

«LA CONCIENCIA LIBERAL: HISTORIA Y PORVENIR»

■ Conferencias de Juan Marichal

El ensayista y profesor de la Universidad de Harvard Juan Marichal impartió en la Fundación Juan March, el pasado mes de mayo, un ciclo de conferencias sobre «La conciencia liberal: historia y porvenir», en el que hizo un repaso de las principales líneas de desarrollo y expansión del liberalismo desde la Revolución Francesa hasta nuestros días. Para el profesor Marichal, hay que entender el liberalismo «no como ideología de un determinado partido político o grupo, sino como conciencia que orienta a todos los partidos que afirmen y defiendan la libertad política y los derechos humanos».

Ofrecemos seguidamente un extracto de las cuatro conferencias del ciclo.

MIENTRAS definir, por ejemplo, el socialismo, es una tarea exigente, pero realizable, el liberalismo, en cambio, es materia de constante controversia entre sus numerosos definidores contemporáneos. Se observan así contrastes semánticos en la actual nomenclatura de muchos partidos apellidados *liberales*, siendo algunos manifiestamente conservadores, mientras otros apenas se distinguen de los socialistas.

La afirmación de la primacía de la libertad de conciencia que se da con la Revolución Inglesa de 1688 es el inicio cronológico del preámbulo del liberalismo. Pero fue con la Revolución de



JUAN MARICHAL, tinerfeño, hubo de interrumpir sus estudios en España con la Guerra Civil y proseguirlos en Francia, Marruecos, México y Estados Unidos, doctorándose en este último país, en Princeton, en 1949. Profesor de Lengua y Literatura Románicas en la Universidad de Harvard, ha abordado el estudio del ensayismo español y sus ramificaciones ideológicas desde el Renacimiento hasta Ortega y su generación. Entre otros libros, ha publicado La voluntad de estilo, ediciones póstumas de la obra de Pedro Salinas; Obras Completas de Manuel Azaña, El nuevo pensamiento político español y Teoría e historia del ensayismo hispánico.

1789 cuando empezó a emplearse la palabra liberal como expresión y condensación de un espíritu político radicalmente nuevo. En el Cádiz de las Cortes de 1810-1812 el vocablo *liberal* cobró la acepción política que lo transformaría años más tarde en símbolo verbal de la cultura europea del siglo XIX. Hay en la historia española de

«liberal» una singularidad morfológica: el empleo del «sustantivo», en ejemplos de textos de los siglos XV, XVI y XVII.

En los cinco años finales del siglo XVIII los intelectuales españoles progresistas seguían muy atentamente los sucesos y las ideas de Francia: y es verosímil conjeturar que muchos de ellos empezaron a emplear el adjetivo «liberal» para marcar su afinidad con los hombres de letras y ciencias de la Francia republicana de entonces.

Aquellos liberales de 1812 no fueron ciertamente jacobinos, pero sí habían querido ser liberales *netos*, desechando abiertamente las ambigüedades del uso del vocablo «liberal» en la Francia napoleónica. Y ahí estaría quizás el punto de partida de la extraordinaria difusión de la Constitución de 1812, fuera de las fronteras de la lengua castellana, en la década de 1815-1825.

En la expansión del sustantivo *liberal* operó, sobre todo, la intensidad emocional de su entonación gaditana en aquella hora de Europa. Intensidad todavía mayor en el llamado trienio constitucional de 1820-1823: porque, en aquellos años terriblemente sombríos de la historia europea, los liberales españoles fueron admirados como los reafirmadores de los principios de 1789.

Así, pues, los liberales españoles aportaron al liberalismo un componente que no era apenas visible entre los ingleses ni menos aún entre los franceses: el de identificar el liberalismo con el desprendimiento, con el imperativo de la generosidad. En suma, podría decirse que los liberales españoles llevaban al liberalismo una actitud esencialmente diferente (por no decir

opuesta) a la de los europeos transpirenaicos que lo identificaban con un cierto género de economía.

