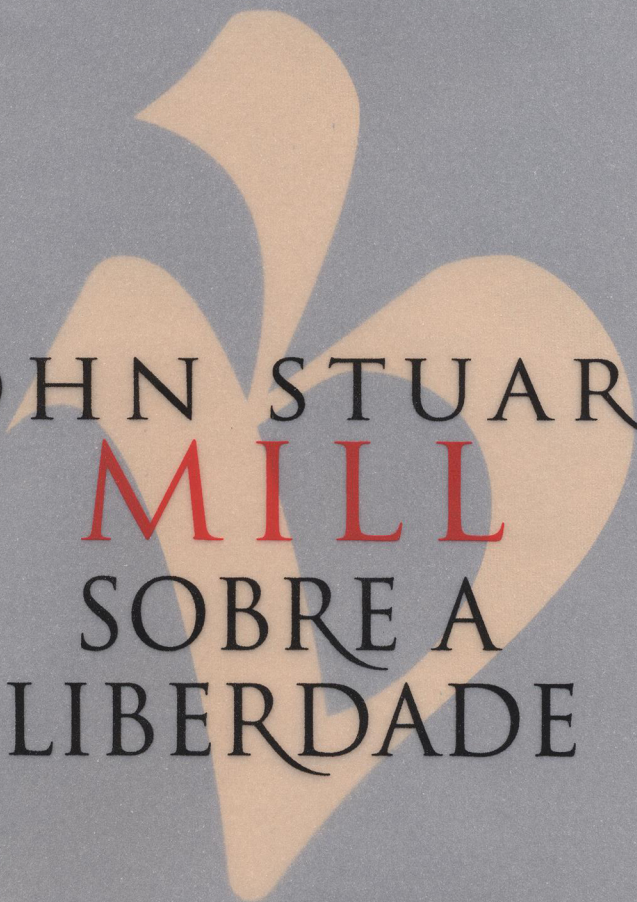


PRÓLOGO E TRADUCCIÓN  
XOSÉ LUIS BARREIRO RIVAS



JOHN STUART  
MILL  
SOBRE A  
LIBERDADE

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACIÓN BBVA



# SOBRE A LIBERDADE

CLÁSICOS DO  
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 30

**Colección dirixida por**

DARÍO VILLANUEVA

**Comité Científico**

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

*Facultade de Filosofía*

JOSÉ ANTONIO CASTILLO SÁNCHEZ

*Facultade de Medicina*

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

*Facultade de Ciencias Políticas*

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

*Facultade de Filoloxía*

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

*Facultade de Farmacia*

PRÓLOGO XOSÉ LUÍS BARREIRO RIVAS  
TRADUCCIÓN XOSÉ LUÍS BARREIRO RIVAS

JOHN STUART  
MILL  
SOBRE  
A LIBERDADE

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACIÓN BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© DA PRESENTE EDICIÓN  
Universidade de Santiago de Compostela, 2018  
Fundación BBVA, 2018

DESEÑO DA COLECCIÓN  
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN  
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA  
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico  
Campus Vida  
15782 Santiago de Compostela  
[usc.es/publicacions](http://usc.es/publicacions)

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2022.1130>

# ÍNDICE

## 9 PRÓLOGO

por Xosé Luís Barreiro Rivas

- 9 1. O eterno retorno da loita pola liberdade
- 14 As tiranías agochadas no liberalismo: Alexis de Tocqueville e J. S. Mill
- 17 Unha atraente mestura de éxito e polémica
- 20 A pegada de Harriet Taylor no ensaio *Sobre a liberdade*
- 25 2. A cerna argumental do ensaio *Sobre a liberdade*
- 35 3. Pescudando na historia os alicerces de Mill
- 37 Unha incursión histórica
- 39 Da aporía ética, ou de cando a ética amosa trazas dramáticas
- 49 O paradigma socrático que Mill non acadou
- 52 Cando o termo utilitarista non era aínda materialista
- 56 As limitacións de *Sobre a liberdade* en perspectiva histórica
- 59 4. A recepción de John Stuart Mill no século XXI
- 62 Referencias
- 64 Bibliografía

69	SOBRE A LIBERDADE
	Tradución de Xosé Luís Barreiro Rivas
71	Nota do tradutor
77	I. Introducción
96	II. Da liberdade de pensamento e discusión
150	III. Da individualidade, como un dos elementos do benestar
175	IV. Dos límites á autoridade da sociedade sobre o individuo
201	V. Aplicacións



# PRÓLOGO

XOSÉ LUÍS BARREIRO RIVAS

*A tendencia xeral das cousas en todo  
o mundo é darlle á mediocridade un  
poder ascendente sobre a humanidade*

JOHN STUART MILL<sup>1</sup>

## 1. O eterno retorno da loita pola liberdade

*Sobre a liberdade*<sup>2</sup>, o libro máis representativo, máis citado e máis actual de John Stuart Mill, non xorde da convicción de que a defensa da liberdade tiña eivas argumentais das que ninguén se decatara, senón da máis profunda intuición de que o concepto de liberdade vai gañando amplitude e complexidade a medida que a historia das ideas e das formas políticas vai subindo chanzos, e de que en cada relanzo da escaleira, cando se producen xiros e reorientación transcendentais, as razóns e funcións da liberdade, e tamén as formas e instrumentos coas que pode garantirse, teñen que ser reformuladas.

En 1859, cando Mill entrega ao prelo o libro no que traballara durante cinco anos, estaban asentando en Estados Unidos e Europa os primeiros sistemas liberais nos que callaban as ideas nutricias da revolución Francesa, ao tempo que agromaban tamén novas formas de control que viñan demostrar que

---

<sup>1</sup> *Sobre a liberdade*, p. 163 (cito sempre pola presente edición).

<sup>2</sup> Sempre pensei que, se o mundo dera marcha atrás, e *On Liberty* fose traducido ao latín por un tomista ou un xurisculto clásico, o título deste libro sería *De libertate*, e que á versión galega que despois se fixese, herdeira desta fermosa e asumida expresión, levaría por título *Da liberdade*. Así é como eu o traducín inicialmente, por parecerme unha forma máis sonora e exacta. Sen embargo, tras revisar boa parte das numerosas versións que desta obra se fixeron ás linguas romances, non tiven máis remedio que aceptar que a expresión *Sobre a liberdade* conecta mellor cunha tradición demasiado asentada —excepto nalgunhas versións francesas— como para contradicila. Por iso, racionalmente obrigado con esta tradición, deixo constancia —a xeito de consolo— do moito que me gustaría publicar *Da liberdade*, ou, como diría Cicerón, *De libertate*.

a fermosa verba *liberdade*, que tantas xeracións pronunciaran preñadas de esperanzas, perdíase con demasiada frecuencia nas formalidades do sistema, sen deitar con xenerosidade os froitos vizosos que dela se agardaban. Por iso pode dicirse que John Stuart Mill, lonxe de escribir un tratado filosófico sobre a liberdade, que fose válido para todo tempo e circunstancia, só se propuxo analizar o desenvolvemento da liberdade real na dialéctica entre o cidadán e a persoa, ou entre a comunidade e o individuo, que determinaba o avance e progresión das repúblicas liberais, e sempre coa ollada posta na posibilidade de que unha boa parte das liberdades establecidas e garantidas pola lei non sobordasen nunca os límites dunha liberdade formal.

Tanta importancia lle daba John Stuart Mill ao seu ensaio *Sobre a liberdade* que non dubidou en sacrificar a estrita congruencia dos seus escritos anteriores para facelos coherentes con este traballo, e para dotalo, á súa vez, dos necesarios principios filosóficos. Fondamente preocupado polos fortes controis sociais que lastraban o desenvolvemento dos réximes liberais, e convencido de que a cultura cívica se estaba conformando coma o terceiro pé da liberdade política —xunto coa arquitectura funcional dos sistemas e institucións e a abolición das restricións ás liberdades esenciais impostas polas leis do Antigo Réxime—, chegou Mill á conclusión de que a creación dunha sociedade liberal, comprometida cos avances políticos e co necesario equilibrio do modelo económico, só podía lograrse mediante a reposición dunha cidadanía responsable, activa e inspirada por valores esenciais e inseparables do individuo. E, posto xa neste camiño, decatouse ben axiña de que a arquitectura ética do utilitarismo, que confiaba o benestar e os avances políticos a unha racionalidade sistémica, afastada das persoas, xa non era operativa, ao poñer en evidencia que o problema máis antigo e radical da teoría democrática, derivado da contraposición esencial entre o interese social e o individual, estaba sen resolver.

Do primeiro que se decatou Mill cando se puxo a redactar os principios esenciais sobre os que debía xirar o universo argumental de *On Liberty* foi de que a filosofía utilitarista —na que el fora instruído polo seu pai James Mill, e que ata entón se lle presentara como un marco ético racional simultaneamente extensible ao terreo do comportamento cívico e da acción creadora do Estado— sempre acababa funcionando, nos supostos de conflito, coma unha razón de Estado edulcorada, ou, como diría Benedetto Croce en pleno século XX<sup>3</sup>, coma un sistema de dobre moral —política e social— que anulaba a sensibilidade moral coa que poden detectarse e evitarse os abusos do poder, non só por parte do Estado, diría Mill, senón tamén por parte dunha sociedade instalada nas inercias da orde e do benestar. A partir desta percepción, facíase necesaria unha lectura crítica de Bentham, e un sensible afastamento dos postulados utilitaristas, que Mill redactou en paralelo à escrita de *Sobre a liberdade*, e que finalmente conformaron a edición de *Utilitarianism* en 1861.

Similar proceso dáse co positivismo social de Comte, de quen fora estreito admirador e discípulo, cuxo método sociolóxico acabou cualificando Mill como *liberticida*, e cuxa crítica abordou dun xeito comprensivo en *Auguste Comte and Positivism* (1865). Isto significa que Mill concibiu *Sobre a liberdade* coa intención de facer compatible a supremacía ética da conciencia —Sócrates será, como veremos, o seu paradigma máis citado— cunha defensa sistémica do liberalismo, aínda que despois, condicionado pola necesidade de dar resposta a un problema novo, non foi capaz de tirar a fondo das consecuencias morais ás que o seu enfoque inicial parecía abocado. Mill, en todo caso, deixou sobre este asunto a súa descrición máis rotunda: «Este é, xa que logo, o territorio específico da liberdade humana. Comprende, de primeiras, o dominio íntimo da conciencia, que esixe a liberdade de conciencia no máis amplo sentido, a

---

<sup>3</sup> Croce, B. (1994 – 1ª 1931): *Ética e política*. Milán: Adelphi Ed.

liberdade de pensamento e asociación, a absoluta liberdade de opinión e sentimento sobre tódolos temas, prácticos ou especulativos, científicos, morais ou teolóxicos»<sup>4</sup>.

Na procura dun camiño racional e seguro para construír e consolidar sociedades verdadeiramente libres, atopouse Mill con evidencias tan sinxelas como que a creación dunha sociedade libre e feliz non é equivalente a unha sociedade na que tódolos individuos son libres e felices, ou de que a suma de cidadáns libres e felices non dá como resultado necesario unha sociedade libre e feliz. Por iso non tardou en tomar conciencia de que as condicións social e individual do home desenvólvense no marco dunha relación dialéctica na que, aínda que ámbalas dúas gañen profundidade e riqueza, non é posible unificalas nunha soa dimensión, nin evitar que as arelas e obxectivos que dende ambas construímos amosen entre si importantes contradicións. Máis que contradicións, chegaría a dicir Isaiah Berlin, podemos falar de dous conceptos de liberdade, que, no seu senso radical, tenden a destruírse mutuamente<sup>5</sup>. Cando se define a liberdade en sentido positivo, en función da capacidade de facer ou non facer que se obtén e garante no marco dun sistema de liberdades, a liberdade individual queda inevitablemente limitada polas esixencias dos consensos e obxectivos sociais. Pero cando se define a liberdade en termos negativos, como unha ausencia de interferencias da lei ou do Estado, e sen mais referencia ao sistema de liberdades que o *harm-to-others principle* —a esixencia de non interferir nos asuntos alleos que en nada nos concirnen—, a protección da sociedade liberal queda confiada a sutís excepcións do principio de non interferencia, que, con demasiada frecuencia, se xustifican mediante conceptos abstractos e de apreciación subxectiva —madurez, educación, consenso xeral, opinión asentada— que

---

<sup>4</sup> *Sobre a liberdade*, pp. 91-92.

<sup>5</sup> Berlin, I. (1969): «Two Concepts of Liberty». En: Berlin, I. (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press. *Passim*.

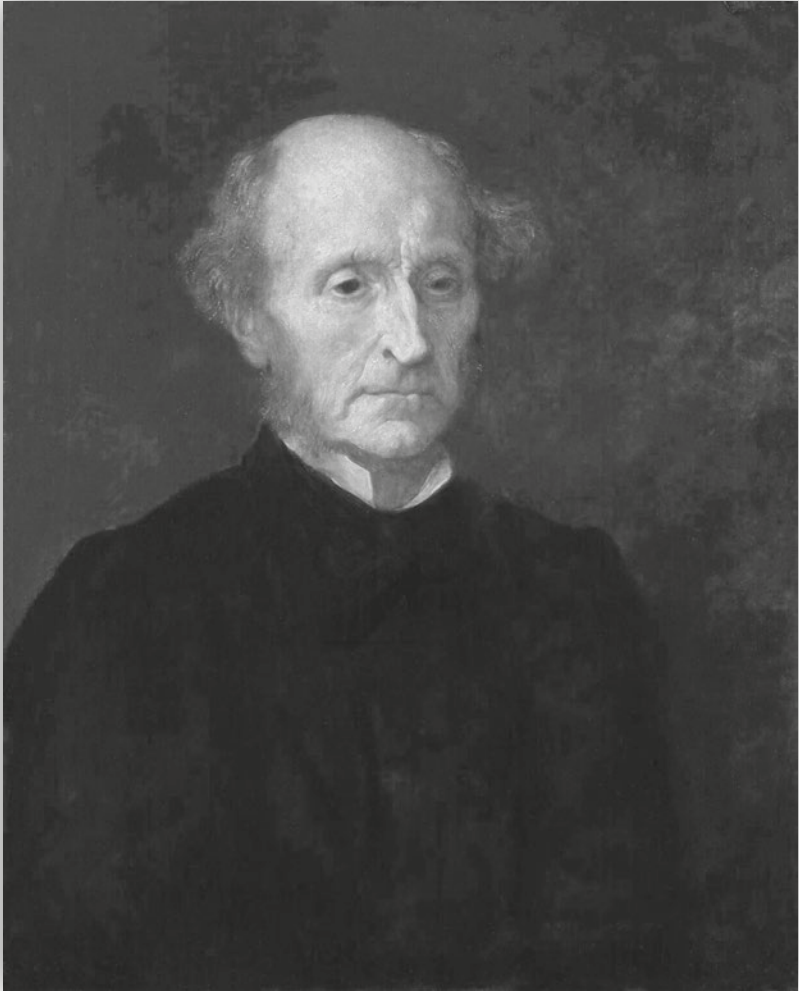


Foto 1. John Stuart Mill, retrato por George Frederic Watts

evocan a idea de liberdade que, na súa primeira expresión moderna, estivo vixente dende o fin da escolástica —dende Ockham, propiamente— ata a Ilustración e o estoupido das revolucións liberais.

### ***As tiranías agochadas no liberalismo: Alexis de Tocqueville e J. S. Mill***

O punto de partida no que coincidían Tocqueville e Mill era o temor a que, se a idea de goberno democrático se fiaba a un uso esencialmente mecánico da maioría, existía non só a posibilidade de que as maiorías acabasen tiranizando as minorías e controlando a libre expresión de opinións individuais, senón de que se acentuase o dominio da mediocridade sobre a iniciativa e os impulsos do progreso, e que o sistema democrático acabase, ou ben debilitándose fronte aos ataques tradicionais do despotismo, ou ben administrado por unha burocracia definida por inercias e controis normativos que en modo algún poderían asumir os valores innovadores e progresistas radicados nas elites intelectuais e nos valores individuais que as integraban. John Stuart Mill formulouno así: «Onde a regra de conduta non sexa o propio carácter da persoa, senón as tradicións e costumes doutra xente, botarase en falta un dos principais ingredientes da felicidade, e, moi probablemente, o principal ingrediente do progreso individual e social»<sup>6</sup>.

Esta preocupación incrementouse en Mill a raíz dos acontecementos franceses de 1848-1851, nos que tivo lugar o derrocamento da monarquía de Luís Felipe I e a proclamación da segunda República Francesa<sup>7</sup>. No marco desta revolución ensáíase por primeira vez a contraposición dos dous universos

---

<sup>6</sup> *Sobre a liberdade*, p. 151.

<sup>7</sup> Sobre este acontecemento publicou Mill a súa obra *Vindication of the French Revolution of February 1848* [CW: XX], á que están referidas as diferenzas que tivo con Carlyle, que tamén preparaba, e finalmente publicou, un grande ensaio sobre esta revolución. Cf.: Bryson, W. (1918): *En casa*. Barcelona: RBA Ed., pp. 143-146.

políticos —democracia popular e democracia liberal— que pouco despois, como consecuencia da proposta revolucionaria de Marx, ían dominar durante máis dun século de política europea —de 1848 a 1989—. Deste xeito, fronte á democracia liberal, baseada na libre iniciativa individual articulada nun sistema parlamentario plural, que era o substrato filosófico de Mill<sup>8</sup>, erguíase a teoría dunha ditadura das maiorías obreiras que, encadradas en partidos de clase, e baixo o pretexto de darlle un impulso definitivo ás liberdades políticas, acabarían por anular unha parte substancial das liberdades individuais. Por iso enténdese perfectamente que, no entorno de 1850, pouco despois de publicarse o *Manifesto comunista*, e coa experiencia próxima dos movementos revolucionarios acaídos en Francia, John Stuart Mill sentise —e así llo manifestase a Harriet Taylor— a imperiosa necesidade de escribir un tratado sobre a liberdade coa ollada posta na historia da filosofía.

A intuición de Mill, neste concreto aspecto, foi dunha clarividencia absoluta, que non só fixou o enfoque do problema político da liberdade —segundo moitos estudosos— ata os días de hoxe, senón que achou unha inesperada e novidosa formulación no século XX, cando, a raíz da dramática crise da democracia de Weimar —de 1925 a 1938— se comprobou que as crises sistémicas das democracias formais progresaban coa mesma facilidade no marco teórico da ditadura de clase coma no manexo despótico das maiorías que algunhas democracias liberais non eran capaces de evitar, como demostraron de xeito rotundo os nazis en Alemaña e os fascistas en Italia. Quizabes por iso, porque Mill non tivera toda a experiencia necesaria para calibrar a indefensión sistémica da democracia liberal, non puido intuír a solución que formularía David Easton na posguerra, que chegaría da man dunha expansión complexa

---

<sup>8</sup> Mill tratou este tema, con notable extensión e coidado, en *Considerations on Representative Government*, publicado en 1861.

e multiforme do concepto de participación democrática, que dende os anos 60 do pasado século conseguiu superar a súa práctica identificación cos procesos electorais.

Aínda que Mill non chega a identificar a liberdade política coa libre discusión de tódolos principios, hábitos e costumes da sociedade<sup>9</sup>, é evidente que a súa preocupación dominante era a loita contra o que Tocqueville denominara *a tiranía da maioría*, que Mill prefere concretar como tiranía da opinión —*the prevailing opinion and feeling*—, polo que, en contra da súa propia intuición, que o retaba a escoller un só elemento central para facer pivotar sobre el o progreso do liberalismo, preferiu unificar nun só concepto a tiranía legal (ou sistémica) —que era a verdadeira preocupación de Tocqueville—, e a tiranía social —que tanto preocupaba a Mill—, coa absoluta seguridade de que, mentres a loita contra a primeira xa estaba encarrilada, e prometía un éxito inexorable, a loita contra o control da opinión e dos sentimentos dominantes —porque cara aí esvara inmediatamente *On Liberty*— necesitaba ser rescatada da desatención dos poderes públicos —que tendían a aproveitarse dela—, e da súa sutil propensión a instalarse, de forma imperceptible, na comodidade e nas inercias da sociedade vitoriana<sup>10</sup>. E foi esa dialéctica visión da realidade social —con dúas tendencias inseparables e contrapostas—, a que lle fixo entender a Mill que a explicación utilitarista do fenómeno social era insufi-

---

<sup>9</sup> Fiss, O. (2003): «A Freedom Both Personal and Political». En: Mill, J. S. (2003): *On Liberty*. (Edited by Bromwich, D., and Kateb, G.). New Haven and London: Yale University Press, pp. 180-2.

<sup>10</sup> Raymond Aron deixou escrito que Mill e Tocqueville lle deron prioridade as liberdades formais propias dunha república constitucional, o que parece contradicirse co que eu afirmo aquí. Penso non obstante que a expresión de Aron só ten sentido no marco da contraposición entre o concepto de liberdade que subxace nos sistemas liberais democráticos, e a concepto de *liberdades reais* que inspiraba a maioría proletaria que Marx propoñía como suxeito esencial das revolucións socialistas. Pero coido que na análise conceptual que aborda Mill en *Sobre a liberdade*, ten máis sentido falar da prevención que sentía Mill fronte ao crecente formalismo das democracias liberais, que adiantar unha auténtica contraposición entre dous contextos sistémicos da liberdade, que no intre de publicarse *On Liberty* constituirían aínda un anacronismo. Cf.: Aron, R. (1974-3ª): *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza Editorial.



ciente, e que non só estaba obrigado a explorar -na mellor tradición individualista de Locke<sup>11</sup>— a perspectiva individual da liberdade, senón tamén a modificar a parte metodolóxica e conceptual do *System of Logic*, e o positivismo social de Comte, para darlle unha congruencia aceptable a toda a súa obra. E de aí se deriva a sorprendente dualidade coa que os críticos e estudosos de Mill cualificaron os seus escritos: filósofo destacado para uns, que o sitúan no reducido e selecto grupo dos teóricos fundamentais do liberalismo e da democracia actual, e ensaísta brillante e retórico incisivo para outros, ao que a falta de matices e de rigor conceptual afastan da condición de filósofo, ou de rigoroso tratadista, do pensamento moderno.

### ***Unha atraente mestura de éxito e polémica***

John Gray, editor de *On Liberty* na Oxford University Press<sup>12</sup>, clasifica as valoracións de Mill en dous grandes grupos de autores: a visión convencional —que abrangue a segunda metade do século XIX e a primeira do XX—, e unha visión máis actualizada, baseada en numerosos estudos críticos e comparativos, que se activa a partir dos anos 30 do século XX, e chega ata os nosos días. Para os numerosos e críticos autores encadrados na visión convencional —entre os que figuran James F. Stephen, Walter Bagehot, John H. Newman e Matthew Arnold—, John Stuart Mill está moi lonxe de ser orixinal e rigoroso, xa que, ademais de limitarse a reformular un problema moi presente na axenda pública e nos estudos teóricos sobre o liberalismo, non consegue construír unha verdadeira alternativa ao paradigma utilitarista, polo que acaba caendo en graves imprecisións conceptuais, e

---

<sup>11</sup> Locke, J. (1988): *Two Treatises on Government* (Ed., with an introduction and notes by Peter Laslett). Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>12</sup> Mill, J. S. (1991; reiss. 2008): *On Liberty and Other Essays*. (Edited with Introduction and Notes by John Gray). New York: Oxford University Press. Ver tamén: Gray, J. (1979): «John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations». En: *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, 2, II, 1979, pp. 7-37.

elaborando unha pauta doutrinal cuxas excepcións, importantes e numerosas, se fixan case sempre mediante pautas subxectivas e imprecisas<sup>13</sup>. Para os que recibiron *On Liberty* como un *instant classic*, que en termos editoriais é o que en realidade foi —John Morley, Thomas Hardy, Frederic Harrison, Charles Kingsley—, e para moitos críticos actuais, entre os que Gray se inclúe, Mill é, pola contra, un filósofo liberal profundo e orixinal, que, mediante unha rigorosa reelaboración dos conceptos esenciais do liberalismo, nomeadamente aqueles que atinxen ao concepto e á praxe da liberdade, completa a nómina dos autores fundamentais da democracia liberal —Montesquieu, Tocqueville, Hamilton, Madison, Jay, Jefferson—, que elaboran o modelo de goberno liberal e republicano, de corte preferentemente federalista, que inspira as democracias avanzadas e as sociedades máis abertas e dinámicas do mundo moderno.

Nós pensamos que tan maniquea visión de Mill só pode explicarse en función do que del se espera, ou da disciplina na que, con máis prexuízos que criterios, se encadran as súas achegas. A crítica convencional ve a Mill como un filósofo, e por iso o deixa en desvantaxe comparativa fronte aos grandes inspiradores da Revolución —Rousseau, Voltaire—, fronte aos fundadores do constitucionalismo convencional inglés —Hume, Burke ou Bentham—, ou fronte a pléiade de filósofos contemporáneos de Mill que, entre Hegel e Marx, modifican radicalmente a cosmovisión política e social de Occidente, ao tempo que configuran a traxectoria política e social do século XX. E poucas dúbidas poden cabernos de que, para quen acepta esta clave crítica, resulta moi difícil instalar o autor de *On Liberty* no poboado olimpo filosófico do século XIX europeo.

A crítica contemporánea, pola contra, parece aferrarse a un xogo lóxico moi propio do tempo actual, no que a calidade

---

<sup>13</sup> Himmelfarb, G. (1974, repr. 1981): «Editor's Introduction». En: Mill, J. S.: *On Liberty*. Edited with an Introduction by Gertrude Himmelfarb. Harmondsworth (England): Penguin Books, pp. 33-44.

intelectual e formal da obra de Mill, e concretamente de *On Liberty*, queda establecida en función do seu éxito editorial, da súa popularidade ininterrompida e extensa, e da sensación de retorno —ou de constante retorno— do problema esencial da liberdade, o que nos produce a sensación de que o autor pegou de cheo na diana, puxo de manifesto o problema esencial da democracia liberal, e mesmo intuía ou avanzou movementos intelectuais e académicos tan importantes e decisivos como a introdución do paradigma behaviorista na moderna ciencia política, ou a explicación do arraigo e o desenvolvemento da democracia mediante a teoría da cultura cívica. E tampouco aquí nos caben dúbidas de que, para quen acepta como axioma que *de facto ad posse valet illatio*, é evidente que o impacto social, académico e político de Mill só ten sentido a partir da condición excepcional, sequera abstracta, da súa obra.

