hoy Biblioteca Nacional de Escocia. Aprovecha para trabajar en su *Historia de Inglaterra*.
- 1761 Inclusión de sus obras en el *Index Librorum Prohibitorum* de la Inquisición.
- 1763 Acepta ser Secretario del Conde Hertford en la Embajada en París. Se convierte en la “estrella” de los salones parisinos y es elevado al puesto de encargado de negocios de la Embajada. A todos los efectos ejerce durante un tiempo de embajador inglés.
- 1766 Vuelve a Inglaterra con Rousseau, para quien gestiona una generosa pensión real. Disputa pública con Rousseau, quien creía ser objeto de una conspiración, y ruptura definitiva entre ambos.
- 1767 Es nombrado Subsecretario del Departamento del Norte de la Secretaría de Estado, una especie de Ministro del Gobierno para Escocia.
- 1769 Renuncia a su cargo y se retira a Edimburgo.
- 1775 Cae enfermo de un mal intestinal, probablemente cáncer.
- 1776 Escribe una brevísima autobiografía, se despide por escrito de quien había sido su más fiel amiga, la Condesa de Bouffleurs, anunciándole su propia y próxima muerte, encarga a su amigo Adam Smith la publicación de algunas obras inéditas, recibe a James Boswell, ante el que hace un famoso alarde de impiedad (“si viviera algún tiempo más, lo dedicaría a minar aún más los fundamentos de la religión y la superstición”), y se muere.
- 1777 Aparecen de forma anónima sus *Ensayos sobre el suicidio y sobre la inmortalidad del alma, precedidos de unas consideraciones del editor destinadas a combatir el veneno pestilente contenido en estos escritos*.
- 1779 Aparecen publicados póstumamente los *Diálogos sobre la religión natural*, su mejor obra.

JEREMY BENTHAM (1748-1832)<sup>47</sup>



| AÑO  | VIDA DE BENTHAM  | CULTURA  | POLÍTICA Y SOCIEDAD  |
|------|--|--|--|
| 1748 | Nace Jeremy Bentham el 15 de Febrero, hijo de un jurista puritano. Estudia en la Westminster School, en la que consigue fama por sus versos en Latín y Griego. | Montesquieu: <i>Del espíritu de las leyes</i> . Hume: <i>Investigación sobre el conocimiento humano</i> .  |  |
| 1749 |  | Hartley: <i>Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations</i> .   |  |
| 1751 |  | Diderot & D'Alembert: <i>Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers</i> . Hume: <i>An Enquiry Concerning the Principles of Morals</i> . |  |
| 1752 |  |  | Experimentos de Benjamin Franklin sobre la electricidad. Introducción del sistema binómico de catalogación en botánica por Linneo. |
| 1753 |  | Hume: <i>Essays and Treatises on Several Subjects</i> .  |  |

<sup>47</sup> Extraída con modificaciones parciales de Vázquez García, Francisco & Tasset, José L.: Edición, Estudio introductorio y traducción de Jeremy Bentham: *De los delitos contra uno mismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. El hecho de que Bentham viviese casi un siglo hace que hayamos aprovechado para usar su vida como guión de referencia para la introducción de otros acontecimientos históricos y culturales.

| AÑO  | VIDA DE BENTHAM   | CULTURA  | POLÍTICA Y SOCIEDAD  |
|------|---|--|--|
| 1755 |   | Rousseau : <i>Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.</i>  |  |
| 1758 |   | Quesnay : <i>Tableau économique.</i> Helvétius : <i>De l'esprit.</i>   |  |
| 1759 |   | Adam Smith : <i>A Theory of Moral Sentiments.</i> Voltaire: <i>Cándido o del optimismo.</i> Laurence Sterne comienza su <i>Tristram Shandy.</i>  |  |
| 1760 | Comienza a estudiar en el Queen's College de Oxford.  |  |  |
| 1762 |   | Rousseau: <i>Contrato social.</i>  | Comienza el reinado de Catalina II de Rusia (hasta 1796).                          |
| 1763 | Se gradúa en el Queen's College de Oxford. En Diciembre asiste a las clases de Sir William Blackstone en Oxford, pero detecta ciertas falacias en sus argumentos que los minan irremediabilmente. |  | Primero de los tres viajes del Capitán James Cook al Pacífico.                     |
| 1764 |   | Beccaria: <i>De los delitos y las penas.</i>   |  |
| 1768 |   | Laurence Sterne: <i>A Sentimental Journey.</i>   |  |
| 1769 |   |  | Fray Junípero Serra funda San Diego en California. Máquina de vapor de James Watt. |
| 1771 |   | Benjamín Franklin comienza su famosa <i>Autobiografía.</i>   |  |
| 1776 | Bentham publica su primera obra, <i>A Fragment on Government.</i>   | Muere David Hume. Adam Smith: <i>Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las Naciones.</i> Edward Gibbon: <i>Decline and Fall of the Roman Empire.</i> Thomas Payne: <i>Common Sense.</i> Hume: se publican póstumamente sus <i>Dialogues on Natural Religion.</i> | Declaración de Independencia de las colonias norteamericanas.                      |

