

LIBERALISMO Y ÉTICA

Sobre algunas confusiones de Schumpeter, Halévy, Polanyi
y sus discípulos¹

FRANCISCO VERGARA

Universidad de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

ABSTRACT

Scholars often contend that classical liberals (Adam Smith, Turgot, etc.) were categorically “against State intervention”. Elie Halévy, for example, writes that Smith was in favour of “*the universal extension of the principle of non intervention by government*”. A strange opinion to hold, since the slightest familiarity with *The Wealth of Nations* reveals Smith’s numerous propositions for State action, both in the economy itself (a legal maximum on the interest rate, for example) and in other areas (education, infrastructure, public health, etc.).

Having confused “classical liberalism” with the policy of “non intervention”, the scholars we criticise here are, of course, embarrassed by these State intervention proposals that just don’t fit in with the definition they give of this school of thought they are considered experts in. They then try to explain the difficulty away by claiming that the great thinkers who founded classical liberalism were really either “incapable of rising to *general principles*” (Schumpeters’ opinion of Turgot) or that they were inconsistent and “violated *the principles* they proclaimed” (Halévy’s opinion of Adam Smith). A hundred and fifty years ago, John Stuart Mill (writing about English political economy) had already mocked this misunderstanding of liberal doctrines:

“there is something amusingly *naïf* in the in the form in which this interference of legislation represents itself to the minds of

¹ Traducido del Francés por Melisa Chali y Jorge Palacios. Con la colaboración de Carmen Verde.

manyAccording to them it is a setting aside of what they call the principles of political economy ...May I venture to say that *there are no such principles of political economy*".

In this paper we explain what the role and the justification of State intervention was in classical liberalism. The great classical liberals adhered to a general ethical doctrine (they had a conception of *the Good*). Intervention (by the State) was prescribed or rejected according to whether it furthered or hindered their ideal of goodness. Thus Adam Smith was in favour of State intervention *in this or that case* for the same reason that he was in favour of freedom of trade *in the more numerous cases* (because it advances *the happiness of the community*). And Turgot was in favour of freedom of the corn trade for the same reason he was in favour of government provided education. Because they are *natural rights* (the right to dispose freely of legitimately acquired property and the right of children to a minimum of education).

En todo el mundo el debate sobre el "liberalismo" está de nuevo a la orden del día. Como ya había ocurrido en la época de Adam Smith y de Turgot, durante la gran recesión de los años treinta, y en otras épocas de la historia, nos interrogamos para saber lo que los individuos (y las empresas) deben ser *libres* de hacer y lo que debe ser *reglamentado o prohibido*.

Este artículo tiene dos propósitos. El primero es de exponer las ideas que tenían sobre este problema Adam Smith y Turgot, autores que son la referencia en materia de "liberalismo" y que por eso llamamos "liberales clásicos". El segundo es de llamar la atención sobre los errores que se enseñan a este propósito y criticar ciertas definiciones falsas sobre lo que es (lo que fue) el liberalismo clásico. Nos referimos a aquellas definiciones que se inspiran en la acepción corriente de la palabra "liberalismo" y que son acaparadas por ciertos historiadores profesionales sin darse cuenta que no es *eso* lo que dijeron los liberales clásicos².

Estos historiadores crean así una doctrina imaginaria, a la cual le dan el nombre de "liberalismo", pero a la cual ninguna gran figura jamás se adhirió. Como dice Lionnel Robbins respecto a estos historiadores:

² Para una reflexión mas detallada sobre estas cuestiones ver VERGARA, *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Alianza Editorial, 1999, Madrid (publicado inicialmente por Editions La Découverte, 1992, París).

“han inventado personajes mitológicos a los cuales les dan los nombres de los clásicos [Adam Smith, David Ricardo, etc.] y ponen en su boca ideas exactamente contrarias a las que desarrollaban los clásicos”³.

LIBERALISMO CLÁSICO: DELIMITACIÓN

Denominamos aquí “liberalismo clásico” a un *ideal de organización de la sociedad* (un *proyecto político*) que se forma a partir de 1740 simultáneamente en Europa y en América. Se trata de un ideal que preconiza *un amplio espacio de libertad* personal, religiosa, literaria, económica, etc.; un espacio de libertad mucho más extendido que aquel que había sido reivindicado anteriormente, incluso por los filósofos más ilustrados como Pufendorf (1632-1694), Spinoza (1632-1677) o aun Locke (1632-1704).

Hablamos aquí del proyecto político elaborado por Adam Smith y David Hume en el Reino Unido, Turgot y Condorcet en Francia, Thomas Jefferson en los Estados Unidos, Humboldt y Kant en Alemania, etc. Se trata del ideal que inspiró las reformas intentadas por Turgot durante su corto ministerio (1774-1776), aquellas realizadas por la Revolución Francesa durante su fase moderada (1789-1791), una parte de las instituciones que se dio la joven república norteamericana después de su Independencia (1776) y las reformas llevadas a cabo por el Reino Unido después del fin de las guerras napoleónicas (abolición de las *Corn Laws*, reforma de las *Poor Laws*, etc.). Es un ideal que continua en nuestros días inspirando los proyectos de numerosos reformadores.