Para min, en cambio, en contra do que adoito e me praxe facer, é posible —e sobre todo necesario— situarse nunha posición intermedia, e, no bo sentido, ecléctica, para dicir que ámbalas dúas posicións teñen algo de certo e algo de erro circunstancial. Creo que a crítica que lle resta orixinalidade á tese central do libro, e que tampouco pasa por alto as imprecisións conceptuais e as excepcións claramente subxectivas —e por tanto inaplicables— á preeminencia ética do individuo, son perfectamente compatibles co recoñecemento de que John Stuart Mill foi quen de chamar a atención sobre a necesidade esencial dunha cultura cívica liberal no intre en que os teóricos do liberalismo estaban embarcados nunha análise sistémica do problema da liberdade que xa entón resultaba bastante serodio. E por iso penso tamén que acertou de cheo ao plasmar esa visión do problema nunha literatura ensaística<sup>14</sup> que interpela directamente a todos e cada un dos compoñentes do sistema

---

<sup>14</sup> Cómpre recordar que o primeiro título que Mill lle puxo á súa obra foi *Essay on Liberty*, e que, aínda que o termino *Essay* xa foi retirado na primeira edición, seguiuse utilizando profusamente en edicións posteriores. A tradución italiana que nós consultamos

sobre os obxectivos e responsabilidades que deben asumir en relación á implantación e progreso da liberdade política e da libre iniciativa social e económica. E por iso é tan posible dicir que a obra de Mill ten escasa relevancia no que afecta ao tratamento filosófico do problema da liberdade, coma recoñecer que a súa retórica radical, desafiante e de fácil comprensión, modificou profundamente a estratexia de expansión y afianzamento dos réximes de liberdade, mentres introducía un certo e benéfico relativismo na concepción sistémica e legalista da liberdade política.

### ***A pegada de Harriet Taylor*<sup>15</sup> no ensaio *Sobre a liberdade***

Partindo da convicción de que *Sobre a liberdade* concibiuse coma un tratado e rematou coma un ensaio —perdurable e de enorme influencia, pero ensaio—, sempre lle outorguei unha enorme e clarificadora importancia aos fermosos, tenros e delicados parágrafos cos que Mill lle dedica *On Liberty* á súa dona Mrs. Harriet Taylor, coa que contraera matrimonio en 1852, e que falecera en 1858, apenas un ano antes da publicación de *On Liberty*<sup>16</sup>. Como en toda dedicatoria que se prece, é moi probable que Mill se déixase levar polo cariño e a tristura cando case converte a Harriet —«este volume correspóndelle a ela tanto como a min»— en coautora do libro. Pero tamén teño por

---

aínda se titula así. Cf.: Mill, J. S. (2002): *Saggio sulla libertà*. (Prefazione di Giulio Giorello, Marco Mondadori ; traduzione di Stefano Magistretti). Milano: Il Saggiatore.

<sup>15</sup> Para coñecer a fermosa e moi atractiva relación intelectual e afectiva entre Harriet Taylor e John Stuart Mill, e para facerse unha idea dos ámbitos e intensidades da súa cooperación e influencias mutuas, remítome con carácter xeral, pola súa utilidade e accesibilidade, ao libro: Mellizo, C. (2017): *La vida privada de John Stuart Mill*. (Prólogo e edición de José L. Tasset; epílogo de Esperanza Guisán). Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.

<sup>16</sup> Moitos autores refírense a Harriet usando o apelido Taylor ata 1852 (Harriet Taylor), e o apelido Mill a partir de dita data, cando Harriet casou con Mill (Harriet Mill). Ese é, por exemplo, o criterio que usa Mellizo en *La vida privada de John Stuart Mill*, op. cit., na nota anterior. Outros, en cambio, prefíren usar un so nome (Harriet Taylor) para non crear confusión nos lectores menos familiarizados.

certo —coincidindo niso con Hayek<sup>17</sup> e Packe<sup>18</sup>— que Mill non minte nada nesta confesión, senón que se limita a ofrecer unha explicación do resultado —bastante necesaria, por certo— ao deixar constancia de que ao ensaio *Sobre a liberdade* —que case sempre dá a sensación de estar escrito de corrido, sen apenas aparato de citas, nin referencias, nin precisións conceptuais—, lle falta unha derradeira ollada, para revisar a puntuación, evitar reiteracións e imprecisións, e poñer orde no libro e sintaxe nos parágrafos. Mill deixóunolo dito así: «Esta obra, no seu estado actual, só tivo nun grao moi insuficiente a inestimable vantaxe de ser revisada por ela. Algunhas das súas pasaxes máis importantes, foron reservadas para un exame ulterior, máis coidadoso, que xa non están destinados a recibir».

O tratado *Sobre a liberdade*, que nas moi numerosas edicións que se seguen facendo actualmente ocupa entre as 120 e as 140 páxinas, demorou en escribirse cinco anos, entre 1854 e 1859, e foi iniciado ao mesmo tempo que *Utilitarianism* —obra que se complementa con *On Liberty*— de similar extensión e complexidade, que se publicou dous anos despois, en 1861. No mesmo ano 1861 publica Mill outra obra máis extensa, *Considerations on Representative Government*, cuxo comezo é impreciso, pero cuxa elaboración se demorou moito tempo —«for the principles I have been working up during the greater part of my life»<sup>19</sup>—, e cuxos principios foron espallados noutros escritos, e adiantados en obras diversas, o que nos fala non só dunha importante acumulación de traballo, senón tamén dunha dispersión de temas e enfoques que facía necesarias as meticulosas e intelixentes revisións que Mill lle atribuíra á súa dona. Non debemos esquecer que Mill —que tivo serios pro-

---

<sup>17</sup> Hayek, F. A. (1951): *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 16 e ss.

<sup>18</sup> Packe, M. (1970): *Life of John Stuart Mill*. Nueva York: Capricorn Books.

<sup>19</sup> *Considerations on Representative Government*. «Preface». Cfr. Mill, J. S. (1991; reiss. 2008): *On Liberty and Other Essays*. (Edited with Introduction and Notes by John Gray). New York: Oxford University Press, p. 204.

blemas de saúde en varias etapas da súa vida, e que escribiu boa parte de *On Liberty* e da *Autobiography* nun intre de convalecencia da crise psicolóxica e intelectual que padeceu ao fío dos cincuenta anos— non era só un pensador e un estudoso da estrutura e do desenvolvemento da sociedade política, nin un aristócrata economicamente autosuficiente absorbido por unha investigación que persoalmente lle era satisfactoria, senón un home clave do seu tempo, que tivo unha actividade política moi importante —de 1865 a 1868 tivo escano no parlamento de Westminster—, unha destacada carreira académica —foi lord Rector da St. Andrews University (1865)—, fundou e dirixiu a *London and Westminster Review* (1836), e tivo unha breve experiencia de empresa (1856-1858) como Chief Examiner da East India Company.

A obra de Mill, xa que logo, é diversa, intensamente relacionada coa problemática intelectual e política do seu tempo, polémica, e de moi alta difusión, polo que pagou unha parte importante do seu éxito cun déficit de revisión e coidado editorial, e con non poucas revisións ou adaptacións sistémicas esenciais, especialmente no *System of Logic*, que lle valeron fortes críticas entre os seus contemporáneos. Pero nada diso impediulle gozar dun gran prestixio intelectual, de forte influencia no sistema de estudos superiores do Reino Unido —o *System of Logic* foi texto ordinario na Universidade de Oxford, e os *Principles of Political Economy* eran coma un evanxeo, en palabras de lord Balfour, entre as elites académicas da mesma universidade—. Tamén tivo, e conserva, unha ampla e recoñecida influencia na política e na opinión pública que lle recoñecen á unha críticos e admiradores.

Certo é que algúns anos máis tarde, na súa *Autobiografía* (obra póstuma publicada por Helen Taylor), John Stuart Mill sublima a redacción de *On Liberty* ata convertela no escrito máis «coidadosamente composto» e «escrupulosamente corrixido» de cantos tiña publicado, e fai memoria de como o texto



Retrato ao óleo em miniatura da esposa de Mill, Harriet Taylor (1807-1848), contra 1830

fora relido unha e outra vez, con vistas a poñelo no cumio do seu pensamento, o que non lle impide volver a lembrar que a derradeira revisión, a que debería facerse no inverno de 1858-1859, fora interrompida polo magoante pasamento de Harriet. Finalmente, o propio Mill deixa constancia de que estamos ante unha obra fogosa, que sae a gurgullóns da súa pluma. Unha característica que a simple lectura fai patente, e que moi poucos estudiosos de *On liberty* se atreven hoxe a subliñar. Escoitemos a Mill outra vez, na dedicatoria da primeira edición, botando en sincera falla a derradeira revisión da súa amada muller: «Podería actuar como o provedor dun beneficio probablemente máis grande do que podería acadar a partir de todo o que eu, impulsivo e desasistido da súa incomparable sabedoría, podo escribir».

Algunhas opinións moi autorizadas e nomeadamente actuais optan por limitar a influencia de Harriet Taylor moito máis do que eu fago. Carlos Mellizo cre que o único punto no que o pensamento e a intervención de Harriet é decisiva para a obra de Mill é a que afecta a redacción de *The Subjection of Women*, libro escrito en 1861 e publicado en 1869, e en todas aquelas pasaxes que, espaxeadas por obras diversas, fan relación directa ou indirecta ao modelo de relacións entre sexos<sup>20</sup>. Pero eu sigo pensando que a tantas veces citada sentenza de Pappe —«Mill sen Harriet seguiría sendo Mill»<sup>21</sup>—, coa que practicamente concordo, é perfectamente compatible coa afirmación dunha fortísima influencia intelectual, sentimental e moral que Harriet Taylor exerceu sobre a obra de Mill, cuxa evidencia se fai especialmente perceptible no cambio de cosmovisión social que se produce entre 1848 —cando Mill publica *Principles of Political Economy*— e 1859 —cando publica *On Liberty*—, e cuxa interrupción se pon de manifesto, precisa e lamentable-

---

<sup>20</sup> Mellizo, C. (2017): *La vida privada de John Stuart Mill*, op. cit., pp 36-37.

<sup>21</sup> Pappe, H. O. (1960): *John Stuart Mill and the Harriet Taylor Myth*. Melbourne University Press / Cambridge University Press, p. 48.



mente, pola carencia da derradeira revisión que o propio Mill arela para *Sobre a liberdade*.

## 2. A cerna argumental do ensaio *Sobre a liberdade*

O substrato filosófico do libro que John Stuart Mill publicou en 1859, co título *Sobre a liberdade*, amósanos a primacía da liberdade individual sobre a liberdade social e política. Esta afirmación, da que se derivan fondas e duradeiras consecuencias, provoca tamén un verdadeiro sismo na ciencia política e nos estudos sistémicos referidos ás democracias liberais, na medida en que tanto a determinación do concepto de liberdade como a análise do seu desenvolvemento e garantías quedan desprazadas do estudo do Estado, ou do poder, para formar parte do estudo da sociedade e dos seus comportamentos.

No decurso da redacción de *On Liberty*, a Mill extinguíronse as poucas dúbidas que lle quedaban de que a metodoloxía positivista non era estritamente aplicable á investigación dun feito dinámico coma a sociedade e a acción política, e mesmo chegou a intuír que unha visión positivista da sociedade, lonxe de dar unha explicación ética —ou utilitarista— dos modelos liberais, podía ser máis ben liberticida. Pero lonxe de poñerse fóra da liña *comtiana*, e retornar á vía especulativa, evolucionou cara a unha metodoloxía que hoxe chamariamos *interpretative framework*, ou marco interpretativo, no que, aínda que os feitos non son estables nin repetibles, e non permiten o paso á formulación de leis empíricas, é posible traballar con procesos ou grupos de procesos que si se repiten, tanto na súa descrición coma na súa interpretación causal, polo que fan posible un método comparativo, *sui generis*, para as realidades esencialmente dinámicas<sup>22</sup>. Por iso non resulta esaxerado dicir

---

<sup>22</sup> Withehead, L. (1996): «Comparative Politics: Democratization Studies», pp. 360-5. En: Goodin, R. E., e Klingemann, H-D., ed. (1996): *A New Handbook of Political Science*. New York: Oxford University Press.

que o xiro copernicano que introduce Mill na abordaxe da liberdade amosa ao mesmo tempo un aceno de modernidade, ao apuntar cara aos paradigmas e metodoloxías que introducirá a *Escola de Chicago* a principios do século XX, e outro aceno de clasicismo, ao repoñer no centro do debate político a mesma disxuntiva que afrontaron os atenienses, na era de Pericles, cando contrapuxeron o valor da ética social ao da conciencia e a responsabilidade persoal.

Aquí radica, sen dúbida, o atractivo que exerceu o ensaio *Sobre a liberdade*, tanto para os contemporáneos da súa publicación como para as sucesivas xeracións que mantiveron a plena vixencia da obra ata os nosos días. O autor era consciente de que, ao darlle primacía á análise das condicións sociais da liberdade, e situala por enriba das condicións sistémicas ás que fixeran referencia os líderes das revolucións liberais, estaba poñendo o dedo na chaga do inmovilismo social e político que dominaba nas emerxentes democracias liberais europeas, e por iso quixo deixar expresa constancia dese troco metodolóxico ao comezo mesmo do tratado: «O problema está tan lonxe de ser novo que, en certo senso, xa ten dividido a humanidade dende os tempos máis remotos. Pero no nivel de progreso no que agora se atopan os máis civilizados grupos da especie humana, preséntase baixo novas perspectivas, e require un tratamento diferente e máis fundamentado»<sup>23</sup>. E esa é a razón pola que Mill, en vez de facer unha sistemática disección e diagnóstico do problema, mediante un tratado similar aos que fundamentaron e consolidaron as democracias liberais (*O espírito das leis*, de Montesquieu, publicado en 1748, e *A democracia en América*, de Tocqueville, publicado entre 1835 e 1840), preferiu unha retórica ensaística, sen dúbida máis dinámica e provocadora, e preñada de xeniais intuicións e fecundas connotacións, pero carente, ao meu ver, da precisión conceptual que se necesita

---

<sup>23</sup> *Sobre a liberdade*, p. 77.

para moverse na dialéctica sutil e longamente traballada dos sistemas filosóficos, ou para instalarse no que daquela era a atraente modernidade do positivismo social.

A valiosa intuición que inspira o ensaio *Sobre a liberdade* vén a subliñar que a existencia dunha sociedade verdadeiramente liberal non depende só, nin sequera principalmente, da implantación dun réxime e dunha legalidade de corte liberal, senón de que os cidadáns teñan mentalidade e actitude liberal, ou de que, en expresión de George H. Sabine, «detrás dun goberno liberal ten que haber unha sociedade liberal»<sup>24</sup>. Por iso pode dicirse que o que en realidade preocupaba a Stuart Mill non era a expansión do constitucionalismo liberal, afecto ás declaracións de dereitos universais iniciadas na Revolución Francesa, cuxa expansión xa estaba en marcha no mundo máis civilizado e con un prognóstico de éxito indubidable, senón a persistencia dos controis sociais que, agochados detrás de conceptos tan benéficos como o costume, os principios morais, a opinión pública ou o manexo utilitario e acomodaticio das maiorías electorais, premían e coartaban a liberdade individual con máis eficacia que algunhas leis restritivas do Antigo Réxime. A sociedade vitoriana, que enmarcaba a experiencia vital e política de Mill, constituía un emblema de sociedade culta, con lexislación amable, e con formas democráticas moi desenvolvidas e estables, o que non lle impedira articular un sistema de control social ríxido e abafante, dominado pola corrección formal en tódolos niveis, e contrario en todo á innovación social e política. E nesa Inglaterra descubre Mill o que finalmente acabaría denominando tiranía da sociedade e da opinión pública, que parecía activar e fortalecer os seus mecanismos de represión e control na mesma medida en que progresaba a legalidade formal do liberalismo<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Sabine, G. H. (1970): *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 515.

<sup>25</sup> Reeves, R. (2008): *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*. London: Atlantic Books.

Resulta curioso observar —como fixo Jean O’Grady— que a afamada capacidade de observación participante da que Mill facía gala marrou dun xeito estrepitoso cando identificou a capacidade de control da sociedade vitoriana coa súa remarcada homoxeneidade, coa súa integración dos códigos relixiosos, políticos e filosóficos, e con un modelo de identidade nacional e política que convertía á sociedade británica de mediados do século XIX no bloque social máis compacto do mundo<sup>26</sup>. A descrición de Mill era correcta, pero a evolución das sociedades europeas ao longo dos últimos cento cincuenta anos veu demostrar que as causas ou instrumentos de control tiñan moito menos que ver coas opinións e os códigos morais asentados que coas correntes de comunicación e información que determinan a relevancia dos feitos e os criterios de xuízo que os poderes sociais establecen sobre a vida ordinaria das comunidades políticas. Por iso Mill non puido imaxinar que as sociedades occidentais de hoxe, cuxo grao de multiculturalidade e de pluralismo axiolóxico e relixioso é moito máis elevado que os da sociedade vitoriana, pero cuxa capacidade de control tamén acadada niveis de eficacia tanto ou máis rixidos que os da Inglaterra do século XIX, é tan abafante para a liberdade individual como era nos tempos de Mill. Por iso non é arriscado supoñer que o concepto que tiña Mill da opinión pública, que hoxe nos parece bastante brando, sería trocado nos nosos días polo control da información, que é a actividade social máis expansiva e a que con máis eficacia pode establecer controis previamente deseñados e con unha enorme capacidade de ser exercitados sobre sociedades moito máis dinámicas e diversas.

En 1856, cando Mill lle fala a Harriet sobre a imperiosa necesidade que sente de escribir sobre a liberdade, asumía un patente sentimento de soidade fronte a unha longa serie

---

<sup>26</sup> O’Grady, J. (1996): «Introduction». En: Mill, J. S. (1996): *On Liberty and The Subjection of Women*. General Editor: Tom Griffith. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Ed., p. xviii.

de científicos sociais que, obsesionados coa idea de tratar ao home como parte dun todo que é a sociedade, e de conducir as súas reformas —liberais ou sociais— cara á racionalidade social, vaise apartando, ou confrontándose abertamente coas correntes esenciais dos reformadores do seu tempo. Nun proceso evolutivo que ofrece enormes concomitancias co alzamento dos dramaturgos gregos en contra do comunitarismo sofista, John Stuart Mill vai confrontando a súa idea de liberalismo co modelo de liberalismo normativo que primaba nos modelos sociais<sup>27</sup>. De Rousseau pensaba que coa súa idea central da *vontade xeral* contribuía a unha primacía abusiva dos sistemas sobre os individuos. A Comte reprocháballe a súa convicción de que a liberdade de conciencia e de opinión era unha idea arbitraria, ilusoria e perigosa, e de que a «verdadeira liberdade» só se atopaba na socialización positiva. A Hegel imputáballe un fortalecemento tan unilateral da comunidade orgánica que, ao sublimarse no Estado, convérteo na razón de ser da política, por riba dunha visión individualizada do benestar e da liberdade. E de Marx pensaba que co concepto de ditadura do proletariado estaba abrindo un portelo para a lexitimación de certas ditaduras e para a súa confrontación radical cos sistemas liberais<sup>28</sup>. En 1859, cando se publica *On Liberty*, xa era evidente que nin o moderado progreso da educación cívica, nin o avance da lexislación liberal —sufraxio universal, liberdade de asociación, liberdade de prensa e imprenta e reforzo dos dereitos individuais— ían resolver o problema da liberdade de iniciativa —política, cívica e empresarial— que determina a existencia dunha sociedade liberal. E por iso deixou de mirar cara aos avances da estrutura e das formas do poder político, e cara ao recoñecemento formal das liberdades, para fixarse

---

<sup>27</sup> Glassman, P. (1985): *J. S. Mill: The Evolution of a Genius*. Gainesville (FL): University Press of Florida.

<sup>28</sup> O'Grady, J. (1996): «Introduction», op. cit., p. xiii.

nos individuos, e na súa conciencia e responsabilidade, como reserva irredutible da liberdade<sup>29</sup>.

A pesar do expresivo e conciso título que lle puxo á súa obra, John Stuart Mill xa tiña a plena convicción de que os camiños da determinación conceptual da liberdade, da arquitectura sistémica dos réximes liberais, ou da correlación ética entre os principios de liberdade e responsabilidade, xa estaban moi trillados, e que a solución do problema do control social, ou da tiranía da opinión, non ía chegar nin pola filosofía —perspectiva que xa explorara en *System of Logic*, que publicara en 1843—, nin pola teoría constitucional, á que el mesmo recorrerá, dous anos despois de publicar *On Liberty*, coas *Considerations on Representative Government* (1861). No intre de abordar o ensaio que nos ocupa, J. Stuart Mill xa tiña tres autores de referencia —Alexis de Tocqueville, Auguste Comte e Samuel T. Coleridge— cuxas obras, sobrevaloradas no caso de Coleridge, e criticadas finalmente no caso de Comte, parecen disuadilo de calquera intento de abordar unha revisión sistemática dos tres problemas citados: o dunha concepción positivista e racionalista dos procesos sociais, que deixaba para Comte; o da contraposición entre as dimensións individual e social do home, que deixaba en mans do eclecticismo de transición de Coleridge<sup>30</sup>; e o da análise minuciosa da estrutura e a organiza-

---

<sup>29</sup> Gray, J. (:): «Introduction». En: Mill, J. S. (1991; *reissued* 2008): *On Liberty and Other Essays*, op. cit., p. xxviii.

<sup>30</sup> Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) foi un filósofo, poeta e crítico inglés, amigo de William Wordsworth, que influíu sensiblemente nas concepcións filosóficas de John Stuart Mill. Coleridge e Wordsworth están considerados coma introdutores do romanticismo no Reino Unido. Aínda que na súa condición de filósofo é un persoeiro escasamente relevante, viviu algún anos da súa vida en Alemaña (1798-1800), recibiu clases na Universidade de Göttingen, e, tras asimilar aceleradamente un idealismo ecléctico que abarcaba dende o idealismo transcendental de Kant ata o vitalismo romántico de Schlegel e Schelling, e con esa bagaxe foi creando retallos críticos, filosóficos, políticos e incluso teolóxicos, que lle deron popularidade e influencia no primeiro terzo do século XIX. O seu libro máis influínte foi *Bibliographia Literaria*, no que mestura a súa excelente crítica literaria con incursións na crítica filosófica e política. Cf.: Turk, Ch. (1988): *Coleridge and Mill: A Study of Influence*. Aldershot: Avebury.

ción das sociedades democráticas, no que Tocqueville esgotara tódalas posibilidades do seu tempo.

Neste contexto —pensaba Mill— o asentamento das liberdades de conciencia, pensamento e expresión, e a progresiva abolición das leis restritivas que caracterizaran a sociedade pre-revolucionaria, xa tiñan solucións teóricas —e en boa medida prácticas— que a maioría dos emerxentes réximes liberais presumían cumprir. Pero o problema que agora agromaba, tras da crise e progresivo derrubamento dos poderes despóticos, era o aparecemento dun novo e pouco visible tirano que exercía os seus poderes dende a opinión pública, as convencións sociais e os credos relixiosos, e que empezaba a amosarse tan ríxido coma o absolutismo e máis eficaz que as leis restritivas que o absolutismo impoñía. E por iso o primeiro parágrafo de *On Liberty* acouta así o obxectivo deste libro: «O tema deste ensaio non é o que adoita chamarse libre albedrío —que dun xeito tan pouco acaído se opón á mal chamada doutrina do determinismo filosófico—, senón a liberdade civil ou social: a natureza e límites do dominio que pode ser lexitimamente exercido pola sociedade sobre o individuo»<sup>31</sup>.

Cara ao final do libro, no capítulo V (*Aplicacións*), Stuart Mill concreta dúas máximas que axudan a comprender a dimensión dun problema que, se ben non consideraba novo senón tan vello coma as culturas clásicas, ofrece novas formas e dificultades que aconsellan tratalo mediante a aplicación de novos e ben cavilados recursos. Tales máximas, que reforzan a preeminencia da liberdade individual sobre a social, e a obriga que teñen os poderes políticos e sociais de xustificar de forma rigorosa e convincente calquera interferencia na liberdade individual, son: «Que o individuo non é responsable dos seus feitos perante a sociedade, mentres estas accións non concirnan aos intereses de ningunha outra persoa»; e que «para aquelas

---

<sup>31</sup> *Sobre a liberdade*, p. 77

actuacións que son prexudiciais para os intereses dos demais, o individuo é responsable, e incluso pode estar suxeito a castigo legal ou social, se a sociedade é da opinión de que un ou outro castigo son necesarios para a súa protección»<sup>32</sup>. Isto significa que xa dende o primeiro parágrafo de *On Liberty* empeza Mill a afastarse, na práctica, dos referentes éticos do utilitarismo de Bentham, que o seu pai, James Mill, lle inculcara a modo de alicerce fundamental do seu pensamento; e que xa dende este primeiro parágrafo se ve obrigado a sobordar as canles metodolóxicas que se impuxera no *System of Logic* e nos seus achegamento ao positivismo social de Comte, nun proceso que se pon de manifesto, con certo dramatismo intelectual, non só nas cinco revisións substanciais que fai —entre 1843 e 1872<sup>33</sup>— do *System of Logic*, senón na revisión xeral que fai da obra de Comte en *Auguste Comte and Positivism* (1866), na que, para asumir con coherencia científica a audacia ensaística de *On Liberty*, establece unha notable distancia crítica co admirado científico francés, a quen chegou a situar —nunha carta escrita a Harriet, en 1855, mentres preparaba a redacción de *Sobre a liberdade*— entre os reformadores liberticidas do seu tempo: «Almost all the projects of social reformers of these days are really liberticide —Comte’s particularly so»<sup>34</sup>.

Pero John Stuart Mill non era un libertario. Cría firmemente na necesidade da orde social e da autoridade política, e tiña por certo que tanto a idea de xustiza coma a de ben común dependían da «liberdade positiva» que na práctica política propician e garanten os réximes liberais articulados por una Constitución. E por iso preñou o seu manifesto sobre a liberdade con tantas excepcións que, ao tempo que lograba centrarse na súa verda-

---

<sup>32</sup> *Sobre a liberdade*, p. 201

<sup>33</sup> López, R. (2016): *El pensamiento político de John Stuart Mill en su contexto intelectual: una aproximación conceptual*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 145-170.

<sup>34</sup> Griffith, T. (1996) «Introduction». En: Mill, J. S. (1996): *On Liberty and The Subjection of Women*. General Editor: Tom Griffith. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Ed., p. XII.





Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), introdutor do romanticismo en Inglaterra, influíu notablemente nalgunhas concepcións de Mill. Retrato, por Washington Allston

deira obsesión —a tiranía da opinión pública—, tamén eivou o ensaio da forza que o título presaxiaba.

Obrigado a ofrecer unha pauta que enmarcase a racionalidade e a xustiza do principio de non interferencia, Mill recorre a unha obvia distinción entre *accións* e *opinións*<sup>35</sup>, que, se ben lle permite manter unha radicalidade formal na defensa da liberdade de opinión, ten como consecuencia a inevitable desvalorización do que parecía o plan inicial de *Sobre a liberdade* —unha revisión filosófica do concepto central da ética e da política—, para precipitarse na defensa instrumental dunha liberdade de opinión que, en vez de conformarse coma un alicerce fundamental da liberdade persoal e política, achégase moito a unha liberdade formal, encamiñada a darlle pulo e protección á dinámica progresista e innovadora das elites sociais: «As esixencias de que calquera opinión sexa protexida do ataque do público esta baseada non tanto na súa veracidade canto na súa importancia para a sociedade»<sup>36</sup>. Currin V. Shields vai un pouco máis alá, ao afirmar que o estímulo ideolóxico de Mill no era outro que ofrecer unha explicación racional e positiva ao dominio que exercían as minorías de clase media na sociedade británica do século XIX<sup>37</sup>. «Mill wants more energy, more vitality, in people», resumiu George Kateb<sup>38</sup>. E, no contexto liberal do seu pensamento, a Mill non lle cabía a menor dúbida de que o nivel desa vitalidade non o marca a xente corrente, senón as elites que se conforman coma actores necesarios da innovación e do progreso. Porque a segunda obsesión de Mill que agroma en *On Liberty* é á necesidade dunhas elites que, dotadas dunha educación de excelencia e dunha liberdade de opinión e proposta estritamente ilimitada, puidesen manter a dinámica

---

<sup>35</sup> Fiss, O. (2003): «A Freedom Both Personal and Political», op. cit., p. 180.

