

JOHN STUART MILL: UN ECONOMISTA AMANTE DE LA LIBERTAD*

Jesús M. Zaratiegui **

RESUMEN

Las ideas de John Stuart Mill, uno de los economistas filósofos, han tenido una enorme influencia especialmente en el ámbito anglosajón. En este artículo abordamos su análisis de la libertad humana. El mérito no radica tanto en la profundidad de sus reflexiones cuanto en la perspicacia con la que presenta el concepto moderno (occidental) de libertad. Su libro *On Liberty* es tenido como el manual del perfecto demócrata y trata de responder a la pregunta de por qué habría de tolerarse el error y de permitir que los equivocados confundan a otros. Mill se convierte así en el gran teórico de la democracia como instrumento para satisfacer los deseos del máximo número de personas.

Palabras clave: John Stuart Mill, libertad, democracia.

ABSTRACT

The ideas of John Stuart Mill, one of the economist-philosophers, still have widespread acceptance specially among the Anglo-Saxon audience. In this article we examine his analysis of human liberty. More than on his deep reflection, the merit of his writing lies on the way he presents the modern western concept of liberty. His book *On Liberty*, considered the guide for the ideal democrat tries to give a convincing answer to the question of why should wrong ideas be spread by their sustainers to induce confusion in to the others. Mill is thus one of the greatest theorists of democracy as a tool to satisfy the legitimate desires of most people.

Key-word: John Stuart Mill, liberty, democracy

* Tengo una deuda de gratitud hacia Ricardo Yepes, el gran amigo que nos dejó, con quien comenté a menudo muchas ideas contenidas en este artículo y que, por tanto, en buena parte, son también suyas.

** Licenciado en historia (1984), Universidad de Navarra; doctor en historia y economía (1994) de la Universidad de Navarra (España), profesor adjunto de historia del pensamiento económico en la Facultad de Ciencias Económicas de la citada universidad. Ha rea-

Introducción

John Stuart Mill (1806-73) es uno de los autores más influyentes del siglo XIX, no sólo por sus aportes a la economía política sino porque se le reconoce como un clásico en lógica, metodología, política y filosofía. Defensor de la democracia y el liberalismo, adopta un punto de vista muy cercano al socialismo. Decidido partidario de la emancipación de la mujer por influencia de su esposa Harriet Taylor, pionera del movimiento feminista. Entre la amplia bibliografía sobre su pensamiento y filosofía política se destacan: J. Gray (1983), A. Ryan (1988), J. Skorupsky (1991) y W. Donner (1991).

En política económica aboga por impuestos redistributivos de la riqueza, regímenes cooperativos de trabajo y la supresión de herencias. Condena la concentración de bienes de producción en manos de los capitalistas. Se muestra a favor de las clases oprimidas: defiende el origen humano y, por tanto, no divino y modificable de la propiedad privada. Socialismo y comunismo son, moralmente hablando, más aceptables que el sistema que le tocó vivir, pero puntualiza sus reservas hacia ambos. El Estado tiene una función estabilizadora en la economía. Desarrolla una política fiscal que permite invertir los impuestos recogidos en proyectos socialmente beneficiosos. Fomenta las exportaciones, para impedir el hundimiento de la tasa de beneficios y la inversión en el exterior.

Destaca su distinción entre producción y distribución, que más tarde Marx convertiría en la dualidad modo de producción-relaciones de producción. La producción vie-

ne regida por leyes técnicas y sólo interviene en política económica como una restricción predeterminada. En cambio, la distribución, en tanto que regida por leyes sociales sujetas al control humano, constituye el núcleo de la materia, ya que es mucho más fácil cambiar la distribución de los ingresos y la riqueza que superar las limitaciones técnicas de la producción. Es curioso como se le ha dado la vuelta a esa distinción en nuestro siglo: la labor del economista ha de concentrarse en la esfera de la producción porque la distribución, dado que contiene juicios de valor, ha de dejarse en manos de los políticos.

Mill diferencia entre el arte de la economía (la producción de efectos) y la ciencia económica (la clasificación de las causas). Su utilitarismo no es todavía pleno positivismo porque contiene vestigios de la filosofía de la ley natural. El método de Mill era a priori (los fines se establecen científicamente, las pruebas no radican en la naturaleza de las cosas). Pese a la dicotomía hechos/valores, la identificación hedonismo/positivismo vino después de él. Si las premisas son elegidas sin base en la realidad, las conclusiones son sólo verdad *en abstracto*. No pensaba que el fallo para verificar una predicción fuera una refutación de la teoría subyacente, la discrepancia puede venir porque *ceteris* no son *paribus*. La

lizado estancias como *Visiting Research Associate*, en University of Cambridge (Inglaterra) y George Mason University (Estados Unidos) bajo la dirección de J. Buchanan, premio Nobel de Economía en 1986. Entre sus publicaciones se destacan *Caballeros y empresarios* (1996) y *Alfred Marshall y la teoría económica del empresario* (2002), además de diversos artículos de su especialidad.
E-mail: jmzarati@unav.es

economía política utilitarista se libra de tener que someter a prueba sus teorías: el economista comienza con ese conocimiento de las causas últimas.

En este artículo nos centraremos en cómo un economista como Mill formula de modo neto el modo de entender la libertad en occidente. Eso no se debe a la profundidad ética o metafísica de sus ideas sino a la perspicacia con que supo adelantarse a los tiempos. Su libro *On Liberty* (OL, escrito en 1859) es considerado en la tradición anglosajona como el perfecto manual del demócrata y una afortunada definición de la libertad. Trata de responder a la pregunta de por qué habría de tolerarse el error y de permitirse que sus extraviados autores confundan la mente de otros.

Es el gran teórico de la democracia, en el sentido de satisfacer los deseos del máximo número de personas. Pero aquí se presenta una gran contradicción porque eso presiona sobre los individuos: la defensa de los derechos individuales es básica para mantener la libertad. Esa defensa de los derechos va en contra de lo que es la democracia. Su concepto antropológico de libertad da forma clara a una masa de ideas que estaban en el ambiente y toda su obra resume el espíritu de su tiempo (Himmelfarb, 1974). Sus aserciones sobre la libertad son las que están en la cabeza del hombre de hoy. Reflejan la paradoja de que nuestro concepto de libertad no ofrece soluciones al conflicto existente entre el respeto que se merece y sus límites.