Mas allá de este rasgo común (reivindicar *más libertad*), los liberales clásicos parecen haber estado en desacuerdo sobre muchos puntos. Algunos —como Turgot— deseaban un Rey filósofo para instaurar el régimen de sus deseos; otros, como David Ricardo y Bentham (sin ilusionarse sobre la democracia) contaban con la extensión del derecho de voto. Algunos de ellos (Condorcet, Humboldt y Jefferson) eran favorables a un gran servicio público para la educación mientras que otros (Adam Smith y John Stuart Mill) preferían un rol más modesto para el Estado donde éste se limitara a completar las insuficiencias de la enseñanza privada. En economía, algunos (Adam Smith por ejemplo) eran favorables a una reglamentación de la tasa de interés y admitían (en caso de

³ Lionnel ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in Classical Political Economy*, Macmillan, Londres, 1953, pp. 3 y 5.

gran utilidad pública) la concesión de monopolios, mientras que las “restricciones de la libertad natural” (como el monopolio) eran consideradas como absolutamente inadmisibles por Turgot.

Pero este rasgo común (desear *más libertad*) parece insuficiente para identificar con precisión el liberalismo clásico, ya que en todas las épocas de la historia ha habido pensadores que deseaban más libertad. La pregunta consiste entonces en saber cuánta libertad un autor debe reivindicar para ser incluido en la misma familia que Turgot y Adam Smith. Sin dar fronteras perfectamente delimitadas, podemos identificar dos corrientes de pensamiento que están claramente fuera de toda definición razonable del liberalismo clásico. Por un lado tenemos a aquellos magníficos teóricos de *la libertad* y de *los derechos* que sin embargo aceptaban *la esclavitud* y *la censura* (tales como Pufendorf o Locke)⁴. Por el otro, no entran tampoco en esta categoría, estos “ultra-liberales” (tales como Frédéric Bastiat, en Francia y Herbert Spencer en el Reino Unido) que se oponen a que el Estado se ocupe de la educación, de las infraestructuras o de la sanidad, tareas del Estado que las más grandes figuras del liberalismo —lejos de menospreciar— deseaban elevar al nivel de una ciencia aplicada.

Este es, a grandes rasgos, *el dominio* del liberalismo clásico. Agreguemos que no designamos con esta expresión cualquier conjunto desordenado de ideas de parte de alguien que quiere más libertad, sino *los pensamientos sistemáticos*. Vamos a hablar aquí únicamente de autores que se interrogan sobre la coherencia de su sistema y que buscan hacer explícitos *los principios* y las hipótesis subyacentes de sus razonamientos.

LAS DEFINICIONES “POPULARES” DEL LIBERALISMO

Al lado de esta caracterización fundada en lo que efectivamente escribieron los liberales clásicos circulan algunas definiciones del “liberalismo” fundadas, como lo dijimos, en la acepción corriente de esta palabra.

⁴ Si la afirmación según la cual Locke acepta la esclavitud sorprende, el lector puede consultar la versión inglesa de John LOCKE, *Second Treatise on Government*, ch. IV, § 23 así que ch. VII, § 85. Acerca del hecho que el principio de tolerancia no debe aplicarse al ateísmo, ver *A Letter Concerning Toleration* (1983, Hackett, p. 51).

Una primera definición “popular” sostiene que el liberalismo clásico sería una doctrina que quiere MINIMIZAR EL ROL DEL ESTADO.

Según una segunda definición, el liberalismo clásico sería una doctrina que no quiere necesariamente “minimizar” el Estado pero que quiere que éste se mantenga FUERA DE LA ECONOMIA.

Según una tercera definición, sería una doctrina que quiere MAXIMIZAR LA LIBERTAD.

Según una cuarta definición, los liberales clásicos se adhieren a un supuesto PRINCIPIO DE NO-INTERVENCION.

Estas definiciones (que, a primera vista, se parecen) atribuyen al liberalismo clásico principios fundamentales diferentes; no pueden entonces ser válidas las cuatro. A fin de *maximizar la libertad* (por ejemplo) es probable que el Estado tenga que *intervenir más* que el estricto mínimo (para investigar y perseguir los abusos de posición monopolista, por ejemplo), etc.

Pero el principal defecto de estas definiciones “populares” es que dejan fuera del dominio definido los nombres esenciales de la familia liberal, como Adam Smith, Turgot, Thomas Jefferson, Benjamin Constant, Humboldt, etc., quienes *nunca propusieron tales principios*.

Los comentaristas que atribuyen a los liberales (y a los economistas clásicos) estos “principios” son sin embargo muy numerosos. Así, Elie Halévy, uno de los historiadores del pensamiento inglés de mayor reputación, nos dice que Adam Smith era favorable a:

“la extensión universal del *principio de no-intervención gubernamental*⁵”

El problema con el cual tropieza este género de comentarista es que una lectura incluso rápida de Smith o de Turgot nos enfrenta a una multitud de proposiciones de intervención del Estado cuyo papel lógico dentro de la teoría queda inexplicado. Frente a estas “perturbaciones” de su esquema de interpretación del liberalismo, los comentaristas de los cuales hablamos aquí tratan de resolver el problema adoptando una de las dos actitudes siguientes: o bien afirman que los clásicos *no tenían principios* (habrían sido entonces *pragmáticos*, en el sentido peyorativo de la palabra),

⁵ Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Vol. II (p. 138 en la edición de 1901-1904 y p. 92 en la edición de 1995).

o bien ellos *violaban los principios* a los cuales se adherían (habrán sido *oportunistas*). Nos preguntamos entonces ¿por qué la historia los habrá retenido como las figuras por excelencia del liberalismo clásico?