| AÑO  | VIDA DE BENTHAM  | CULTURA  | POLÍTICA Y SOCIEDAD  |
|------|--|--|--|
| 1781 | Comienza su amistad con Lord Shelburne (después primer marqués de Lansdowne), a través de quien accederá a los círculos políticos británicos.  | Descubrimiento de Urano por William Herschel.  |  |
| 1785 | <b>Redacta su <i>Offences to Oneself o Ensayo sobre a Pederastia</i>.</b><br>Comienza, partiendo de Italia, un viaje por Europa que le llevará a Turquía y a Rusia, donde su hermano trabajaba como ingeniero al servicio del ejército ruso. Allí escribe su <i>Defence of Usury</i> . |  |  |
| 1787 | <i>Defence of Usury</i> .  | <i>The Federalist</i> .  | Comienzos del secularismo moderno y separación explícita de Iglesia y estado en la Constitución Norteamericana esbozada en Filadelfia. |
| 1788 | Desencantado a su vuelta a Inglaterra, comienza su reforma de los principios del Derecho.  |  |  |
| 1789 | <i>An Introduction to the Principles of Morals and Legislation</i> .<br>Formula el principio de utilidad y sostiene que el objeto de toda ley debe ser "the greatest happiness of the greatest number."  | La Asamblea Nacional aprueba en Francia la <i>Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano</i> ; Bentham la criticará en <i>Anarchical Fallacies</i> . |  |
| 1790 |  | Edmund Burke: <i>Reflections on the French Revolution</i> .  |  |
| 1791 | <i>Panopticon</i> .<br><i>Essay on Political Tactics</i> .   | James Boswell: <i>Life of Samuel Johnson</i> .   |  |
| 1792 | Es nombrado ciudadano de Honor por la Asamblea Nacional Francesa, pero Bentham rechaza el nombramiento.  |  |  |
| 1793 | Bentham escribe <i>Emancipate your colonies!</i> , dirigido a la Convención Francesa y sólo publicado años más tarde.  |  | El Rey de Francia, Luis XIV, es guillotinado. Gran Bretaña entra en Guerra con Francia, junto a Austria y Prusia. Comité de            |

| AÑO  | VIDA DE BENTHAM   | CULTURA  | POLÍTICA Y SOCIEDAD  |
|------|---|--|--|
| 1798 |   | Robert Malthus: <i>An Essay on the Principle of Population</i> .   | Salvación Pública: comienzo del terror.  |
| 1802 |   | Étienne Dumont publica los <i>Traité de législation civile et pénale</i> , obra clave en la difusión del pensamiento de Bentham en Europa, traducida al ruso, al español, al italiano y al alemán. | Golpe de Estado de Napoleón (18 de Brumario).                                      |
| 1808 | Bentham pide permiso a través de Jovellanos para viajar a México. Comienza su relación con Bolívar, Sanmartín, Ribadavia y otros líderes de la Independencia Hispanoamericana. Bentham se ofrece a redactar códigos y constituciones para las futuras nuevas naciones. Comienzo de la amistad con James Mill. Bentham se une a las campañas activistas radicales en Inglaterra. |  | Guerra en España contra Napoleón. Levantamientos anticoloniales en Hispanoamérica. |
| 1809 | Bentham redacta un escrito en el que se observa en fecha temprana su abandono de la ideología "tory". Abogaba en su <i>A Catechism of Parliamentary Reform</i> por las elecciones anuales, los distritos electorales igualitarios, un sufragio más amplio y el voto secreto. 1817.  |  |  |
| 1811 | Su admirador suizo Louis Dummont abrevia aclarándolos algunos escritos de Bentham y los publica como <i>Théorie des peines et des récompenses</i> .   |  |  |
| 1812 | Es consultado por los diputados liberales españoles sobre el texto de la Constitución y el del futuro   |  |  |

| AÑO  | VIDA DE BENTHAM  | CULTURA  | POLÍTICA Y SOCIEDAD   |
|------|--|--|---|
|      | código civil. Se aprueba la Constitución con un artículo 13 claramente benthamita: "El objeto del Gobierno es la felicidad de la nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen."   |  |   |
| 1815 | <i>A Table of Springs f Action y Chrestomatia.</i>   |  |   |
| 1816 | <i>Dumont publica Tactique des Assemblées législatives suiva d'un traité des sophismes politiques.</i>   |  |   |
| 1817 | <i>A Catechism of Parliamentary Reform.</i>  |  | David Ricardo: <i>Principles of Political Economy and Taxation.</i>   |
| 1818 | Algunas de sus ideas sobre la reforma parlamentaria son aceptadas por la Cámara de los Comunes.  |  |   |
| 1819 |  |  | Movimiento obrero en la industria británica; primer incidente en un mitín en Manchester, con muertos y heridos. |
| 1820 | Bentham escribe varios textos sobre España, compilados por Dumont en <i>Essais sur la situation politique de l'Espagne</i> . Escribe la obra dirigida a los españoles <i>Rid yourselves of Ultramarina</i> (que permanecerá inédita hasta el siglo XX, por su distanciamiento de los liberales españoles). | Toribio Núñez: <i>Espritu de Bentham. Sistema de la Ciencia Social</i> James Mill: <i>An Essay on Government.</i>  | Pronunciamiento de Riego en España: <i>Trienio Liberal</i> . Proclamación de la Constitución liberal de 1812.   |
| 1821 | <i>On the Liberty of the Press and Public Instruction</i> . El gobierno español, presidido por Agustín de Argüelles, invita a Bentham a colaborar en las tareas legislativas y en la redacción del nuevo código penal, especialmente en lo relativo a la codificación y al jurado. Correspondencia con el  | Toribio Núñez: <i>Sistema de la ciencia social o de las ciencias morales y políticas, por el jurisconsulto inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor y aplicados a la Constitución española</i> , obra basada en los trabajos de Dumont. Ramón de Salas: traducción al español comentada de los |   |