Para Mill son cuatro los ámbitos donde se despliega su concepto de libertad (OL, 78):

libertad de conciencia (principio de autonomía); de expresión (libre discusión); de conducta (espontaneidad); y de cooperación (principio de evitar daños a otros). La libertad de pensamiento, de discusión y la libertad del juicio y las acciones morales controladas por la persona eran bienes por derecho propio.

El objeto del presente ensayo es realizar una valoración crítica de esa concepción de la libertad. Para ello, comenzamos describiendo cada uno de estos principios para señalar, más tarde, las dificultades fundamentales de su razonamiento, sobre todo, la falta de un análisis explícito de la relación entre libertad y responsabilidad.

1. Los cuatro principios

1.1 *Principio de autonomía (Libertad de conciencia)*

Como buen ilustrado se muestra contrario a la autoridad, como opuesta a libertad, y a la historia, la tradición es un peso muerto. La miopía histórica es el aspecto de la mentalidad ilustrada más débil y caduca: la creencia en el progreso indefinido de la humanidad (OL, 74). Sin embargo, la oposición entre autoridad y libertad, fruto del proceso de emancipación revolucionaria, ha conservado su fuerza en la conciencia general de la clase educada occidental: se sigue pensando en términos de emancipación.

Todo lo que aplasta la individualidad es despotismo (OL, 155). Mill se revela contra el puritanismo protestante de la Inglaterra de su época que para él representa cualquier doctrina basada en la autoridad

(fundamentalismo). La tradición, la experiencia y la costumbre son modos de autoridad social que se imponen con la misma fuerza que el más puro despotismo: son un obstáculo para el avance humano. La única fuente de mejora es la libertad que hace posible tantos centros de mejora como individuos existen (OL, 164). Esa oposición a la autoridad y la costumbre es su “principio de la supremacía del individuo”.

La idea del principio de autonomía es kantiana. En su moral el hombre “autónomo” -libre y moral- es el que se da a sí mismo sus leyes, mientras que el “heterónomo” es aquel que depende de los objetos que desea o de las voluntades que le mandan. El principio de supremacía del individuo del empirismo inglés, heredado y reformulado por Mill, recibe una fundamentación antropológica más amplia y rigurosa en la “moral autónoma” de Kant: es el principio de autonomía del individuo por el cual la libertad es la ley de la voluntad para sí misma, que no admite imposición alguna desde fuera. Sin aludir al idealista alemán no puede entenderse la oposición entre libertad y autoridad que forma parte del concepto hoy corriente de ambas.

1.2 Principio de la libre discusión (Libertad de expresión)

Tiene el mismo derecho a imponer sus ideas una sola persona al resto de los hombres que al revés (OL, 22). Su argumento contra la intolerancia se desarrolla en forma de crítica a quienes pretenden impedir que otros se equivoquen por actuar o pensar de forma distinta a la que ellos tienen por cierta (OL, 96). No se refiere a que uno se sienta seguro

de una doctrina sino al empeño de decidir por otros. Cualquier crítica al totalitarismo no hace sino repetir esos argumentos.

Este principio de conducta concede a la autocrítica un papel directivo. Mill era un hombre inseguro. Al elevar este principio a norma moral, definió un estilo de conducta que hoy es universalmente practicado pero que tiene unos resultados distintos de los que él esperó. No se trata sólo de tolerancia con los otros sino de apoyar la propia conducta en una norma cuya evidencia es constantemente revisada: debemos ser anti-dogmáticos con nosotros mismos. La honestidad intelectual exigiría presentarse *desnudo* de prejuicios ideológicos en la conversación con los otros. El dogmatismo es un obstáculo insalvable para la libre discusión: todos han de ceder en algo si esperamos encontrar una solución satisfactoria para todos. Debemos compartir una cierta “posición original” para entendernos.

En su esquema mental el más pernicioso error filosófico es la creencia de que ya se conoce la verdad, sobre todo en lo que se refiere a cuestiones morales o sociales (Gordon, 1995, 281). El progreso en este campo es posible y necesario, y sólo puede lograrse abogando por nuevas ideas y con un análisis crítico de las creencias establecidas. La verdad, aunque nunca pueda ser pura, puede ir purificándose de manera progresiva si vamos haciéndola maleable al calor de la polémica y martillándola en el yunque del debate racional.

Mill piensa que ninguna opinión es despreciable: la verdad consiste en armonizar opi-

niones contrarias ya que cada una contiene una parte de verdad (OL, 112, 128) -son tesis “popperianas”. Así pues, no basta con conocer la verdad: la crítica, hasta el punto de la herejía, sirve para complementarla; vitaliza la verdad, manteniéndola lozana con la frescura y el vigor de la juventud. Aplicada a la conducta se convierte en provisionalidad moral o relativismo. Lo que interesa destacar es:

- i) que el principio de libre discusión es defendido por Mill como el único modo de progresar en la verdad (OL, 135) no respecto a cuestiones teóricas (OL, 10) sino que incluye los grandes intereses prácticos de la vida; se apoya en la experiencia histórica (¿no habíamos quedado que el pasado no enseña nada?) y en la autoridad de grandes intelectuales (¿apelando al principio de autoridad?)
- ii) la convicción es un elemento esencial de cualquier verdad que se profese pues es la que otorga verdad a la conducta: sin convicción no poseemos existencialmente ninguna verdad.

1.3 Principio de espontaneidad (Libertad de conducta)

Responde al modo práctico en que se entiende y vive la libertad, el resultado de aplicar el principio de libre discusión a los modos de conducta. El principio de espontaneidad corresponde a la libertad de conducta: “exige libertad de gustos y disposiciones; configurar el plan de nuestra vida, hacer lo que nos plazca, ateniéndonos a las consecuencias de nuestros actos, y en tanto no hagamos daño a los demás” (OL, 78-

9). Que se pueda probar el valor de los distintos modos de vida cuando uno lo decide (OL, 145): ésta es la base para el desarrollo y madurez de las propias facultades.

Ese concepto de la vida se ha hecho estructura sociológica e institucional en el mundo anglosajón: las facultades de percepción, de juicio, de discernimiento, de actividad mental y de preferencia moral, solo se ejercitan al hacer una elección (*choice*). Cada uno debe elegir su proyecto, lo contrario es imitación de simios (OL, 148). Jugar limpio con la naturaleza de cada uno es permitir que personas diferentes lleven vidas diferentes. Solo el cultivo de la personalidad produce hombres bien desarrollados (*development*), de carácter (OL, 155, 161). El modo de disponer de la propia existencia es el mejor por la sencilla razón de ser el propio.