<sup>36</sup> *Sobre a liberdade*, p. 104.

<sup>37</sup> Shiels, C. V. (1956): «Editor's Introduction». En: Mill, J. S. (1956): *On Liberty*. (Edited with an introduction by Currin V. Shields). Indianapolis: Bobbs-Merrill, p. xxvi.

<sup>38</sup> Kateb, G. (2003): «A Reading of *On Liberty*». En: Mill, J. S. (2003): *On Liberty*. (Edited by Bromwich, D., and Kateb, G.). New Haven and London: Yale University Press, pp. 64 e ss.

progresista e innovadora que el consideraba a esencia nutricia dunha sociedade liberal. A radicalidade de Mill neste concreto aspecto non deixa dúbida ningunha sobre a importancia e finalidade deste principio liberal: «Debe existir plena liberdade para afirmar e discutir, como materia de convicción ética, calquera doutrina, por máis inmoral que puidera considerarse. Por iso debería ser irrelevante e estar fóra de lugar examinar aquí se a doutrina do tiranicidio merece o título de inmoral»<sup>39</sup>.

Deste xeito, cando no comezo mesmo do capítulo II de *Sobre a liberdade*, que versa expresamente sobre a individualidade<sup>40</sup>, a expeditiva espontaneidade de Mill faille dicir que o principio de liberdade negativa é aplicable aos actos, pero non ao discurso —«No one pretends that actions should be as free as opinions»—, concordo con Sabine en que «o ensaio perdeu forza»<sup>41</sup>, e, no canto de fornecernos dunha idea de liberdade radical constitutiva da esencia da humanidade, da que xurda un dereito fundamental e inalienable da liberdade persoal, social e política —idea coa que Mill estaría plenamente de acordo—, serviu para reforzar a liberdade primaria coa que os individuos se cotexan co Estado e coa sociedade dominante nun marco estruturalmente liberal, ofrecendo pautas moi radicais para o exercicio da liberdade persoal, pero sen xerar grandes avances na primaria tarefa de avanzar, en termos actuais, nos procesos de transición e democratización políticas.

### 3. Pescudando na historia os alicerces de Mill

Precisamente por iso —por anunciar no título unha excursión de caza maior, que o propio percorrido do ensaio reduce a caza menor—, a lectura de *On Liberty* produce dúas sensacións contraditorias: unha certa decepción para os que collen a obra

---

<sup>39</sup> *Sobre a liberdade*, pp. 96-97, nota.

<sup>40</sup> Cf. *Sobre a liberdade*. Capítulo III: Da individualidade, como un dos elementos do benestar.

<sup>41</sup> Sabine, G. H. (1970): *Historia de la Teoría Política*, op. cit., p. 516.

coma un tratado filosófico; e un entusiasmo extraordinario para os que a len coma un manifesto perspicaz e potente contra os mecanismos de control que subxacen na estrutura interna dos réximes liberais, aos que Mill lle concedía a virtualidade de frear o proceso de innovación e mellora dos sistemas, e de conformar o liberalismo como un despotismo agochado detrás das maiorías sociais ou parlamentarias.

Por iso se entende que a obra de Mill rexurda coma unha ave fénix cada vez que, por unha ou outra causa, se produce unha crise política, sistémica ou estrutural do modelo liberal, mentres parece quedar esquecida cando, no seo de réximes ditatoriais ou sociedades despóticas, se buscan pancas mobilizadoras e eficaces para mudar de destino. Así sucedeu a finais do século XIX, cando o imperialismo europeo favoreceu a aparición do militarismo imperialista, e a supeditación das políticas de desenvolvemento económico ás necesidades das estratexias expansivas. Así se viu tamén durante a emerxencia dos fascismos, especialmente representada na crise da Constitución de Weimar. Así pasou cos movementos revolucionarios de maio do 68, cando os xoves americanos e europeos denunciaron a ruptura dos equilibrios de poder das democracias liberais —a favor do peso crecente do Estado e en contra da expansión do benestar—, que se estaba xustificando nas esixencias da guerra Fría e na necesidade de construír *democracias fortes*. E así sucede, sen dúbida, nos días de hoxe, cando a irrupción das novas tecnoloxías da comunicación no eido da política e da opinión pública xerou un andazo de pensamento correcto, de verdades e de individualización das fontes da información e de debate que elevaron o problema intuído e formulado por Mill, a tiranía da opinión pública, ata cotas entón inimaxinables.

Esta visión actual do problema —definida en termos fenomenolóxicos pola simple expansión cuantitativa do potencial da opinión pública—, estanos abocando tamén a un cambio cualitativo que —definido pola preeminencia absoluta da ética

de situación e da ética social, e pola elevación da capacidade de acomodación aos usos e ditados sociais á categoría de virtude moral e cívica—, estanos enfrontando de xeito inesperado non só cos diagnósticos e solucións aos que finalmente se reduciu o texto de Mill, senón coa profundidade filosófica —a da relación esencial entre a ética e a política— que bulían na mente de Mill en 1854, cando estaba escribindo as primeiras raias de *On Liberty*. E por iso, dado que esta primeira tradución da obra ao galego coincide cun intre no que é necesario abranguer en toda a súa extensión e profundidade do manifesto liberal de Mill, creo que será oportuno recuperar a conexión que o propio autor estableceu en repetidas ocasións con Sócrates e co problema da autonomía ética, para que o lector poida captar ata onde se estenden os raios benéficos deste libro, precioso, sen dúbida, aunque non sexa perfecto.

### ***Unha incursión histórica***

Para poder delimitar con precisión e concisión o obxectivo de *On Liberty*, adopta Mill unha distinción conceptual entre a *liberdade positiva* (definida pola creación das condicións necesarias para que cada quen poida actuar a vontade, e nun contexto social e político acaído para o logro da propia felicidade), e a *liberdade negativa* (determinada pola ausencia de interferencias innecesarias duns individuos sobre outros, da sociedade sobre o individuo, ou do Estado sobre a sociedade). Dita distinción, como xa dixemos, viña a reformular o grave e clásico problema da relación entre a liberdade social e a individual na cerna teórica das incipientes democracias liberais, e sen refugar, en ningún caso, a inevitable relación que existe entre a liberdade individual e a radical autonomía ética do individuo, único marco no que a dialéctica individuo-sociedade, que se amosa tan proclive a sacrificar liberdades individuais a favor da *polis*, pode acadar unha solución real e comprometida

a tódolos problemas que se derivan da dobre condición, individual e social, do home.

É certo, e cómpre dicilo axiña, que, ao abordar o estudo deste problema a través das súas causas —os controis sociais e culturais estritamente fácticos—, e mediante un estudo fenomenolóxico e casuístico das sociedades liberais, John Stuart Mill acaba reducindo dunha maneira drástica a dimensión e a profundidade do problema, que, en vez de quedar referido a unha filosofía fundamental dos comportamentos, ligada ontoloxicamente coa propia natureza humana, acaba aceptando que sexa un principio de formulación negativa o que fundamente e garanta a constante progresión das liberdades no seo dos réximes liberais. Mill era consciente de que o principio de liberdade negativa só é papel mollado se non se lle recoñece ao individuo a autonomía ética necesaria para limitar a invasión normativa da sociedade, e de que ese potencial recoñecemento, se é radical, conduce inexorablemente a que a normal dialéctica entre os valores sociais e os persoais poida resolverse, en supostos de máxima tensión, en dramáticas crises morais e en compromisos vitais irreversibles. E por iso, aínda que a retirada de Mill cara unha zona de conflito menor —unha liberdade de pensamento e opinión que non está asistida por idéntica liberdade de acción— permítelle evitar a sublime confrontación entre lei e conciencia na que estourou o seu mesmo debate no clasicismo ateniense, é evidente que a presenza de Sócrates en diversos parágrafos de *Sobre a liberdade*, cuxo xuízo e condena lle parecen respectuosamente comparables en iniquidade á crucifixión de Cristo<sup>42</sup>, acaba sendo un paradigma do xesto que Mill quixera afirmar, e converter en obxectivo radical, pero que o pragmatismo científico do século XIX convertera en utopía. Creo, sen embargo, que para unha comprensión

---

<sup>42</sup> «Para pasar deste xuízo a outro caso único de iniquidade xudicial, cuxa mención, tras da condena de Sócrates, non resulte decepcionante, referímonos ao acontecemento que tivo lugar no Calvario fai pouco máis de dezaioito séculos». Cf.: *Sobre a liberdade*, p.---

profunda do problema que formula John Stuart Mill, que el mesmo ancora —con certa imprecisión— na controversia entre os estoicos e os socráticos<sup>43</sup>, é absolutamente necesario lembrar como evolucionou este problema no seo da *polis* ateniense, e por que volve a rexurdir, con novos enfoques, nas democracias liberais do século XIX e XX, e nas democracias comunicativas do século XXI<sup>44</sup>.

### ***Da aporía ética, ou de cando a ética amosa trazas dramáticas***

O pensamento grego, que abordou con extraordinaria lucidez a dialéctica de confrontación entre as perspectivas social e persoal do ético, legounos dúas xoias insuperables da dramatización filosófica que están referidas a este momento: a traxedia *Antígona*, escrita por Sófocles e representada por primeira vez no ano 442 a. C., e a *Apoloxía de Sócrates* e o *Critón* —Sócrates foi axustizado no ano 399 a. C.—, escritos por Platón arredor dos anos 396 e 394 a. C. Ámbolos dous autores presentan a contradición entre a conciencia e a norma cunha fondura e unha fecundidade difíciles de atanguer. Pero pouco tempo despois, dende unha perspectiva teórica e rigorosamente académica, será Aristóteles (384-322 a. C.) quen aborde e estableza a radicalidade esencial deste dualismo, que se intúe, tanto na *Ética* a Nicómaco coma na *Política* (escritas na súa meirande parte na época do Liceo, entre o 335 e o 323 a. C.), coma unha condición antropolóxica do pensamento. E por iso pode dicirse que nun só centro de pensamento (Atenas), e en pouco máis dun século de historia, quedou bosquexado o problema fundamental da ética nos mesmos termos e coas mesmas aporías que hoxe persisten.

---

<sup>43</sup> Mill asume de cheo este precedente en *Utilitarianism*, I: «And after more than two thousand years the same discussion continue, philosophers are still ranged under the same contending banners...». Cf.: Mill, J. S. (1991): *On Liberty and Other Essays*, op. cit. p. 131.

<sup>44</sup> Urbinati, N. (2002): *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago: University of Chicago Press.

Os antecedentes desta presentación aporética das relacións dialécticas entre a moralidade individual e a social hai que buscalos en Atenas a mediados do século v a. C., cando, no brillante contexto da Era de Pericles (461-429 a. C.), e en coincidencia simbólica co deseño e coa complexa construción do Partenón (447-429 a. C.), empézase a tomar conciencia da supremacía moral da *polis*, e da súa derivada democrática, sobre calquera outras formas reais ou posibles de asociación, e cando se fai necesario reforzar a idea de que o consenso social, expresado nun sistema legal aceptado e respectado polos cidadáns, é o único xeito de supervivencia da orde cívica que a *polis* constitúe e representa.

A primeira formulación desa aporía social, na que o home gaña por unha parte a liberdade que perde por outra, formulouna Herodoto —«sodes libres, pero non o sodes completamente, porque tedes un dono que é o voso *nomos*, a vosa lei»<sup>45</sup>—, porque, alén da valiosa testemuña dos feitos, ofrécenos unha sutilísima presentación das forzas subxacentes —dos *poderes morais*, diría Droysen— que orientaban o desenvolvemento da Grecia clásica. Tamén Pericles, no seu famoso *Discurso fúnebre en honor dos mortos na guerra do Peloponeso*, que nos foi transmitido por Tucídides, contrapuxo a democracia legal ateniense —algo semellante ao que hoxe chamariamos un Estado de dereito— á ditadura militar de Esparta, animando aos atenienses a defender os principios da vida libre, civicamente plena, que se deriva das leis. Pero foron os sofistas os que, tras percibir o ambiente e as consecuencias que se deducían deste discurso moral, deron o dobre paso de facer inmanente a moral —«o home é a medida de tódalas cousas», afirmaría Protágoras—, e de primar a dimensión social do home —a *polis*, ou a *res pública*— sobre as formulacións psicolóxicas dos individuos.

---

<sup>45</sup> Heródoto: *Historias*, VII, 101.





Mill e a súa fillastra Helen Taylor, contra 1835

Hai que dicir, sen embargo, que Mill, que interpretou esta controversia como unha confrontación entre o utilitarismo moral dos *socratici viri* —nomeadamente Platón e Aristóteles— e o populismo moral dos sofistas, non entendeu de xeito acaído o papel destes últimos na consolidación da *polis*, polo que tampouco percibiu que foron os propios sofistas os primeiros en soste o principio da liberdade positiva que fundamenta —aínda que non esgota— os réximes democráticos. Os sofistas, cuxa imaxe histórica quedou determinada polo relativismo ético que lles atribuíron Sófocles, Sócrates e Platón, cumpriron, sen embargo, un valioso papel na historia da ciencia da ética, xa que a eles lles corresponde o dobre mérito de cortar co fatalismo moral encarnado nos persoeiros mitolóxicos e nos heroes homéricos —que no tanto de ser responsables dos seus actos eran puros instrumentos da vontade dos deuses—, e de ter soerguido a primeira concepción da ética coma unha cultura da orientación moral, que, superando as condicións físicas e naturais do home, permite abrir os espazos de cooperación que determinan a *polis*, e, mediante a *paideia*, adaptarse a eles de forma dinámica e intelixente. A metodoloxía sofista, que non foi capaz de crear unha verdadeira escola, e que se expresa, por iso, en non poucas contradicións, acabou aceptando coma unha necesidade da sociedade a primacía da orde política, tanto nas súas dimensións legais como institucionais e culturais. E dende aí —facendo unha rápida cabalgada intelectual sobre as diferenzas de valores e obxectivos que se establecen nos diferentes códigos e nos distintos sistemas legais— chegaron axiña a un relativismo moral que, interpretando ao home a traveso da *polis* —no canto de facelo ao revés— acabou fortalecendo os valores que facían politicamente máis forte á Atenas do esplendor clásico.

Para Mill, cando escribe *On Liberty*, a sociedade política, suxeito primario de dereitos e liberdades, era xa un feito incuestionable, cuxas necesidades de orde e consenso social

tendían a eivar as liberdades individuais, mentres que para os sofistas o feito social propiamente dito —a *polis*—, era unha construción cultural nova, cuxa xestión esixía que os pequenos redutos de libre albedrío, que se mantiñan nos individuos das clases dominantes, debían estenderse e ampliarse cara á *polis* en termos de liberdade legal, ou liberdade positiva. Os sofistas decatáronse moi cedo de que, aínda que a natureza do home é unha boa pauta de adaptación aos modelos sociais en sentido extenso, resulta absolutamente insuficiente, ou non é o camiño acaído, para a súa integración no mundo da cultura, da sociedade e da historia. Porque ese mundo, que se deriva dunha alteración intelixente da *physis*, precisa dunha correlativa alteración da *psyché* que sexa capaz de substituír boa parte da natureza animal por unha percepción antropolóxica do mundo. E nese cambio xorde a *eleutheria*, que, aínda que ao comezo non significaba nada máis que a posibilidade de elixir entre dúas ou máis posibilidades dadas, pronto fará referencia ao exercicio do complexo binomio de liberdade e responsabilidade no que a ética pasará a ser, alén dunha opción de sentido, unha esixencia existencial da persoa.

Todo indica, sen embargo, que a perspectiva antropolóxica dos sofistas, dominada por unha visión esplendorosa e fascinante da *polis*, non representaba moito máis ca unha corrente de oportunidade que estaba moi lonxe de englobar e esgotar as ideas e sentimentos xerais da sociedade ateniense. A idea de reducir a moral a unha contextualización da vida do home nos procesos cambiantes da realidade social —que Platón acabaría cualificando de *inmoral* na *República* e no *Gorxias*<sup>46</sup>— fíxolle crer aos atenienses do derradeiro terzo do século V a. C. que estaban diante dunha grande indefensión fronte a unha posible tiranía legal, ao estilo de Esparta, ou fronte a unha equivalente

---

<sup>46</sup> Para o lector interesado pode ser moi clarificadora a lectura do *Gorxias*, onde Mill deita algunhas ideas sobre este complexo problema. Cf. CW, XI.

tiranía cultural ou social —case estamos escoitando a Mill— que podían exercer algunhas correntes culturais coma a dos sofistas. E por iso ten un enorme valor simbólico o feito de que a reivindicación da conciencia individual, coma referente dunha orde moral preeminente e inmutable, non empezase nos tratados doutriniais dos filósofos, senón nas populares e masivas representacións dos dramaturgos. Porque mentres os filósofos son susceptibles de instalarse nunha autonomía intelectual que non teña garantida a súa proximidade á cosmovisión do gran público, os dramaturgos necesitaban ter empatía cos espectadores, que constituían unha representación acaída da realidade social. E por iso a min se me antolla, seguindo de cerca os paralelos con Mill, que esa é a mesma razón pola que *On Liberty* descende un gran chanzo —de tratado filosófico sobre a liberdade a manifesto ensaístico sobre a liberdade de pensamento e opinión, que non de feitos—, porque necesitaba amosar empatía cun público ao que, antes de resolverlle o problema, debía convencer de que tiña un problema.

O primeiro en reivindicar un referente persoal do ético foi Esquilo (525-456 a. C.), coas súas traxedias *Prometeo encadeado*<sup>47</sup> e *Os sete contra Tebas* (467 a C.), anque, malia rachar coa *tekné* intelectual dos sofistas, non deixa de estar influído polo seu argumento preferido —o do relativismo xudicial—, que, por responder de forma casuística aos problemas formulados, desemboca nunha solución de equilibrio —ou de compromiso— que pon en cuestión a existencia dun ideal moral superior. A trama de *Prometeo encadeado* somete á consideración do espectador que, castigado polo seu pai Zeus «por terlle quitado aos mortais a preocupación pola morte», por ter «asentado

---

<sup>47</sup> Anque a autoría do *Prometeo encadeado* está en discusión, ben sexa por atribuírla a outro autor ou por considerar que só en parte é obra de Esquilo, nós consideramos que forma parte dun amplo proxecto —que incluía *Os sete de Tebas*—, que o dramaturgo non puido completar, polo que, seguindo nisto a Domingo Mayor, analizamos os seus contidos baixo a tradicional atribución a Esquilo. Cfr. Mayor, D. (1953): *La tragedia griega*. Comillas (Santander): Universidad Pontificia de Comillas, pp. 106-135 e 342-368.

neles cegas esperanzas», e por terlle dado o lume e as técnicas que del se derivan «aos efémeros», o xigante Prometeo, que Esquilo poñía máis preto dos homes que dos deuses, négase a arrepentirse do que ao mesmo tempo recoñece como unha desobediencia ao designio supremo. Prometeo acepta o seu castigo indefinido nos abismos do Hades, pendente só dunha abstracta redención que xa non dependerá del, e deste xeito converte a aceptación da sanción nunha rebeldía —«Querendo pequei, e, ao quere-lo, pequei. Non o negarei»-, que, ao obrígallo a refuxiarse na esperanza dunha imposible caída de Zeus —unha aporía—, reafirma moralmente a súa conduta. A obra de Esquilo é a afirmación do home e da súa conciencia fronte a absolutos externos, que o dramaturgo representa nun deus, pero que o contexto cultural do seu tempo remitía a unha lei. E deste xeito queda formulada a traxedia da moral, que sempre se move entre dúas lealdades necesarias, sen que —cando menos no intre culminante da crise— sexa posible elixir máis de unha.

É certo que Esquilo, en *Os sete contra Tebas*, ensaia unha solución de síntese, ao dividir o coro da traxedia en dúas posicións enfrontadas pola prohibición de soterrar o traidor Polínices. Unha parte do coro recoñecerá que, como dicían os sofistas, «a cidade» non formula sempre da mesma maneira «o que é xusto», e por iso inclínase por seguir o impulso natural —o impulso moral da piedade—, e soterrar a Polínices. Mentres, a outra parte do coro dalle a primacía á lei, e aposta por facer as cousas «como a cidade e o xusto proclaman», aceptando a tese da plena identificación entre lei e ben. E por iso deberíamos limitar o avance de Esquilo á formulación aberta, e dirixida a todo o pobo, da aporía moral, aínda que a solución que aposte radicalmente pola conciencia persoal terá que esperar pola desafiante aposta moral de Sófocles contra dos sofistas. Por iso penso con moita frecuencia que o punto culminante do paralelismo que fai Mill entre a construción da democracia ateniense e a construción da democracia liberal debía ser a

traxedia de *Os sete contra Tebas*, de Esquilo, e non a *Apoloxía de Sócrates*, de Platón, porque Esquilo podería firmar con Mill a sentenza xa citada —«No one pretends that actions should be as free as opinions»— e Sócrates, o seu paradigma cívico, non.

A formulación máis radical da aporía ética entre a lei e a conciencia correspóndelle a Sófocles (c. 496-406 a. C.), que na impresionante traxedia *Antígona* —estreada vinte e cinco anos despois de que Esquilo puxese en escena *Os sete contra Tebas*— converte a Antígona na heroína que defende a conciencia contra o inxusto mandato do rei Creonte. Sófocles ancorase con absoluta rotundidade contra o relativismo moral dos sofistas, asumindo unha obriga moral autónoma e insubornable que se fai explícita nunha imperiosa necesidade de facer o ben. Unha necesidade radical que, no decurso da traxedia, devén en *ananké*, ou nun impulso, con certo acento de fatalidade, que orienta e fortalece ás persoas para afrontar a máxima esixencia moral, na que vai incluída —en defensa da autonomía moral, ou da liberdade persoal— a hipotética obriga de desobedecer as leis da *polis* ou os ditados antolladizos dos deuses.

O texto trágico de Sófocles chama a atención do público sobre o íntimo debate moral no que se mergulla Antígona cando, despois de atopar os corpos dos seus irmáns, falecidos perante as portas de Tebas, e sabendo da inapelable lei que ditara Creonte contra quen ousase soterrar o corpo de Polínicos, opta polo sublime xesto de botar sobre o cadáver do seu irmán a manchea de terra que lle abría o camiño cara ao Reino dos Mortos, con clara conciencia de que está infrinxindo a lei —que lembra o intre no que Esquilo lle fai dicir a Prometeo «ao quere-lo, pequei»— e coa coherente aceptación da terrible pena legal —ser soterrada viva— que a orde real —«a cidade», dixera o coro de Esquilo— lle impuxera. Antígona, filla de Iocasta e Edipo, que forxara o seu rexo carácter nos anos de errático deambular cos que o seu pai expiaba o seu fatídico incesto, érguese con soberbio refugar contra o rei Creonte en defensa da

lei superior que a súa conciencia lle dita: «Non era Zeus quen me impuxera esas ordes, nin a xustiza que cohabita cos deuses menores ditou tales leis entre os homes, nin pensei que os teus bandos tivesen tanta forza que, sendo mortal como es, puideras pasar por riba das leis non escritas e firmes dos deuses. Estas leis, nin hoxe nin onte, senón en todo tempo rexen, e ninguén sabe cando apareceron. E por iso non ía eu, por temer a arrogancia das leis dun home, pagar unha pena por infrinxir as leis dos deuses. Por iso son consciente de que teño que morrer»<sup>48</sup>.

Sófocles, farto da técnica dialéctica á que os sofistas reducirán a moral, xa apelara anteriormente ao fondo irreductible da súa conciencia: «Unha alma ben intencionada, que pensa no xusto, é mellor conselleira que tódolos sofistas»<sup>49</sup>. Pero a súa ética, que dentro das leis da traxedia coincidía plenamente coa súa estética, faise entender pola boca de Antígona, á que a esencia aporética do comportamento ético se lle impón nunha situación límite que lle serve de contexto para —coa elección da morte e non da vida— facer unha excelsa afirmación da súa conciencia. A perspicacia de Aristóteles deixounos perfectamente analizada a profunda diferenza que existe entre a perspectiva de Sófocles e a doutros autores —concretamente Eurípides—, ao atribuírlle unha confesión que ofrece resonancias de sorprendente actualidade: «Sófocles dicía que el presentaba os homes como deben ser, mentres Eurípides os presentaba como son»<sup>50</sup>.

No marco intensamente relixioso da cultura grega, que a dicir de Jaeger prefire humanizar os deuses antes que afastarse deles, a conciencia do home nunca foi tan autónoma e inmanente como quixo facela a cultura occidental a partir do Renacemento. Para os gregos existía unha norma suprema, non escrita, que comparte a esencia dos deuses, e que de ningún

---

<sup>48</sup> *Antígona*, 450-460.

<sup>49</sup> Frag. 235.

<sup>50</sup> Aristóteles: *Estética*, 1460b, 33-35.

xeito se instala como algo natural na estrutura humana. Pero é a conciencia, definida como o coñecemento dos outros niveis do ben, a que lle esixe ao home unha moral que non sexa nin convencional nin cambiante, nin obedeza ás inercias da orde social. Deste xeito a conciencia persoal pasa a ser unha determinación cognoscitiva do ben, e a súa radical afirmación, resaltada co prezo da vida polos heroes da traxedia, é o momento filosoficamente sublime no que se intúe que, se a lei da cidade non pode ser examinada e avaliada para establecer a súa condición de xusta, a ética non sería posible, nin existirían ancoraxes inamovibles para a determinación racional ou intuitiva do bo.

A conversión do nó ético nun problema existencial levou a Sófocles a formular a mesma antinomía que vertebra *Antígona* —cos seus matices fatalistas e a súa dificultade para explicar á moral dende a inmanencia— noutras tres traxedias da súa autoría —*Edipo rei*, *Electra*, e *As Tarquinias*—, coas que pon de manifesto ata que punto penetrara a crise intelectual xerada polos sofistas nas percepcións colectivas e na cosmovisión dos atenienses. Cabe supor, como fai Domingo Mayor, que a razón pola que a aporía ética se instalou con tanto éxito na traxedia grega foi o intenso atractivo plástico que os seus argumentos e desenvolvementos chegaron a ter para as masivas audiencias que enchían os enormes teatros gregos dos séculos V e IV a. C. Dito atractivo —que en tempos posteriores quedou encomendado aos enredos amorosos, ás xestas de armas, á ironía e á sátira— tñíano nesta época os heroes da traxedia, que, no medio dos seus traballos humanos, mantiñan un pulso cos deuses e a fatalidade no que ían agromando paseniño os elementos constitutivos da liberdade, os valores cívicos —patriotismo, compromiso social e verdade—, e a responsabilidade moral. E por iso cabe pensar que a finais do século V a. C., cando se desenvolven os feitos que obrigaron a Sócrates a beber a cicuta, o problema derivado do relativismo moral dos sofistas estaba instalado no pobo na forma en que hoxe o asumimos como cultura social ou



política. E nese problema involucrase Sócrates de tal forma e con tal intensidade que a súa reivindicación dunha conciencia persoal será entendida polos poderes de Atenas como unha actitude sediciosa a respecto das leis e do goberno da cidade, o que da lugar a que, o mesmo feito que as leis converten nun delito, se presente na elaborada interpretación de Platón como unha heroicidade moral do home integro e exemplar executado pola lei por causa da virtude.