Persona y sociedad: de Constant a Alain

Quizá no haya, en el medio siglo que media entre la Gran Revolución de 1789 y el apogeo del Romanticismo europeo, una figura intelectual que encarne tan fielmente las aspiraciones del liberalismo como Benjamin Constant. Hay una diferencia no solo cronológica entre Constant y los intelectuales protagonistas de la Revolución Francesa; particularmente con Sieyès, el definidor del espíritu esencialmente antihistórico del racionalismo crítico y normativo que orientó el comienzo de la Revolución. Porque Constant, al plantearse qué había en ese espíritu de Sieyès que sin quererlo éste, había llevado al Terror jacobino y a la guillotina, respondió: fue el desdén por la Historia.

A principios de 1804, en Weimar, Constant lee a Herder. Para ambos, la historia actúa para realizar, ella misma, una Humanidad cada vez más cercana al ideal para el que fue creada. Aunque, en contraste con Herder, para Constant la Historia no necesita, para ser comprendida, recurrir a una explicación metafísica; basta con lo que él llama *sistema* de la perfectabilidad. La creencia en la perfectabilidad de la Humanidad ofrece el consuelo fortalecedor de sabernos heredados por las generaciones que nos sigan. La vida individual encuentra así su sentido al contribuir al progreso de la especie humana.

Y, además de esa perfectabilidad *interior*, de continua y creciente humanización individual de los seres humanos que avanzan hacia una completa y armoniosa racionalidad, hay también una perfectabilidad *externa*: la Historia muestra también cómo la Humanidad ha progresado hacia la igualdad.

Para Constant, los derechos de los ciudadanos son la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de expresión, el goce de la propiedad y la garantía contra toda arbitrariedad. Sus ideas fueron resumidas en un discurso en el que comparaba las libertades de los antiguos y los modernos, leído en el Ateneo de París en 1818. En él señalaba que en Francia se había producido una confusión durante la época revolucionaria entre ambos géneros de libertad; confusión que había generado males diversos. La independencia individual, afirmaba Constant, es la primera necesidad de los modernos. Y el progreso de la civilización consiste precisamente en que la existencia individual esté menos inmersa en la existencia política. Es, por tanto, necesario que el Gobierno se limite a ciertas funciones, «que el Gobierno se limite a ser justo, y nosotros nos encargaremos de ser felices».

Pero, para Constant, el progreso humano no consiste en el aumento de la felicidad individual solamente. Se trata de actuar continuamente en el terreno de los intereses generales. Y esta actuación está unida a lo que él llama sentimiento religioso. La libertad religiosa es una de las libertades individuales fundamentales, y ninguna autoridad puede prohibir una religión, aunque la considere peligrosa. Constant ve en

lo que llama el sentimiento religioso el principio vivificador de la libertad.

El rechazo del móvil utilitario —para definir la libertad— fue encarnado por John Stuart Mill, cuya teoría de la libertad fue una ampliación de la iniciada por Constant. En su ensayo de 1859 —*Sobre la libertad*— Mill también tuvo presente la historia, la muy reciente de la llamada Revolución de Febrero de 1848. Hay, según Mill, tres vías para la realización de la libertad. La primera exige una total libertad de conciencia y de expresión; la segunda corresponde a la libre manifestación de los gustos personales y a la seguridad de poder, cada cual, organizar su vida en la forma más adecuada al propio carácter; el único límite es que no se debe hacer daño a los demás. La tercera es la libre asociación entre las personas, sin fines perjudiciales para los demás. «Si toda la Humanidad, menos una sola persona, fuera de la misma opinión, la Humanidad no tendría derecho a reducir al silencio a esa persona, del mismo modo que a esa persona le estaría vedado privar de voz a la Humanidad entera». Este es el principio fundamental de la teoría de la libertad de Mill. Y esta absoluta libertad la funda en su más firme convicción: que el ser humano no es *infalible*. Es, más bien, *fallible*, aunque también capaz de corregir sus errores mediante la comunicación con los demás.