Esas ideas estaban ya presentes en su conocido ensayo *The Spirit of the Age* (1831). En “una época de transición moral y política la muchedumbre carece de un guía, de ahí que la fuente de todo progreso (*improvement*) sea el ejercicio del juicio privado (*private judgement*), un juicio en el que cada uno es guía de sí mismo”.

Es el modo actual de entender la libertad como *life-style*: i) la espontaneidad de la elección entre una gama de posibilidades, todas por igual aceptables, es la sustancia misma de la libertad: es la “elección realizante”; ii) no interferencia en la elección o estilo de vida de los demás. La acción brota desde dentro (“autonomía”) mientras que la dependencia “heterónoma” es subsidiaria de la espontaneidad del *choice*.

1.4 Principio de evitar daño a otros (Libertad de cooperación)

La libertad individual está limitada por la de los demás y se halla en juego el bienestar general (OL, 173). Todo el tratado es un debate ético sobre esta cuestión ya que el gran problema era cómo armonizar los intereses individuales con los generales de modo que haya paz social. El problema es ¿cómo fundar una moral permisiva sin que se pierda en el seno de la sociedad la “libertad de cooperación”?

Este principio tiene dos fórmulas complementarias y correlativas:

i) “El único fundamento legítimo de la coerción social es prevenir que alguien haga daño a los demás”; ésta presenta dos serias objeciones, señaladas ya por Mill: (1) toda acción en el fondo atañe a los intereses de los demás, con lo cual niega la distinción entre acciones dañosas y no; (2) la sociedad tiene obligación de prevenir que nadie se dañe a sí mismo: es el desafío del paternalista a Mill que pone la línea divisoria en lugar equivocado. Por eso, necesita una segunda fórmula para distinguir ambas clases de daño: aquel que debe tolerar la sociedad y del que debe proteger a los individuos.

ii) “Una persona debe estar sujeta a la coerción social para prevenir la violación de una obligación clara y asignada respecto de cualquier otra persona” (OL, 181).

Esta clase de obligaciones se da cuando hay otra persona, o personas, que tienen un derecho o una reclamación legítima a la cual

debe responder la persona obligada. Tal es el caso de contratos, promesas, acuerdos, una pareja, un padre y un hijo, un ciudadano con otro, etcétera. La segunda fórmula de Mill se expresa diciendo que “el daño del cual la sociedad debe protegernos es aquel que viola nuestros derechos” cuando alguien incumple respecto de nosotros una obligación clara que tiene contraída, como sucede en los ejemplos mencionados. Esta fórmula nos proporciona un criterio general para distinguir adecuadamente entre esferas de acción libre y esferas de acción regulable, siendo las primeras aquellas que no están sujetas a este tipo de obligaciones de las segundas.

Sin embargo, esta segunda fórmula no resuelve de modo inmediato todas las disputas acerca de cuáles son nuestros derechos y obligaciones. Es un simple criterio que deja la puerta abierta a la discusión. Por ejemplo, Mill piensa que es un derecho que se respete en público la sensibilidad propia sobre la decencia. Pero hoy casi todo el mundo piensa que la ofensa hecha a la sensibilidad de alguien no es fundamento suficiente para prohibir el nudismo en las playas.

Pero ¿qué decir acerca de la *objeción paternalista*? La respuesta está dada en el principio de espontaneidad: no se debe interferir en la elección individual. Este deber es un principio moral repetido por Mill en muchas ocasiones, y forma parte también de nuestra sensibilidad en cuestiones de libertad: “La espontaneidad individual tiene derecho al libre ejercicio. Los demás pueden ofrecerle, hasta entrometerse, consideraciones que ayuden a su juicio, o exhortaciones que refuercen su voluntad; pero es él el que al final decide. Todos los erro-

res que probablemente cometa a pesar de estos consejos o advertencias, están lejos de compensar el mal que supone permitir que otros le impongan aquello que ellos consideran un bien para él” (OL, 175).

El modo de resolver la objeción paternalista es, por tanto, una apelación a principios más profundos que justifican la no intervención en el *choice* de cada uno:

i) aunque uno se equivoque en su elección acerca de lo que es mejor para él, la verdad moral que la sociedad pretenda tener en ese punto no es más cierta que las creencias del que se equivoca

ii) el conocimiento moral, como el conocimiento científico, es siempre imperfecto y falible, y no existe una fuente autorizada y cierta de la verdad moral.

Mill, como puede verse, está persuadido de lo que es hoy también una convicción profundamente democrática: todos podemos equivocarnos. En el espíritu liberal de la democracia, la ausencia de doctrinas autorizadas es precisamente el camino del progreso intelectual y moral: la libre creatividad de investigación y de modos de vida es lo que permite el pluralismo y el enriquecimiento de los individuos y de la sociedad en su conjunto. *El pluralismo es una riqueza.*

2. Las paradojas de los cuatro principios

No se puede olvidar que una cosa es el pluralismo como principio y otra sus resultados prácticos. ¿A qué se debe el tremendo salto de uno a otro? ¿Cuál es el error de

esta concepción acerca de la moralidad, hoy en día compartida por una mayoría de los occidentales cultos? Sencillamente: un optimismo que olvida la debilidad moral humana y se basa en una “renta moral” hoy ya gastada:

i) La doctrina liberal-democrática sobre la libertad suele olvidar la realidad, por lo demás sencilla, de que el sentido moral y la razón son más débiles que las inclinaciones y las pasiones. Las acciones humanas no siempre son como nuestro sentido moral nos dicta que deberían ser: no cabe un control racionalista o emocional de la moralidad de las acciones. Este reconocimiento de la debilidad moral del hombre es algo que Mill, y con él la moral permisivista, han olvidado. La doctrina cristiana del pecado original y la gracia está muy lejos de lo que el iluminismo racionalista consideró acerca de las posibilidades de la moral racional.

Por otra parte, en la antropología clásica de Platón y Aristóteles se recoge una experiencia universal: “Los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe” (Nicomaco, 1104b 23); “para la mayoría de los hombres es más agradable vivir desordenadamente que con moderación” (Política, 1319b 25). Toda la visión clásica de la vida moral parte precisamente de las tendencias y sentimientos sólo se da si educa y acostumbra a los hombres a practicarla.

ii) En segundo lugar, Mill apela a una renta moral hoy ya gastada: “Los seres humanos se deben ayudar entre sí para distinguir lo

mejor de lo peor, y aliento para elegir lo primero y evitar lo último. Debieran estimularse siempre unos a otros a fomentar la ejercitación de sus más altas facultades, y a dirigir sus sentimientos y metas hacia lo prudente en vez de hacia lo necio; hacia objetos y contemplaciones que eleven, no que degraden” (OL, 174).