La primera “solución” es la que propone (a propósito de Turgot) Joseph Schumpeter, uno de los historiadores más conocidos del pensamiento económico:

“[Turgot] era tan poco propenso a elevarse hasta *principios abstractos* ... que, en una circunstancia particular, fue hasta introducir una tarifa aduanera y en otra ocasión se embarcó en la creación de una empresa pública (en la industria química)” “ninguna de las medidas que adoptó, o que propuso, tiene un vínculo con cualquier doctrina, ni científica ni otra [...] no era más que un funcionario particularmente hábil ... *un espíritu práctico*”⁶.

La segunda interpretación es la que propone, a propósito de Adam Smith, Elie Halévy, de quien ya hemos hecho mención:

“Es interesante constatar que, en los dos pasajes de su libro donde Adam Smith atribuye al Estado una función pedagógica, *viola conscientemente el principio* que había establecido [...] hasta la asistencia social ... está *en contradicción con los principios* de la economía de Adam Smith”⁷.

Aun en nuestros días son numerosos los comentaristas que repiten lo mismo. Citamos aquí ejemplos encontrados en la literatura francesa reciente, pero seguramente en España se expresan las mismas opiniones. Así, en el *Prefacio* de la edición de *La riqueza de las naciones* publicado por la editorial Gallimard, el Profesor Gérard Mairet le hace decir a Adam Smith que:

“El Estado (liberal) es y debe permanecer *fuera de la economía* (Smith)⁸” (los paréntesis son de Mairet).

Una opinión similar es avanzada por Philippe Mongin en un ensayo que acompaña la reciente reedición del libro de Elie

⁶ Joseph SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Allen and Unwin, 1986, p. 246.

⁷ Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Vol II (p. 138 y pp. 180-181 en la edición de 1901-1904 y pp. 92 y 120 en la edición de 1995).

⁸ Adam SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Gallimard, 1976, colección Idées, p. 19.

Halévy *La formación del radicalismo filosófico*. Mongin nos dice que Bentham, Ricardo y Mill,

“defienden tenazmente ... *el principio de la no-intervención del Estado*⁹”.

Demos la palabra a John Stuart Mill quien ya había refutado, en su época, este chisme:

“Hay algo de divertido y de ingenuo [Mill utiliza la expresión “*naif*”] en la manera en que la intervención del Estado es percibida por numerosos comentaristas ... Según ellos, se trata de hacer excepciones a lo que llaman *los principios de la economía política* ... me permito recordar que *no existen*, en la economía política, principios tales como aquellos que se imaginan que están transgrediendo (*there are no such principles of political economy*)¹⁰”.

Cualquiera que sea el sentido que le damos a la palabra “principio” (que se trate de *un punto de partida –principium–* de los razonamientos económicos o que se trate de *una conclusión general* a la cual conducen estos razonamientos), John Stuart Mill nos dice que en la economía política las proposiciones generales de este tipo *no existen*. Las numerosas intervenciones del Estado que proponen los liberales clásicos no son entonces “excepciones” a ciertos principios. En las líneas que siguen veremos cual es su estatuto.

LOS PRINCIPIOS ÉTICOS DEL LIBERALISMO CLÁSICO

Como acabamos de ver, los liberales clásicos aprobaban ciertas intervenciones del Estado y desaprobaban otras; y esto tanto en la economía misma como fuera de ella. Las frases siguientes de Jacob Viner (el prestigioso historiador de la primera escuela de Chicago) resumen bastante bien, según nos parece, la actitud de Adam Smith con respecto al papel del Estado:

“Él veía, para la intervención del Estado, un dominio amplio y variable y estaba dispuesto a extender este dominio aun más

⁹ Philippe MONGIN, “Postface” en Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, vol. III, PUF, 1995, p. 372.

¹⁰ John Stuart MILL, “Leslie on the Land Question”, *Collected Works*, vol. V, p. 674.

si el Estado mejoraba su eficiencia y su honradez ... No consideraba que el "laissez-faire" fuese siempre bueno ni siempre malo¹¹".

La cuestión entonces es saber si la aprobación de ciertas intervenciones del Estado (y la desaprobación de otras) por los liberales clásicos, son "excepciones" que se explican por la falta de coherencia que tenían estos autores o por su "pragmatismo" o si forman parte de *un sistema coherente* que los comentaristas como Halévy y Schumpeter simplemente no comprendieron. Hemos visto cual era, a propósito de Turgot, la interpretación de Schumpeter. Exactamente opuesta es la opinión de Condorcet:

"todas las opiniones filosóficas de Turgot formaban *un sistema* [...] cada una de sus operaciones, hasta en los detalles, era parte de un plan regular y general que él se había formado [...] este plan, y los motivos que dictaban todas sus decisiones particulares, son la consecuencia de *un pequeño número de principios ligados entre ellos*¹²".