| AÑO  | VIDA DE BENTHAM  | CULTURA  | POLÍTICA Y SOCIEDAD   |
|------|--|--|---|
|      | Conde de Toreno, Ministro de Justicia, sobre el código penal.  | <i>Tratados de legislación civil y penal</i> de Bentham.   |   |
| 1822 | Las cortes portuguesas aceptan la oferta de Bentham para escribir un código constitucional para Portugal y otras naciones libres.  | George Grote publica el trabajo de Bentham acerca de <i>Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind</i> . |   |
| 1823 | Bentham ayuda a fundar la <i>Westminster Review</i> , con el propósito de difundir los principios del radicalismo filosófico.<br>John Stuart Mill, junto con otros jóvenes benthamitas, funda la primera sociedad utilitaria. <i>Not Paul, but Jesus. Leading Principles of a Constitutional Code, for Any State</i> . | Dumont: <i>Traité des preuves judiciaires</i> de Bentham.  | Reforma de la organización judicial y del derecho penal británico; se abole la pena de muerte en más de cien casos.<br>Restauración de la Monarquía absolutista en España. Los liberales españoles exilados publican en Inglaterra y Francia varias traducciones al español de bentham. |
| 1824 | <i>The Church-of-England Catechism Examined</i> . Peregrine Bingham prepara para su publicación el <i>Book of Fallacies</i> .  |  | Ley de asociaciones obreras en Inglaterra.  |
| 1825 | <i>The Rationale of Reward</i> .   |  |   |
| 1827 | James Mill prepara la publicación en cinco volúmenes de <i>The Rationale of Judicial Evidence</i> .  |  |   |
| 1828 |  |  | Por la iniciativa de los benthamitas y del propio Bentham se funda el University College, depositario de las obras de Bentham y germen de la Universidad de Londres.  |
| 1829 |  | James Mill: <i>Analysis of the Phenomena of the Human Mind</i> . Dumont (1829-1830): <i>Oeuvres de Jérémie Bentham</i> (3 vols.).                |   |
| 1830 | <i>The Rationale of Punishment</i> . Publicación de un volumen del   |  | Primer Ferrocarril: entre Liverpool y Manchester.   |

| AÑO  | VIDA DE BENTHAM  | CULTURA  | POLÍTICA Y SOCIEDAD  |
|------|--|--|--|
|      | <i>Constitutional Code</i> , que Bentham no logró completar en vida. <i>Official Aptitude Maximised, Expense Minimised</i> .   |  |  |
| 1831 | <i>On Death Punishment</i> .   |  |  |
| 1832 | Jeremy Bentham muere en Londres el 6 de Junio. Es diseccionado en una clase pública de anatomía y embalsamado. Su cuerpo, momificado, se encuentra en una urna en el vestíbulo del University College. | John Austin: <i>The Province of Jurisprudence Determined</i> .   | Ley de Reforma en Gran Bretaña: ampliación del sufragio; nueva distribución de los distritos electorales; control del trabajo infantil en la industria; subsidio a la educación elemental; emancipación de los esclavos en las colonias. Elección por primera vez de diputados radicales y de sindicatos obreros para el parlamento británico. |
| 1833 |  | John Stuart Mill: "Remarks on Bentham's Philosophy"  | Creación en Gran Bretaña de una oficina de inspección de fábricas. Muerte de Fernando VII en España.   |
| 1834 | Publicación póstuma de <i>Deontology</i> .   | Jacobo de Villanova y Jordán: <i>Aplicación de la panóptica de Jeremías Bentham a las cárceles y casas de corrección de España</i> . | Ley de pobres en Gran Bretaña.   |
| 1836 |  |  | Creación de la Universidad de Londres. Reforma electoral en Gran Bretaña con vistas a las elecciones municipales.  |
| 1837 |  |  | Comienza el Reinado de Victoria en Gran Bretaña.   |
| 1838 | John Bowring comienza (1838-1843) la publicación de <i>The Works of Jeremy Bentham</i> (11 vols.).   | John Stuart Mill: <i>Bentham</i> .   | La asociación de trabajadores de Londres recoge las reivindicaciones radicales en una Carta  |

| AÑO  | VIDA DE BENTHAM   | CULTURA   | POLÍTICA Y SOCIEDAD  |
|------|---|---|--|
| 1841 |   | Baltasar Anduaga y Espinosa: <i>Colección de obras del célebre Jeremías Bentham, compiladas por Dumont</i> , en 14 vols.  | del Pueblo, principalmente la reforma del sistema electoral. |
| 1901 | Elie Halévy: <i>La formation du radicalisme philosophique</i> , con textos inéditos de Bentham (1901-1903). |   |  |
| 1952 | Werner Stark : <i>Jeremy Bentham's Economic Writings</i> (3 vols.) (1952-1954)                              |   |  |
| 1968 | Se inicia la publicación de <i>The New Collected Works of Jeremy Bentham</i> .                              |   |  |
| 1978 | Louis Crompton publica por primera vez "Offences to Oneself".   | Comienza la publicación de <i>The Bentham's Newsletter</i> .  |  |
| 1986 |   | Se crea la International Bentham Society.   |  |
| 1989 |   | Comienza la publicación de <i>Utilitas</i> .  |  |
| 1990 |   | Se funda la International Society for Utilitarian Studies (ISUS), cuyo presidente, Fred Rosen, colaborará estrechamente en la difusión de Bentham en España. Se funda en Santiago de Compostela la Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas. |  |
| 1992 |   | Se edita el primer número de _____, revista iberoamericana editada en Santiago de Compostela dedicada al estudio del utilitarismo y del pensamiento de Bentham.   |  |