Mill supone que los seres humanos son capaces por sí mismos de dirigir sus sentimientos y metas hacia lo prudente. Esto se puede llamar *presunción de moralidad*: “Se ha introducido un fuerte movimiento de mejoramiento de la moral” (OL, 167). Esta creencia en que el género humano es capaz de mejorar su moral por sí mismo es un poco ingenua, y está quizá basada en el hecho de que la educación moral que entonces era corriente permitía inferir como tendencia general de la humanidad la capacidad de dirigirse hacia “objetos y contemplaciones que eleven, no que degraden”.

Esta convicción, fruto de una situación histórica en la que la moral era algo bien asentada en las mentes y las conciencias, como consecuencia de muchos siglos de práctica educativa en la religión y en la moral cristianas, la afirma Mill de muchas otras maneras: “La generación presente es dueña por igual de la formación completa y de todas las circunstancias de la generación venidera; sin duda no puede hacer a todos perfectamente sabios y buenos, pero es perfectamente capaz de hacer en conjunto a la nueva generación tan buena como ella y un poco mejor” (OL, 183).

Llevado de este optimismo y confianza en el sentido moral espontáneo de la humani-

dad, llega a afirmar lo que, a nuestro modo de ver, constituye su principal error:

Con respecto a la necesidad de proteger a la sociedad del mal ejemplo dado a los demás por los viciosos o los immoderados, es cierto que el mal ejemplo puede tener un efecto pernicioso... Pero ahora estamos hablando de la conducta que, aunque no hace daño a los demás se supone que ocasiona un gran perjuicio al propio agente: no acabo de entender por qué aquellos que creen esto no pueden pensar al contrario, que el mal ejemplo, en conjunto, tiene que ser más saludable que dañino, puesto que, si bien pone de manifiesto una mala conducta, pone también de manifiesto las penosas y degradantes consecuencias que tienen que darse supuestamente en todos los casos concomitantes (OL, 184).

Pero ¿por qué considerar “penosas y degradantes” las consecuencias últimas de la condición, por ejemplo, de un pederasta? Que la degradación moral es un hecho en nuestra sociedad sólo se puede negar desde una postura irresponsable. El problema está en que, desde los supuestos de Mill, heredados de la moral permisiva, no se puede reconocer como tal, porque eso supondría negar la validez de los cuatro principios aquí establecidos e incurrir en una falta contra la *political correctness*, precisamente por calificar de “penosas y degradantes” conductas libremente elegidas por otros. Esa es precisamente la medida para la acción que él propone: “lo políticamente correcto”.

¿Cómo una doctrina de la libertad tan abierta y progresista puede entonces producir una degradación moral? Sólo hay dos mo-

dos de explicarlo, y ambos vienen a ser el mismo: o bien se niega que la degradación moral sea tal, aplicando simplemente el principio de espontaneidad, o bien se condena con energía solamente el tipo de acciones que lesiona los derechos de otros, a las que se considera auténticamente degradantes, pero no las acciones que no caen bajo una correcta aplicación del principio de evitar daño a otros, a las que se considera indiferentes y desconectadas de las otras. Tal es el caso del aumento de crímenes sexuales y la pornografía, cuya relación es raramente reconocida.

La hipótesis que se propone aquí es que Mill supuso la moralidad porque su sociedad era moral. Pensó que lo seguiría siendo siempre si el mundo democrático se regía por sus cuatro principios, de modo que el progreso intelectual se viese acompañado del moral, pues el hombre sería capaz entonces de dominar sus tendencias inferiores. Sin embargo, de la puesta en práctica de sus cuatro principios resulta algo bien distinto:

- i) la realización de acciones regidas por el principio de evitar daño a otros, y que por tanto no pueden ser interferidas por nadie y son tenidas como socialmente indiferentes, produce también un daño, a saber: la desaparición de la escena común social y educativa de una distinción estable y objetiva entre lo moral y lo inmoral, que quedan reclusos en la conciencia individual de cada uno, siempre distinta y mudable en cada caso;
- ii) esta desaparición, por “subjetivación”, de una regla común y com-

partida de discernimiento del mal moral, perpetuada progresivamente durante cinco generaciones, termina haciendo también desaparecer el criterio común y compartido para discernir aquello que lesiona los derechos de los demás. Al término del proceso, todo es relativo, porque lo que la ley establece como un derecho que debe ser protegido no es definido sino por lo que quiere la mayoría o lo que impone una activa minoría, cuya opinión evoluciona.

De este modo la doctrina de Mill termina por convertirse en lo que él aborreció con más fuerza, la tiranía de la mayoría:

La sociedad puede ejecutar y ejecuta sus propios mandatos, y si decreta mandatos injustos en vez de justos, practica una tiranía social más formidable que muchos tipos de opresión política... Por tanto, también se necesita protección contra la tiranía de la opinión y el sentimiento dominante; contra la tendencia de la sociedad a imponer como reglas de conducta sus propias ideas y prácticas a quienes disienten de ella ... Existe un límite a la legítima intervención de la opinión colectiva en la independencia individual; y encontrar ese límite y mantenerlo contra los abusos resulta tan indispensable para la buena marcha de los asuntos humanos como la protección contra el despotismo político (OL, 68).

La contradicción está en el propio Mill, pues su cálida y aguda defensa de la libertad de las minorías en realidad está reñida con la rigurosa aplicación de sus cuatro principios de la libertad y con el modo en que los hace jugar socialmente. La expe-

riencia de su aplicación ha provocado una mentalidad colectiva muy identificada con esos principios y unos resultados deficientes en cuanto a su capacidad de hacer mejor a los hombres.

Resulta entonces posible *a posteriori* calificar a nuestro autor de ligeramente irresponsable en sus doctrinas, pues éstas han llevado al camino opuesto al que él propugnó. Al final, la aplicación de sus principios resulta contradictoria con los resultados, y él, claro está, no puede dar solución a la paradoja: hemos de buscarla nosotros. Quizá en esto Mill es también un adelantado de su tiempo: tampoco el espíritu tolerante y liberal de la democracia es capaz de solucionar la paradoja de una doctrina que impone el respeto a la libertad de los demás sin garantizar su perfección moral y, por tanto, sin proveer medios teóricos ni prácticos para defenderse de los abusos que esa libertad pueda cometer contra sí misma y, en consecuencia, contra los demás. Las objeciones iniciales resultan ser a la postre ciertas.