Esta es también la opinión que tenían de Turgot y de su obra los grandes filósofos-economistas británicos como David Hume, Adam Smith, David Ricardo, John Stuart Mill, etc. Mill, por ejemplo, consideraba a Turgot como el arquetipo del reformador guiado por concepciones filosóficas:

"es el ejemplo el más extraordinario que encontramos en la época moderna de un hombre que unía *el espíritu de la filosofía* con una vida activa ... se mantuvo totalmente libre de los prejuicios y las parcialidades tanto del universitario como de las del político pragmático (*practical politician*); es la maravilla, no sólo de su época pero de toda la historia¹³".

Es altamente instructivo constatar que Schumpeter no vio nada de este sistema filosófico.

Cuando un pensador no está satisfecho de la sociedad en la cual vive y propone instituciones y leyes que considera como *mejores* (como lo hacen los liberales clásicos), esto lo conduce inevita-

¹¹ Jacob Viner, "Adam Smith and Laissez-Faire", en J. M. Clark ed., *Adam Smith 1776-1926*, Chicago University Press, 1928, p. 154-155.

¹² Condorcet, *Vie de Monsieur Turgot*, Editions ADEP, Paris, 1997, p. 117 y p. 127.

¹³ Mill John Stuart, 1836, "On the Definition of Political Economy", *Works*, vol. 4, p. 335.

blemente a preguntarse qué es lo que entiende por la expresión “mejores”. Se trata de saber cuál es *el criterio* que él aplica para determinar que tal institución (o tal intervención del Estado) es *buena o mala, mejor o peor* que tal otra.

La primera cosa que constatamos leyendo los grandes autores liberales, es que estaban divididos entre ellos sobre esta cuestión y que estas divisiones son al menos tan antiguas como la filosofía griega y romana. Así, cuando Adam Smith considera que *es bueno* (conforme al Bien) imponer un máximo legal para las tasas de interés o que *es bueno* atribuir un monopolio durante algunos años por tal o cual razón, mientras que Turgot considera que *siempre es malo*, la razón no es que ellos estén informados de forma diferente *sobre los hechos*; ellos tienen simplemente una definición diferente sobre lo que es el Bien y lo que es el Mal.

Una vez que se ha esclarecido cual es la definición del Bien y del Mal a la cual suscribe un autor como Smith, u otro como Turgot, y que vemos la manera como utilizan esta definición como criterio para juzgar las instituciones (para juzgarlas como buenas o malas, como mejores o peores que tales otras), queda muy claro que es exactamente el mismo criterio que utilizan para juzgar las diferentes medidas de intervención del Estado. Las intervenciones del estado no son “excepciones” sino *aplicaciones* de sus principios.

Las divergencias en materia ética (las diferentes definiciones que tenían del Bien y del Mal) ofrecen también un excelente criterio para clasificar a los liberales. Veremos entonces, en las líneas que siguen, las dos grandes doctrinas éticas de occidente de donde nacieron las más importantes familias del liberalismo clásico.

EL UTILITARISMO

Según una primera gran doctrina ética, “el Bien” es simplemente *la felicidad*. Es bueno entonces (está bien) aquello que tiende a aumentar *la felicidad que existe en la tierra*. El criterio para determinar si una libertad (o una intervención del Estado) es buena o es mala es entonces la felicidad que ella tiende a procurar a todos los que están concernidos por ella. La libertad de cambiar de profesión, por ejemplo, tiende a aumentar la felicidad; es entonces una libertad deseable. Por el contrario, si imponiendo la escolarización obligatoria a los niños (lo que es una disminución de la libertad de los padres y de los niños) aumentamos la felicidad de

la comunidad, entonces debemos restringir la libertad en este dominio.

La doctrina que juzga las leyes e instituciones (las libertades y las reglamentaciones) en función de este criterio es muy antigua. Recibió numerosas apelaciones. Es lo que los filósofos romanos llamaban el principio de la “*utilitas publica*” o “*utilitas communis*”¹⁴. Algunos autores ingleses (como Francis Bacon) hablan de “*the doctrine of general expediency*” en el sentido más elevado de esta palabra. La doctrina era llamada “principio de utilidad pública” por Hume y por los filósofos franceses, como Helvétius, en visperas de la Revolución de 1789 y “doctrina de la felicidad” por Kant. Bentham y sus sucesores acortaron el nombre a “principio de utilidad”.

Esta es la doctrina ética que defendieron David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham, David Ricardo, John Stuart Mill, etc. Así, Bentham escribe:

“Se puede decir de un hombre que es partidario del *principio de utilidad* cuando la aprobación o desaprobación que manifiesta respecto de una acción o de una medida, esta determinada por, y es proporcional a, la tendencia que ésta tiene, según él, a aumentar o disminuir *la felicidad de la comunidad*”¹⁵.

Y Adam Smith escribe:

“Todas las instituciones de la sociedad ... son juzgadas *únicamente* según el grado en que tienden a promover la felicidad de quienes viven bajo su jurisdicción. Esta es su *única* utilidad y su *único* fin”¹⁶.

Hemos subrayado las palabras *únicamente* y *único*, en la cita de Smith, ya que todos los filósofos desean la felicidad; el rasgo distintivo de un utilitarista es sostener que es *el único fin*, en tanto que “fin”. Los otros “fines” (libertad, democracia, riqueza, etc.) derivan su valor de su calidad de medios para obtener la felicidad.

¹⁴ Ver el artículo “*Utilitas publica*”, de J. GAUDEMET, en la *Revue historique de droit français et étranger*, 1951.