### ***O paradigma socrático que Mill non acadou***

A *Apoloxía de Sócrates* e máis o *Critón*, nas que Platón consegue transmitirnos a intensidade da crise moral socrática mediante a forma dialogada que protagoniza o propio Sócrates, constitúen o punto culminante da aporía ética, e tamén o intre no que se propón unha solución —favorable á primacía da conciencia e á súa radical ordenación cara ao ben— que nos resulta ao mesmo tempo simple e sublime. Simple, dicimos, porque se reduce a elixir sen apenas matices entre as taxadas posicións da aporía. E sublime, afirmamos tamén, porque é capaz de xerar unha contrarrevolución tolemaica —a expresión é de Gómez Caffarena<sup>51</sup>— para situar o home no centro dun universo moral no que a *polis* fica lixeiramente desprazada. Pero a este punto crítico non quixo asomarse Mill, que, quizais por manter a súa teoría sen renunciar ao paradigma da autonomía moral do individuo fronte á lei e á cidade, rebaixou a posición expresada por Sócrates<sup>52</sup>, durante o seu xuízo, a unha contra-

---

<sup>51</sup> Nas súas excelentes e relembradas clases de Metafísica Fundamental, na Universidade Pontificia de Comillas, o P. Gómez Caffarena S. J. adoitaba referirse ao que Kant denominou «revolución copernicana» como una «contrarrevolución tolemaica», insistindo en que o excelso profesor de Königsberg había denominado erroneamente una revolución que tiña a virtude de repoñer o home no centro do sistema de coñecemento. Tamén decía que as revolucións copernicanas e tolemaicas eran a constante explicativa da Historia da Filosofía, e que por iso era moi importante fixar con exactitude o significado de tan complexa expresión.

<sup>52</sup> O filósofo Sócrates, que influíu decisivamente en Platón e Aristóteles, e, a través deles, na cultura occidental, viviu en Atenas entre o 470 e o 399 a. C.

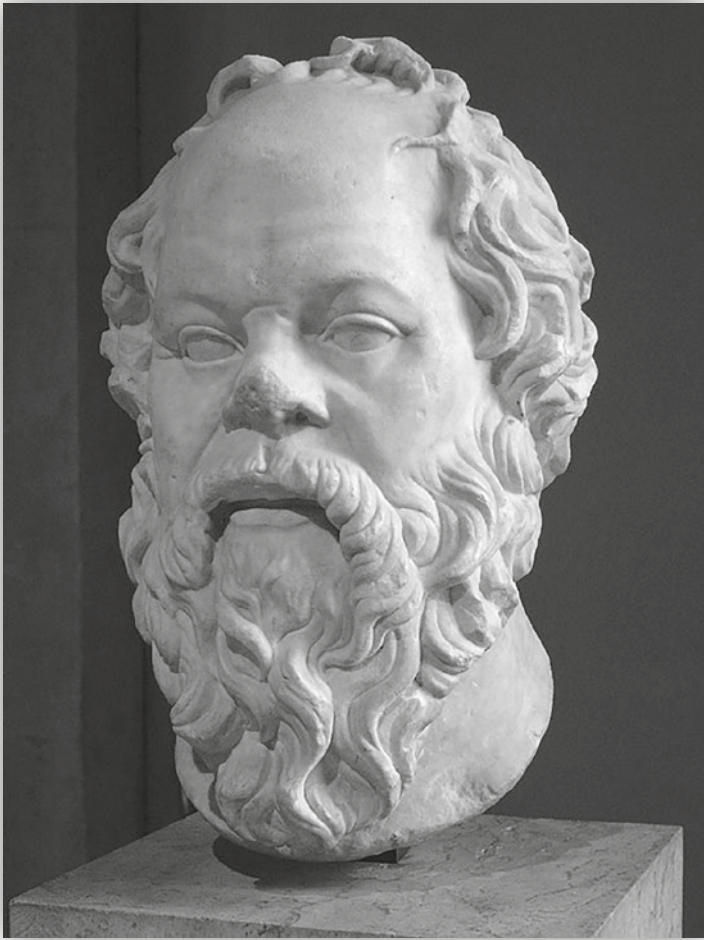
posición entre as autoridades lexítimas e a opinión pública, ou entre esta e o cidadán —pois ese é, no fondo, o tema de *Sobre a liberdade*— cando a realidade é que o tema da opinión pública non estaba presente sequera, por ser menor, no debate forense que reconstruíu Platón. O que defendía Sócrates, xa o dixemos, era a existencia dun principio de coñecemento e esixencia do ben que, ao situarse por enriba da norma positiva, permite, ademais de dispoñer dunha guía de conduta —porque ben e felicidade converxen—, examinar a xustiza e a bondade das normas legais e pautas sociais, anque non desobedecelas, polo que, o que de verdade queda a salvo no xuízo de Sócrates non é a liberdade, nin positiva nin negativa, senón a conciencia, coa que se supera, ás veces co crítico sacrificio da vida, a aporía ética entre as dimensións social e individual do home.

A lectura de Mill de todo este proceso é, sen dúbida, máis modesta: «Nunca está de máis lembrarlle á humanidade que houbo un home chamado Sócrates, que produciu unha memorable colisión entre el mesmo e as autoridades lexítimas e a opinión pública do seu tempo. Este home, nacido nunha época e nun país no que abundaba a grandeza individual, foinos presentado, por aqueles que mellor coñecían tanto a el como á súa época, como o home máis virtuoso de entón, ao tempo que nós o coñecemos como guieiro e prototipo de tódolos posteriores mestres da virtude, fonte por igual da sublime inspiración de Platón e do mesurado utilitarismo de Aristóteles —*i maestri di color che sonno*<sup>53</sup>—, os dous referentes da ética e de toda a outra filosofía»<sup>54</sup>. O curioso é que á tese de *On Liberty* seríalle máis beneficiosa a lectura que eu fago —porque limita a soberanía moral dos colectivos e do Estado, e fai posible a convivencia da

---

<sup>53</sup> Cita da *Divina Comedia*, de Dante Alighieri, Canto IV (O inferno), v. 131. A cita de Stuart Mill ten un erro notable, que converte en *i maestri di color che sonno* o que Dante escribiu realmente, referíndose a Aristóteles: *vidi 'l maestro di color che sanno*. Cf.: Dante Alighieri: *La Commedia*. Edición crítica de Antonio Lanza. Anzio (It): De Rubéis Editore, SRL, 1996, p. 37.

<sup>54</sup> *Sobre a liberdade*, p.108.



«Sócrates foi condenado a morte, pero a filosofía socrática ascendeu coma o sol cara ao ceo, e difundiu a súa luz sobre todo o firmamento intelectual», deixou escrito Mill

ética coa crítica a desobediencia á lei—, que levar a Sócrates directamente ao seu terreo e limitar a aportación do seu exemplo á defensa dun dereito radical de opinión que, ao non corresponderse co dereito de acción, nin deixar oco para unha desobediencia eticamente lexitimada, queda reducida a unha defensa do criticismo radical e da iniciativa individual que define o elitismo innovador e progresista do liberalismo de Mill.

Por iso chama a atención que o existencialismo socrático da *Apoloxía* e os *Diálogos*, que Platón acabou superando a través da idealización sistemática dos modelos de coñecemento —tamén do coñecemento ético— que foron reconducidos cara a unha imitación paradigmática do ideal do ben, mantivese na historia da Filosofía Moral un nivel de atracción equiparable, ou incluso superior, ao que exerceu o propio platonismo, cousa que só se pode atribuír ao forte compromiso que se percibe nesa contraposición agónica entre moral social e moral individual que Platón formulou nos *Diálogos*, e ao que Mill parece referirse con esta gabanza do mestre de Platón: «Sócrates foi condenado a morte, pero a filosofía socrática ascendeu coma o sol cara ao ceo, e difundiu a súa luz sobre todo o firmamento intelectual»<sup>55</sup>.

### ***Cando o termo utilitarista non era aínda materialista***

Era moi difícil, sen embargo, que os gregos do século IV a. C. asimilasen a aposta moral de Sócrates coma o final indiscutido dunha controversia que, despois de ser tan longa e tan intensa, se pechaba, sequera aparentemente, cunha vitoria da conciencia persoal sobre a funcionalidade da *polis*, que, nas súas manifestacións máis complexas, constituía o signo máis distintivo da sociedade e da cultura grega, e o seu mellor legado á cultura de Occidente. Por iso había necesidade de que, despois da vitoria

---

<sup>55</sup> *Sobre a liberdade*, p. 118

parcial —pero contundente— que lograra Platón sobre os sofistas, se abordase unha solución de síntese, ou pragmática, que se fixo realidade na poderosa mente de Aristóteles.

O filósofo estaxirita é o primeiro que escribe de ética —ou de filosofía moral, como dixeron os escolásticos— de maneira sistemática, ao identificar a materia *de qua* desta nova ciencia co estudo da felicidade da vida temporal obtida conforme á razón e mediante o libre exercicio da virtude. A J. Stuart Mill, e sobre todo ao xove Mill, educado no pensamento de Bentham e convencido da necesidade de explicar o funcionamento das sociedades mediante leis experimentais —*empirical laws*— coma as que propoñía o organicismo positivista de Comte, teríalle gustado facer un paralelismo con Aristóteles similar ao que fixo con Sócrates<sup>56</sup>. Pero, ademais de que tal comparación ganiría máis aínda que a establecida coa *Apoloxía de Sócrates*, todo indica que Mill non profundou na filosofía grega alén da espectacular dramatización que fixo Platón do xuízo e morte do seu mestre. Por iso creo que Mill, que optou por unha síntese redutora para formular a súa propia solución ao conflito individuo-sociedade, nin sequera chegou a reparar no feito de que a síntese aristotélica fora construída exactamente ao revés, identificando a materia *de qua* da ética e da política, e asumindo que a orientación *heurística* da política non é máis que unha expresión sublimada —ou non materialista— do utilitarismo moral.

---

<sup>56</sup> As referencias contextuais de Mill a Aristóteles tamén foron advertidas, como significativas, por A. D. Lindsay e outros autores. Pola miña parte debo recoñecer, sen embargo, que non é nada frecuente recorrer á perspectiva clásica para desvelar o pensamento profundo de Mill, a quen se lle outorga con máis frecuencia que rigor, a condición de pensador orixinal e moderno. E se eu opto por facer esta extensa incursión nos precedentes clásicos da cuestión formulada en *On Liberty*, so se debe a dúas razóns —primaria unha, e secundaria a outra— que cómpre destacar: porque coido que non é posible comprender o obxectivo de Mill se non se coñece ese momento no que el sitúa —«máis de dous mil anos atrás»— o estoupido da cuestión que se formula en *On Liberty*; e porque, tratándose dunha obra tantas veces editada, impresa e prologada, nos máis diferentes idiomas, non quixera que esta primeira edición en galego adoecera dun enfoque novidoso, ou especial, entre os moitos que poden verse, recompilados ou espallados, en centos de publicacións. Cfr. Lindsay, A. D. (1954) «Introduction». En: Mill, J. S. (1954): *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*. (Introduction by A. D. Lindsay). Londres: J. M. Dent & Sons, Ltd., p. xviii.

Pero o prezo da síntese de Aristóteles foi unha intrínseca e indisoluble relación entre a ética e a política, ou entre a perspectiva individual e social da felicidade, que unhas veces non deixa diferenciar a ética da política, e outras converte a ética nunha obrigada servidora do feito social, da política. Na *Ética a Nicómaco* queda exposto así: «Dado que a política se serve das demais ciencias, e prescribe qué se debe facer e qué se debe evitar, a súa finalidade debe incluír os fins das demais ciencias, para que propenda ao ben do home. Porque, aínda que o ben do individuo e da cidade sexa o mesmo, é evidente que resulta moito máis grande e máis perfecto alcanzar e salvagardar o ben da cidade. Porque procurar o ben da persoa é algo desexable, pero é máis fermoso e divino conseguilo para un pobo e para as cidades»<sup>57</sup>. Dende esta posición elaborei a definición funcional de política coa que tento introducir os meus alumnos na idea esencial de *gobernanza* do espazo común: «Cando satisfacemos un interese persoal sen que a solución sexa compartida, so facemos economía da supervivencia. Pero cando procuramos dita solución mediante formulacións e respostas colectivas facemos política».

En termos moi semellantes, a máis contundente e repetida das citas de Aristóteles, que fai referencia ao *zoón politikón*, ten como consecuencia unha visión esencialista da *polis* e da política —«a cidade é unha das cousas naturais»<sup>58</sup>— que parece rematar a controversia entre as dúas partes da aporía ética do século IV a. C. cunha clara cesión á tese dos sofistas, na que a orde política derivada da legalidade, se ben non adquire a estricta condición de preeminente, queda convertida en condición esencial do home en tanto que cidadán, susceptible de desfrutar, xa

---

<sup>57</sup> Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1049b, 4-13.

<sup>58</sup> «De todo isto resulta manifesto que a cidade é unha das cousas naturais, e que o home é por natureza un animal social, e que o insocial por natureza, e non por azar, ou é mal home ou menos que home, coma aquel ao que Homero increpa: «sen tribo, sen lei, sen fogar». Aristóteles. *Política*, 1253 a.

que logo, da orde da civilización, dos dereitos e da cultura. Pero Aristóteles non se para aí, porque, tras aceptar que a sociabilidade é un elemento constitutivo do home, reafirma outra vez a dobre condición —social e persoal da persoa<sup>59</sup>— ata o punto de considerala motor esencial da acción humana. Aristóteles dirá algo máis interesante aínda: que tal contradición é por natureza irresoluble, e que tanto a persoa coma a orde social teñen que convivir, creativamente, con esa visión dialéctica do home.

Para que a mente lóxica de Aristóteles chegara a aceptar a posibilidade dunha dialéctica dinámica entre conceptos contrarios, tivo que percorrer, na *Metafísica* —antes que na *Política* e na *Ética a Nicómaco*— o complexo traxecto intelectual que o levou a establecer tres tipos de substancias sensibles: á que é tal pola materia; a que o é pola forma e a enerxía, e a que o é por unha conxunción esencial —literalmente unha síntese— de materia e enerxía<sup>60</sup>. As dúas primeiras serían esencia incompletas, mentres que a terceira sería completa, é dicir, tería a virtualidade de explicitar a finalidade ontolóxica das primeiras. E deste xeito explicaría Aristóteles a prioridade lóxica —non ontolóxica— da orde social, ou da *polis*, sobre os cidadáns singulares, na medida en que o cidadán só pode selo como parte da *polis*, e porque só dende a *polis* é posible identificar a finalidade da súa orientación *eidética*. Por iso poden existir, en tanto que ciencias separadas, a ética e a política, porque, «se non hai nada fóra dos singulares, tódalas cousas serán sensibles, e, a non ser que alguén ouse dicir que a sensación é ciencia, non haberá ciencia de nada»<sup>61</sup>.

Claro que o mesmo Aristóteles explica que, se o ladrillo non é casa, anque —como esencia incompleta— non ten finalidade

---

<sup>59</sup> «En efecto, todos pensan, máis que en nada, no que lles é propio, e menos no común, ou só na medida en que o común lle concirne a cada quen; en canto aos demais, desenténdense, mais ben, na idea de que será outro o que se preocupara por elo». Aristóteles: *Política*, 1261b, 32-39.

<sup>60</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1043<sup>a</sup>, 26.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 999b. También: 1010<sup>a</sup>.

fóra dela, tampouco o home é a sociedade, aínda que o seu sentido só se atope nela. E por iso resulta posible apreciar a substancia do home en tres distintos momentos da súa realidade sensible: como parte (persoa); como forma e acto (cidadán incardinado na orde legal); e como todo (o feito social) que determina, como xa dixéramos, a súa verdadeira natureza. Para Aristóteles é evidente que entre os tres momentos substanciais da realidade humana existe unha absoluta congruencia, pero non porque as visións e aspiracións persoais coincidan nos seus xuízos e ambicións, senón porque esas tres formas substanciais están xunguidas por unha orientación esencial cara ao ben, que individualmente se expresa na *eudaimonía*, e colectivamente na estrutura funcional da *polis*.

Por iso non debe estrañarnos que o paso transcendental que fai posible a ciencia ética —é dicir, o cambio sutil da materia *de qua* que sustenta a autonomía científica da ética— se dea na *Metafísica*, onde, en contra do que cría Sófocles, se distinga perfectamente entre o belo e o bo. E esa distinción non é outra que a necesaria vinculación do ben á acción, mentres que a beleza tamén pode referirse a cousas estáticas -naturais ou artificiais-, nun intre no que a acción voluntaria non está intervindo<sup>62</sup>.

### ***As limitacións de Sobre a liberdade en perspectiva histórica***

A J. Stuart Mill teríalle encantado saber que a conexión entre o ético e o político, a partir de Aristóteles, non é a cousa bela, nin a sociedade ordenada, senón a acción ou movemento no que intervén unha vontade intelixente. Porque iso é tanto coma dicir que a realidade social só pode considerarse ética

---

<sup>62</sup> Aristóteles: *Metafísica*, 1078a, 32-36: «E, dado que o Ben e a Beleza son cousas diversas (pois o primeiro sempre está xunguido á acción, mentres a Beleza se da tamén nas cousas inmóviles), os que afirman que as ciencias matemáticas no din nada acerca da Beleza ou do Ben trabúcanse».



en función da intervención necesaria dunha vontade libre. E de aí se deriva que a conciencia persoal autónoma —na que se axugan dinamicamente coñecemento, vontade e acción— pase a ser o determinante ontolóxico do ético. Con esta aproximación sintética, que o idealismo de Fichte recuperou, en parte, para o século XIX, tería evitado Mill a separación entre o dereito de opinión e o de acción, punto no que —lembrando outra vez a Sabine— se precipita un chanzo, costa abaixo, a rexa mensaxe de *Sobre a liberdade*.

Cabe dicir, por iso, que a ética aristotélica é a primeira que apunta á dobre dimensión —persoal e social— da ética. Persoal, necesariamente, porque a ética é a expresión dunha felicidade derivada da orientación do home ao ben. E social porque, non sendo posible a realización do home se non é na sociedade, hai que entender, racionalmente, que a orde funcional da *polis*, que se expresa en leis, sistemas de goberno, costumes e cooperación, é unha condición esencial da felicidade, ou unha expresión socializada do *ethos*. Por iso, anque a *Ética a Nicómaco* se move no marco dunha relación esencial —case identidade— entre a ciencia da moral e a ciencia da república, Aristóteles xa non podería subscribir a preeminencia da cidade sobre a conciencia, coma os sofistas, nin unha certa limitación da liberdade derivada —como dicía Herodoto, e non achanta Mill— da prioridade do social. E por iso se verá obrigado a aceptar que o social soamente pode ser asimilado ao ético na medida en que é un determinante da felicidade —«a felicidade é a actividade dunha alma boa», dirá na *Ética a Eudemo*<sup>63</sup>—, ou en que, a traveso da condición histórica da conciencia —un concepto complexo que só se perfilará co tempo» somos capaces de actuar fóra do tempo presente, ou alén do instante, para dotar de estabilidade —que Heidegger non dubidaría en dicir de *esencialidade*— ao ben.

---

<sup>63</sup> Aristóteles: *Ética a Eudemo*, 1219a, 34.

O *ethos* historicamente construído é, á vez, aspiración e produto, ou sementeira e seitura. E só nese sentido se pode falar dun *ethos* ontolóxico, que, aínda que pode situarse alén do instante, no pode realizarse alén da vontade e da acción. Así se entende, xa que logo, que a *Ética a Nicómaco* se peche con un parágrafo que, invocando a revisión histórica como base de orientación da *praxe* ética<sup>64</sup>, ou da construción do bo senso (*praxis meta lógou*), dá o salto dende a individualidade ao logos colectivo, mediante unha modificación contextualizada das aspiracións individuais nas que a *ética* se fai *política*.

Deste xeito, a *ética* aristotélica resólvese en dúas conclusións que, en relación ás súas bases históricas, poden considerarse paradoxais: porque o seus esforzos por dotar de contido ontolóxico á *politeia* acaba reforzando de maneira irreversible as perspectivas eudemónica e enerxética do *ethos*; e porque, lonxe de abocar nunha afirmación da primacía ética do social, acaba vinculando a *ética* á acción dunha vontade libre e intelixente que só ten entidade primaria na conciencia persoal. Poderíase dicir, simplificando, que mentres Aristóteles tentou fusionar o logos social con individual, Mill fixo o posible por confrontalos nunha loita na que a vitoria da iniciativa individual —fornecedora de liberdade e impulso de cambio— estaba predeterminada. E ese é o motivo polo que a síntese aristotélica, cuxa recorrente vixencia superou os efectos da forza ondular do pensamento filosófico, foi capaz, ao mesmo tempo, de fundar a ciencia da política, e de abri-lle o paso ás correntes de pensamento que, dende posicións máis intuitivas, moralistas ou estéticas que científicas —os estoicos especialmente—, abriron o camiño á presenza masiva, cíclica e atractiva do ético, no que,

---

<sup>64</sup> Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1181b 15-25: «Intentemos percorrer aquelas partes que foron ben tratadas polos noso devanceiros; e despois, partindo das constituicións que coleccionamos, intentemos ver que cousas salvan ou destrúen as cidades, e cales a cada un dos réximes, e por que causas unhas cidades son ben gobernadas e outras ao contrario».

reivindicando en esencia o compromiso de Sócrates, brillarían especialmente Séneca e o platonismo patrístico.

#### 4. A recepción de John Stuart Mill no século XXI

Dende a súa primeira edición, o ensaio *Sobre a liberdade* tivo unha influencia e unha acollida que, a dicir outra vez de George H. Sabine, estaba moi por enriba da súa argumentación filosófica, pero moi relacionada coas catro intuicións que articulaban o texto de Mill<sup>65</sup>: porque fixo evolucionar o utilitarismo ético cara a unha substantivación moral da persoa; porque sobordou a consideración instrumental do liberalismo, para presentalo como o contexto político e cultural dunha vida digna e auténticamente humana; porque se achegou a idea de que a liberdade individual e social se esixen esencialmente; e porque a función do Estado aparece xa orientada, non cara a unha virtude abstracta, ou pechada en si mesma, senón cara a un benestar do que o individuo é obxectivo, xuíz e medida.

O propio Mill apuntaba cara a este concepto vitalista da liberdade, que só se socializa nun contexto de autonomía individual preeminente: «A única liberdade que merece o seu nome é a de procurar o noso propio ben ao noso propio xeito, na medida en que non privemos a outros dos seus, ou lle estorbemos os seus esforzos para acadalos. Cada un é o gardián mais apropiado da súa propia saúde, sexa corporal, mental ou espiritual. E a humanidade obtén mais grandes vantaxes consentindo que cada quen viva como mellor lle pareza que forzando a cada un a vivir como lle parece ben aos demais»<sup>66</sup>.

Cómpre subliñar que o libro de Mill, acollido no seo das sociedades liberais coma unha proposta altamente innovadora que favorecía a confrontación dialéctica entre o individuo e o Estado e abría grandes progresos para a liberdade individual,

---

<sup>65</sup> Sabine, G. H. (1970): *Historia de la Teoría Política*, op. cit., p. 518.

<sup>66</sup> *Sobre a liberdade*, p. 92.

foi visto, sen embargo, coma un libro comedido, cando non reaccionario, polas sociedades, partidos e movementos revolucionarios que, nun intre de evolución previo ao que contextualiza o libro, buscaban liberarse do despotismo do antigo réxime ou avanzar axiña cara sociedade máis xustas e igualitarias. Por iso *Sobre a liberdade* foi recibido con pasión nas sociedades liberais, e foi moi esquecido, en cambio, en momentos ou espazos nos que a defensa da liberdade era unha necesidade máis radical e primaria. E esta foi, precisamente, a gran crítica que Oakeshot lle fixo ao ensaio de Mill: o feito de centrarse máis na actitude do home libre que na análise das fórmulas e contextos nos que tal actitude se pode transformar nunha acción política.

A aguda correlación que establece Gertrude Himmelfarb entre o aumento da tiranía social e a decadencia sensible da individualidade<sup>67</sup> —idea que para Mill xustificaba directamente a aposta pola expresión negativa da liberdade—, ponnos diante da evidencia de que Mill nunca formulou a hipótese de que esa correlación podía ser lida, coa mesma lóxica, en sentido inverso, en cuxo caso viría a dicir que un reforzamento da individualidade alén dos equilibrios sistémicos podería poñer en perigo a liberdade social, ou daquela liberdade que se deriva da existencia das condicións obxectivas para o exercicio real da acción política. Esta dobre perspectiva resulta enormemente interesante e reveladora no andazo de individualismo que caracteriza a visión dos estados de benestar a comezos do século XXI, onde o problema no é a garantía estrutural da liberdade, senón a construción do espazo social que fai posible un funcionamento racional do goberno representativo. E por iso cabe relacionar o sensible renacer do interese por *Sobre a liberdade* nas sociedades occidentais máis avanzadas, con un cambio de cosmovisión da política, sumamente incerto aínda, que esta inclinando a balanza cara á orientación individualista

---

<sup>67</sup> Himmelfarb, G. (1974, repr. 1981): «Editor's Introduction», op. cit. p. 35.

do benestar, ou cara á confusión crecente entre liberdade e privacidade que xa analizara Hannah Arendt<sup>68</sup> no seu intento de explicar a feble resistencia da democracia fronte ao nazismo, e que despois foi profundamente analizado, entre nós, por Helena Béjar. Algunhas das advertencias de Mill parecen escritas nos nosos días: «No presente os individuos están perdidos na multitude. En política resulta case unha trivialidade dicir que a opinión pública goberna o mundo. O único poder que merece tal nome é o das masas, e o dos gobernos cando se converten no órgano das tendencias e instintos das masas. E isto é tan verdade nas relacións morais e sociais da vida privada como nas transaccións públicas»<sup>69</sup>.

É posible que estas cuestións que acabamos de formular expliquen por que esta primeira tradución de *Sobre a liberdade* ao galego —como achega esencial á magnífica serie de *Clásicos do Pensamento Universal* que veñen publicando dende hai varios anos a Universidade de Santiago e a Fundación BBVA— chegue coa expectación propia desta perspectiva individualista do estado de benestar que, aguzada pola crise global —social e económica— que se desenvolveu no período 2008-2015, agromou novos desexos de equilibrar a relación dialéctica entre sociedade e individuo —ou entre individuo e Estado— que caracteriza a crise das democracias comunicativas no espazo occidental. Unha circunstancia na que Mill cobra, outra vez, un grande atractivo e unha sorprendente actualidade.

---

<sup>68</sup> Arendt, H. (1962): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>69</sup> *Sobre a liberdade*, p. 164.

## Referencias

1.- A fonte de referencia para toda a obra de John Stuart Mill é *The Collected Works of John Stuart Mill*. Realizada baixo a dirección editorial de John M. Robson e Jack Stillinger. Consta de 33 vols., publicados entre 1963 e 1991. Toronto e Londres: Toronto University Press & Routledge and Kegan Paul (abreviado: CW).