## 7. BREVE ANTOLOGÍA DE TEXTOS SOBRE EL LIBERALISMO CLÁSICO DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

### a. John Locke

#### Texto 1. Una definición del poder político.

“Así pues, entiendo que el poder político es un derecho a dictar leyes sancionadas con la pena de muerte y, consecuentemente, también cualquier otra que conlleve una pena menor, encaminadas a regular y preservar la propiedad, así como a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa de la República de cualquier ofensa que pueda venir del exterior; y todo ello teniendo como único fin la consecución del bien público.” (Locke, 1991: II, 1, §3):

#### Texto 2. Una descripción del Estado de Naturaleza.

“Para comprender qué es el derecho al poder político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona.” (Locke, 1991: II, 2, §4)

#### Texto 3. La ley natural y el Estado de Naturaleza.

“El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.” (Locke, 1991: II, 2, §6)

#### Texto 4. La utilidad del Gobierno.

“...el gobierno civil es el remedio más adecuado para las inconveniencias que presta el estado de naturaleza, las cuales han de ser, ciertamente, grandes allá donde los hombres pueden actuar como jueces en sus propios conflictos, pues es fácil imaginar que el que fue tan injusto como para cometer un delito contra su hermano, difícilmente podrá ser justo a la hora de dictar condena contra sí mismo.” (Locke, 1991: II, 2, §13)

#### Texto 5. Objeciones contra el Estado de Naturaleza.

“Es frecuente encontrarse con la siguiente objeción ¿Dónde se encuentran, si es que existieron alguna vez, tales hombres que viven en ese estado de naturaleza? Por ahora, bastará como respuesta lo siguiente: que dado

que todos los príncipes y dirigentes de los gobiernos independientes de cualquier parte del mundo se encuentran en tal estado de naturaleza, resulta evidente que el mundo nunca estuvo ni estará vacío de hombres que disfruten de tal estado.” (Locke, 1991: II, 2, §14)

#### Texto 6. Libertad natural y civil.

“La libertad natural del hombre consiste en su superioridad frente a cualquier poder terrenal y en no verse sometido a la voluntad o autoridad legislativa de ningún hombre, no siguiendo otra regla que aquella que le dicta la ley natural. La libertad del hombre, en sociedad, no ha de estar bajo otro poder salvo aquel que se encuentre establecido, por consenso, en la república, ni dejarse dominar por ninguna voluntad ni ley, salvo aquellas que promulgue el poder legislativo, de acuerdo con la confianza puesta en él.” (Locke, 1991: II, 4, §22)

### b. David Hume.

#### 7. El hombre depende de su interrelación social.

“Es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es totalmente completa en sí misma, ni se realiza sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente.” (Hume, 1981: 113)

“...el hombre,...es la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mayores ventajas. No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía y todo dolor se hace más cruel e insoportable.” (Hume, 1977/1988: 552-553)

#### 8. La Justicia como virtud artificial.

“La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de Justicia sean *artificiales*, no son arbitrarias. Tampoco nos expresamos de un modo impropio cuando las denominamos *Leyes Naturales*, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie.” (Hume, 1977/1988: 708)

#### 9. El origen de la Justicia.

“Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la

regla de la estabilidad de la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más.” (Hume, 1977/1988: 715-716)

“Así es como dos hombres, gracias a una convención común, empuñan los remos de un bote por interés mutuo, sin necesidad de ninguna promesa o contrato; es así como el oro y la plata se han convertido en las medidas de cambio; es así como se han fijado el habla, las palabras y el lenguaje, debido a una convención humana. No puede brotar de otro principio nada que sea ventajoso para dos o más personas, si todos ejecutan su parte, pero que pierde toda ventaja si solamente uno la lleva a cabo. En otro caso no habría motivo alguno para que alguno de ellos entrase en ese esquema de conducta.” (Hume, 1982: 182)

#### 10. Límites del poder político.

“Evidentemente, el único principio [de la existencia del gobierno, se entiende] es el del interés. Y si al comienzo es este interés la causa de la obediencia al gobierno, la obligación de obediencia deberá cesar cuando lo haga el interés.” (Hume, 1977/1988: 793)

#### c. Jeremy Bentham.

#### 11. Un curioso texto sobre la influencia del liberalismo de Bentham en la Galicia decimonónica:

“El alcalde (de Corcubión): Ya veo que es usted inglés; aquí mi amigo Antonio me ha dicho que le han detenido a usted en Finisterre.

Yo (George Borrow): Le han dicho a usted la verdad...

El alcalde: Los habitantes de Finisterre son buen gente y muy liberales todos. ...Es verdaderamente ridículo que la hayan detenido a usted tomándole por carlista.

Yo: No sólo por carlista, sino por Don Carlos en persona.

El alcalde: ¡Oh!, es de lo más ridículo; ¡confundir a un compatriota del gran Baintham con un bárbaro como ése!

Yo: Dispense usted, señor: ¿de quién ha dicho usted?

El alcalde: Del gran Baintham; el que ha inventado leyes para el mundo entero. Espero verlas adoptadas dentro de poco en este desgraciado país.

Yo: ¡Oh! Quiere usted decir Jeremías Bentham. Sí: un hombre muy notable en su línea.

El alcalde: ¡En su línea! ¡En todas las líneas! Es el genio más universal que ha producido el Mundo; es un Solón, un Platón y un Lope de Vega.

Yo: No he leído sus obras; pero no dudo que sea un Solón, y hasta un Platón, como usted dice. Lo que no podía figurarme es que se le clasificara como poeta con Lope de Vega.