Hay que tener en cuenta que cuanto se acaba de afirmar afecta de un modo bastante directo a las “éticas comunicativas”, que establecen como principio la libre participación de todos en un discurso racional que funde las reglas comunes de calificación de lo bueno y lo malo de las acciones humanas y de sus repercusiones sociales (Carpintero, 1988, 169-72). A estas alturas, es claro que cualquier apelación al discurso racional intersubjetivo como lugar de obtención de criterios de conducta deja de tener en cuenta la situación real y concreta de los hablantes en

ese discurso, los cuales pertenecen a una comunidad que los ha educado previamente en una determinada tradición moral, de la que ellos ya parten, y que les posibilita plantearse ese problema.

Los reproches hoy más corrientes a la doctrina liberal de la libertad suelen resaltar, junto a las consecuencias negativas que ha tenido para la sociedad, ya señaladas, este optimismo infundado, según el cual el hombre está dotado de un “instinto” moral espontáneo que le llevará a elegir lo más adecuado para él sin que su elección resulte ser perjudicial para los demás. Semejante paradigma de una armonía moral universal hace ya mucho tiempo que ha sido desmentido por los hechos: los hombres de hecho se comportan mal, y, si no son educados en unas costumbres calificables como buenas, la consecuencia será que ellos serán malos y la sociedad que formen descenderá en su nivel de moralidad y de bienes morales elementales, tales como la cooperación, la paz, el respeto a las leyes y a las tradiciones, el aprecio de la institución familiar y sus valores, etcétera.

Merece la pena citar a A. MacIntyre en una entrevista para *The American Philosopher* (1993, 143):

El liberalismo, en nombre de la libertad, impone un cierto tipo de dominio no reconocido, el cual tiende a la larga a disolver los lazos humanos tradicionales y a empobrecer las relaciones sociales y culturales. El liberalismo, al imponer mediante el poder estatal regímenes que declaran que todos los individuos son libres para perseguir todo aquello que ellos consideren

como su propio bien, priva a la mayoría de la gente de la posibilidad de entender su vida como una búsqueda, descubrimiento y realización del bien, especialmente por la manera en que intenta desacreditar las formas tradicionales de comunidad humana dentro de las cuales ese proyecto tiene que encarnarse.

Por estos motivos, los reproches aludidos han reivindicado el papel decisivo de la comunidad o grupo en la formación y puesta en práctica de la educación moral de los individuos. Esto es algo que la tradición clásica nunca dejó de tener radicalmente presente. Para Platón, la esencia de la buena educación es hacer que los hombres “desde el principio al fin odien lo que debían odiar y amen lo que deben amar” (*Las leyes*, 653c), y esta es la responsabilidad educativa que la comunidad y sus dirigentes asumen respecto de los ciudadanos.

Así pues, una primera perspectiva crítica de los cuatro principios de Mill, como ya se mencionó, es analizar sus resultados y señalar la causa por la cual estos no son satisfactorios.

3. La reformulación de los principios de Mill

La consideración de como entendemos hoy la libertad debe tener en cuenta tal estado de la cuestión. Puesto éste de relieve, y detectadas sus dificultades y consecuencias, resta por acometer la tarea de reformular sus cuatro principios de un modo que evite las aporías de Mill. Desde luego, no se trata de que esos principios sean inválidos, sino de que deben ser completados, no en

aquello en lo que son ciertos, sino en aquello en que han resultado erróneos. Esta reformulación no es otra cosa que una puesta al día de la misma doctrina de Mill.

Por lo que se refiere al principio de autonomía, una mayor consideración del concepto de fin en la acción humana permitiría plantear de modo distinto lo que es el bien de la voluntad, superando la oposición entre autonomía y heteronomía. Necesariamente entrarían en la discusión la naturaleza humana y los bienes por ella deseados. Se trata, en suma, de una discusión sobre los fundamentos de la moral que justifique lo negado por Kant.

Lo que define la inteligencia humana de modo más radical es su capacidad creadora. La creación inteligente significa capacidad de dirigirse hacia y actuar por fines libremente elegidos. Cualquier cosa que sea lo que el hombre haga, es verdadero afirmar que el hombre actúa por un fin. La importancia del fin en la acción humana no puede ser negada más que desde el rechazo de la experiencia interior espontánea y del carácter teleológico de la vida humana y la realidad.

Esta negación del fin no suele presentarse, y menos en el liberalismo pragmático de la filosofía anglosajona, como una construcción teórica como la realizada por Kant en su *Crítica del juicio*. Se trata de una negación práctica que asume la forma de un olvido. Claro está que a ese olvido se le puede sumar sin dificultad un esquema discursivo justificador de la no-vigencia del fin en la vida humana: tal cosa sucede, por ejemplo, en el paradigma darwinista y evolucionista

que suele predominar en ámbitos científicos respecto a la pregunta por el origen del hombre (en tales ámbitos la pregunta por el fin del hombre es sólo un resto de objetivismo esencialista o de prejuicios religiosos acerca de un ser supremo).

La negación práctica del fin, es decir, su olvido, concibe al hombre como lo hizo Hobbes, es decir, como un ser definido por su *poder*, por sus capacidades, por sus medios, el “constante deseo de poder que tiene la humanidad” (*Leviathan*, II, 47). Cuando se contempla al hombre desde su capacidad adquisitiva y realizadora, pasa a primer plano la idea de espontaneidad y de capacidad creadora. Mill, siguiendo a Humboldt, escribe desde esta perspectiva. La distinción entre medios (hechos) y fines (valores) es de Mill para quien los medios son más eficaces para lograr fines pero no emite ningún juicio sobre los fines.