2.- Para a realización deste traballo foron consultados os seguintes vols. de CW: I: *Autobiography*. X: *Auguste Comte and Positivism*. XI: (1) *The Gorgias*. (2) *Coleridge*. XVIII: *On Liberty*. XIX: *Considerations on Representative Government*. XX: *Vindication of the French Revolution of February 1848*.

3.- Para cotexar textos e consultar prólogos, introducións e estudos, foron consultadas as seguintes edicións de *On Liberty*:

MILL, J. S. (1954): *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*. (Introduction by A. D. Lindsay). Londres: J. M. Dent & Sons, Ltd.

MILL, J. S. (1956): *On Liberty*. (Edited with an introduction by Currin V. Shields). Indianapolis: Bobbs-Merrill.

MILL, J. S. (1974, repr. 1981): *On Liberty*. «Introduction» by Gertrude Himmelfarb). Harmondsworth (UK): Penguin Book.

MILL, J. S. (1975): *Three Essays [On Liberty, Representative Government, and Subjection of Women]*. Edited by R Wolheim. Oxford and New York: Oxford University Press.

MILL, J. S. (1991; reiss. 2008): *On Liberty and Other Essays*. (Edited with Introduction and Notes by John Gray). New York: Oxford University Press.

MILL, J. S. (1996): *On Liberty and The Subjection of Women*. General Editor: Tom Griffith. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Ed.

MILL, J. S. (2003): *On Liberty*. (Edited by Bromwich, D., and Kateb, G.). New Haven and London: Yale University Press.

MILL, J. S. (2004): *On Liberty*. (Edited by Charles W. Elliot. «Introduction» by Patrick Hayden). New York: Barnes & Noble.

MILL, J. S. (2012): *On Liberty* (Edición facsímile da de John W. Parker and Son. Londres, 1859). New York: Cambridge University Press.

4.- Para cotexar parágrafos complexos, ou de significación dubidosa, consultáronse oportunamente as seguintes traducións de *On Liberty* ao castelán, francés, italiano e portugués, cos seus correspondentes estudos introdutorios:

MILL, J. S. (1962): *Sobre la libertad*. (Trad. De Josefa Sainz Pulido; «Prólogo» de Antonio Rodríguez Huéscar). Madrid: Aguilar.

MILL, J. S. (1981-3ª): *Sobre la libertad*. (Prólogo de Isaiah Berlin, trad. Pablo de Azcárete). Madrid: Alianza Editorial.

MILL, J. S. (1990) *De la liberté*. (Traduit par Laurence Lenglet. Préface de Pierre Bouretz). París: Gallimard.

MILL, J. S. (1991): *Sobre la libertad y Comentarios a Tocqueville*. (Ed. Dalmacio Negro Pavón, trad. Cristina García Gay). Madrid: Espase Calpe.

MILL, J. S. (2002): *Saggio sulla libertà*. (Prefazione di Giulio Giorello, Marco Mondadori ; traduzione di Stefano Magistretti). Milano: Il Saggiatore.

MILL, J. S. (2006): *Sobre a liberdade*. Coimbra / Sao Paulo: Edições 70.

5.- Tamén foron consultadas, nalgúns aspectos moi concretos, as seguintes obras de Mill traducidas ao castelán:

MILL, J. S. (1972): *Augusto Comte y el positivismo*. Buenos Aires: Aguilar

MILL, J. S. (1979): *Capítulos sobre el socialismo y otros ensayos*. (Introduc. trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón). Madrid: Aguilar.

MILL, J. S. (1985): *Del gobierno representativo*. (Present. D. Negro Pavón, trad. Marta C. de Iturbe). Madrid: Técnos.

MILL, J. S. (1986): *Autobiografía*. (Trad. Carlos Mellizo). Madrid: Alianza Editorial.

## Bibliografía

- Aron, R. (1974-3ª): *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bain, A. (1969): *John Stuart Mill. A Criticism with Personal Recollections*. Nueva York: A. M. Kelly, (reimpresión de la edición de 1882).
- Berlin, I. (1969): «Two Concepts of Liberty.» En: Berlin, I. (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Borchard, R. (1957): *John Stuart Mill, the Man*. Londres: Watts.
- Britton, K. (1969): *John Stuart Mill Life and Philosophy*. Nueva York: Dover Publications.
- Bryson, W. (1918): *En casa*. Barcelona: RBA Ed.
- Capaldi, N. (2003): *John Stuart Mill*. New York: Cambridge University Press.
- Carlisle, J. (1991): *John Stuart Mill and the Writing of Character*. Athens: University of Georgia Press.
- Carlyle, T. (1923) *Letters of Thomas Carlyle to John Stuart Mill, John Sterling and Robert Browning*. Londres: T. F. Unwin Ltd.
- Courtney, W. L. (1889): *Life of John Stuart Mill*. Londres: W. Scott.
- Croce, B. (1994 – 1ª 1931): *Etica e politica*. Milán: Adelphi Ed.
- Dante Alighieri: *La Commedia*. Edición crítica de Antonio Lanza. Anzio (It): De Rubeis Editore, SRL (1966).
- Devigne, R. (2006): *Reforming Liberalism: J. S. Mill's Use of Ancient, Christian, Liberal, and Romantic Moralities*. New Haven / Londres: Yale University Press.
- Ellery, J. (1964): *John Stuart Mill*. Nueva York: Twayne Publishers.
- Elshtain, J. B. (2003): «Mill's Liberty and the Problem of Authority». En: Mill, J. S. (2003): *On Liberty*. (Edited by Bromwich, D., and Kateb, G.). New Haven and London: Yale University Press.



- Fiss, O. (2003): «A Freedom Both Personal and Political». En: Mill, J. S. (2003): *On Liberty*. (Edited by Bromwich, D., and Kateb, G.). New Haven and London: Yale University Press, pp. 179-196.
- Glassman, P. (1985): *J. S. Mill: The Evolution of a Genius*. Gainesville (FL): University Press of Florida.
- Gray, J. (1979): «John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations». En : *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, 2, II, 1979, pp. 7-37.
- Hamburger, J. (1965): *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals*. New Haven: Yale University Press.
- Hayek, F. A. (1951): *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Himmelfarb, G. (1974, repr. 1981): «Editor's Introduction». En: Mill, J. S.: *On Liberty*. (Edited with an Introduction by Gertrude Himmelfarb). Harmondsworth (England): Penguin Books, pp. 33-44.
- Kuber, O. (1991): *John Stuart Mill: The Politics of Progress*. New York / Londres: Garland.
- Laine, M., ed. (1991): *A Cultivated Mind: Essays on J. S. Mill presented to John M. Robson*. Toronto: University of Toronto Press.
- Locke, J. (1988): *Two Treatises on Government* (Ed, with an introduction and notes by Peter Laslett). Cambridge: Cambridge University Press.
- López, R. (2016): *El pensamiento político de John Stuart Mill en su contexto intelectual: una aproximación conceptual*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Mayor, D. (1953): *La tragedia griega*. Comillas (Santander): Universidad Pontificia de Comillas.
- Mazlish, B. (1975): *James and John Stuart Mill: Father and Son in the 19th Century*. Nueva York: Basic Books.

- Mellizo, C. (2017): *La vida privada de John Stuart Mill*. (Prólogo e edición de José L. Tasset; epílogo de Esperanza Guisán). Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Morrow, J. (1990): *Coleridge's Political Thought: Property, Morality and the Limits of Traditional Discourse*. Basingstoke: Macmillan.
- O'Rourke, K. C. (2001): *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*. Londres; Routledge.
- Packe, M. (1970): *Life of John Stuart Mill*. Nueva York: Capricorn Books.
- Pappe, H. O. (1960): *John Stuart Mill and the Harriet Taylor Myth*. Melbourne University Press / Cambridge University Press.
- Posner, R. A. (2003): «On liberty: A Revaluation». En: Mill, J. S. (2003): *On Liberty*. (Edited by Bromwich, D., and Kateb, G.). New Haven and London: Yale University Press, pp. 197-207.
- Rees, J. (1977): «The Thesis of the 'Two Mills' ». En: *Political Studies*, 25, pp. 369-382.
- Reeves, R. (2008): *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*. London: Atlantic Books.
- Rosen F. (2013): *Mill*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryan, A. (1987-2ª): *J. S. Mill*. Houndmills (RU): Macmillan.
- Sabine, G. H. (1970): *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica
- Semmel, B. (1986): *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue*. New Haven: Yale University Press.
- Skinner, Q. (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skorupski, J. (1989): *John Stuart Mill*. Londres / Nueva York: Routledge & Kegan Paul.
- Stillinger, J. (1961): *The Early Draft of John Stuart Mill's Autobiography*. Urbana (Ill.), University of Illinois Press.

- Ten, C. L. (1980): *Mill on Liberty*. Oxford: Clarendon.
- Troyer, J., ed. (2003): *Classical Utilitarians: Bentham ad Mill*. Indianapolis (IN): Hackett.
- Tulloch, G. (1989): *Mill and Sexual Equality*. Boulder (Co.): L. Rienner Pub.
- Turk, Ch. (1988): *Coleridge and Mill: A Study of Influence*. Aldershot: Avebury.
- Urbinati, N. (2002): *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Waldrom, J. (2003): «Mill as a Critic of Culture and Society». En: Mill, J. S. (2003): *On Liberty*. (Edited by Bromwich, D., and Kateb, G.). New Haven and London: Yale University Press, pp. 224-245.
- Withead, L. (1996): «Comparative Politics: Democratization Studies». En: Goodin, R. E., e Klingemann, H-D., ed. (1996): *A New Handbook of Political Science*. New York: Oxford University Press.
- Wright, T. R. (1986): *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.



# SOBRE A LIBERDADE



## NOTA DO TRADUTOR

John Stuart Mill non quixo —nin deixou— revisar en vida a edición de *Sobre a liberdade* que fora publicada en Londres, en 1859, por John W. Parker & Son. Nalgunhas edicións posteriores fixéronse pequenos retoques referidos só a erros materiais ou a cambios de puntuación ostensiblemente necesarios, que en ningún caso supuxeron alteracións substanciais do texto nin da estrutura. E esa é a razón pola que a inmensa maioría dos textos e traducións posteriores da obra de Mill se manteñen apegadas ao texto da primeira edición.

A razón que Mill aducía para esta decisión era que, sendo *Sobre a liberdade* un libro que en realidade tiña dobre autoría —Harriet Taylor e el mesmo—, non sería razoable alterar o texto despois do pasamento de Harriet, cando ela xa non podía facer aquelas correccións nin darlle o visto e praxe aos que puideran facelas.

Por este motivo, esta primeira tradución de *On Liberty* ao galego tamén está baseada na edición de 1859, consultada no texto orixinal do que dispuxen, e máis na edición que preparou John Gray para a Oxford University Press [Mill, J. S. (1991; *reiss.* 2008): *On Liberty and Other Essays* (Edited with Introduction and Notes by John Gray). New York: Oxford University Press].

No permanente debate que hai entre os tradutores, sobre se debe manterse maior fidelidade ao texto ou adaptalo ás formas de expresión modernas nas que están instalados os posibles lectores, a nosa tradución opta claramente polo primeiro dos criterios, salvo naquelas escasas pasaxes que, de non adaptárense, serían de moi difícil comprensión. E facémolo así non só polo respecto debido a un autor de tanta autoridade e difusión, senón pola necesidade de que o lector teña sempre presente —ou inevitablemente presente— o cambio cultural, social e político que nos distancia de Mill, e que, sen quitarlle actualidade á cerna

argumental do ensaísta, obríganos a facer un esforzo de hermenéutica histórica para trasladar o tema e a estrutura argumental de *Sobre a liberdade* aos nosos días.

O feito de que esta tradución de *Sobre a liberdade* sexa publicada polo Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, tamén influíu decisivamente na elección do mencionado criterio de translación.

Todas as notas no pé son deste tradutor. Os contados casos de notas orixinais do autor fanse constar explicitamente.

Forcarei, 28 de xaneiro de 2018



ON

L I B E R T Y

BY

JOHN STUART MILL.

LONDON:

JOHN W. PARKER AND SON, WEST STRAND.

M.DCCC.LIX.



O gran principio, e tamén prioritario, no que conflúen cada un dos argumentos despregados nestas páxinas, é a importancia absoluta e esencial do desenvolvemento humano na súa máis rica diversidade.

WILHELM VON HUMBOLDT  
*Sphere and Duties of Government*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Karl Wilhelm von Humboldt (Potsdam, 1767-Tegel/Berlín, 1835), filólogo e pensador liberal, foi o gran reformador e modernizador do sistema educativo prusiano. O seu libro *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792), traducido ao inglés en 1854 co título de *Sphere and Duties of Government (The Limits of State Action)* (1854), era considerado por Stuart Mill un excelente exemplo dos intentos liberais de gañar espazos para a autonomía do individuo e da sociedade civil, e de poñerlle límites á influencia e á gratuíta intromisión do Estado. E de aí que Stuart Mill escollera a cita de Humboldt, arriba traducida, para abrir *On Liberty*, o seu libro máis prezado e difundido.

Dedícolle este volume á namorada e chorada memoria da que foi a inspiradora, e en parte a autora, de canto hai de excelente nas miñas escritas<sup>2</sup> —a amiga e esposa cuxo eminente sentido da verdade e do xusto foi o meu aliciente máis forte, e cuxa aprobación foi a miña principal recompensa—. Igual que todo o que teño escrito dende fai moitos anos, este volume correspóndelle a ela tanto como a min. Pero esta obra, no seu estado actual, só tivo nun grao moi insuficiente a inestimable vantaxe de ser revisada por ela. Algunhas das súas pasaxes máis importantes, foron reservadas para un exame ulterior, máis coidadoso, que xa non están destinadas a recibir. Pero se eu fora capaz de interpretar para o mundo a metade dos grandes pensamentos e nobres sentimentos que foron soterrados na súa sepultura, podería actuar como o provedor dun beneficio probablemente máis grande do que podería acadar a partir de todo o que eu, impulsivo e desasistido da súa incomparable sabedoría, podo escribir.

---

<sup>2</sup> Stuart Mill dedicoulle o libro *On Liberty* a Mrs. Harriet Taylor (Walworth, Londres, 1807-Avignon, Francia, 1858). Filósofa, comprometida cos dereitos humanos, e loitadora polos dereitos da muller, Harriet estivo casada, entre 1826 e 1849 con John Taylor, do que tivo tres fillos. En 1830 coñeceu a John Stuart Mill, co que iniciou unha intensa e fecunda relación intelectual e persoal. Dende 1833 Harriet Taylor viviu separada do seu marido, e despois de que este morrera, en 1849, casou, en 1852, con J. Stuart Mill, sobre o que, como el mesmo confesa, exerceu una importante influencia intelectual e persoal.

## I. Introducción

O tema deste ensaio non é o que adoita chamarse libre albedrío —que dun xeito tan pouco acaído se opón á mal chamada doutrina do determinismo filosófico—, senón a liberdade civil ou social: a natureza e límites do poder que pode ser lexitimamente exercido pola sociedade sobre o individuo. Unha cuestión raramente proposta, e en termos xerais apenas discutida, pero que, pola súa presenza latente, ten profundas influencias nas controversias prácticas deste tempo, e que leva camiño de facerse recoñecer como unha cuestión vital para o futuro. O problema está tan lonxe de ser novo que, en certo senso, xa ten dividido a humanidade dende os tempos máis remotos. Pero no nivel de progreso no que agora se atopan os máis civilizados grupos da especie humana, preséntase baixo novas perspectivas, e require un tratamento diferente e máis fundamentado.

A contraposición entre liberdade e autoridade é o trazo máis sobresaínte dos períodos históricos cos que temos unha familiaridade máis temperá, e moi especialmente cos referidos a Grecia, Roma e Inglaterra. Pero nos tempos antigos esta controversia establecíase entre os súbditos, ou algunhas clases de súbditos, e o Goberno. Por liberdade entendíase unha protección contra a tiranía dos gobernantes políticos. Tales gobernantes eran concibidos (salvo nalgúns gobernos democráticos<sup>3</sup> de Grecia) coma nunha posición necesariamente antagonista á do pobo que gobernaban. E consistían nun gobernante único, ou nunha tribo ou casta gobernante, que derivaban a súa autoridade dunha herdanza ou dunha conquista que, a tódolos efectos, non estaba fundamentada na afección dos gobernados, e cuxa potestade os homes —calquera que fosen ás precaucións

---

<sup>3</sup> A expresión literal de Stuart Mill —*popular governments*—, neste contexto, só pode traducirse por *gobernos democráticos*, ou por unha longa perífrase que non melloraría o resultado. Por iso adoptamos esta tradución, nesta e en sucesivas pasaxes, coa advertencia de que o termo *democrático*, aplicado á Grecia clásica, dista moito dos contidos igualitarios e de participación universal da democracia actual.

que quixesen tomar contra o seu opresivo exercicio— non se aventuraban —nin quizais desexaban— a poñer en cuestión. O seu poder tñíano por necesario, pero tamén como algo altamente perigoso; como unha arma que ditos gobernantes estarían dispostos a usar contra os seus súbditos non menos que contra os inimigos externos. E para evitar que os membros máis débiles da comunidade fosen depredados por innumerables voitres, era imprescindible que houbo un animal de presa, mais forte ca o resto, comisionado para contelos. Pero como o rei dos voitres non amosaba menor inclinación a depredar o rabaño que calquera das harpías menores, foi indispensable manterse en permanente actitude defensiva contra o seu pico e as súas garfas.

O obxectivo dos patriotas consistiu, xa que logo, en establecer límites ao poder que o gobernante podía despregar sobre a comunidade. E esta limitación foi o que eles entenderon por liberdade. Dito obxectivo abordouse por dúas vías. A primeira, obtendo o recoñecemento de certas inmunidades, chamadas liberdades políticas ou dereitos, cuxa infracción sería considerada como unha violación das obrigas do gobernante, que, no suposto de ser infrinxidas, xustificaría plenamente unha resistencia específica ou unha rebelión xeral. A segunda, que adoita presentarse coma un chanzo subseguinte, foi o establecemento de controis constitucionais, para os que se fixo imprescindible o consentimento da comunidade —ou do corpo que se supoñía que representaba dalgún xeito os seus intereses—, para adoptar algunhas das máis importantes decisións do poder gobernante. Para facer efectiva a primeira vía, o poder gobernante da maior parte dos países europeos foi obrigado a acatar en maior ou menor medida as devanditas limitacións. Pero non aconteceu o mesmo coa segunda vía, que para incoala, ou para facela plenamente efectiva cando xa acadara certo grao de implantación, converteuse en todas partes no principal obxectivo dos amantes da liberdade. E mentres a humanidade se conformou con combater a un inimigo con outro, e con ser gobernada por un señor,

baixo a condición de ser protexida mais ou menos eficazmente contra o seu tirano, os amantes da liberdade non puideron levar as súas aspiracións máis alá deste punto.

Chegou un día, sen embargo, no marco dos progreso dos asuntos humanos, no que os homes deixaron de pensar que era un ditado da natureza que os seus gobernantes fosen un poder independente e oposto aos seus intereses. Parecelles moito mellor que os diversos maxistrados do Estado fosen seus arrendatarios ou delegados, revogables a pracer. E parecelles que era este o único camiño polo que poderían obter a absoluta seguridade de que os poderes do goberno nunca quixerían aproveitarse da súa inferioridade. Pouco a pouco esta nova demanda de gobernantes elixidos e temporais chegou a ser o obxectivo prioritario das demandas do partido demócrata, onde queira que tal partido existira, e substituíu, ata un grao considerable, os previos intentos de limitar o poder dos gobernantes.

Dado que a loita estaba dirixida a facer que o poder gobernante emanase dunha periódica elección dos gobernados, algunhas persoas empezaron a pensar que se lle atribuíra demasiada importancia á autolimitación do poder, xa que isto podía ser visto coma un simple recurso contra os gobernantes cuxos intereses era habitualmente contrarios aos do pobo. Porque o que agora xa se buscaba era que os gobernantes fosen identificados co pobo; que os seus intereses e vontade fosen os intereses e a vontade da nación. A nación non necesitaba ser protexida contra a súa propia vontade. Non era de temer que se tiranizase a si mesma. Facer que os gobernantes fosen efectivamente responsables diante da nación, e eventualmente removibles por ela, tamén facía doado confiarlles un poder cuxa forma de actuar a mesma nación ditaría. O seu poder era pois, o poder da propia nación, concentrado nunha forma acaída para poder exercelo. E este xeito de pensar, ou máis ben de sentir, foi dominante na derradeira xeración do liberalismo europeo, en cuxo espazo continental aínda parece predominante. Os que

admiten algún límite ao que o goberno pode facer —excepto no caso dalgúns gobernos que coidan, directamente, que non deberían existir— seguen a ser unha brillante excepción entre os pensadores políticos do continente. E un similar xeito de pensar podería ser predominante a día de hoxe no noso propio país se as circunstancias que durante un tempo nos inspiraron se mantivesen inalteradas.

Pero nas teorías políticas e filosóficas, igual que sucede coas persoas, o éxito fai agromar fallos e debilidades que o fracaso mantería ocultos á observación. O suposto de que o pobo non sentía a necesidade de limitar o seu poder sobre si mesmo podía terse por axiomático cando o goberno popular era unha cousa pouco máis que soñada, ou era lida coma se tivera existido nunha remota época do pasado. Tampouco este suposto foi necesariamente axitado por aberracións tan transitorias como as que se produciron na Revolución Francesa, das que as peores foron obra de minorías usurpadoras, e que en ningún caso foron mantidas polo impulso permanente das institucións populares, senón por un repentino e convulso rebento contra o despotismo monárquico e aristocrático. Pero no mesmo intre en que unha república democrática chegou a instalarse nunha ampla porción da superficie da terra<sup>4</sup>, e a considerarse a si mesma coma un dos membros máis podentes da comunidade das nacións, o goberno electivo e representativo converteuse no suxeito das observacións e críticas que sempre seguen a un feito importante. E daquela percibiuse que algunhas frases como «autogoberno», ou «o poder do pobo sobre si mesmo», non expresan o verdadeiro estado da cuestión. O pobo decátase de que o poder non é sempre o mesmo pobo sobre o que tal poder é exercido; e que o susodito autogoberno non é o goberno de cada un por si mesmo, senón o de calquera por tódolos demais. Máis aínda, a vontade

---

<sup>4</sup> Nesta expresión alude Stuart Mill aos Estados Unidos de América do Norte, cuxa constitución foi adoptada o 17 de setembro de 1787 pola Convención Constitucional de Filadelfia, no Estado de Pensilvania.



do pobo significa, practicamente, a vontade da parte máis numerosa ou máis activa do pobo; a do sector que é maioría, ou a daqueles que teñen éxito en facerse aceptar a si mesmos como maioría. O pobo, xa que logo, pode desexar oprimir a unha parte do colectivo; e as precaucións son tan necesarias contra esta coma contra outra calquera forma de abuso do poder.

Así pois, a limitación do poder do goberno sobre os individuos en ningún caso perde importancia cando os titulares do poder son regularmente responsables ante a comunidade, é dicir, ante o partido que é nela máis forte. Esta visión das cousas, que resulta igualmente aconsellable para a intelixencia dos pensadores e para a predisposición daquelas importantes clases da sociedade europea a cuxos intereses reais ou supostos lle é adversa a democracia, non tivo dificultade para asentarse na sociedade, e, nas especulacións políticas de hoxe, «a tiranía da maioría»<sup>5</sup> é normalmente incluída entre os demos contra os que a sociedade require ser protexida.

Igual que outras tiranías, a tiranía da maioría foi percibida inicialmente —e aínda se percibe así entre o vulgo— con temor, especialmente cando actúa por medio das autoridades públicas. Pero as xentes máis reflexivas percibiron que, cando unha sociedade é o tirano de si mesma —cando a sociedade en conxunto actúa singularmente contra os individuos que a compoñen— os medios de exercer a tiranía non quedan limitados aos actos que emanan dos funcionarios políticos. A sociedade pode e debe executar os seus propios mandatos: e se promulga mandatos inconvenientes, en vez de rectos, ou se algúns de tales mandatos atinxen a cousas nas que en ningún caso debera interferir, practica unha tiranía social máis temible que calquera outra forma de opresión política, xa que aínda

---

<sup>5</sup> Stuart Mill puxo esta expresión entre aspas —*the tyranny of the majority*— porque a tomou directamente de Alexis de Tocqueville, e, máis concretamente, dos celebrados capítulos VII e VIII (Libro 1) d'*A democracia en América* (1835), aos que Stuart Mill se referiu en reiteradas ocasións, e cuxos contidos agroman decontino ao longo deste ensaio.

que a súa presión non está afianzada por castigos tan gravosos, deixa menos posibilidades de escape, ao penetrar moito máis profundamente nos detalles da vida, e controlar a mesma alma.

A protección contra a tiranía do maxistrado non é, xa que logo, suficiente, xa que debe complementarse coa protección contra a tiranía da opinión e do sentimento dominantes, e contra a tendencia da sociedade a impoñer as súas propias ideas e prácticas, incluso aos que disenten delas, coma se fosen regras de conduta, e empregando para elo medios alternativos aos castigos civís. Igualmente necesita protección contra a tendencia de trabar o desenvolvemento, a evitar, se posible fose, a formación de calquera individualidade que non estea en harmonía cos seus costumes, e a empurrar a todos a conformar o seu carácter de acordo co propio modelo social. Existe un límite para a lexítima interferencia da opinión colectiva na independencia individual. E encontrar ese límite, e mantelo contra calquera transgresión, é tan importante para o bo estado dos asuntos humanos como para a protección contra o despotismo político.

Pero, aínda que é probable que esta proposición non deba ser refutada en termos xerais, a cuestión práctica sobre onde poñer o límite, ou como facer un adecuado axuste entre a independencia individual e o control social, é unha temática sobre a que case todo resta por facer. Todo o que fai valiosa a existencia de cada individuo depende da imposición de restricións respecto das actuacións doutra xente. Xa que logo, algunhas normas de conducta deben ser impostas, pola lei en primeiro lugar, e pola costume en moitas outras cousas que non deben ser determinadas polo procedemento legal. Saber en que deberían consistir estas normas é o principal problema dos asuntos humanos; pero, se exceptuamos uns poucos casos moi evidentes, esta é unha das cuestións en cuxa solución se ten progresado menos. Non hai dúas épocas, nin sequera dous países, que teñan resolto isto de xeito semellante; e a decisión de cada época e de cada país resulta ser unha rareza para os outros. Pero a xente de calquera

época ou país determinados non percibe niso ningunha dificultade maior da que percibiría respecto das cousas nas que a humanidade estivo sempre de acordo. As regras que rexen entre eles parécenlles evidentes e xustificables en si mesmas. Este engado é un dos exemplos da máxica influencia do costume, que non só se ten, como di o proverbio, por unha segunda natureza, senón que é confundida continuamente coa primeira.