El alcalde: ¡Es asombroso! Por lo que veo, no ha leído usted nada de él; en cambio, aquí estoy yo, un pobre alcalde de Galicia, que tiene todos los escritos de Baintham en ese estante y los estudia día y noche.” (Borrow, 1997: 358-359)

## 12. Dolor y placer como fuente de todo y el autointerés como móvil de acción de los agentes:

“Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off their subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.” (*Principles of Morals and Legislation*, ed. Burts-Hart-Rosen, p. 11)

## 13. Acuerdo básico con la crítica antinaturalista de Hume:

“That the foundations of all virtue area laid in utility, is there [book III of Treatise] demonstrated, after a few exceptions made, with the strongest force of evidence (...) I well remember no sooner had I read that part of the work that touches on this subject than I felt as if scales had fallen from my eyes.» (Nota al cap. I, pgf.36 de *A Fragment on Government*).

## 14. Una crítica de la tradición liberal contractualista y una paradójica defensa liberal del papel de Estado:

“Sabemos lo que supone vivir sin gobierno: es vivir sin derechos,...La libertad es posible frente a un control normal como el ejercido por las leyes y el gobierno, pero no lo es frente a un control irregular como pueda ser el mandato de los individuos más fuertes. En tiempos anteriores al comienzo de la historia, juzgando por analogía, nosotros, los habitantes de esta parte del globo llamada Europa, nos encontrábamos en un estado similar, sin gobierno y por tanto sin derechos, sin propiedad, sin seguridad legal, sin libertad legal, con menos seguridad que las mismas bestias...y en lo tocante a felicidad a un nivel inferior al de los brutos.

Cuanto mayor sea la ausencia de felicidad resultante de la carencia de derechos, mayor razón habrá para desear que existan. Pero las razones no son derechos; una razón para desear que se establezca un cierto derecho

no es el derecho mismo, la necesidad no es el abastecimiento, el hambre no es pan.” (*Examen crítico de la declaración de derechos*, Art. II; en Colomer, 1991: 117-118)

15. Una defensa liberal de la abstención del Estado en cuestiones de sexualidad y por tanto de modelos morales (con una fuerte carga de humor negro):

“Sir W. Blackstone es más particular. De acuerdo con su opinión, no solo constituye la pederastía (en el XVIII es sinónimo de homosexualidad) un delito contra la paz, sino que es de la clase de delitos contra la paz que son delitos contra la seguridad. De acuerdo con el mismo escritor, si un hombre es culpable de esta clase de obscenidad, por ejemplo con una vaca, como se sabe que lo han sido algunos, ello constituye una amenaza contra la seguridad de alguien. No dice contra la seguridad de quién, porque la ley no hace distinciones en sus ordenanzas; tampoco establecen ni este jurista ni ningún otro jurista inglés ninguna diferencia en sus comentarios entre esta clase de obscenidad, cometida con el consentimiento del sujeto paciente, y la misma clase de obscenidad cometida en contra de su consentimiento y con violencia. Es como si un hombre no hiciera ninguna distinción entre concubinato y violación.” (*De los delitos contra uno mismo*, 77-78)

“Parece ser más común para los hombres aplicarse en un sitio erróneo de la mujer, y en este caso los autores estrictos han encontrado mayor gravedad que cuando el sexo, además de la parte del objeto, está equivocado. Quienes persiguen determinar el principio de la afrenta, que sostienen que en asuntos de esta clase es contra el Todopoderoso, nos aseguran que la primera infracción es una afrenta más insolente que la última.<sup>48</sup> La afrenta sería la misma si, por necesidad o capricho, una persona del sexo femenino, hiciese uso de una parte errónea en uno de los hombres. Si hay alguna idea ridícula, es la de un legislador que, cuando una mujer y un hombre están de acuerdo acerca de un asunto de esta clase, se entromete entre ellos, examina las situaciones, regula los momentos y prescribe los modos y posturas. El médico estricto que, tan pronto como Sancho, Gobernador [de la ínsula Barataria]<sup>49</sup>, fantaseaba con un plato de comida, mandaba retirarlo, es el modelo, aunque imperfecto, de tal legislador.

Desde ahí su argumentación continúa suavemente y puede colgar o quemar a las partes sin dificultad de acuerdo con su gusto. Pero, probablemente se encontrará con problemas si pregunta al jesuita Sánchez (*De matrimonio*) qué decir cuando el hombre, por ejemplo, teniendo que hacerlo con una mujer, comienza en una parte y consume en otra; piensa en una persona o en una parte mientras que se emplea en otra; comienza con una mujer y la deja repentinamente. Sin emplear el principio de utilidad, tales cuestiones pueden multiplicarse y permanecer sin resolver

48 V. Fort. *Rep. qua supra*. J.B. [N. del T.: Bentham se refiere a la explicación que da de este problema en la nota que lleva el encabezamiento “De si constituye una afrenta a Dios”.]

49 [Añadido del T.]

para siempre; usad el principio de utilidad y tales cuestiones nunca se plantearán.” (*De los delitos contra uno mismo*, 113-114)

“En lo que respecta a todos los abusos del apetito venéreo mientras que el sujeto es menor de edad, parecen ser el objeto propio de la disciplina doméstica; después de que éste se halle fuera de dicha jurisdicción, o incluso mientras que está bajo ella, éstas y otras indecencias cometidas ante el público serán objetos propios de la coerción de las leyes; mientras que estén cubiertas por el velo del secreto cuanto menos se hable de ellas, en particular por parte de la ley, mejor.” (*De los delitos contra uno mismo*, 117-118)<sup>50</sup>