¹⁵ Jeremy BENTHAM, “Of the Principle of Utility”, capítulo I de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1970, Clarendon press, Oxford, pp. 12-13.

¹⁶ Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, 1976, p. 185.

Así cuando Smith propone tal o cual intervención del Estado, su aprobación está siempre acompañada de una reflexión sobre la utilidad pública de la medida que propone. Cuando aconseja un máximo legal para la tasa de interés¹⁷, cuando en ciertos casos propone otorgar un monopolio comercial¹⁸, cuando aprueba la protección de una rama particular de la industria nacional¹⁹, cuando se muestra favorable a ciertos aranceles e impuestos incitativos o disuasivos (en el caso de ciertos alimentos sanos o de ciertas bebidas alcohólicas²⁰ o para ciertos contratos agrícolas²¹), cuando propone ciertas cargas tributarias que implican la progresividad del impuesto (con respecto al ingreso)²², cuando sugiere medidas para prevenir las epidemias²³, los incendios o toda otra intervención del Estado, siempre lo hace después de haber efectuado una evaluación de las repercusiones que tiene esta medida sobre los elementos de base de la felicidad (la abundancia, la seguridad, la salud, etc.).

Como lo constata con mucha pertinencia Lionel Robbins, los argumentos de Smith

“tienen sistemáticamente un carácter utilitarista²⁴”.

EL DERECHO NATURAL (los derechos y deberes “naturales” del hombre)

La idea según la cual la felicidad es *el bien supremo* del hombre y por lo tanto *el criterio* para juzgar cuales leyes e instituciones (cuales intervenciones del Estado) son deseables, siempre ha inquietado a numerosos pensadores. El hombre, en su vida terrestre, ¿no tiene *un fin más elevado* que la felicidad? Es lo que pensaba Kant que escribe:

“nuestra existencia tiene *un fin diferente, y mucho más noble*, que la felicidad ... el valor moral de una acción no reside en las

¹⁷ *Richesse des nations*, editorial Flammarion, París, 1991, vol. I, pp. 446-447.

¹⁸ *Idem*, vol. II, pp. 379-380.

¹⁹ *Idem*, vol. II, pp. 50 y 119.

²⁰ *Idem*, vol. II, p. 532.

²¹ *Idem*, vol. II, pp. 463-464.

²² *Idem*, vol. II, p. 467.

²³ *Idem*, vol. II, p. 412.

²⁴ Lionnel ROBBINS, op. cit. p. 48.

consecuencias que uno espera de ella ... la utilidad o la inutilidad no pueden en nada ni aumentar ni disminuir este valor²⁵”.

Tomemos el caso de la libertad económica. Según Adam Smith, David Ricardo, John Stuart Mill, etc., esta libertad se justifica en última instancia por *los efectos positivos que produce* (por su utilidad). Esta no era la opinión de Turgot:

“la libertad de comercio tiene un motivo *más noble* que el de su utilidad, por muy extensa que esta pueda ser²⁶”.

Según esta familia de doctrinas éticas, la felicidad de la comunidad (aún siendo algo de gran valor) no es *el criterio supremo*. Además, es un muy mal principio para evaluar y elegir las reglas de la moral y de la legislación. ¿No se ha justificado la esclavitud en las Antillas por las felices consecuencias que supuestamente tenía para el Reino de Francia en su totalidad? Como decía Turgot:

“Todo debe tender no a la más grande utilidad de la sociedad, principio vago y fuente profunda de malas leyes, sino a la *preservación de los Derechos naturales*²⁷”.

Y Benjamin Constant :

“El principio de la utilidad es ... mucho más vago que el derecho natural [...] yo deseo, lo más posible, separar la idea de derecho del concepto de utilidad [...] cuando hablamos de derecho, nos referimos a un concepto *independiente de todo cálculo*²⁸”.

Opinión exactamente contraria a la de Hume que escribe:

“la Virtud ... proclama que el *único fin* que ella se propone es que sus adeptos, así como toda la humanidad, sean, en cada momento de su existencia, lo más alegres y felices que sea posi-

²⁵ Immanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pp. 394, 396 y 401 de la edición de la Academia de Ciencias de Prusia.

²⁶ CONDORCET, *Vie de Monsieur Turgot*, editorial ADEP, París, p. 45.

²⁷ *Vie de Monsieur Turgot*, op. cit., p. 191.

²⁸ Benjamin CONSTANT, “Du principe de l'utilité ...” en *Principes de politique*, Hachette, Paris, coll. Pluriel, pp. 62-63.

ble ... La única dificultad que esto plantea es aquella de *calcular con precisión*²⁹.

La idea fundamental del Derecho natural es que existe un código natural que permite juzgar las leyes y las instituciones humanas sin tratar de evaluar (calcular) si estas producen consecuencias útiles o nocivas. Una intervención del Estado será buena si es conforme, o si está exigida, por este código. Será mala si es contraria a este código. Cuando se discute sobre una ley, una reforma o una institución, la pregunta pertinente no es entonces saber si esta tiende a aumentar o a disminuir la felicidad de la comunidad sino si se *conforma o no* a este Derecho natural.