Queda hacer una rápida alusión a Alain, que en la Europa liberal, ya derrotada internamente por las amenazas que se cernían sobre ella, representó el espíritu de Constant frente a las tiranías y las usurpaciones. Cuan-

FUNDACIÓN JUAN MARCH
CURSOS UNIVERSITARIOS 1983/1984

La Conciencia Liberal: Historia y porvenir

JUAN MARICHAL



MAYO 1984

Jueves, 3
LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA LIBERAL (1800-1832)

Viernes, 4
PERSONA Y SOCIEDAD: DE CONSTANT A ALAIN (1830-1933)

Martes, 8
HISTORIA Y LIBERTAD: DE MICHELET A CROCE (1830-1933)

do empezaba el crepúsculo de la noche europea, Alain repitió que había que decir *no* frente a las tiranías y frente a todos los poderes enemigos de la libertad.

Historia y libertad: de Michelet a Croce

En 1831 se publicó en París la *Introducción a la Historia Universal*, de Jules Michelet. En el prólogo, escrito poco después de la Revolución de Julio de 1830, se expresaba cómo la Historia universal era la victoria constante de la libertad contra el mundo de lo fatal. Así, para el Michelet de 1831 la Historia se polarizaba en un combate entre la *fatalidad* y la *libertad*, combate que, tras siglos y siglos, había resultado en la victoria definitiva de la libertad en

las calles de París en las tres jornadas gloriosas de julio de 1830.

En esta polarización de la historia entre fatalidad y libertad, si Francia representaba la libertad, Alemania era la fatalidad. Este último era el país de los historiadores y de los filósofos y había, por supuesto, que seguir su ejemplo y sus métodos en la investigación y docencia. La que podría llamarse divinización de la Historia —realizada por los pensadores alemanes a finales del siglo XVIII y principios del XIX— era, para Michelet, una filosofía conservadora, contra-revolucionaria. De ahí que él buscara una filosofía de la Historia que, sin desdeñar la Historia (como habían hecho los franceses revolucionarios, Sieyès, por ejemplo), no la petrificara.

Para Vico, la historia es la creación de la Humanidad por la Humanidad, el auto-hacerse de la humanidad. Y esto ha podido ser así porque actúa en la Historia una providencia —ni ciega ni arbitraria— que opera sobre la Humanidad dándole su libre albedrío. Pero como la libertad por sí sola lleva a formas de vida dominadas por pequeños grupos privilegiados, Michelet ve en la Revolución Francesa el comienzo de la verdadera libertad.

El pensador e historiador inglés Lord Acton quiso justamente escribir una gran historia de la libertad, aunque su punto de partida es muy diferente del de Michelet. Para Lord Acton —creyente cristiano— la Historia no era, desde luego, el proceso autocreador de la Humanidad expuesto por Michelet. Ni tampoco admitía la filosofía de la Historia de los pensadores alemanes que habían hecho de

la historia una categoría casi metafísica. Para el pensador inglés era imposible hacer historia sin firmes criterios éticos. El principio ético que aplica Acton no se halla, por supuesto, en la Historia misma: es la ley universal de la ética, un código eterno y universal derivado de la Divinidad.

En suma, el liberal, según Lord Acton, tiene que rechazar constantemente todos los argumentos pragmáticos que quieran justificar los sucesos históricos por su éxito o triunfo. Lord Acton sentía que en él se daba una providencial fusión de dos códigos éticos universales: el del catolicismo y el del liberalismo. «Las ideas deben prevalecer sobre los hechos», afirmaba, y para él la Historia era esencialmente la historia de las ideas. Y precisamente el liberalismo marca ese comienzo, es ese comienzo: cuando los seres humanos tienen plena conciencia de su capacidad para realizar un ideal ético.

Esa conciencia inicial tiene, para Acton, una fecha precisa: 1776, la de la independencia norteamericana. Por vez primera, dice Acton, en 1776 unos hombres afirman tajantemente que tienen derecho como seres humanos a la más plena libertad. Además, los independentistas norteamericanos evitaron el escollo destructor que surgió en la Revolución Francesa: la pasión igualitaria que acabó finalmente con la libertad. Acton también veía en el nacionalismo uno de los mayores peligros que podían amenazar a la libertad. Para él, los Estados multinacionales eran la verdadera imagen de la civilización liberal. El nacionalismo triunfante podía representar el peligro de identificar *nación* y *mayoría*, apare-

ciendo así un nuevo género de absolutismo político.