#### REFERENCIAS:

##### a. Textos clásicos:

- Bentham, Jeremías: “Cartas españolas de Jeremías Bentham”, ed. de Pedro Schwartz y Carlos Rodríguez Braun, *Moneda y Crédito*, nº 165 (1983).
- Bentham, Jeremías: *El panóptico*. El ojo del poder, Michel Foucault ; Bentham en España, María Jesús Miranda Madrid : La Piqueta , 1989.
- Bentham, Jeremías: *Fragmento Sobre El Gobierno*, Traducción De Julián Larios Ramos. Madrid, Sarpe, 1985. Col. Los Grandes Pensadores, 72. Es La Edición Anteriormente Publicada Por Aguilar.
- Bentham, Jeremías: *Falacias políticas*. Estudio preliminar, Benigno Pendas ; traducción, Javier Ballarín. Madrid : Centro de Estudios Constitucionales , 1990.
- Bentham, Jeremías: *Tácticas parlamentarias*. [Madrid] : Congreso de los Diputados, Servicio de Publicaciones , D.L. 1991.
- Bentham, Jeremías: *Antología*. Edición de Josep M. COLOMER. Traducciones de Gonzalo Hernández Ortega y Montserrat Vancells. Barcelona, Península, 1991.
- Bentham, Jeremías: “Extracto de ‘Libraos de Ultramaría’.” Introducción, selección y transcripción de los manuscritos por Philip Schofield, traducción de Oliva Pinillos. \_\_\_\_\_. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. I, nº 3 (octubre 1992), pp. 11-43.

50 [N. del T.: Bentham es un coherente liberal en esta conclusión; mientras que las conductas son privadas y no afectan a terceros, habiendo consentimiento de las partes, el legislador debe inhibirse en aras del principio de que las leyes no deben más que coordinar pero no recomendar modelos de virtud. Un cumplimiento estricto de esta política, que parte del que creo erróneo supuesto de la neutralidad moral del liberalismo, se revela inaplicable, lo que dará lugar a la mayor parte de las paradojas liberales contemporáneas respecto de la educación y los valores sociales. Cfr. sobre estas paradojas el muy polémico e interesante libro de Martin D. Farrell, *La filosofía del liberalismo* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992).]

- Bentham, Jeremías: *Nomografía o El arte de redactar leyes*. Edición y estudio preliminar de Virgilio Zapatero ; traducción de Cristina Pabón. Madrid : Boletín Oficial del Estado : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales , 2000.
- Bentham, Jeremías: *De los delitos contra uno mismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. Edición, Estudio introductorio y traducción de Vázquez García, Francisco & Tasset, José L.
- Hume, David (1977/1988): *Tratado de la naturaleza humana* (trad., introd. y notas de Félix Duque), 2 vols., Madrid, Editora Nacional. 1 vol., Madrid, Tecnos, 2ª edición.
- Hume, David (1982): *De la moral y otros escritos* (pról., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón); Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Hume, David (1990): *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Selección, traducción, introducción, notas e índices de José L. Tasset. Barcelona, Anthropos-MEC. Col. "Textos y Documentos", nº 5.
- Hume, David (1991): *Investigación sobre los principios de la Moral*. Edición y traducción de Gerardo López Sastre. Madrid, Espasa-Calpe.
- Hume, David (1993): *Investigación sobre los principios de la Moral*. Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial.
- Hume, David (1999b): *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza. Trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo.
- Locke, John (1991): *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Edición de Joaquín Abellán. Traducción de Francisco Giménez Gracia. Madrid, Espasa-Calpe.
- Locke, John (1999): *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Locke, John (1999): *Escritos monetarios*. Madrid, Pirámide.
- Locke, John (1999): *Segundo tratado sobre el gobierno: un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y final del gobierno civil*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Locke, John (2002): *Carta sobre la tolerancia* Madrid, Tecnos.
- Locke, John (2002): *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil*. Madrid, Alianza Editorial.

## **b. Bibliografía secundaria:**

### **i. Sobre Locke.**

- Ayers, Michael: *Locke*, London, Routledge, 1993. Col. "Arguments of the Philosophers".

- Camps, Victoria (1992): "Locke", en V. Camps (ed.): *Historia de la Ética (Vol. 2. La Ética moderna)*, Barcelona, Crítica; págs. 141-167.
- Chappell, V.C. (ed.): *Locke*, Oxford, OUP, 1998. Col. "Oxford Readings in Philosophy".
- Chappell, V.C. (ed.): *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, CUP, 1994.
- Cranston, Maurice (1985): *John Locke: A Biography*. Oxford, O.U.P.
- Dunn, John (1984): *Locke*. Oxford, O.U.P. Col. "Past Masters". (Obra general aunque dedica especial atención al pensamiento político de Locke.)
- García Sánchez, Esmeralda (1995): *John Locke (1632-1704)*, Madrid, Ediciones del Orto.
- Hampsher-Monk, Ian (1992): "John Locke", cap. 2 de *A History of Modern Political Thought*, Oxford, Blackwell. (Hay trad. esp.)
- Jolley, Nicholas: *Locke*, Oxford, OUP, 1999.
- Lloyd Thomas, D.A. (1995): *Locke on Government*. London, Routledge.
- Lowe, E.J. (1995): *Locke on Human Understanding*, London, Routledge. Col. "Routledge Philosophy Guidebooks".
- Mackie, J.L.: (1976): *Problems from Locke*. Oxford, O.U.P.
- O'Connor, D.J. (1982): "Locke." En D.J. O'Connor: *Historia crítica de la filosofía occidental (IV-El empirismo inglés)*, Barcelona, Paidós; pp. 66-118.
- Strathern, Paul (1999): *Locke (1632-1704) en 90 minutos*, Madrid, Siglo XXI.
- Woolhouse, Roger (2000): "John Locke (1632-1704)", en Ted Honderich (comp.): *Los Filósofos (Una introducción a los grandes pensadores de Occidente)*, Madrid, Tecnos; pp. 104-114.