La pregunta que surge de inmediato al espíritu es la de saber cómo se descubren los derechos y los deberes, los mandamientos y las prohibiciones que dicta ese Derecho Natural, puesto que no están escritas en un pergamino que uno pueda consultar fácilmente. Y, puesto que aquí lo que nos interesa es la intervención del Estado, cómo podemos saber si tal o cual intervención es conforme o contraria al Derecho Natural. Sin entrar en detalles, digamos que los autores pertenecientes a este movimiento han propuesto varios métodos: estudiar “la Naturaleza” (descubrir los objetivos que esta parece querer alcanzar), interrogar “la Razón” (verificar que las normas propuestas están libres de contradicción lógica, pueden ser generalizadas) etc., etc.

Tratemos, en algunas líneas, de resumir la doctrina del derecho natural liberal en materia de intervención del Estado.

Primero, una intervención del Estado es *ilegítima* cuando ella viola un derecho natural. La concesión de un monopolio comercial, por ejemplo, es siempre ilegítima, cualquiera sea la utilidad obtenida. La razón es que esto constituye una violación del derecho natural de cada cual a ejercer la actividad concedida en monopolio.

Segundo, una intervención del Estado es *obligatoria* (el Estado debe intervenir) cuando el libre juego de las iniciativas privadas no basta para asegurar el goce de tal o cual derecho natural. Es por ello que Turgot consideraba como un deber del Estado el intervenir para obligar a los propietarios a ayudar a sus colonos en período de penuria puesto que el derecho a la vida de éstos está amenazado. Así mismo, la intervención del Estado para garantizar a todos un mínimo de educación es también obligatorio ya que una cierta cantidad de educación es indispensable para gozar de la mayoría de los derechos naturales.

²⁹ David HUME, *Enquiries ...*, p. 279.

Por último, una intervención del Estado es *opcional* (construcción de un canal, de un parque, de una academia de ciencias, etc.) cuando la comunidad la desea y ella se puede realizar sin violar ningún derecho natural.

Las dos primeras categorías de intervención derivan directamente del objetivo principal y original que el Derecho natural liberal asigna al Estado (y a toda asociación política). He aquí como la *Declaración francesa de los derechos del hombre* formulaba este objetivo:

“El objetivo de toda asociación política es [debe ser, F. V.] la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre³⁰”.

Las dos corrientes del liberalismo clásico de las cuales hablamos aquí (el liberalismo utilitarista y el liberalismo de los derechos naturales) convergían hacia un tipo de sociedad con instituciones muy semejantes: las dos querían una muy amplia libertad de expresión, de religión, de comercio, el respeto de la propiedad, el acceso a un mínimo de educación, etc. Lo que las diferencia es sobre todo *la justificación última*, el argumento supremo utilizado para afirmar que tales instituciones son deseables, mejores que otras. Las instituciones en sí mismas son muy similares. Como escribe el gran publicista del Derecho natural liberal Benjamin Constant (en su crítica del principio de utilidad de Bentham):

“La ruta que Bentham prefirió seguir lo ha conducido a resultados exactamente semejantes a los míos ... no hay duda de que definiendo convenientemente la palabra utilidad, se logre apoyar en ese concepto, precisamente las mismas reglas que aquellas que se derivan de la idea de Derecho natural”.

LAS CONFUSIONES Y CARICATURAS

Si uno distingue claramente las dos grandes concepciones del Bien (y del Mal) que predominan en la filosofía occidental (*la felicidad y la conformidad con el Derecho natural*), queda perfectamente claro el rol que juegan las intervenciones del Estado en los sistemas construidos por los liberales clásicos. Pero desgraciada-

³⁰ *Declaración de los derechos del hombre de 1789*, Artículo II.

mente las caricaturas y confusiones que existen con respecto a estas dos doctrinas éticas impiden la claridad.

Las confusiones en filosofía están, a menudo, ligadas a la acepción que tienen las palabras en tal o tal lengua nacional; preciso entonces que lo que sigue se refiere a las confusiones más comunes que existen en Francia. Algunas de estas confusiones parecen existir también en España.

La caricatura del utilitarismo

En la lengua corriente francesa la palabra “*utilitarisme*”, y la palabra casi insultante “*utilitaire*”, tienen una connotación peyorativa muy fuerte que alude a un hombre egoísta que calcula todo con el fin de obtener el máximo de ventaja *para sí*. Aquí (como es el caso con otras expresiones filosóficas, tales como “materialismo”, “sensualismo”, etc.), se confunde a menudo el sentido común de estas palabras con el sentido filosófico. De ahí la confusión habitual entre la doctrina moral que considera que el criterio del bien y del mal es “la felicidad de la comunidad” (doctrina que sus partidarios llaman “principio de utilidad”) y la *teoría psicológica* simplista que pretende explicar todas las acciones humanas (incluso las más heroicas) a partir de un principio único: *el egoísmo absoluto del individuo*³¹.

Así, podemos leer en el *Manifiesto* del “Movimiento anti-utilitarista en las ciencias sociales”:

“Sin detenernos en sutilezas superfluas aquí, calificamos de utilitarismo toda doctrina que se apoya sobre la afirmación según la cual los seres humanos son *regidos por la lógica egoísta* del calculo del placer y las penas³²”.