O efecto do costume, impedindo calquera dúbida a respecto das normas de conducta que a humanidade impón sobre outras alternativas, é do mais contundente, porque se trata dun deses temas nos que non se adoita considerar necesario que se aporten argumentos, nin de unha persoa para outras, nin de cada quen para si mesmo. O pobo está acostumado a crer, e, por algúns que aspiran a ser caracterizados coma filósofos, tamén foi reforzado na crenza de que os seus sentimentos, en asuntos desta natureza, teñen mais valor que as razóns, e converten en innecesarias as razóns. O principio práctico que os leva a estas opinións sobre a regulación da conducta humana é que na mente de cada persoa aniña a sensación de que todos deberían sentir a esixencia de comportarse igual que ela se comporta, do mesmo xeito que a ela lle gustaría actuar coma aqueles cos que simpatiza. De feito, aínda que unha opinión sobre un comportamento puntual non sostida con razóns só pode terse por unha preferencia persoal, ninguén asume que o seu patrón de xuízo está nos seus sentimentos. E se as razóns, cando se aportan, só son unha mera apelación a unha preferencia compartida por outra xente, só estaríamos cambiando a simpatía dunha persoa pola de moitas. Para un home corrente, sen embargo, a súa propia preferencia, deste xeito sostida, non só constitúe unha razón plenamente satisfactoria, senón que resulta ser a única que xeralmente pode aportar a calquera das súas ideas sobre moralidade, gusto, ou decoro, que non estean expresamente escritas no seu credo relixioso, e que incluso lle serven de guía preferente para a interpretación de dito credo.

Así pois, as opinións que teñen os homes sobre o que é loable ou censurable están condicionadas por tódalas causas de moi diferente natureza que inflúen sobre as súas expectativas respecto da conducta dos outros, e que son igual de numerosas que aquelas que determinan as súas expectativas respecto de calquera outro asunto. Algunhas veces son as súas razóns, outras os seus prexuízos e supersticións, con frecuencia as súas afeccións sociais, e non poucas veces os seus tics antisociais, a súa envexa e os seus celos ou a súa petulancia e menosprezo. Pero o máis común e que inflúan tamén os seus desexos, os medos de si mesmo, e o seu lexítimo ou ilexítimo interese.

Onde queira que haxa unha clase dominante, unha gran parte da moralidade do país emana dos seus intereses, ou dos seus sentimentos de clase superior. A moralidade entre os espartanos e os ilotas, entre o amo da plantación e os negros, entre príncipes e súbditos, entre nobres e plebeos, entre homes e mulleres, foi na súa meirande parte a creación destes intereses e sentimentos de clase; e os sentimentos así xerados reverteron despois sobre os sentimentos morais dos membros da clase dominante e sobre as relacións entre eles mesmos. Doutra banda, onde unha clase antigamente dominante ten perdido o seu ascendente, ou onde o seu ascendente é impopular, os sentimentos morais preeminentes dan a impresión dunha insufrible desafección a respecto desa superioridade.

Outro principio básico, determinante das regras de conducta, tanto no que se refire a acción como á omisión, e que foi reforzado despois pola lei ou a opinión, foi o servilismo do xénero humano diante das supostas preferencias ou aversións dos seus mestres e dos seus deuses. Este servilismo, aínda que é esencialmente interesado, no é unha hipocrisía; ten enxergado ao máximo xenuíños sentimentos de xenreira, e induciu aos homes a queimar magos e herexes. Con tan abxectas influencias, os sentimentos xerais e obvios da sociedade coadxuvaron dun xeito sobranceiro na orientación dos sentimentos morais, non tanto

por unha cuestión de razón, ou polo seu valor intrínseco, canto polas derivas das simpatías e antipatías que se xeran á marxe da razón; e estas simpatías e antipatías, que tiñan moi pouco ou nada que ver cos intereses da sociedade, deixaron unha pegada indeleble na consolidación dos principios morais.

As afeccións e desafeccións da sociedade, ou dalgún segmento poderoso dela, son, por tanto, os elementos que na práctica viñeron a determinar as regras que, baixo a penalización da lei ou da opinión, foron consideradas de observancia xeral. E, en xeral, todos aqueles que teñen estado na vangarda da sociedade en ideas e sentimentos, deixaron incólume, por principio, este estado de cousas, aínda que entrasen en conflito con algúns dos seus detalles. Estiveron máis ocupados en preguntarse que cousas deberían agradarlle ou desagradarlle máis á sociedade, que en cuestionar que cousas de entre estes agrados e desagradados deberían ser lei para os individuos. En termos xerais preferiron esforzarse en modificar os sentimentos da humanidade sobre posicións particulares nas que eles mesmos se consideraban disidentes, antes que facer causa común, en defensa da liberdade, cos heterodoxos.

O único caso no que a tradición máis elevada foi tomada como principio, e mantida por todos con constancia —agás algunha disensión persoal aquí ou acolá—, foi o que concirne a crenza relixiosa: un caso instrutivo en diferentes aspectos, entre os que non é menor o xeito de conformarse a máis impresionante instancia de fiabilidade do que se chama sentido moral. Porque o *odium theologicum*<sup>6</sup>, nun observante sincero, constitúe un dos

---

<sup>6</sup> O concepto de *odium theologicum*, ou *furor theologicus*, fai referencia ás enormes disputas que se deron entre os mestres de teoloxía, no seo da Igrexa Católica, nos dous séculos que precederon á Reforma Luterana, nas que estiveron implicados mestres da categoría de Marsilio de Padua, Guillerme de Ockham, John Wycliffe, Jan Hus e Girolamo Savonarola. Este concepto diferénciase, xa que logo, da *controversia dogmática*, que se produce entre membros de distintas relixións ou das distintas igrexas cristiáns. O concepto de *odium theologicum* adquiriu un significado mais amplo, e aplicouse a moi distintas épocas e controversias, case ata os nosos días. O momento máis célebre de *odium theologicum* que

casos mais inequívocos de sentido moral. Aqueles que primeiro romperon o xugo da auto denominada Igrexa Universal estiveron tan pouco dispostos a permitir o desvío da opinión relixiosa, en xeral, como a igrexa mesma<sup>7</sup>. Pero cando esmoreceu o calor do conflito, sen darlle unha vitoria completa a ningunha das partes, e cada igrexa ou seita se viu obrigada a limitar as súas expectativas á retención ou control do espazo que xa ocupaba, as minorías, ao decatarse de que non tiñan oportunidades de converterse en maiorías, víronse na necesidade de implorar o permiso de disentir daqueles que non podían converter. Este é, xa que logo, o campo de batalla no que, como única excepción, os dereitos do individuo sobre a sociedade foron reafirmados sobre amplos fundamentos de principio, e no que a demanda social de exercer a autoridade contra dos disidentes foi abertamente controvertida.

Os grandes escritores aos que o mundo lle debe canto posúe de liberdade relixiosa teñen afirmado, mais que nada, o irrevogable dereito a liberdade de conciencia, e teñen negado absolutamente que un ser humano sexa responsable diante doutro pola súa crenza relixiosa. Pero é tan natural para a humanidade a intolerancia en todo aquilo que realmente lle preocupa, que a liberdade relixiosa apenas tivo práctica vixencia en ningunha parte, agás onde a indiferenza relixiosa, que non gusta de ver a súa paz alterada por disputas teolóxicas, engadiu o seu peso na balanza. Na mente de case tódalas persoas relixiosas, incluso nos países mais tolerantes, o deber da tolerancia é admitido con tácitas reservas. Unha persoa será transixente co disidente en relación ao goberno da igrexa, pero non ao dogma; outra pode

---

se rexistrou en España foi a controversia sobre a ciencia media e a predestinación que tivo lugar entre Báñez e Molina, na Salamanca do século xvi.

<sup>7</sup> Refírese Stuart Mill ao longo proceso de separación da moral dos reformadores respecto da moral católica tradicional, cuxa importancia reduce creo eu que con acerto, fronte as posteriores análises de Max Weber e das escolas políticas e xeopolíticas que intentaron dividir a civilización occidental entre un espazo denominado Mitteleuropa (protestante) e outro mediterráneo (católico).

tolerar a calquera, salvo a un papista ou a un unitarista; outros toleran a calquera que crea na relixión revelada; uns poucos estenden a súa caridade un pouco máis alá, pero detéñense na crenza nun Dios e nun futuro paraíso. E onde queira que o sentimento da maioría aínda é xenuíno e intenso, atópase moi pouco devecida esta esixencia de ser obedecido.

En Inglaterra, baixo as peculiares circunstancias da nosa historia política, aínda que o xugo da opinión e quizabes máis pesado, o da lei é máis lixeiro que noutras moitas nacións de Europa; e existe un considerable fastío fronte á interferencia directa do poder lexislativo ou executivo na conducta privada, non tanto por unha xusta observancia da independencia individual, canto por un hábito aínda subsistente de contemplar o goberno como o representante dun interese oposto ao da xente. A maioría aínda non ten aprendido a sentir o poder do goberno como o seu propio poder, nin as opinións do goberno como opinións súas. Cando isto aconteza, a liberdade individual estará probablemente tan exposta a ser invadida polo goberno como xa o está pola opinión pública. Pero, aínda así, existe unha considerable reserva de sentimento disposta para ser encirrada contra calquera intento de controlar por lei aos individuos en cousas nas que deica agora non era habitual controlalos por ela; e isto faise con moi escasa reflexión sobre se a materia esta dentro, ou non, do lexítimo ámbito do control legal; ata o punto de que este sentimento, en xeral moi saudable, resulta frecuentemente tan inoportuno coma ben fundamentado nas ocasións particulares da súa aplicación.

De feito non existe un principio recoñecido polo que a adecuación ou inadecuación da inxerencia do goberno quede habitualmente testada. A xente decide de acordo coas súas preferencias persoais. Algúns, onde queira que vexan un ben por facer, ou un mal por remediar, animarán voluntariamente ao goberno a comprometerse no asunto, mentres outros case prefiren soportar calquera andazo de problemas sociais antes que

engadirlle outro chanzo máis á reste de intereses humanos susceptibles de control governamental. E os homes sitúanse dun ou doutro lado, en cada caso particular, de acordo coa orientación xeral dos seus sentimentos, co grao de interese que senten no concreto asunto proposto para que o goberno poida intervir, ou de acordo coa fe que albergan a respecto de que o goberno vai actuar ou non actuar da maneira que eles prefiren; pero moi raramente emitirán a súa opción respecto das cousas que competen a acción dun goberno, sobre a base dunha opinión á que se adhiren de xeito consistente. E por iso me parece, como consecuencia desta carencia de normas e principios, que unha opción resulta hoxe tan frecuentemente equivocada coma a outra, e que a intervención do goberno é impropriamente requirida e impropriamente condenada con case idéntica frecuencia.

O obxecto deste ensaio é reivindicar un principio moi sinxelo, a fin de capacitálo para gobernar absolutamente as relacións da sociedade co individuo no relativo á compulsión e o control, tanto si se usa a forza física en forma de castigos legais, ou a coerción moral da opinión pública. Dito principio é: que o único fin polo que a humanidade esta xustificada, individual ou colectivamente, para interferir coa liberdade de acción de calquera dos seus membros, é a auto-protección. Que o único propósito polo que a forza pode ser lexitimamente exercida contra calquera membro dunha comunidade civilizada, en contra da súa vontade, é o de previr que prexudique a outros. O seu propio ben, sexa físico ou moral, no é xustificación suficiente. Ninguén pode ser compelido legalmente a actuar ou a conterse porque iso fose mellor para el, porque se desexe facelo máis feliz, ou porque facelo sería, en opinión dos demais, máis sensato ou incluso máis xusto. Estas son boas razóns para discrepar de el, para razoar con el, para persuadilo ou mesmo para suplicarlle, pero non para obrigalo, ou para ameazalo con calquera mal se se comporta doutro xeito. Para xustificar isto, deberíamos determinar que a conducta da que se desexa



disuadir a outro produce un mal para calquera terceiro. A única parte da conduta de calquera pola que é responsable diante da sociedade e aquela que concirne aos outros. Na parte que lle concirne só a un mesmo, a súa independencia é, por dereito, absoluta. Sobre un mesmo, sobre o corpo e a mente propios, o individuo e soberano.

Quizá sexa innecesario dicir que esta doutrina só ten aplicación cando o home acada a madurez das súas facultades. Non estamos falando dos nenos, ni de persoas xoves por debaixo da idade na que a lei define como adultos ao home e a muller. Os que aínda están nun estado que os fai dependentes do coidado doutros, deben ser tan protexidos das súas propias accións como das agresións alleas. Pola mesma razón podemos deixar fóra da nosa análise aqueles estados primitivos da sociedade nos que a mesma comunidade pode ser considerada menor de idade. As temperás dificultades no camiño do progreso espontáneo son tan grandes, que fan difícil a escolla dos instrumentos para venci-las; e un gobernante imbuído de espírito de mellora está xustifico para usar calquera tipo recursos, noutras circunstancias tal vez inaceptables, que teñan intención de conseguir un fin. O despotismo é unha forma lexítima de goberno para tratar con bárbaros, sempre que teña por fin o seu progreso, sempre que os medios estean xustifico por estar sendo eficaces para este fin. A liberdade, como principio, non ten aplicación para ningún estado de cousas anterior ao momento no que a humanidade acadou a capacidade de progresar por medio dun debate libre e igual. Ata ese intre nada houbo para ela que non fose a implícita obediencia a un Akbar<sup>8</sup> ou un Carlomagno, se foi tan afortunada como para atopar un. Pero tan pronto como a humanidade acadou a capacidade de ser guiada cara ao seu propio progreso por convicción ou persuasión (un punto alcanzado dende fai moito

---

<sup>8</sup> Refírese a Jamaluddin Muhammad Akbar, que gobernou o imperio mongol da India entre 1556 e 1605.

tempo en tódalas nacións polas que aquí nos sentimos interesados), a compulsión, ben sexa de forma directa ou en forma de penas e castigos polo incumprimentos, non é admisible por máis tempo polo que se refire ao seu propio ben, e só é posible xustificala pola seguridade dos demais.

Para tratar correctamente este tema estou esquecendo calquera vantaxe que puidera obter, para a miña argumentación, dun ben abstracto, entendido como algo independente da utilidade. Eu vexo a utilidade como a derradeira instancia de apelación en tódalas cuestións éticas; pero trátase da utilidade no senso máis amplo, fundamentada sobre os intereses permanentes do home como ser en permanente desenvolvemento. Estes intereses, entendo eu, autorizan a suxeición do albedrío individual ao control externo, pero só a respecto daquelas accións de cada un que concirnen ao interese doutras persoas. Se alguén realiza un acto prexudicial para os demais, xera, *prima facie*, un suposto para castigalo mediante a lei, ou, cando os castigos legais non sexan prudentemente aplicables, mediante a reprobación xeral. E hai moitos actos positivos para o beneficio doutros para cuxa realización pode alguén ser legalmente compelido; por exemplo, para aportar testemuña ante un tribunal de xustiza, para soportar a parte correspondente da defensa común, ou para calquera outro traballo colectivo que sexa necesario para o interese da sociedade de cuxa protección disfruta; e tamén para desempeñar certos actos de beneficencia individual, como salvar a vida do próximo, ou interpoñerse para protexer a un indefenso contra o maltrato, cousas que en algún momento concreto é deber do home afrontar, e das que pode ser legalmente responsable ante a sociedade por non facelas.

Unha persoa pode causarlle mal a outras non só polas súas accións, senón tamén polas omisións, e en ámbolos dous casos é xustamente responsable dos prexuízos ante eles. Certo é que o último caso esixe exercer a compulsión con moitas máis cautelas que o anterior. Facer responsable a alguén por cau-

sarlle mal a outros, é a norma. Pero facelo responsable por non previr o mal é, comparativamente falando, a excepción, aínda que hai moitos casos suficientemente claros e suficientemente graves para xustificar esta excepción. En tódalas cousas que se refiren ás relacións externas do individuo, este é responsable *de iure* ante aqueles cuxos intereses foron afectados, e tamén ante a sociedade, en canto é a súa protectora, se fose necesario. A miúdo existen boas razóns para non suxeitalo a esta responsabilidade; pero esas razóns deben xurdir das especiais conveniencias do caso: ben sexa por tratarse dun tipo de caso no que sexa moi probable que actúe mellor cando o fai discrecionalmente que cando está controlado dalgunha das maneiras nas que a sociedade ten o poder de controlalo; ou porque o intento de exercer ese control podería producir maiores males que aqueles que se queren evitar. E cando razóns como estas eximen da demanda de responsabilidades, a conciencia do propio actor debe apuparse á sela do xuíz, e protexer aqueles intereses alleos que carecen de protección externa, xulgando por si mesmo con idéntico rigor, porque o caso non admite neste suposto ser atribuído aos seus próximos.

Pero existe un ámbito de actividade no que a sociedade, como algo diferenciado do individuo, só ten, se acaso, un interese indirecto, que comprende toda aquela porción da vida e da conduta da persoa que só lle afecta a ela mesma, ou que, se tamén afecta a outros, só pode facelo co seu libre, voluntario e inequívoco consenso e participación. Cando digo que só lle afecta a ela mesma, quero dicir que lle afecta directamente, e en primeira instancia, xa que calquera cousa que afecta a un mesmo pode afectar a outros a través dun mesmo, e a obxección que pode ser fundamentada sobre esta continxencia xa será tomada en consideración máis adiante. Este é, xa que logo, o territorio específico da liberdade humana.

Comprende, de primeiras, o dominio íntimo da conciencia, que esixe a liberdade de conciencia no máis amplo sentido,

a liberdade de pensar e guiarse polo que se pensa, a absoluta liberdade de opinión e sentimento sobre tódolos temas, prácticos ou especulativos, científicos, morais ou teolóxicos. A liberdade de expresar e publicar opinións semella acollerse a un diferente principio, xa que pertence a esa parte da conduta do individuo que afecta a outras persoas, aínda que, sendo case tan importante como a mesma liberdade de pensamento, e descansando en gran parte sobre as mesmas razóns, é practicamente inseparable dela.

En segundo lugar, o devandito principio esixe liberdade de gustos e inclinacións, de formular o plan da nosa vida adaptado ao noso propio carácter, de facer o que máis nos agrade, suxeitos a tantas consecuencias como poidan seguirse, sen impedimento dos nosos semellantes, na mesma medida en que o que nós fagamos non os prexudique a eles, incluso se eles puidesen entender a nosa conduta como entolecida, perversa ou trabucada.

En terceiro lugar, da liberdade de cada individuo derivase, dentro de idénticos límites, a liberdade de asociación entre individuos, e a liberdade para unirse para calquera propósito que non implique prexudicar a outros, dando por suposto que as persoas que se asocien sexan maiores de idade e non fosen obrigadas ou enganadas.

Ningunha sociedade na que estas liberdades non sexan respectadas na súa totalidade, é libre, calquera que sexa a súa forma de goberno. E ningunha é completamente libre se ditas liberdades non existen de maneira absoluta e incondicional. A única liberdade que merece o seu nome é a de procurar o noso propio ben ao noso propio xeito, na medida en que non privemos a outros do seu, ou lle estorbemos os seus esforzos para acadalo. Cada un é o gardián mais apropiado da súa propia saúde, sexa corporal, mental ou espiritual. E a humanidade obtén mais grandes vantaxes consentindo que cada quen viva como mellor lle pareza que forzando a cada un a vivir como lle parece ben aos demais.

Aínda que esta doutrina non é nada novo, e para moitas persoas pode ter un aire a lugar común, non existe ningunha

outra doutrina que se presente máis oposta á tendencia xeral da opinión e da práctica vixentes. A sociedade ten empregado enormes esforzos no intento de obrigar á xente (de acordo coas súas luces) a conformar as súas sensacións persoais ao que socialmente se considera excelente. As antigas comunidades considerábanse competentes, coa aquiescencia dos vellos filósofos, para ditar a regulación de cada parcela da conducta privada pola autoridade pública, baseándose no suposto de que o Estado ten un profundo interese no perfecto control corporal e mental de cada un dos seus cidadáns, un xeito de pensar que que puido ser admisible para pequenas repúblicas, arrodeadas de inimigos e en constante perigo de ser subvertidas por un ataque externo ou unha insurrección interna, e para as que incluso un corto período de relaxación da presión e do auto-control podería ser fatal, xa que non lles permitiría esperar os permanentes e saudables efectos da liberdade.

No mundo moderno, a grandeza das comunidades políticas, e, sobre todo, a separación entre a autoridade temporal e a espiritual (que sitúa a dirección das consciencias dos homes nunhas mans diferentes daquelas que controlan os seus intereses mundanos), impediu tal interferencia legal nos detalles da vida privada; pero os mecanismos da represión moral foron exercidos de xeito aínda máis extremo, en contra da discrepancia da opinión reinante respecto dos intereses propios que dos asuntos sociais. A relixión, o máis poderoso dos elementos que teñen intervido na formación do sentimento moral, case sempre estivo gobernada ou ben pola ambición dunha xerarquía, ou polo espírito do puritanismo. Algúns daqueles reformadores modernos que se situaron na máis forte oposición ás relixións do pasado, non se quedaron atrás das igrexas e seitas na afirmación do dereito de dominación espiritual. Mr. Comte<sup>9</sup>, en

---

<sup>9</sup> Refírese a Augusto Comte (1798-1857), introdutor do positivismo nas ciencias sociais, e creador da Socioloxía moderna. Aínda que inicialmente estivo moi condicionado polo positivista francés, co que tivo ademais un fluído contacto persoal en unha significativa admiración e amizade, Stuart Mill acabou distanciándose de Comte, polas mesmas razóns

particular, cuxo sistema social, tal e como se desenvolve no seu *Système de Politique Positive*, tende a establecer (aínda que con máis recursos morais que legais) un despotismo da sociedade sobre o individuo, que soborda tódalas fórmulas contempladas no ideal político dos máis ríxidos controladores incluídos entre os antigos filósofos.

Máis alá dos peculiares dogmas dos pensadores individuais, existe no mundo unha longa e crecente inclinación a estender indebidamente os poderes da sociedade sobre o individuo, tanto pola forza da opinión como pola lexislación. E, dado que a tendencia de tódolos cambios da sociedade que sentan praza no mundo vai cara a unha sociedade reforzada e cara á diminución do poder do individuo, esta usurpación non é un dos males que tenden a desaparecer espontaneamente, senón, polo contrario, a medrar máis, e dun xeito máis formidable. A disposición da humanidade —ben sexa en calidade de gobernantes ou de membros da comunidade— a impoñer as súas propias opinións e inclinacións como unha norma de conduta para os demais, está tan continuamente apoiada por algúns dos mellores e algúns dos peores sentimentos inherentes á natureza humana, que dita limitación resulta dificilmente eludíbel por nada que non sexa a fragilidade do poder. E, dado que o poder non está declinando, senón medrando, debemos esperar nas presentes circunstancias que, salvo que se levante unha forte barreira moral contra está trasnada, a mencionada imposición siga crecendo.

Será conveniente para este argumento que, en vez de entrar directamente na tese xeral, nos circunscribamos, en primeira

---

que expón nesta pasaxe, en *Auguste Comte and Positivism* (1866), publicado inicialmente co título «*Later speculations of Auguste Comte*» (1865) na *Westminster and foreign quarterly review*. O distanciamento doutrinal entre Stuart Mill e Comte repercute especialmente na súa obra máis teórica e filosófica (*A System of Logic*), que, publicada por primeira vez en 1843, con fortes influencias de Comte, tivo que ser substancialmente en sucesivas ocasións, ata a edición de 1872, para facela compatible con *On Liberty*. A pegada de *Auguste Comte and Positivism* agroma aínda, claramente, en *On Liberty* (1859), *Utilitarianism* ((1861), e *Representative Government* (1861).

instancia, a unha rama singular dela, sobre a que o principio aquí establecido é recoñecido —se non absolutamente, si hasta certo punto— pola opinión corrente. Dita primeira rama é a Liberdade de Pensamento, da que é imposible separar a conexas liberdades de falar e escribir. Aínda que estas liberdades forman parte, en proporción bastante considerable, da moralidade política de tódolos países que profesan a tolerancia relixiosa e dispoñen de institucións libres, os fundamentos nos que descansan —tanto filosóficos como prácticos— non son tan familiares para a mentalidade xeral, nin tan apreciados como cabería esperar polos líderes de opinión.

Estes principios, cando son rectamente entendidos, son de máis ampla aplicación da que permite soamente unha parte da materia dividida, e unha visión completa desta parte será tida pola mellor introdución para o que ven de seguido. Espero, xa que logo, que aqueles para os que non sexa nada novo o que teño que dicir, saiban e poidan desculparme por aventurarme unha vez máis nunha materia que dende fai agora tres séculos foi reiteradamente debatida.

## II. Da liberdade de pensamento e discusión<sup>10</sup>

Pasou o tempo —iso é o esperado— no que sería necesaria a defensa da «liberdade de prensa» coma unha das garantías contra o goberno corrupto ou tiránico. Debemos supoñer que agora xa non é necesario ningún argumento contra a posibilidade de que un lexislativo ou un executivo, que non teña identificado o seu interese co do pobo, lle prescriba opinións, e determine que doutrinas e que argumentos deberían permitírselle escoitar. Este aspecto da cuestión, por outra banda, foi introducido tan frecuentemente e con tanto éxito por escritores precedentes, que non necesita ser especialmente mantido neste lugar. Aínda que a lei de Inglaterra é a día de hoxe, en materia de prensa, tan servil como era no tempo dos Tudores<sup>11</sup>, existe un risco moi pequeno de que sexa actualmente reactivada contra o debate político, a non ser que tal cousa suceda durante un intre de pánico no que o medo a unha insurrección afaste a ministros e xuíces do que lles compete<sup>12</sup>; e, falando en termos xerais, non

---

<sup>10</sup> A verba *discussion*, que figura no texto de Stuart Mill, podería —e debería— ser traducida neste contexto por *exposición*, ou *expresión*, que son os termos cos que as linguas romances definen a liberdade complementaria á liberdade de pensamento, é dicir, a liberdade de expresar ou expoñer aquilo que libremente se pensa. Por tratarse dun título que identifica en numerosos estudos o capítulo II de *On Liberty*, mantemos a súa tradución literal e con proximidade fonética, sen prexuízo das traducións máis precisas que poidamos facer no texto que segue.

<sup>11</sup> A dinastía Tudor, cuxa orixe galesa remóntase ao século XIII, gobernou Inglaterra dende 1485 a 1603. A ela pertenceron os reis Henrique VII, Henrique VIII e Isabel I, que no marco dunha verdadeira revolución renacentista, converteron a Inglaterra nunha gran potencia europea.

<sup>12</sup> [Nota do autor] Apenas estas verbas foran escritas cando, coma se fora para convertelas nunha enfática contradición, desencadeou o Goberno os axuízamentos da prensa de 1858. Esta arbitraria interferencia coa liberdade de opinión pública non me induciu, sen embargo, a alterar unha soa verba do texto, nin ten debilitado en nada a miña convicción de que, exceptuados os momentos de pánico, o tempo das sancións e castigos pola discusión política fican xa moi lonxe no noso propio país. Porque, en primeiro lugar, os axuízamentos non persistiron, e porque, en segundo lugar, nunca houbo, falando con propiedade, axuízamentos políticos. Os cargos presentados non eran contra a crítica das institucións ou dos actos e das persoas dos gobernantes, senón contra o feito de poñer en circulación o que era considerada unha doutrina inmorale: a lexitimación do tiranicidio.

Se os argumentos do presente capítulo teñen algunha valía, debe existir plena liberdade para afirmar e discutir, como materia de convicción ética, calquera doutrina, por máis inmorale que puidera considerarse. Por iso debería ser irrelevante e estar fóra de lugar



resulta comprensible nos países constitucionais que o Goberno —sexa ou non plenamente responsable diante do pobo— intente controlar a miúdo a expresión da opinión, excepto cando ao facelo se converte a si mesmo no órgano —executor— da intolerancia xeral do pobo.