## ii. Hume.

- Broackes, Justin: "David Hume (1711-1776)", en Ted Honderich (comp.): *Los Filósofos (Una introducción a los grandes pensadores de Occidente)*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 137-148.
- Fernández Vitores, Raúl (1988): *Causa e identidad -David Hume-*. Madrid, Ediciones Libertarias.
- Flew, A.G.N. (1982): "Hume." En D.J. O'Connor: *Historia crítica de la filosofía occidental (IV-El empirismo inglés)*, Barcelona, Paidós; pp. 173-248.
- García Roca, José (1981): *Positivismo e Ilustración (La Filosofía de David Hume)*. Valencia, Universidad de Valencia.

- Mellizo, Carlos (1970): *El problema del conocimiento en David Hume, a la luz de su escepticismo* (Extracto de Tesis Doctoral). Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Mellizo, Carlos (1978): *En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación)*, Zamora, Monte Casino.
- Mossner, Edward Campbell (2001). *The Life of David Hume*. Second ed. Oxford: Clarendon Press; 1980. Paperback, 1st.
- Noxon, James (1974): *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente (reed., Madrid, Alianza Editorial, 1988).
- Rabade Romeo, Sergio (1975): *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos.
- Salas Ortueta, Jaime de: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*. Granada, Universidad de Granada, 1967 (sic. por 1977).
- Stroud, Barry (1986): *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977. Trad. de A. Ziri6n, M6xico, UNAM.
- Tasset, Jos6 L. (1998a): "Hume y la 6tica (contempor6nea)", en ARDANAZ, Margarita, L6PEZ SASTRE, Gerardo, MART6N, F6lix, RUANO, Yolanda y DE SALAS ORTUETA, Jaime (comps.): *David Hume: Perspectivas sobre su obra*, Madrid, Editorial Complutense; p6gs. 95-120.
- Tasset, Jos6 L. (1998b): "Hume e o Utilitarismo: converg6ncias e discrep6ncias." En PELUSO, Luis Alberto (org.): *6tica & Utilitarismo*, Campinas (S6o Paulo), Editora Al6nea; p6gs. 27-48.
- Tasset, Jos6 L. (1999): *La 6tica y las Pasiones (Un estudio de la filosof6a moral y pol6tica de David Hume)*, A Coru6a, Universidade da Coru6a. Incluye una amplia bibliograf6a actualizada.
- Tasset, Jos6 L. (1999b): "Introducci6n" a David Hume: *Resumen de una obra recientemente publicada, titulada Tratado de la Naturaleza Humana / Abstract of a Book recently published, entitled A Treatise of Human Nature*, Barcelona, Montesinos ("Los Libros de ER", n6 1), 1999.
- Tasset, Jos6 L. (2002, en prensa): Selecci6n, edici6n-traducci6n y estudio introductorio a David Hume: *Escritos imp6os y antirreligiosos*, Madrid, Akal.
- Tasset, Jos6 Luis (1987): «Raz6n y pasiones en la teor6a de la acci6n moral de David Hume.» En A.M. LORENZO, J.L. TASSET & F. VAZQUEZ: *Estudios de Historia de las Ideas*, Sevilla, A.M. Lorenzo, Editor; pp. 55-94.
- Tasset, Jos6 Luis (1989): «Sobre la teor6a de la evaluaci6n moral de David Hume», *Agora. Papeles de Filosof6a*, 8; 53-66.

- Tasset, José Luis (1990): «Estudio Introductorio» a David HUME: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos.
- Tasset, José Luis (1992): «Suicidio y fiesta del Yo: el suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de “On Suicide” de David Hume», *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. I, nº 1, pp. 149-166.

### iii. Bentham:

- Albee, Ernest (1902). *A History of English Utilitarianism*. London, New York: Swan Sonnenschein. Macmillan.
- Colomer, Josep María (1991): “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña.” En Fernando Vallespín (comp.): *Historia de la Teoría Política (Vol. 3)*, Madrid, Alianza.
- Crimmins, James E (1990). *Secular Utilitarianism Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*. Oxford England, New York: Clarendon Press. Oxford University Press.
- Dinwiddy, John (1995): *Bentham*. [traductor, Esperanza Guisán] Madrid : Alianza Editorial.
- Escamila Castillo, Manuel (1986): *Jeremy Bentham: Racionalidad del mercado, moral y derecho [Microforma]*. Granada : Servicio de Publicaciones, Universidad de Granada.
- Fuller, Catherine (2000): “Primeiro e mais antigo Constitucional da Europa’: Bentham’s contact with Portuguese liberals 1820-23 (‘Primeiro e mais antigo Constitucional da Europa’: El contacto de Bentham con los liberales portugueses en el período 1820-23).” \_\_\_\_\_. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, IX/1; págs. 59-72. (Traducción al español de José L. Tasset; revisión histórica de Yolanda González Ruiz.)
- Harris, Jonathan (1999): “Jeremy Bentham’s codification writings and their reception in early liberal Spain (Los escritos de codificación de Jeremy Bentham y su recepción en el primer liberalismo español)”, \_\_\_\_\_. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, VIII/1; 9-29. (Traducción y adaptación al español de Tasset, José L. & González Ruiz, Yolanda.)
- Harrison, Ross (1983). *Bentham*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kelly, P. J. (1990): *Utilitarianism and Distributive Justice Jeremy Bentham and the Civil Law*. Oxford, New York: Clarendon Press. Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1993): *Bentham*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo Madrid : Tecnos.