La misma confusión encontramos en el libro de Michel Terestchenko *Philosophie politique*:

«el “principio de utilidad” indica el fin que persigue, por naturaleza, toda acción humana; es la ley que sigue la voluntad: el

³¹ Sobre esta confusión, ver nuestro artículo “A Critique of Elie Halévy; refutation of an important distortion of British moral philosophy”, publicado en *Philosophy, Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Cambridge University Press, Londres, enero de 1998. Se puede bajar en inglés o en francés en el sitio <http://www.utilitarianism.com/vergara/halevy.htm>

³² Alain CAILLÉ, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, 1989, pp. 17-18.

hombre persigue exclusivamente ... lo que le procura utilidad³³».

Es probablemente esta misma confusión la que hace decir a Alain Béraud en la *Nueva historia del pensamiento económico*:

“No debemos situar a Smith entre los utilitaristas... Buscar el placer y evitar las penas no es, según él, el motivo de toda acción humana. *La psicología* que Smith le atribuye a los hombres es más compleja”. (op. cit. p. 311).

Esta confusión existe desde hace mucho tiempo entre los comentaristas hostiles al utilitarismo. La crítica que John Stuart Mill hacía, hace más de cien años, a Whewell, se aplica muy bien aquí:

“El Dr. Whewell confunde la Teoría de la Felicidad —que es una Teoría Ética— con la Teoría de las Motivaciones a veces llamada Sistema Egoísta, y ataca esta última (que atribuye a Bentham) dándole el nombre de la primera³⁴”.

Pero un “utilitario” (siempre en la aceptación “popular” de esta palabra) es también alguien que no aprecia *los placeres sutiles*; está interesado únicamente en *las cosas vulgares*: la producción, el dinero, la propiedad privada, los placeres de los sentidos, etc. Así, una mujer considerada como informada en filosofía, Madame de Stael, pudo escribir:

“Los Romanos consagraban vastos edificios a las urnas funerarias de sus amigos o de ciudadanos ilustres. No se adherían a este árido *principio de utilidad* que fertiliza ciertos rincones de tierra, dejando en la esterilidad el vasto dominio de los sentimientos³⁵”.

Esta confusión ha sido casi general en las más prestigiosas cátedras de filosofía de la Sorbona. Así, Théodore Jouffroy (el sucesor de Victor Cousin) escribe:

³³ Michel TERESTCHENKO, *Philosophie politique*, Hachette, 1994, vol. 1, p. 72.

³⁴ John Stuart, MILL, 1867, “Whewell on Moral Philosophy”, *The Collected Works*, vol. X, 1867, p. 184.

³⁵ Tomamos esta cita en defensa del principio de utilidad que hace Jean Baptiste SAY (“Essai sur le principe de l'utilité”, *Œuvres diverses*, Guillaumin, Paris, 1848).

“le dan mucha importancia a un buen estomago, a los cinco sentidos naturales... todas las otras facultades más sutiles del hombre, más elevadas, las desprecian... Un volumen de Lamartine, un diálogo de Platon ... son para ellos cosas sin importancia.... Apliquen estos principios a la moral, Señores, y tendrán *el sistema de Bentham*³⁶”.

Sesenta y cinco años más tarde Elie Halévy repetía la misma idea:

“La moral de los utilitarios, es su psicología económica expresada en el modo imperativo... Los únicos placeres que el moralista utilitario toma en cuenta en último análisis, son los placeres que tienen su origen *no en el ejercicio de nuestras facultades mentales, sino en causas exteriores*³⁷”.

Y Schumpeter, quien ya hemos citado, escribe:

“las ideas de los utilitaristas sobre el placer y el dolor ... pueden en realidad extenderse más allá de la idea de *beefsteak*, pero apenas más allá³⁸”.

Es evidente que tales comentaristas difícilmente podían comprender el sistema de Hume, Smith, Bentham y Mill.

La caricatura del Derecho natural

Como en el caso del *utilitarismo*, es a menudo una caricatura lo que se enseña [en Francia], en lugar del Derecho natural. El error más común consiste en confundir las “leyes” que dicta el derecho natural (las órdenes y prohibiciones de las cuales hablan los teóricos como Grotius y Pufendorf), con las “leyes *de la naturaleza*” en el sentido que le dan a esta expresión los hombres de ciencia. Según esta confusión, el Derecho natural ordenaría obedecer a “la ley de la gravedad”, a “la ley de la evaporación de líquidos”, etc..

³⁶ Théodore JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Fayard, Collection Corpus, 1998, p. 348-349.

³⁷ Elie HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, Vol. III (pp. 300, 302 y 316 en la edición de 1901-1904 y pp. 196 y siguientes en la edición de 1995).

³⁸ Joseph SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Allen and Unwin, 1982, p. 131.

Para evitar esta confusión ciertos autores (como Rousseau) utilizan la expresión francesa “*loi de nature*” para designar las ordenes e interdicciones del Derecho natural y reservan la expresión “*lois de la nature*” para indicar las regularidades de las cuales hablan los hombres de ciencia. Los autores que confunden los dos conceptos utilizan a menudo expresiones ambiguas, intercambiables, como “*lois naturelles*”. En español parece que los juristas y moralistas que desean evitar la ambigüedad hablan de “*leyes por naturaleza*” para designar los imperativos morales como “se debe perdonar las ofensas” o “se debe respetar a los embajadores”, etc..