Permítasenos supoñer, xa que logo, que o Goberno está enteiramente identificado co pobo, e que endexamais pensa exercer ningún poder de coerción a non ser que o faga de acordo co que interpreta que é a súa demanda. Pero eu nego o dereito do pobo a exercer semellante coerción, xa sexa por si mesmo ou por medio do seu Goberno. Este poder, en si mesmo, é ilexítimo. O mellor Goberno non ten máis títulos para exercelo que o peor. É tan nocivo, ou aínda máis nocivo, cando se exerce de acordo coa opinión pública que cando se exerce opoñéndose a ela. Se toda a humanidade, salvo un individuo, fose da mesma opinión, e só unha persoa fose da opinión contraria, a opinión da humanidade non estaría máis xustificada para silenciar a esta única persoa do que estaría esta persoa, se tivese poder para elo, para silenciar á humanidade. Se a opinión fose unha posesión persoal, que só para o propietario tivese valor, ou se o ser obstruído no seu desfrute fose simplemente unha ofensa privada, podería establecerse algunha diferenza entre unha ofensa que fose inflicida só por algunhas persoas ou por moitas. Pero a peculiar perversión de silenciar a expresión dunha opinión consiste en que é como roubarlla á especie humana, tanto á posteridade

---

examinar aquí se a doutrina do tiranicidio merece o título de inmoral. E por iso dareime por satisfeito dicindo que este tema foi considerado en tódolos tempos unha das cuestións morais abertas; que o acto dun cidadán privado, que abate a un criminal que, por terse elevado a si mesmo por enriba da lei, tamén se situou fóra do alcance do castigo ou do control legal, foi considerado por tódalas nacións, e por algúns dos mellores e dos máis sabios, non un crime, senón un acto de exaltada virtude, e que, xusto ou inxusto, non ten a natureza dun asasinato, senón dunha guerra civil. Como tal sosteño eu que instigar a el, nun caso específico, pode ser unha materia susceptible de castigo, pero só se do mesmo se segue un acto manifesto, e cando polo menos se pode establecer unha probable conexión entre a instigación e o acto. E incluso neste caso, só o mesmo Goberno atacado —nunca un Goberno estraño— está capacitado para exercer a súa propia defensa, e pode castigar os ataques dirixidos contra a súa propia existencia.

como á xeración presente, e máis aínda a aqueles que disenten da opinión que a aqueles que a aseveran. Porque se a opinión é correcta son privados da oportunidade de cambiar o erro pola verdade, mentres que se é desviada perden, como un beneficio case equivalente, a máis clara e a máis vívida impresión da verdade que é producida pola súa colisión co erro.

É necesario considerar separadamente estas dúas hipóteses, xa que cada unha delas ten unha distinta rama do argumento correspondente. Nunca podemos estar seguros de que a opinión que nos empeñamos en reprimir é unha opinión falsa; e aínda que estiveramos seguros, o feito de reprimila sería máis funesto aínda. Primeiro: a opción que se pensa acalar pode ser verdadeira. Aqueles que intentan suprimila negan, por suposto, que sexa verdadeira, pero non son infalibles, e non teñen ningunha autoridade para decidir esta cuestión para toda a humanidade, nin para excluír a calquera outra persoa das posibilidades de vulgar. Para refutar a audiencia dunha opinión polo simple feito de ter a seguridade de que é falsa, hai que asumir que a propia certeza é equivalente á certeza absoluta. O feito de acalar un debate equivale a unha presunción de infalibilidade. E o rexeitamento polos demais desa actitude pode sosterse neste argumento común, que non por ser común resulta menos válido.

Por desgraza para o bo sentido da humanidade, a evidencia da súa falibilidade fica moi lonxe de determinar o peso do seu xuízo práctico —que está sempre determinado pola teoría-, xa que, por máis que cada quen recoñeza a súa falibilidade, poucos vulgan necesario tomar precaucións contra dela, ou admitir o suposto de que calquera opinión da que se senten moi seguros pode ser posta como un exemplo do erro ao que eles mesmos recoñecen estar suxeitos. Os príncipes absolutos, e mais aínda aqueles que están acostumados a unha condescendencia ilimitada, adoitan sentir esta absoluta seguridade nas súas opinións sobre case que tódalas materias. A xente felizmente situada, que escoita ás veces que as súas opinións son controvertidas,

e que está moi habituada a que se teña por recto o que é incorrecto, só basean a súa confianza sen límites naquelas opinións que son compartidas por tódolos que os arrodean, ou naqueles cos que habitualmente coinciden, porque, na mesma proporción á necesidade que ten o home de confiar no seu propio e solitario xuízo, adoita basearse, con similar confianza, na infalibilidade «do mundo» en xeral. E o mundo, para cada individuo, ven a significar a parte del coa que está en contacto: o seu partido, a súa seita, a súa igrexa e a súa clase social, polo que calquera home pode ser considerado liberal de mente aberta, por simple comparación, por quen pensa que non hai nada tan congruente como o seu propio país ou o seu propio tempo.

A súa fe nesta autoridade colectiva nin sequera queda devallada ao decatarse de que outras eras, países seitas, igrexas, clases ou partidos tamén pensaron, e incluso pensan agora, exactamente ao revés. Bota sobre o seu propio mundo a responsabilidade de ter chegado ao correcto en contra dos mundos disidentes doutra xente, e en nada lle preocupa que un mero accidente teña decidido cal destes numerosos mundos teña determinado o obxecto da súa confianza, nin que as mesmas causas que o fixeron crego en Londres, podería telo feito budista ou confucianista en Pequín. Sen embargo esta cuestión é tan evidente en si mesma como puideran facela unha montaña de argumentos, xa que non sendo as eras máis infalibles que os individuos, cada época ten sostido moitas opinións que as épocas posteriores teñen considerado no só falsas, senón tamén absurdas; e constitúe unha certeza que moitas opinións que agora son comúns, serán tan rexeitadas polos tempos vindeiros como son rexeitadas no tempo presente as que noutrora foron comúns.

A obxección máis crible que se lle pode poñer a este argumento debería tomar, probablemente, a forma seguinte: non existe maior asunción de infalibilidade no feito de prohibir os erros da que se aprecia en calquera outra cousa que ordena a

autoridade pública de acordo co seu propio xuízo e responsabilidade. O xuízo déuselle aos homes para que fagan uso del. Polo que, incluso no suposto de que sexa usado erroneamente, cabe ordenarlle a tódolos homes que endexamais deben usalo? Ao prohibirilles o que se considera pernicioso non se lles está esixindo quedar libre do erro, senón que cumbran, inda que sexan falibles, o deber que lles incumbe de actuar en conciencia. Se nunca actuásemos de acordo coas nosas opinións, porque tales opinións puidesen ser erróneas, deixariamos tódolos nosos intereses descoidados, e os nosos deberes sen encetar. Unha obxección que é de aplicación a tódalas condutas pode non ser unha obxección válida cando se lle aplica a unha conduta en particular. E é deber dos gobernos, e dos individuos, formar as opinións máis verdadeiras que poidan, formalas coidadosamente, e non impoñérllelas a outros a non ser que estean completamente seguros da súa rectitude. Pero cando existe esta seguridade (na medida en que as persoas razoables poden dicilo) non é pulcritude, senón covardía, deixar de actuar por causa das opinións, ou permitir que aquelas doutrinas que honestamente se consideran perniciosas para o benestar da humanidade, xa sexa nesta vida ou na outra, sexan abundantemente espalladas, e sen restrición, só porque outros homes, en tempos menos tolerantes, teñan perseguido opinións que agora cremos que son verdadeiras.

Coidémonos —poden dicirnos— de non cometer o mesmo erro; pero os gobernos e as nacións teñen cometido erros noutras cousas que ninguén nega seren materias adecuadas para estaren suxeitas ao exercicio da autoridade: teñen esixido impostos non apropiados, e feito guerras inxustas. Deberíamos nós por esta razón non esixir ningún imposto, e, calquera que fora a provocación, no facer ningunha guerra? Os homes e os gobernos deben actuar da mellor forma que son capaces. Non existe ningunha cousa con tan absoluta certeza coma esta, se existe a suficiente seguridade para os propósitos da vida

humana. Nós podemos e debemos presumir que a nosa opinión é verdadeira en orde a orientar a nosa conduta, e pensamos que non imos alen desta presunción cando lle impedimos a un home malvado perverter a sociedade mediante a propagación de opinións que consideramos tan falsas como perniciosas. Pero eu respondo que isto é asumir moito máis. Porque existe unha diferenza non salvable entre presumir que unha opinión é verdadeira porque en cada oportunidade que houbo de contestala non foi refutada, a presumir a súa veracidade co propósito de non permitir a súa refutación. A absoluta liberdade para contradicir e desaprobar a nosa opinión é a verdadeira condición que nos xustifica cando asumimos a súa verdade como orientacións para a acción; e sobre ningún outros supostos pode chegar un ser con facultades humanas a ter a seguridade racional de estar no certo.

Cando repasamos a historia da opinión, ou a conduta ordinaria da vida humana, a que debemos atribuír que unha e outra non sexan peores do que son? Non certamente á forza inherente ao entendemento humano, xa que, sobre calquera materia que non sexa auto evidente, hai noventa e nove persoas incapaces de xulgar sobre isto, por cada unha que é capaz de facelo. E a capacidade destas cen persoas é soamente indicativa, xa que a maioría dos homes eminentes de cada xeración precedente reputaron como erróneas moitas opinións agora recoñecidas, e fixeron ou aprobaron numerosas cousas que hoxe ninguén xustificaría. Por que sucede, entón, que entre a especie humana se dea unha total preponderancia de opinións e condutas racionais? Se realmente se da tal preponderancia —que debe darse, salvo que os negocios humanos estean, e estiveran sempre, nunha situación desesperada— é debido a unha calidade da mente humana —fonte de canto pode considerarse especificamente respectable no home, sexa como ser intelectual ou moral— que se basea en que os seus erros son corrixibles. O home é capaz de rectificar as súas equivocacións

mediante a discusión e a experiencia. Non só pola experiencia, porque sempre debe haber discusión para mostrar como debe interpretarse a experiencia. As opinións e as prácticas desviadas ceden gradualmente ante o feito e o argumento; pero feitos e argumentos, para producir algún efecto na cabeza, deben ser previamente levados alí. Poucos feitos son capaces de contar a súa propia historia sen comentarios que espreman o seu significado. E por iso toda a fortaleza e o valor do xuízo humano pende dunha soa propiedade que pode poñer recto o que é torcido, xa que a confianza nese xuízo só pode asentarse cando teña á man, constantemente, os medios para endereitarse.

No caso dunha persoa cuxo xuízo é realmente merecedor de confianza, como chegou isto a ser así? Porque mantivo a súa mente aberta á crítica das súas opinións e da súa conduta; porque a súa práctica foi escoitar todo o que se puido dicir contra del, co fin de aproveitar canto do dito era xusto, e para mostrarse a si mesmo, e a outros se tiña ocasión, a falacia do que era falaz; porque se decatou de que o único camiño no que un ser humano pode facer unha aproximación ao coñecemento integral dunha materia é escoitar o que de elo poden dicir persoas de moi diferente opinión, e estudar tódalas perspectivas coas que esta materia pode ser observada por cada tipo de mentalidade. Endexamais un home sabio adquiriu a súa sabedoría con outro método distinto, nin existe na natureza do entendemento humano ningunha outra forma de chegar a sabio. O inamovible hábito de corrixir e completar a propia opinión cotexándoa coa doutros, lonxe de producir dúbidas ou vacilacións no intre de levala á práctica, constitúe o único fundamento sólido para ter nesa opinión xusta confianza, porque, sendo coñecedor polo menos de todo o que puido dicirse contra dela, e habendo configurado a súa posición fronte a tódolos contraditores —sabendo que, en vez de refusalas, ten confrontado as obxeccións e dificultades, e que non ten desviado ningunha luz que puidera ser dirixida desde calquera parte sobre a materia— ten dereito a

considerar o seu xuízo mellor que o de calquera outra persoa ou multitude que non teña pasado por un proceso similar.

Non é demasiado pedir que o mesmo que os máis sabios da humanidade —aqueles que están máis autorizados para confiar no seu propio xuízo— consideraron necesario para garantirse a confianza no seu propio xuízo, se lle esixa tamén á variada caterva de individuos —poucos intelixentes e moitos inxenuos— que denominamos *público*. A máis intolerante das igrexas, a Igrexa Católica Romana, incluso para a canonización dun santo, admite, e escoita pacientemente, un «avogado do demo»<sup>13</sup>. Nin sequera o máis santo dos homes, ao parecer, pode ser admitido aos honores póstumos sen que todo o que o demo poida dicir contra del sexa coñecido e ponderado. Se a mesma filosofía newtoniana non fose sometida a discusión, a humanidade podería non sentir a perfecta seguridade na súa verdade que hoxe sente. As crenzas que temos por máis firmes non teñen máis salvagarda para perdurar que a permanente invitación a que todo o mundo demostre seren infundadas. Se o desafío non é aceptado, ou se é aceptado pero o intento fracasa, estamos aínda moi lonxe da certeza, pero teríamos obrado da mellor maneira que permite o estado actual da razón humana, e non teríamos descoidado nada que puidera darlle á verdade unha oportunidade para alcanzarnos. Se mantemos os listados abertos, podemos esperar que se houberse unha verdade mellor, será anotada tan pronto como a mente humana sexa capaz de percibila; e no ínterim poderemos confiar en termos conseguido tanta aproximación á verdade como no noso tempo é posible.

---

<sup>13</sup> *Advocatus diaboli*, ou *avogado do demo*, é a denominación vulgar do *promotor fidei*, unha especie de fiscal que, en tódolos procesos de canonización, estaba comisionado para esixir o rigor das probas e a fidelidade da documentación e das testemuñas que fundamentaban unha declaración de santidad. O *advocatus diaboli* foi esixido polo Dereito Canónico entre 1587 e 1983, no marco xeral da Reforma Tridentina, e cumpriu á perfección a súa obriga de frear a proliferación de canonizacións nos séculos anteriores. Dende a reforma de 1983 o *avogado do demo* denomínase oficialmente *promotor iustitiae*, e o cambio dos seus regulamentos e obxectivos fixo posible a nova proliferación de santos que vive a Igrexa Católica nos últimos pontificados.

Este é o nivel de certeza atinxible por un ser falible, e o único camiño que existe para acadalo<sup>14</sup>.

Resulta estraño que os homes poidan admitir a validez dos argumentos en favor da libre discusión mentres obxectan que poidan ser «levados ao extremo», sen querer ver que, a menos que as tales razóns sexan válidas para un caso extremo, non son válidas para ningún caso. Estraña tamén que poidan imaxinar non estaren asumindo a infalibilidade, porque recoñecen que debería ser libre a discusión sobre calquera materia que sexa considerara altamente dubidosa, mentres pensan que debería estar prohibido cuestionar algún principio ou doutrina particulares porque son moi certas, é dicir, porque eles teñen a certeza de que son certas. Para considerar certa unha proposición, mentres hai alguén que podería rexeitar tal certeza se llo permitisen, pero non llo permiten, hai que asumir que nós mesmos, e todos aqueles que está de acordo connosco, somos os xuíces da certeza, e que podemos vulgar sen escoitar á outra parte.

No tempo presente, que foi descrito como «desposuído da fe pero temeroso do escepticismo»<sup>15</sup> —no que a xente se sente segura, non tanto de que a súa opinión sexa certa coma de que non saben que poderían facer sen ela-, as esixencias de que calquera opinión sexa protexida do ataque do público esta baseada non tanto na súa veracidade canto na súa importancia para a sociedade. Alégase que existen certas crenzas tan útiles para o benestar —por non dicir indispensables-, que os gobernos teñen o mesmo deber de protexer estas crenzas que de protexer calquera outro dos intereses da sociedade. Nun caso de

---

<sup>14</sup> Moitos estudosos da obra de Stuart Mill ven neste parrafeo un precedente do método de *falsación*, proposto por Karl Popper (1902-1994) en *La lógica de la investigación científica* (publicada por primeira vez, en alemán, en 1934). Sobre esa reiterada proposta escribiu Paul Fayerabend o seu libro *Against Method* (1975), no que analiza sistematicamente esta precedencia. A min cústame ver, sen embargo, esta relación, que eu establezo máis ben con unha reminiscencia tardía da «*demonstratio indirecta*», da lóxica escolástica.

<sup>15</sup> O frase posta entre aspas é un cita de Thomas Carlyle, datada por primeira vez en 1938, e recollida no libro *Critical and Miscellaneous Essays* (1869).



tanta necesidade, e tan directamente pertinente ao seu deber, e posible que exista algo por debaixo da infalibilidade que deba ser mantido, garantido e incluso obrigado polos gobernos de acordo coa súa propia opinión, confirmada pola opinión xeral da humanidade. Tamén se argúe con frecuencia, e aínda con máis frecuencia se pensa, que ninguén máis que os malos homes desexaría amolecer estas saudables crenzas, e que non pode terse por incorrecto —así se pensa— o feito de conter aos homes malos e prohibir-lles o que só tales homes desexan practicar. Esta forma de razoar converte a xustificación das restricións ao debate non nunha cuestión de veracidade das doutrinas, senón da súa utilidade, e aplanana o camiño polo que se intenta fuxir da responsabilidade de ser un infalible xuíz da opinión. Pero os que deste xeito se senten satisfeitos non perciben que a presunción de infalibilidade só mudou dun sitio para outro, porque a utilidade dunha opinión é, en si mesma, materia de opinión, tan cuestionable, tan aberta a discusión e tan necesitada de debate coma a opinión mesma.

Existe a mesma necesidade dun xuíz infalible para decidir se unha opinión é nociva ou é falsa, salvo que a opinión condenada teña plenas oportunidades para defenderse por si mesma. E por iso non se poderá dicir que un herexe queda autorizado para manter a utilidade ou a inocuidade da súa opinión si se lle prohibe soste-la súa veracidade. A verdade dunha opinión é parte da súa utilidade. E, se quixeramos saber cando é aconsellable ou non que unha proposición sexa crida, é posible refugar a consideración sobre se é ou non é verdadeira? Na opinión, non dos malos, senón dos mellores, ningunha crenza que sexa contraria á verdade pode ser realmente útil, polo que podería vostede disuadir a tales homes de propoñer esta alegación cando se lles impute culpabilidade por negar algunha doutrina que teñan dito que é útil pero que cren que é falsa? Os que están a favor da opinión común nunca deixan de utilizar toda a vantaxe que lles é posible sacar desta alegación, e

non é posible encontralos manexando a cuestión da utilidade coma se puidese ser completamente separada da veracidade. Ben pola contra, porque cren, sobre todo o demais, que a súa doutrina é «a verdade», teñen por indispensable coñecela ou crela. Non pode ser nada xusta a discusión sobre a utilidade cando un argumento tan fundamental pode ser empregado por unha das partes pero non pola outra. E de feito, cando a lei ou a susceptibilidade pública non permiten que a veracidade dunha opinión sexa cuestionada, amosan a mesma escasa tolerancia que cando negan a súa utilidade. O máis que consenten é unha atenuación da súa absoluta necesidade, ou da súa directa culpabilidade por rexeitala.

En orde a ilustrar plenamente o erro de negarse a escoitar tales opinións, porque nós no noso xuízo interno xa as temos condenadas, será necesario que limitemos o debate a un caso concreto, e para elo escollo, con preferencia, os casos que son para min menos favorables, aqueles nos que o argumento contra a liberdade de opinión, tanto se puntuamos a verdade como a utilidade, está considerado máis convincente. Supoñamos que as opinións impugnadas son a crenza en Deus e nunha patria futura, ou calquera das doutrinas sobre a moralidade comunemente recibidas. Plantar batalla neste terreo daríalle unha gran vantaxe a calquera antagonista desleal, que seguramente preguntaría (e moitos que en modo algún teñen disposición a ser desleais tamén o preguntaría internamente): son estas as doutrinas que vostede non considera suficientemente certas como para acollelas á protección legal? É a crenza nun Deus unha desas opinións das que o feito de sentirse seguros significa para vostede unha asunción de infalibilidade? Pero permítaseme observar que non é o convencemento firme dunha doutrina (calquera que esta sexa) o que eu chamo unha asunción de infalibilidade. Porque a infalibilidade é empeñarse en decidir a cuestión polos demais, sen permitirlles escoitar o que puidera dicir a parte contraria. E eu denuncio e desaprobo esta

pretensión, sen exceptuar os supostos nos que puidese aportarlle firmeza ás miñas conviccións máis solemnes.

Por máis firme que sexa a convicción de calquera de nós, non só sobre a falsidade, senón tamén sobre as súas consecuencias —e non só sobre as consecuencias perniciosas, senón tamén (usando expresións que rotundamente condeno) sobre a inmoralidade e a impiedade dunha opinión-, se, como consecuencia deste xuízo particular, aínda que veña apoiado polo público xuízo do seu país ou dos seus contemporáneos, o así convencido impide que esta opinión sexa oída para a súa defensa, arrógase a infalibilidade. E lonxe de asumir que esta arrogancia sexa menos impugnable ou menos daniña, por tratarse dunha opinión considerada inmoral ou impía, sería o caso máis fatal entre tódolos demais. Estas son precisamente as ocasións nas que os homes dunha xeración perpetran eses erros espantosos que provocan o asombro e o horror da posteridade. E é entre cousas así onde atopamos os memorables momentos da historia nos que o brazo da lei foi empregado para desarraigado aos mellores homes es as máis excelsas doutrinas, con éxito deplorable no que atinxe aos homes, inda que algunhas das doutrinas teñan sobrevivido para ser invocadas (como por burla) para defender a reiteración da mesma conduta fronte a aqueles que disenten delas ou da súa interpretación acaída.

Nunca está demais lembrarlle á humanidade que houbo un home chamado Sócrates<sup>16</sup> que produciu unha memorable colisión entre el mesmo e as autoridades lexítimas e a opinión pública do seu tempo. Este home, nacido nunha época e nun país no que abundaba a grandeza individual, foinos presentado, por aqueles que mellor coñecían tanto a el como á súa época, como o home máis virtuoso de entón, ao tempo que nós o coñecemos como guieiro e prototipo de tódolos posteriores mestres

---

<sup>16</sup> O filósofo Sócrates, que influíu decisivamente en Platón e Aristóteles, e, a través deles, na cultura occidental, viviu en Atenas entre o 470 e o 399 a. C.

da virtude, fonte por igual da sublime inspiración de Platón e do mesurado utilitarismo de Aristóteles —«*i maestri di color che sonno*»<sup>17</sup>—, os dous referentes da ética e de toda a outra filosofía. Este recoñecido mestre de tódolos eminentes pensadores que viviron dende aquela —cuxa fama segue medrando aínda, despois de dous milenios, e sobordando a ampla nómina dos que fixeron ilustre á súa cidade natal— foi condenado a morte polos seus concidadáns despois de ser declarado xudicialmente culpable de impiedade e inmoralidade. De impiedade por renegar dos deuses recoñecidos polo Estado, anque en realidade o seu acusador afirmara (véxase a *Apoloxía*<sup>18</sup>) que non cría en deus algún. E de inmoralidade por ser, a causa das súas doutrinas e ensinanzas, un «corruptor da xuventude». Existen moitos fundamentos para crer que o tribunal o encontrou honestamente culpable de tales cargos, e que condenou a morte, coma un criminal, ao home que con toda probabilidade mellor serviu á humanidade entre tódolos do seu tempo.

Para pasar deste xuízo a outro caso único de iniquidade xudicial, cuxa mención, tras da condena de Sócrates, non resulte decepcionante, referímonos ao acontecemento que tivo lugar no Calvario fai pouco máis de dezaioito séculos. O home que deixou tanta impresión de grandeza moral na memoria de tódolos que foron testemuñas da súa vida e prédica, como para que nos seguintes dezaioito séculos lle renderan homenaxe como ao Todopoderoso en persoa, por que foi ignominiosamente executado? Por blasfemo. Os homes non só fixeron unha mera interpretación trabucada do seu benfeitor, senón que o confun-

---

<sup>17</sup> Cita da *Divina Comedia*, de Dante Alighieri, Canto IV (O inferno), v. 131. A cita de Stuart Mill ten un erro notable, que converte en *i maestri di color che sonno* o que Dante escribiu realmente, referíndose a Aristóteles: *vidi 'l maestro di color che sanno*. Cf.: Dante Alighieri: *La Commedia*. Edición crítica de Antonio Lanza. Anzio (It): De Rubeis Editore, SRL, 1996, p. 37.

<sup>18</sup> Refírese ao Diálogo de Platón intitulado *Apoloxía de Sócrates*, escrito con toda probabilidade no ano 395 a. C, catro anos despois de que Sócrates beberá cicuta para cumprir a sentenza a morte ditada, con unha exigua maioría de 60 votos, por un tribunal asembleario de 502 membros.

diron exactamente co contrario do que era, e tratárono coma un monstro de impiedade, que é o mesmo que agora se lles imputa a eles por telo tratado de tal xeito.

Os sentimentos cos que agora contempla a humanidade estes lamentables episodios, especialmente no segundo dos casos propostos, amósase como extremadamente inxusto no seu xuízo sobre aqueles infelices actores. Aqueles non eran, segundo tódalas aparencias, malos homes, ou non eran peores do que os homes son con carácter xeral, senón máis ben o contrario: homes que posuían en grao máximo —ou máis alá de toda medida— os sentimentos relixiosos, morais e patrióticos propios daquel tempo e daquela xente, e o verdadeiro tipo de persoas que en tódolos tempos, incluíndo o noso, teñen moitas posibilidades de pasar pola vida impolutas e respectadas. O sumo sacerdote que resgou os seus vestidos cando foron pronunciadas as verbas que, de acordo con tódalas ideas do seu país, constituían a máis negra das culpas, probablemente era tan sincero no seu horror e indignación como a xeneralidade dos homes píos e respectables que hoxe profesan idénticos sentimentos relixioso e morais. E a maioría dos que agora se estremecen diante da súa conduta, se tiveran vivido naquel tempo, e nacido xudeus, actuarían exactamente igual que fixeron eles. Os cristiáns ortodoxos, que están inclinados a pensar que aqueles que apedraron ata a morte aos primeiros mártires deberon ter sido peores homes do que eles mesmos son, deberían lembrar que un daqueles perseguidores era san Paulo.