- Moreso, José Juan (1992): *La teoría del derecho de Bentham*. Barcelona: PPU.
- Moreso, Josep J. (1993): *J. Bentham: utilitarisme moral i democràcia*. Barcelona : Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Parekh, Bhikhu C. (1993): *Jeremy Bentham Critical Assessments*. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. London, New York: Routledge.
- Pendás García, Benigno (1988): *Jeremy Bentham—Política y Derecho En Los Orígenes Del Estado Constitucional*. Colección "El Derecho y La Justicia", 7. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rodríguez Braun, Carlos (1989): *La cuestión colonial y la economía clásica: de Adam Smith y Jeremy Bentham a Karl Marx*. Madrid : Alianza Editorial .
- Rosen, F. (1983): *Jeremy Bentham and Representative Democracy a Study of the Constitutional Code*. Oxford Oxfordshire, New York: Clarendon Press.
- Schwartz, Pedro & Rodríguez Braun, Carlos [199-?]: *Bentham on Spanish protectionism*. Madrid : Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad Complutense.
- Schwartz, Pedro & Rodríguez Braun, Carlos (1992): "Las relaciones entre Jeremías Bentham y Simón Bolívar", \_\_\_\_\_. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. I, nº 3, pp. 45-68.
- Stephen, Leslie (1990). *The English Utilitarians*. 3 vols., London: Duckworth. London: Reprinted by the London School of Economics and Political Science, 1950. New York: A. M. Kelley, 1968.
- Williford, Miriam (1980). *Jeremy Bentham on Spanish America an Account of His Letters and Proposals to the New World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

### c. Otra bibliografía general.

- AA.VV. (2000): *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, Routledge.
- Balmes, Jaime Luciano. *Historia de la filosofía ; tercera parte de la "Filosofía elemental."* Buenos Aires, Editorial Sopena Argentina, 1941.
- Berlin, Isiah (1998): "John Stuart Mill y los fines de la vida", en Mill, John Stuart. *Sobre La Libertad (Con Un Ensayo De Isiah Berlin)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bermudo Ávila, José Manuel (1983): *El empirismo (De la pasión del filósofo a la paz del sabio)*. Barcelona, Montesinos.

- Bermudo Ávila, José Manuel (2001). *Filosofía Política. I. Luces y Sombras De La Ciudad*. Col. "La Estrella Polar", N° 27. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Borrow, George (1997): *La Biblia en España*. Barcelona, Altaya.
- Copleston, Frederick (1980): *Historia de la Filosofía (Vol. V: De Hobbes a Hume)*. Barcelona, Ariel.
- Dworkin, Ronald (1978): "Liberalism." En Stuart Hampshire (ed.): *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Farell, Martin D. (1992): *La filosofía del liberalismo*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García-Borrón, Juan Carlos (1985): *Empirismo e ilustración inglesa: De Hobbes a Hume* (pról. de Carlos París), Madrid, Cincel, (Serie «Historia de la Filosofía», 13).
- Gray, John (1994). *Liberalismo*. Madrid: Alianza.
- Gray, John (2001): *Las dos caras del liberalismo (Una nueva interpretación de la tolerancia liberal)*. Barcelona, Paidós. Ed. Orig.: *Two faces of Liberalism*. Cambridge, Polity Press/ Blackwell, 2000.
- Harrison, Ross (1983): *Bentham*. London, Routledge.
- Kymlicka, Will (2001): "Liberalismo", en Ted Honderich (ed.): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnos, 621-624.
- Laporta, Francisco (2001): "Inmigración y respeto." *Claves de Razón Práctica*, 114, págs. 64-68.
- Moro, Tomás (1518/1994): *Utopía*. Madrid, Alianza Editorial.
- O'Connor, D.J. (ed.) (1982a): *Historia crítica de la filosofía occidental (IV-El empirismo inglés)*, Barcelona, Paidós.
- Rawls, John (2000): *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambdrige (Mass.), Harvard University Press.
- Rawls, John (2001): Barcelona, Paidós. Ed. Orig.: *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambdrige (Mass.), Harvard University Press, 2000.
- Romerales, Enrique (1997): *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas (El pensamiento británico hasta la ilustración)*, Madrid, Akal. 128 págs. Col.: "Hª del Pensamiento y de la Cultura", n° 25.
- Rosen, F. (2003): *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. London ; New York: Routledge.
- Schneewind, J. B. (1990): *Moral philosophy from Montaigne to Kant : an anthology*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Spinoza, Baruch (1670/1976): *Tratado Teológico-político*. Salamanca, Sígueme. (Hay eds. Posteriores en español en Alianza Editorial.)

- Tasset, José L. (1989): "La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía." *Thémata. Revista de Filosofía de la Universidad de Sevilla*, pp. 197-213.
- Tasset, José L. (2000): "El relativismo ético: su naturaleza y sus problemas." *Direito-USF (Universidade São Francisco, Brasil)* 17, no. 2: 63-85.
- Tasset, José L. (en prensa): "Un ensayo sobre la Ilustración." En *Historia de la Filosofía vista desde el Tercer Milenio*, editado por Armando Segura, Madrid: Síntesis.
- Vallespín, Fernando (1998): *Historia de la teoría política*. Tomo III. Madrid, Alianza.
- Vergara, Francisco (1992/1999): *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*. Madrid, Alianza. Ed. Orig.: Paris, La Découverte.
- Walzer, Michael (1998): *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós.
- Warburton, Nigel (2002): *La caverna de Platón y otras delicias de la filosofía*. Barcelona: Ares y Mares/ Crítica.