Esta confusión la encontramos, por ejemplo, en *La loi naturelle* de Constantin François Volney, un libro editado y reeditado múltiples veces. Recientemente fue publicado una vez más por las ediciones Garnier en una colección titulada “Los clásicos de la política”. Volney comienza definiendo lo que es una “Ley”:

«la ley se define como: “Una orden o una prohibición de actuar, con la cláusula expresa de una pena vinculada a la infracción...” [...] ¿Existen tales órdenes en la naturaleza? *Si existen ...*»

“Es una ley de la naturaleza, que el agua caiga de arriba para abajo; que busque su nivel; que sea más pesada que el aire; – que todos los cuerpos tiendan a la tierra [...] Puesto que todos estos hechos y otros semejantes son invariables, constantes, regulares, resultan para el hombre verdaderas *órdenes que debe acatar*, con la cláusula expresa de una *pena vinculada a la infracción*”³⁹.

Es como si dijéramos que una persona que salta del sexto piso *desobedece (no acata)* la ley de gravedad, y que incurre *una sanción* (se estrella contra el suelo). Los autores que mantienen esta confusión ven el Derecho natural como una doctrina que aparece en la época de Galileo, Newton, etc., ya que se trataría de “obedecer a las leyes” que los científicos de la época estaban descubriendo.

Volney claramente confunde lo que los juristas y moralistas a veces llaman “*leyes por naturaleza*” con lo que los científicos llaman “*leyes de la naturaleza*”. Las primeras son mandatos, salidos de la voluntad de un superior legítimo (generalmente Dios) y son acompañados de una sanción. Siempre tienen, directamente o

³⁹ Constantin François VOLNEY, *La loi naturelle*, éditions Garnier, pp. 40-41.

tácitamente, la forma imperativa “tu *debes*”, “tu *no debes*” y se dirigen a seres libres; por lo tanto se puede obedecer o desobedecer. Es el caso de las diecinueve “leyes *por naturaleza*” enumeradas por Hobbes:

“la primera y fundamental ley por naturaleza es la de buscar y perseguir la paz... todo hombre *debe* esforzarse para obtener la paz...” (p.129)

“una sexta ley por naturaleza es que... *se debe* perdonar las ofensas pasadas de aquellos que se arrepientan y piden perdón” (p. 152)

“la décimo quinta ley por naturaleza ... todos aquellos que se implican como intermediarios para obtener la paz *deben* poder viajar con toda seguridad” (p. 156).

Con respecto a las “leyes *de la naturaleza*”, en el sentido de la física o química, no se trata en ningún caso de *instrucciones*, expresadas en modo *imperativo* a los cuales se puede *obedecer* o *desobedecer*. Como lo dice Bentham con humor: “¿Quién ha visto jamás un rayo de luz desobedecer a las leyes de la refracción y recibir un castigo?⁴⁰”

De una forma más general, muchos comentaristas confunden los dos sentidos de la palabra “ley”. Sobre todo en las ciencias humanas (cuando hablamos de leyes de la psicología, de la historia o de la economía política). Es difícil de creer que especialistas en la historia de las ideas hagan semejantes confusiones. Sin embargo Karl Polanyi, uno de los comentaristas más prestigiosos, parece, en efecto, creer que los economistas clásicos aconsejan que *se debe obedecer* a la ley de los rendimientos decrecientes, a las leyes de la demografía, etc.:

“A medida que se descubrieron las leyes que rigen la economía de mercado, estas leyes fueron puestas bajo la autoridad de la Naturaleza misma. La ley de rendimientos decrecientes era una ley de la fisiología vegetal. La ley maltusiana de la población reflejaba la relación entre la fecundidad del hombre y la del suelo... si el hombre *desobedece a las leyes* que gobiernan esta sociedad, el feroz verdugo [la fuerza brutal de la naturaleza] estrangulaba la prole del desprevenido. Las leyes de una sociedad capitalista son puestas bajo *la sanción* de la jungla...

⁴⁰ Jeremy BENTHAM, capítulo “Of Laws in General” en *A Comment on the Commentaries*. Sobre esta confusión, el lector podrá leer nuestro postfacio “Les deux acceptions du mot «loi»”, en John Stuart MILL, *La nature*, Editions ADEP, Paris, 1998.

la sociedad humana esta sometida a leyes que no son leyes humanas⁴¹” (p. 125).

Parece superfluo tener que repetir que un obrero que engendra diez hijos no esta “violando” la ley de Malthus, como tampoco viola la ley de gravedad de Newton un hombre que salta del sexto piso de un edificio.

CONCLUSIÓN

Hemos visto aquí las dos doctrinas éticas que sirvieron para fundar –cada una con un método diferente– el ideal de organización social llamado liberalismo clásico. Cada una de estas doctrinas propone un principio ético diferente para identificar las mejores leyes e instituciones posibles; cada una adopta un método diferente para distinguir lo que es una buena intervención del Estado y una mala intervención.

Parece importante distinguir bien estos principios éticos ya que permiten comprender las doctrinas de pensadores como Smith y Turgot no como un conjunto de preferencias puramente afectivas sino como *sistemas coherentes* concernientes a lo que el individuo debe ser libre de hacer y lo que debe estarle prohibido (concernientes a lo que el Estado debe o no debe hacer).

⁴¹ Karl POLANYI, “L’économie politique ...” en *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983, p. 172.