Tras la liberación de Italia por los ejércitos aliados, Benedetto Croce desempeñó un papel importante en el restablecimiento de la democracia. De Vico toma Croce la visión de la Historia como una realidad inteligible por ser una manifestación directa de las modificaciones del espíritu humano al correr de los siglos. Fueron sus estudios en Alemania los que permitieron a Croce afirmar el carácter humano absoluto de la Historia. Hegel había abierto el camino del *historicismo*, pero en él había aún residuos de perspectivas teológicas (al igual que en Vico se daba una orientación providencialista, una fe religiosa).

Para Croce, hay, desde luego, una necesidad histórica, pero no es una *fatalidad* como la veía Michelet, porque no hay en la Historia *causalidad*. No queda otro remedio, por tanto, que aceptar el misterio de la Historia y la gran responsabilidad que implica para los seres humanos, sus actores. No hay posibilidad de juicio histórico sin ejercicio de la libertad, sin acción.

Hay que estudiar el presente; toda historia es contemporánea, o más precisamente, es hecha por hombres que viven su propio tiempo como tal. Y también hay que estudiar el pasado, pues sólo podemos ser libres si lo conocemos. Croce —que se había opuesto tanto a los positivistas en tantos terrenos— se sumaba a ellos en su aspiración investigadora a establecer la verdad concreta y minuciosa de los *hechos*. Restaurar la historia es así la consecuencia lógica de la recuperación de la libertad.

Con la guerra civil europea de 1914-19 se produjo en gran parte de Europa la pérdida de la conciencia liberal y una polarización progresiva entre conservadores, por un lado, y marxistas, por otro. Se empieza a identificar al liberalismo con la filosofía política de la burguesía, como algo anacrónico.

Tragedia y porvenir de la conciencia liberal

Fue con el acceso de los nazis al poder cuando se produjo un resurgimiento de la conciencia liberal. Muchos intelectuales europeos comprendieron hasta qué punto la civilización occidental se identificaba con el liberalismo, y a partir de 1933 comienzan a perfilarse dos posiciones liberales que afirman la fe en la libertad, pero desde perspectivas opuestas; la del sociólogo Karl Mannheim y la del economista Hayek.

Mannheim sostiene que el liberalismo puede salvarse siempre que se oriente hacia una sociedad democrática planificada. Se trata de mantener el principio liberal en las circunstancias actuales y en las condiciones modernas. Para ello, es preciso —sostiene— establecer los controles adecuados de la libertad y abandonar el viejo concepto de libertad como lujo de un grupo social privilegiado. Con la planificación de una nueva sociedad democrática, se facilitará —sostiene Mannheim— la expansión de las libertades, mediante una mayor igualdad económica y educativa. Así el pleno desarrollo de la libertad individual —tan importante en el principio liberal— ha de ser extendido al mayor número posible

de personas. Una sociedad democrática planificada ha de fundarse en un concepto individual de la libertad y también en un principio de solidaridad; y ello se conseguirá con la creación y multiplicación de grupos intermedios entre el individuo y el Estado.

Hayek se opone frontalmente a toda idea de planificación del progreso democrático, pues toda planificación conlleva un peligro inmediato para la libertad individual. La obra de Hayek provocó una intensa polémica en Inglaterra sobre el futuro de Europa ante la barbarie nazi. Frente a la crisis de valores que en aquellos años de 1929 al 33 sufre el liberalismo, empiezan a apuntar teorías que sitúan a éste no como una ideología ni como un dogma, sino más bien como un espíritu, un proceso, una fe, una conciencia.

El pensamiento liberal cobra así todo su sentido, por oposición a cualquier género de totalitarismo, y ha de afirmarse en la primacía de la ética. Ha habido, pues, un redescubrimiento del Humanismo, paralelo al resurgir del liberalismo en el período de entreguerras.

Asistimos hoy a una deshumanización de las humanidades. Con tanto exceso de especialización se está perdiendo esa fe, impulso y esfuerzo que todos hemos de hacer para restituir al liberalismo su dimensión humana y de convivencia en libertad y en dignidad —individual y solidaria— que caracteriza a la conciencia liberal. La fe en la mejora de la Humanidad ha de ser, a fin de cuentas, el fin de toda democracia pluralista. El porvenir de la conciencia liberal depende, en definitiva, de esa fe y de ese esfuerzo. ■