No es éste el lugar para describir la visión liberal del hombre. Baste decir que lo contempla desde sus capacidades prácticas, contenidas dentro de él y desplegadas libremente. El concepto de autonomía es solidario de este planteamiento: el hombre sólo depende de sí mismo, de sus propias capacidades. La definición que Hobbes da de derecho natural así lo muestra: “la libertad que tiene cada hombre para usar su propio poder para sobrevivir; y, por tanto, de hacer cualquier cosa que su razón le presente como apta para ese fin” (*Leviathan*, XIV, 64). Heteronomía significa dependencia, una autoridad que recorta mis libertades. La exaltación ilustrada de las nuevas libertades que había que conquistar en los siglos XVII y XVIII es toda ella un ataque

contra la heteronomía. Lo que importa sentar es: el principio de autonomía es una consideración del hombre al margen de sus fines, que, en rigor, resulta irrealizable.

No es sólo que la estructura de la acción humana se rija por fines elegidos. Se trata de que la realidad es más perfecta cuando alcanza sus fines que cuando no los alcanza. La vigencia del fin en la vida humana marca la calidad de ésta. Desde la visión clásica del *telos* o fin como estado perfecto de la realidad se advierte que esa culminación es lo decisivo en los seres, y no su potencia o capacidad. La reivindicación del fin se puede efectuar desde la metafísica, en efecto, pero debe hacerse también desde la consideración de la acción humana sobre la que versa la filosofía práctica. Desde esta perspectiva también se puede señalar la insuficiencia del principio de autonomía.

Por lo que respecta a la libertad, hemos de conservar el principio de autonomía como algo radical y previo: la consideración de la libertad transcendental como apertura del hombre a la totalidad de lo real, es decir, al nivel de la persona. Ese es el sentido primero que la libertad tuvo en la filosofía clásica y el punto al que vuelve la filosofía moderna, por ejemplo Heidegger y el existencialismo.

La primera dimensión de la libertad es su carácter transcendental. La consideración de la libertad en su radicalidad personal pone enseguida de relieve las insuficiencias de un principio de autonomía que ya fue, por otra parte, extraordinariamente bien criticado por Hegel.

El principio de libre discusión debe ser rectificado desde una discusión epistemológica, congruente con la consideración de la libertad personal o transcendental, que permita una noción de verdad que no sea la suma o resta de las opiniones. Verdad y libertad juegan de una manera profunda. La inteligencia es capaz de abrirse a lo real.

Una objeción básica al planteamiento pretendidamente ‘objetivista’ de la verdad se puede formular de un modo sencillo: lo que es verdad para unos no lo es para otros. Esta sencilla afirmación, que tiene el carácter de una opinión muy generalizada, puede ser reducida a sus verdaderas dimensiones si recuperamos dos viejas nociones que hoy en día han sido masivamente estudiadas y recuperadas desde la epistemología y la ética: la intencionalidad, y la razón práctica.

La noción de intencionalidad permite descansar de una larga discusión, enormemente fructífera, sobre el conocimiento humano, que se viene celebrando quizá de modo ininterrumpido desde la Antigüedad, y que en los últimos tiempos no ha decaído en su vigor: conocemos lo real (Vicente, 1993, 138, 288).

El concepto de razón práctica establece una distinción respecto a la razón teórica que permite delimitar el campo de la discusión acerca del relativismo. Si se trata de la verdad teórica, el relativismo adopta la forma de escepticismo, o doctrina que sostiene la imposibilidad total o parcial de conocer la realidad. El principio de la libre discusión debe ser reconocido socialmente, y de esto no cabe ninguna duda.

Pero una cosa es la libertad de expresión, y otra distinta la afirmación de que la verdad no es más que una opinión. Una cosa es el valor que debe serle reconocido a cualquier opinión, tanto por su valor intrínseco como por respeto a quien la sostiene, y otra afirmar que todas las opiniones tienen el mismo valor de verdad, puesto que quienes las emiten son hombres ontológicamente iguales.

El principio de libre discusión, tal como lo formula Mill, no establece la distinción clásica entre razón teórica y razón práctica. Y sin ella se entrecruzan varios planos de consideración que han de ser distinguidos: la persona y su libertad radical, la verdad teórica y su cognoscibilidad, la acción práctica y su verdad.

En el terreno de la verdad práctica, el relativismo acomete la ardua empresa de demostrar que la actuación humana carece de cualquier principio, intuitivo antes de cualquier reflexión, que oriente su deliberación hacia una decisión conforme con lo que llamamos “bien”. La negación de unos primeros principios prácticos en la actuación humana es muy problemática, pues contradice la experiencia interior espontánea del hombre (Carpintero, 1988, 311) y no se puede establecer discursivamente, como tampoco se puede establecer discursivamente su existencia.

La libertad humana también ha sido explicada desde la Antigüedad como elección. El *choice* no equivale exactamente al griego *proairesis* (preferencia razonada), pero ambos apuntan a la *libertad de arbitrio*, segunda dimensión de la libertad.

La libertad de arbitrio sólo se puede negar desde el determinismo que sostiene que la experiencia interior de ella es sólo aparente. Es una dimensión de la libertad que interviene de manera decisiva en el silogismo práctico que concluye en la decisión. Mill, como ya se ha visto, tiene una alta consideración de la libertad de arbitrio, congruente con la exaltación del *choice* que se ha hecho popular en los países anglosajones. De hecho, para una buena mayoría de ellos la libertad es *choice*, y suprimir o restringir éste es suprimir o restringir la libertad.

La cuestión radica en que Mill considera de un modo peculiar la tercera dimensión de la libertad, la libertad moral, que es tanto como la realización de uno mismo, el llegar a ser lo que uno quiere ser. Mill interpreta esta libertad como espontaneidad. Pero las preguntas pertinentes frente a este tercer principio son: ¿es la espontaneidad un criterio suficiente para asegurar la libertad del hombre? ¿basta ese carácter “inicial” de la libertad para asegurar que uno llega a ser alguien que valga la pena ser? ¿No habrá que considerar los resultados que uno consigue con su elección según otro criterio, además de aquel que nos recuerda que lo que uno haga debe ser elegido por uno mismo?

En otras palabras: ¿aquello que se elige debe ser tenido en cuenta como criterio de elección? ¿puede suceder que uno elija mal, es decir, que elija algo que le perjudique? ¿Es realmente el *choice* un valor absoluto, de manera independiente de lo que elija? ¿Existe algo así como lo conveniente para el hombre?

La antropología clásica no tuvo el riesgo de exagerar la importancia del *choice* (proairesis), porque para ellos lo decisivo era aquello que se elegía, pues el objeto de la elección puede ser lo bueno o lo malo. Los clásicos siempre distinguieron cuidadosamente entre lo voluntario, es decir, aquello que uno elige de manera conciente, y lo bueno, aquello que es digno de ser elegido (Ética a Eudemo, II, 7; y Ética a Nicómaco, III, 2-5). Tal distinción no aparece en Mill. Para éste, lo bueno es bueno por ser voluntario.

Y el criterio de lo bueno, según los clásicos, es al menos doble: i) lo bueno es lo conveniente para el hombre. Y lo máximamente conveniente son los bienes del alma, es decir, el bien y la verdad. ii) La actitud propia del hombre es la de elegir lo bueno del modo conveniente, y esto se lleva a cabo sólo si se ha adquirido una disposición estable que modera los excesos a los que el hombre es tan inclinado, sobre todo cuando se trata del placer. Tal disposición es la virtud.

Por tanto, las virtudes son disposiciones estables o hábitos que perfeccionan al hombre e incrementan la libertad. Sólo así llega a ser alguien que merece la pena llegar a ser. De ahí que la naturaleza humana se realiza mediante la posesión virtuosa del bien y de la verdad. Según esta concepción, la libertad moral, la liberación del hombre o su realización libre, se efectúan eligiendo lo bueno, y esto es aquello que conviene a la naturaleza racional del hombre.

La pura espontaneidad resulta entonces un criterio insuficiente para orientar la liber-

tad: es necesario apuntar a una excelencia humana, es decir, a un estado final de perfección que sea la meta a la cual el hombre dirija sus esfuerzos. Cuando se considera esa meta desde la libertad trascendental, el destino del hombre se muestra no sólo como un bien racional y una excelencia humana, sino como un absoluto respecto del cual el hombre despliega sus dimensiones más profundas: la intimidad, el diálogo y el amor.

Así pues, el principio de espontaneidad debe ser rectificado desde una antropología de la razón práctica que conduzca a una ética de la virtud en la que la libertad sea algo más radical y perfeccionador del propio hombre que la espontaneidad del *choice*.

Por último, hay que decir que el principio de evitar daño a otros es la peculiar manera que Mill tiene de interpretar la cuarta dimensión de la libertad: su dimensión social.

No es suficiente llegar a ser feliz y auto-realizarse de modo privado. También la sociedad debe ser de tal modo que sea posible el ejercicio de la libertad. Esta dimensión social de la libertad apunta a la necesidad de que existan condiciones suficientes para su ejercicio: es la liberación a la que tantos pueblos han aspirado y que los hombres ilustrados con tanto ardor persiguieron. De hecho, el gran mérito de Mill está en haber defendido a fondo esta dimensión de la libertad. Por eso *On Liberty* es un gran manifiesto a favor de la libertad.

La fuerza de esta obra radica en la justa protesta contra la falta real de libertad que se da en muchas sociedades. Si la libertad no es socialmente posible, no hay manifes-

tación de ella, y por tanto no se realiza. No se trata sólo de la lucha entre el derecho y la fuerza sin ley, sino de todo el proceso civilizador que ello lleva consigo: instituciones políticas, posibilidad de ejercitar realmente los derechos humanos, etcétera.

La debilidad del cuarto principio es tan evidente que él mismo trató de remediarla; constituye la parte más confusa y menos concluyente de su obra. De hecho, ese principio no es suficiente para fundar una sociedad en la que desaparezca la tiranía y el dominio. Se trata de un principio en exceso egoísta, tributario sin duda de la educación y tradición utilitaristas en la que Mill se vio inmerso.

La apelación a un cierto sentido de la moderación en el egoísmo es insuficiente para fundar unas relaciones humanas satisfactorias. La doctrina del egoísmo natural del hombre, una de las inspiraciones fundamentales del iusnaturalismo, puede ser satisfactoriamente contrastada con la filosofía política clásica, que puso la amistad como cemento de unión de la ciudad y como aquello que hace posible su existencia. Hablando de la *polis* dice Aristóteles que “todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es el vivir bien, y esas cosas son para ese fin” (*Política*, 1280b, 37).

La razón de la insuficiencia del egoísmo estriba en último extremo en que, junto al olvido de la amistad como forma básica de coexistencia humana, prescinde de la consideración personal de la justicia. Mill tuvo una concepción más bien procedimental de ella. Es bien sabido que el utili-

tarismo instrumentaliza la justicia convirtiéndola en una legislación que calcula y pretende unos efectos optimizadores en la sociedad. Pero semejante concepción de la justicia olvida que:

Llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política... Ordena la ley hacer lo que es propio del valiente..., e igualmente lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro... Esta clase de justicia es la virtud perfecta, no absolutamente, sino con relación a otro... Es perfecta porque el que la tiene puede usar la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo... Es la única (virtud) que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros (*Nicomáco*, 1129b, 13-1130, 12).

No se puede prescindir de la consideración de la justicia como virtud si realmente se desea fundar una sociedad justa, en la cual la libertad sea realmente posible. Los excesos ideológicos del XIX y del XX han sido construcciones políticas, organizativas y procedimentales que pretendían conseguir técnicamente la justicia. El liberalismo anglosajón continúa resistiéndose a aceptar una noción de lo justo que sea algo distinto a aquello que se decide tener por justo en una discusión entre sujetos racionales libres de dominio.

La concepción clásica, sin embargo, nos remite a una dimensión personal de la justicia, desde la cual las obligaciones pueden ser fundadas en algo más que un simple procedimiento democrático de acuerdo

discursivo y legislativo. Como se puede ver, la discusión del cuarto principio de Mill remite a cuestiones muy amplias de filosofía política. Quizá es suficiente con volver a insistir en que la dimensión social de la libertad se debe manifestar como justicia y como responsabilidad: la intervención humana en los procesos sociales los modifica; no es una simple función de ellos.

Puede pensarse que todo lo que antecede acerca de la rectificación de los principios de Mill supone remontarse excesivamente. Pero lo que está por medio no es una casuística moral, sino una concepción del hombre y de la libertad que ha conformado el mundo intelectual y social durante los últimos doscientos años. Pensar que semejante estado de cosas va a ser cambiado mediante unas apelaciones inertes a una ética teleológica o a la moral cristiana es utópico.

Quienes asumen los cuatro principios milleanos no comparten ni la metafísica, ni la teoría del conocimiento ni la antropología ni la ética de esos bien intencionados defensores del orden objetivo de las cosas. Lo que está en juego es un modo de ser y estar en el mundo que cuenta de manera ineludible con la libertad de un modo muy intenso, pero paradójico; intelectual y prácticamente grandioso, pero contradictorio, intolerante y relativista allí donde quiere ser más tolerante y ecuánime. Es necesario, por tanto, asentar de modo suficiente las bases teóricas de una interpretación pos milleana de la libertad. En las indicaciones anteriores puede encontrarse el comienzo de ese trabajo.

4. Valoración global de *On Liberty*

En el ámbito anglosajón la figura de J. S. Mill tiene una enorme influencia. Su obra *On Liberty* sigue siendo en las universidades anglosajonas libro de texto obligado para cualquier estudio sobre la libertad social. Por su estilo, extensión, elegancia de lenguaje y coherencia aparente va al corazón y a la cabeza de cualquier amante sincero de la libertad.

Sin duda en su día contribuyó de modo muy decisivo a inculcar la idea de que la libertad del hombre es un bien en sí mismo, independiente de cualquier utilidad e irrenunciable para cualquier forma de felicidad humana, en especial entre aquellos que han adquirido una educación superior. Puso de manifiesto de modo muy claro que la libertad es además un bien social, porque su creatividad intelectual, científica y técnica es el único y verdadero motor del progreso de la sociedad y de la cultura, y que por tanto no se puede suprimir la libertad de discusión sin causar un grave perjuicio a la causa que se pretende defender mediante esa prohibición, pues eso conduce a la esclerosis de cualquier ideal e institución. Que errase en la justa apreciación de los límites debidos a esa libertad no quiere decir que no acertase al defenderla.

Uno de los temas centrales de *On Liberty* es el fortalecimiento de la individualidad de pensamiento. No defendía la libertad de pensamiento y de expresión basándose en que el hombre tiene un “derecho natural” a ellos o porque sean intrínsecamente buenos en sí mismos (Gordon, 1995, 282). El argumento es utilitarista: estas libertades

son *útiles*. Son como un cuchillo y un tenedor, instrumentos al servicio de objetivos humanos dignos; no fines en sí mismos, sino medios al servicio de algo que es distinto a ellos. El argumento de Mill era sólido y fue una aportación importante al desarrollo del liberalismo democrático como filosofía moral y social. Pero no creo que penetre en realidad hasta el núcleo básico de esa filosofía, puesto que el liberalismo democrático sostiene que el hombre *tiene* un derecho natural a la libertad y esa libertad es intrínsecamente buena.

Por otra parte puso de manifiesto que la libertad política no es nada si no existe una libertad social real, mediante la cual el individuo pueda elegir las oportunidades, posibilidades y tareas que considere más acorde con sus convicciones.

Por último incluso su cuarto principio significó una corrección sustancial de la tradición utilitarista en la que se formó, según la cual el Estado debe abstenerse de intervenir en la sociedad porque la libre concurrencia de los intereses individuales produce de modo espontáneo el bien de la sociedad entera. Mill hizo ver que la intervención del Estado no es simplemente negativa, sino positiva: “la legislación puede ser un medio para crear, aumentar o igualar las oportunidades y el liberalismo no puede imponer límites arbitrarios a su aplicación” (Sabine, 1965, 519).

Ya ha quedado de manifiesto que “la dificultad fundamental del razonamiento de Mill era que nunca analizó realmente la relación entre libertad y responsabilidad” (Sabine, 1965, 516): su cuarto principio

difícilmente puede ser bien establecido una vez admitido el tercero. Las aporías son inevitables, como se ha tratado de mostrar. A esta dificultad más propia de la obra que analizamos, se ha de añadir el conjunto de insuficiencias visibles en el utilitarismo inglés que en Mill constituye la inspiración fundamental a la que siempre fue fiel, aunque la modificase en algunos aspectos importantes: su sicología asociacionista y empirista, su ética de inspiración utilitarista, su materialismo de fondo están también implícitos en esta obra.

Sin embargo, otros reparos de importancia en *On Liberty* son aquellos que derivan de un visible y profundo relativismo acerca de la verdad, visible en el capítulo II, donde establece el principio de la libre discusión, y en consecuencia la visión ecléctica que da de la moral cristiana, considerándola una más entre otras, y ni siquiera la más importante: “La enseñanza moral más noble y valiosa ha sido obra, no ya de hombres que no conocieron la fe cristiana, sino que la conocieron y la rechazaron”; “para producir la regeneración moral de la humanidad, debe existir, codo con codo junto a la ética cristiana, otras distintas de cuantas puedan emerger de unos orígenes cristianos” (OL, 49).

Mill comparte con todos los ilustrados una ingenua creencia en el progreso moral espontáneo de la humanidad y una actitud opuesta a toda autoridad proveniente de la costumbre. Estos prejuicios, unidos a su apasionado y sincero amor por la libertad, le llevan a criticar toda idea de iglesia cristiana. Es típico en este aspecto su aversión a la posibilidad de considerar que algo pue-

da ser considerado como ‘herejía’. En esto no hace sino continuar la tradición inglesa del siglo XVII, especialmente visible en Hobbes y en la obra de John Milton, *Areopagítica*, que constituye, junto a *On Liberty*, el mejor manifiesto sobre la libertad de expresión.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, 1985. *Ética a Eudemo*, Madrid, Alhambra.
- _____, 1994. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- _____, 1983. *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Carpintero, F., 1988. *Una introducción a las ciencias jurídicas*, Madrid, Civitas.
- Donner, W., 1991. *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gordon, S., 1995. *Historia y filosofía de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel.
- Gray, J., 1983. *Mill on Liberty: A Defence*, London, Routledge.
- Himmelfarb, G., 1974. *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*, New York, Alfred A. Knopf.
- Hobbes, T., 1968. *Leviathan*, London, Penguin Classics.
- MacIntyre, A., 1993. Entrevista para *The American Philosopher*, p. 140-5.

- Mill, J. S., 1977. *Collected Works*, Toronto, Routledge and Kegan.
- _____, 1859. *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville* [edición castellana de 1991 preparada por Dalmacio Negro], Madrid, Espasa (OL en texto).
- Milton, J., 1946. *Areopagita and other prose work*, London, Dent & Sons.
- Platón, 1983. *Las leyes*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Ryan, A., 1988. *The Philosophy of John Stuart Mill*, London, MacMillan.
- Sabine, G. H., 1965. *Historia de la teoría política*, México, FCE.
- Skorupsky, J., 1991. *John Stuart Mill*, London, Routledge.
- Vicente, J., y Choza, J., 1993. *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp.