Permítasenos engadir aínda un exemplo máis, o máis fastoso de todos se o impacto dun erro se mide pola sabedoría e a virtude daquel que o comete. Se algunha vez un poderoso tivo fundamentos para creerse o mellor e o máis esclarecido entre os seus contemporáneos, foi o emperador Marco Aurelio<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Marco Aurelio, o filósofo, gobernou o Imperio Romano entre os anos 161 e 180. Estoico, de elevada formación, escribiu en grego as *Meditacións*, o libro polo que é máis coñecido, e no fai notables consideracións sobre o bo goberno. Pese a ser tido coma un

Monarca absoluto de todo o mundo civilizado, mantivo durante a súa vida non só unha xustiza inmaculada, senón tamén o que menos cabía esperar da súa formación estoica: o corazón máis tenro. Os poucos fallos que se lle atribúen están todos no lado da indulxencia, mentres que os seus escritos, o produto ético máis elevado da mentalidade antiga, apenas defiren de xeito perceptible —se é que en algo defiren— das máis características ensinanzas de Cristo. Este home, en todo o mellor cristián do mundo, se exceptuamos o significado dogmático da dita palabra, mellor incluso que os soberanos cristiáns confesos que teñen reinado dende entón, perseguiu ao Cristianismo. Situado no cumio de tódolos previos logros da humanidade, con un intelecto aberto e libre, e de un carácter que o levou por si mesmo a incorporar nos seus escritos morais o ideal cristián, fallou sen embargo á hora de ver que o Cristianismo viña a ser un ben e non un mal para o mundo, con aqueles deberes dos que el estaba tan profundamente penetrado. Recoñecía que a sociedade existente estaba nunha situación deplorable. Pero tal como estaba, vía, ou imaxinou ver, que se todo se mantiña unido, e preservado de ir a peor, era grazas á crenza e a veneración dos deuses tradicionais.

Como gobernante da humanidade consideraba que o seu deber era evitar que a sociedade se rompese en anacos, e non vía, se os lazos existentes eran removidos, de que maneira se podían formar outros que puidesen zurcila de novo. A nova relixión tentaba abertamente disolver aqueles lazos, polo que, a non ser que fose o seu deber adoptar aquela relixión, parecíalle que tiña o deber de destruíla. Na medida en que a teoloxía do Cristianismo non lle parecía verdadeira ou de orixe divina; na medida en que non lle parecía crible aquela estraña

---

home xusto e clemente, tivo que enfrentarse a graves conflitos cos partos, xermanos e galos, e á sublevación de Avidio Casio que refreou con dureza. O feito terrible que lle imputa Stuart Mill é a chamada *Cuarta Persecución contra dos Cristiáns*, narrada por Eusebio, que se dirixiu especialmente contra as comunidades pauliñas de Asia Menor e de Lion, na Galia.

historia de un Deus crucificado, nin lle parecía previsible que un sistema que propoñía basearse por completo en supostos absolutamente increíbles, acabase sendo o axente renovador daquel mundo, e tivese a capacidade para rexeralo despois de tódolos derrubes. E así foi como o máis moderado e amigable dos filósofos e gobernantes, baixo un impresionante sentido do deber, autorizou a persecución do Cristianismo. Para a miña mentalidade é este un dos máis tráxicos sucesos de toda a historia. E é moi amargo pensar o diferente que podería ter sido o Cristianismo mundial se a fe cristiá fose adoptada como relixión do Imperio baixo os auspicios de Marco Aurelio, e non dos de Constantino.

Pero sería por igual inxusto para el, e falso para a verdade, negar que Marco Aurelio, para combater —como fixo— a difusión do Cristianismo, podía aducir as mesmas razóns que agora se adoptan para combater as ensinanzas anticristiás. Ningún cristián cre máis firmemente que o ateísmo é falso, e tende a disolver a sociedade, do que nun senso semellante cría Marco Aurelio —o home que pode ser considerado o máis digno de ser apreciado entre tódolos do seu tempo— a respecto do Cristianismo. Quen queira que sexa o que consinta castigar a propagación de opinións, presumindo ser máis sabio e mellor que Marco Aurelio —máis fondamente versado no saber do seu tempo, con maior nivel intelectual que el, máis sincero na procura da verdade e máis decidido a entregarse a ela despois de atopala-, debe afastarse da presunción de infalibilidade, respecto de si mesmo e da multitude, que adoptou o grande Antonino<sup>20</sup> con tan desgraciado resultado. Posto que non é posible defender o uso de castigos para restrinxir as opinións

---

<sup>20</sup> A dinastía dos *Antoninos*, á que pertencía Marco Aurelio, gobernou Roma entre os anos 96 e 192. A súa denominación provén do emperador Antonio Pío, que, aínda que non foi o primeiro da dinastía, tense polo que mellor representa a súa forma de gobernar, que, entre outras características, distinguiuse porque, en vez de transmitir a condición por herdanza directa, facíano a traveso da escolla razoada dos sucesores.

relixiosas con ningún argumento que non xustifique tamén a Marco Antonino<sup>21</sup>, os inimigos da liberdade relixiosa, cando se senten fortemente estrullados, aceptan ocasionalmente esta conclusión, e din, co Dr. Johnson, que os perseguidores do Cristianismo estaban no certo, que a persecución é unha proba pola que a verdade debe pasar, e pasa sempre, con éxito, que as penas legais, en definitiva, son impotentes fronte á verdade, e que ás veces poden ser beneficentemente efectivas contra os erros perniciosos. Velaquí un tipo de argumento contra a liberdade relixiosa demasiado destacado para pasar sen mencionalo.

A teoría que mantén que a verdade pode ser xustificadamente perseguida porque a persecución non lle pode facer dano algún, non pode ser acusada de ser intencionadamente hostil á recepción de novas verdades, pero tampouco podemos eloxiar a xenerosidade do seu trato coas persoas coas que a humanidade está en débeda. Descubrirlle ao mundo algo que fundamente lle concirne, e do que previamente era descoñecedor, ou demostrarlle que foi enganado en algunha cuestión vital de temporal ou espiritual interese, é o servizo máis importante que un ser humano lle pode render ao próximo, e en certos casos, como os dos primeiros cristiáns ou os reformadores, teñen sido, para aqueles que pensan como o Dr. Johnson, o máis precioso agasallo que se lle pode facer á humanidade. Que os autores de tan espléndidos beneficios sexan retribuídos co martirio, ou que a súa recompensa consista en ser axustizados como viles criminais, non é, de acordo con esta teoría, un erro deplorable e un infortunio que a humanidade debería expiar vestida de saco e cinza, senón un estado de cousas normal e xustificable. O propoñente dunha nova verdade, de acordo con esta doutrina,

---

<sup>21</sup> O irrecoñecible nome de *Marco Antonino*, en substitución das previas reiteracións de Marco Aurelio, figura así no texto orixinal de Stuart Mill. Fronte á decisión asumida por outros tradutores cotexados — tanto en español como en francés e italiano-, que traducen directamente por Marco Aurelio, optamos aquí por manter o erro do orixinal inglés, e advertírllelo ao lector.



debería presentarse, igual que se presentaba o propoñente dunha nova lei na lexislación dos locrios<sup>22</sup>, con unha argola arrodeándolle o colo, para ser inmediatamente enforcado se a asemblea, unha vez escoitadas as súas razóns, non aceptaba, alí mesmo e naquel intre, a súa proposta. Non cabe supoñer que a xente que trata deste xeito aos benfeitores lle dea moito valor ao beneficio. E eu creo que esta visión do asunto só está habitualmente arraigada na clase de persoas que pensan que as novas verdades puideron ser algunha vez desexables, pero que agora xa temos sobra delas.

Pero, de feito, a afirmación de que a verdade sempre triunfa sobre a persecución é unha desas simpáticas falsidades que os homes repiten unha e outra vez ata convertelas en lugares comúns, pero que toda a experiencia refuta. A historia soborda de exemplos sobre verdades destruídas pola persecución, que, se non foron suprimidas para sempre, puideron ser retrasadas durante séculos. Por non falar máis que de opinións relixiosas, a Reforma agromou vinte veces, polo menos antes, de Lutero, e foi derrubada. Arnaldo de Brescia foi sometido. Frei Dulcino<sup>23</sup> foi sometido. Savonarola foi sometido. Os albixenses foron sometidos. Os valdenses<sup>24</sup> foron sometidos. Os lolardos<sup>25</sup> foron sometidos. Os husitas<sup>26</sup> foron sometidos, e incluso despois da era de Lutero, onde queira que se mantivo a persecución, tivo éxito. En España, Italia, Flandres e o imperio Austríaco, o pro-

---

<sup>22</sup> A verba *locrio*, ou *locrios*, é o xentilicio de Lócrice, comunidade grega de Asia Menor. O seu centro político orixinario era a cidade de Opunte, pero para os occidentais, especialmente para os que teñen cultura cristiá, é máis coñecida a cidade de Nicea, na que se celebrou o primeiro Concilio Ecuménico.

<sup>23</sup> Dolcino da Novara (1250-1307), coñecido normalmente como Frei Dulcino, foi un reformador italiano, fundador dos Irmáns Apostólicos, que predicaba o fin dos tempos e o descenso do Espírito Santo sobre os apostólicos. Foi continuador do milenarismo de Sangarelli. Imputado de herexía no pontificado de Clemente V, morreu na fogueira.

<sup>24</sup> O movemento valdense é unha deriva dos Pobres de Lion que se inicia en Carcasona cara a 1170, por impulso do predicador Pedro Valdo —ou Vaudès—. No século XVI abrazaron a Reforma, polo que hoxe é considerada unha comunidade protestante.

<sup>25</sup> Os *lolardos*, ou *wycliffistas*, naceron en Inglaterra, da man de John Wycliffe, a finais do século XIV, e foron precursor da Reforma.

<sup>26</sup> Discípulos de Jan Hus

testantismo foi desarraigado; e algo moi parecido puido suceder en Inglaterra se a raíña Mary vivira e a raíña Isabel morrera<sup>27</sup>. A persecución sempre tivo éxito, salvo nos casos nos que os herexes eran un partido demasiado forte para ser eficazmente perseguidos. Ningunha persoa razoable pode dubidar de que o Cristianismo puido ser extirpado do Imperio Romano, e que se difundiu e deveu predominante porque as persecucións foron soamente ocasionais, reiteradas pero de curta duración, e separadas por longos intervalos de propagación case consentida.

Resulta unha mostra de vano sentimentalismo pensar que a verdade, como mera verdade, ten certo poder intrínseco de prevalecer contra o cárcere e a fogueira, poder que, sen embargo, lle está negado ao error. Os homes non son máis celosos da verdade do que adoitan selo do error, e a miúdo é suficiente unha aplicación de penas legais, ou mesmo sociais, para deter con éxito a propagación de calquera dos dous. A verdadeira vantaxe da verdade consiste en que, cando unha opinión é verdadeira, aínda que sexa erradicada unha, dúas ou moitas veces, o decorrer dos tempos encontrará xeralmente persoas que a redescubran, ata que unha desas reaparicións aconteza nun intre en que, por circunstancias favorables, eluda a persecución ata facerse suficientemente forte para resistir tódolos posteriores intentos de suprimila.

Poderá dicirse que agora non condenamos a morte aos introdutores de novas opinións; que non somos coma os nosos pais, que linchaban aos profetas, e que incluso construímos sepulturas para eles. Certo é que nós xa non executamos herexes, e que o nivel de tormento que a moderna sensibilidade podería tolerar, incluso no caso das opinións máis aberrantes, no é suficiente para extirpalos. Pero non nos vangloriemos aínda de

---

<sup>27</sup> Refírese a María Tudor (1516-1558), coñecida como María I de Inglaterra, filla de Enrique VIII e Catalina de Aragón. Casada con Felipe II, foi durante os seus derradeiros anos raíña consorte de España. A cita de Stuart Mill ten que ver co seu intento de reverter o cisma anglicano.

estar libres da lacra da persecución legal. As penas pola opinión, ou cando menos pola súa expresión, aínda teñen cobertura legal, e a súa imposición, aínda nestes tempos, non é tan insólita como para que un día non poida ser repostada na súa plena vixencia. No ano 1857, ante a audiencia de verao do Condado de Cornualles, un home desafortunado<sup>28</sup>, considerado de conduta irreprochable en tódalas relacións vitais, foi sentenciado a vinte e un meses de prisión por pronunciar, e escribir nunha porta, algunhas verbas ofensivas a respecto do Cristianismo. Arredor dun mes máis tarde, no Old Bailey, dúas persoas<sup>29</sup>, en dúas diferentes ocasións, foron rexeitadas como testemuñas, e unha delas gravemente insultada polo xuíz e por un dos avogados, porque declararon honestamente que non tiñan ningunha crenza teolóxica. E a un terceiro, un estranxeiro<sup>30</sup>, pola mesma razón, foille denegada a demanda contra un ladrón. Esta denegación de reparación estableceuse en virtude da doutrina legal segundo a que ningunha persoa pode ser admitida a testificar nun tribunal de xustiza se non declara crer nun Deus (calquera deus é suficiente) e nunha vida futura, o que é equivalente a declarar a tales persoas fóra da lei, excluídas da protección dos tribunais, que poden ser roubados e asaltados impunemente se ninguén —salvo eles mesmos ou persoas de similar opinión— está presente, e que poden ser roubados e asaltados impunemente se a proba de cargo depende só da súa testemuña.

A asunción deste criterio está baseada en que o xuramento dunha persoa que non cre nunha vida futura carece de valor, unha proposición que implica moita ignorancia da historia por parte dos que consenten con ela (xa que é historicamente certo que unha gran parte dos infieis de tódolos tempos teñen sido

---

<sup>28</sup> [Nota do autor] Thomas Pooley, Audiencia de Bodmin, 31 de xullo, 1867. No decembro seguinte foi indultado pola Coroa.

<sup>29</sup> [Nota do autor] George Jacob Holyoake, 17 de agosto, 1657; Edward Truelowe, xullo, 1857.

<sup>30</sup> [Nota do autor] Barón de Gleichen, Marlborough-street Police Court, 4 de agosto, 1857.

persoas de aquilatada integridade e honor), e que nunca sería sostida por alguén que teña a máis mínima idea de que moitas persoas da máxima reputación a nivel mundial, tanto por virtudes como por logros, son ben coñecidas, cando menos entre os seus íntimos, por non ser crentes. Esta norma, por outra banda, é suicida, e agreta os seus propios alicerces. Co pretexto de que os ateos deben ser mentireiros, admítese a testemuña de tódolos ateos que están dispostos a enganar, e rexeitase só a aqueles que soportan con afouteza o ser vituperados por confesar publicamente que detestan o credo, antes que afirmar unha falsidade. Unha norma que evidencia ser absurda, e tan desviada do seu confesado propósito, só pode ser mantida en plena vixencia como un sinal de odio ou unha reliquia da persecución. Persecución que ten a particularidade, ademais, de que o único requisito esixido para desenvolvela é que estea claramente probado que non é merecida. Esta norma, e a teoría que implica, son pouco menos insultantes para os crentes que para os infieis. Porque se o que non cre nunha vida futura minte necesariamente, debe seguirse de elo que aqueles que cren só están libres de mentir, se é que están libres, polo medo ao inferno. E non debemos inxuriar aos autores e aos cómplices desta norma supoñendo que o concepto que teñen formado da virtude cristiá está calcado da súa propia conciencia.

Estes son, xa que logo, pouco máis que torgallos e remanentes dunha persecución, e deben ser entendidos non tanto como un indicador da vontade de perseguir, senón como un exemplo desa moi frecuente enfermidade da mentalidade dos ingleses que lles fai sentir un absurdo pracer na reafirmación dun mal principio cando xa non existe suficiente perversión como para desexar realmente poñelo en práctica. Pero por desgracia non hai seguridade, de acordo co estado actual da opinión pública, de que a suspensión das peores formas de persecución legal, que foron relegadas polo período aproximado dunha xeración, vaia manterse. Neste tempo a tranquila faciana da rutina vese

tan frecuentemente axitada polos intentos de resucitar males pasados como polos de introducir novas prestacións. O que no tempo de hoxe se presenta como un rexurdimento da relixión, adoita ser, nas mentes estreitas e incultas, un rexurdir, máis grande ou máis pequeno, do fanatismo. E cando existe nas mentes da xente un forte e permanente fermento de intolerancia, coma o que sempre aniñou nas clases medias deste país, necesítase provocalos moi pouco para que volvan a perseguir activamente a aqueles que nunca deixaron de considerar obxec-tos susceptibles de represión<sup>31</sup>.

Dado que isto é así, tamén é isto —é dicir, as opinións que os homes manteñen, e os sentimentos que abrigan respecto daqueles que rexeitan as crenzas que consideran importantes— o que fai que este país non sexa un ámbito de liberdade de pensamento. Dende fai xa moito tempo, o pecado capital dos castigos legais é que serven para fortalecer o estigma social. E é este estigma o que resulta realmente efectivo. Tan efectivo que a manifestación de opinións que están baixo o veto da sociedade é moito menos común en Inglaterra do que adoita ser

---

<sup>31</sup> [Nota do autor] Poden extraerse graves advertencias da intensa relación das paixóns dun perseguidor que, con ocasión da insurrección dos cipaios, se mesturaron coa acostumada exhibición das peores manifestacións do noso carácter nacional. É posible que as arengas dos fanáticos ou charlatáns dende o púlpito non merezan ser salientados, pero os xefes dos Partido Evanxélico teñen anunciado, a xeito de orientación para a gobernación de hindús e mahometanos, que non debe ser sostida con recursos públicos ningunha escola na que a Biblia non sexa aprendida, e, como consecuencia inexorable, que a ninguén se lle debe dar un emprego se non é real ou finxido cristián. Tamén se di que un subsecretario de Estado, nun discurso pronunciado ante os seus votantes o 12 de novembro de 1857, afirmou: «A tolerancia polo Goberno británico da súa fe (a fe de cen millóns de súbditos británicos), ou da superstición que eles denominan relixión, xa tivo o efecto de retardar o encomio da marca británica, e de entorpecer o saudable crecemento do Cristianismo... A tolerancia foi a gran pedra angular das liberdades relixiosas no noso país, pero non deixemos que se abuse da preciosa verba tolerancia». Tal orador entendía que a tolerancia ven a ser a completa liberdade para todos os que rezan baixo o mesmo credo —liberdade de cultos entre os cristiáns—. E referíase deste xeito á tolerancia de tódalas seitas e denominacións que cren nunha única salvación. Eu desexo chamar a atención sobre o feito de que un home que foi considerado apto para ocupar un alto cargo no Goberno deste país, baixo a autoridade dun ministro liberal, mantén a doutrina de que todos aqueles que non cren na divindade de Cristo están fóra do marco da tolerancia. Quen pode manter a ilusión, despois desta estúpida manifestación, de que a persecución relixiosa xa é cousa moi pasada, e que endexamais volverá?

noutros moitos países a declaración de opinións que incorren en risco de castigo xudicial. A estes efectos, e con respecto a tódalas persoas —agás daquelas que as súas circunstancias pecuniarias fan independentes da aceptación da outra xente-, a opinión pública é máis eficaz que a lei. Os homes poden ser encarcerados coa mesma facilidade coa que poden ser excluídos dos medios de gañar o seu pan. Aqueles que teñen o pan xa asegurado, e que tampouco necesitan ningún favor dos que están no poder, ou das corporacións cívicas, ou do público, nada teñen que temer da aberta manifestación de calquera opinións, agás a posibilidade de ser desprezados e difamados, cousa que deberían poder resistir sen necesidade de adoptar unha actitude moi heroica. Polo que non hai lugar para facer ningunha apelación *ad misericordiam* en nome de tales persoas.

Pero, aínda que non lle inflixamos tanto mal como era costume a aqueles que pensan diferente de nós, pode suceder que nos causemos o mesmo mal a nós mesmos, polo maltrato que lles damos. Sócrates foi condenado a morte, pero a filosofía socrática ascendeu coma o sol cara ao ceo, e difundiu a súa luz sobre todo o firmamento intelectual. Os cristiáns foron arroados aos leóns, pero a Igrexa cristiá medrou como unha maxestosa e frondosa árbore, que superou aos de máis antigo e menos vigoroso crecemento, ata murchalos coa súa sombra. A nosa mera intolerancia social non mata a ninguén, non desarraiga opinións, pero induce aos homes a ocultalas, ou a absterse de calquera esforzo activo a prol da súa difusión. Con nós as opinións heréticas non se incrementaron de xeito perceptible, ou incluso diminuíron ao paso de cada década ou cada xeración; pero tampouco destellan lonxe e ancho, porque seguen ardendo en estreitos círculos de pensamento e de xente estudiosa entre os que tiveron orixe, sen alumear endexamais asuntos xerais da humanidade, ben sexa con unha verdade ou con unha luz enganosa. E por iso se mantén un estado de cousas, moi satisfactorio para algunha mentalidades, que, sen o desagradable proceso

de multar ou encarcerar a ninguén, mantén tódalas opinións dominantes sen provocar molestia aparente, a pesar de que non prohibe de maneira absoluta o exercicio da razón por parte dos disidentes que se encontran aflixidos polas enfermidades do pensamento. Un plan moi conveniente para pacificar o mundo intelectual, a cambio de deixar que tódalas cousas discorran do mesmo xeito de sempre. Pero o prezo pagado por esta sorte de pacificación intelectual é a completa supresión da coraxe moral da mente humana. Un estado de cousas no que a meirande parte dos intelectuais máis activos e curiosos consideran aconsellable gardar dentro dos seus peitos os principios xerais e os fundamentos das súas conviccións, para intentar, en todo o que abordan diante do público, adaptar as súas conclusións, na medida do posible, ás mesmas premisas ás que internamente renunciaron, polo que resulta imposible xerar cara ao futuro aqueles abertos e intrépidos caracteres, e aquelas lóxicas e poderosas intelixencias, que unha vez adornaron o mundo do pensamento.

A sorte de homes que se poderán encontrar serán meros conformistas co lugar común, ou oportunistas da verdade, cuxos argumentos sobre tódolos grandes temas estarán pensados para os seus oíntes, e nunca serán aqueles que a eles mesmos lles resultan convincentes. Aqueles que evitan esta última alternativa só logran facelo circunscibindo os seus pensamentos e intereses a aquelas cousas das que se pode falar sen aventurarse na rexión dos principios, é dicir, a aquelas nimias e prácticas materias que, no caso de que as mentes humanas se fortalecesen e ampliasen, poderían arranxarse por si mesmas, pero que ata entón nunca serán satisfactoriamente realizadas. E mentres tanto fica abandonada a libre e audaz especulación sobre as máis complexas materias, que é aquilo que a mente humana debería fortalecer e ampliar.

Aqueles para cuxos ollos non sexa daniña esta reserva sobre o rol dos herexes, deberían considerar, en primeiro lugar, que, como consecuencia dela, nunca hai un imparcial e rigoroso

debate sobre as opinións heréticas, polo que, aínda que se lles dificulte a súa prédica, nin sequera desaparecen aquelas que non poderían superar tal discusión. Pero non son as mentes dos herexes as que están máis deterioradas pola prohibición establecida en contra de toda indagación que non poida rematar en conclusións ortodoxas. O maior prexuízo fáiselle a aqueles que, sen ser herexes, ven empequeneado todo o seu desenvolvemento intelectual, e a súa causa achicada polo medo á herexía. Quen pode computar o que perde o mundo na multitude de prometedoras intelixencias asociadas a tímidos caracteres que non se atreven a seguir ningunha liña de pensamento afouto, baril e intelixente? Entre eles podemos ollar ocasionalmente algún home de profunda conciencia e de sutil e requintado coñecemento que desbalda a vida facendo sutilezas con unha intelixencia que non pode acalar, e que esgota as fontes da súa inventiva no intento de reconciliar coa ortodoxia os impulsos da súa conciencia e intelixencia, cousa na que é posible que endexamais acadе éxito.

Non pode haber un gran pensador que non recoñeza que o seu primeiro deber, como tal pensador, e seguir ao seu intelecto ata calquera conclusión á que poida ser conducido. A verdade gaña aínda máis cos erros dunha persoa que, co debido estudo e preparación, pensa por si mesma, que coas correctas opinións de aqueles que só as sosteñen porque non queren sacrificarse para pensar. Non sucede unicamente, ou preferentemente, que a liberdade de pensamento sexa requirida para formar grandes pareceres, senón que tamén é tanto ou máis indispensable para facilitarlle á parte intermedia da humanidade acadar a estatura mental da que son capaces. Poden ter existido, e poden existir de novo, grandes pensadores individuais nunha atmosfera xeral de escravitude intelectual. Pero nunca existiu nin existirá xamais, na devandita atmosfera, un pobo intelctualmente activo. Cada vez que un pobo ten feito unha aproximación temporal a semellante carácter, só se ten debido a que o temor



á especulación heterodoxa foi por un tempo conxurado. Cando existe un tácito consenso en que os principios non deben ser discutidos, cando o debate das máis importantes cuestións que preocupan á humanidade se considera pechado, non podemos esperar atoparnos, en termos xerais, con ese elevado nivel de actividade intelectual que se fixo dominante en algúns períodos da historia. Mentres a controversia evite os temas que son suficientemente amplos e importantes para enxergar o entusiasmo, nunca a mente dun pobo remanecerá dos seus propios fundamentos, nin lle será dado o repuxón acaído para elevar, incluso ás persoas de intelixencia máis normal, á dignidade dos pensadores.

Un bo exemplo disto tivémolo no estado de Europa durante os tempos inmediatamente seguintes á Reforma<sup>32</sup>; outro, limitado neste caso á Europa continental e ás clases máis elevadas, no movemento intelectual da segunda metade do século XVIII<sup>33</sup>; e un terceiro, de máis curta duración aínda, na efervescencia intelectual de Alemaña durante o período de Goethe e Fichte<sup>34</sup>. Estes períodos defiren amplamente nas específicas teorías que desenvolven; pero os tres foron semellantes en que, no tempo que duraron, foi quebrantado o xugo da autoridade. En cada un deles foi abatido un vello despotismo mental, sen que ningún novo despotismo ocupase o seu lugar. O impulso dado nestes

---

<sup>32</sup> A reforma adoitase limitar ao período comprendido entre 1517, cando Lutero fai públicas as teses de Wittenberg, ata 1598, o ano en que se firma o Edicto de Nantes, que pon fin as chamadas Guerras de Relixión, e no que morre Felipe II, rei de España. Outras datacións inclúen tamén a chamada Contrarreforma, que, poñendo como exemplo a Ranke, consolidase cara a 1630.

<sup>33</sup> A Ilustración, movemento intelectual que se estende dende Alemaña e Francia a toda Europa, adoita datarse, como fai Stuart Mill, na segunda metade do século XVIII. A súa mellor definición fíxoa Kant: «A Ilustración significa o abandono polo home dunha infancia mental da que el mesmo era culpable. A infancia é a incapacidade de usar a propia razón sen a guía doutra persoa.

<sup>34</sup> Refírese Stuart Mill ao período que en termos filosóficos adoita identificarse co *idealismo*, con figuras tan sobranceiras como Fichte, Schelling e Hegel, e en termos literario musicais co romanticismo, no que destacaron tamén Novalis, Hoffmann e Hölderlin. Johann Wolfgang von Goethe naceu en Francfurt en 1749, e morreu en Weimar en 1832. Johann Gottlieb Fichte naceu en Rammenau, en 1762, e morreu en Berlín 1814.

tres períodos fixo a Europa como agora é. E cada mellora singular que se asentou no pensamento humano ou nas institucións debe ser claramente rastrexada nun ou noutro daqueles movementos. Dende fai algún tempo existen indicios de que os tres impulsos devanditos están case esgotados, e non podemos esperar un novo recomezo ata que reivindicemos de novo a nosa liberdade de pensamento.

Permítasenos agora pasar á segunda parte do argumento, e, descartando a hipótese de que algunhas das opinións asentadas poidan ser falsas, déixennos asumir que son verdadeiras, para examinar ata que punto é válida a forma na que adoitan ser sostidas cando a súa corrección non é libre e abertamente contrastada. Porque incluso unha persoa que ten unha sólida opinión, e acepta de mala gana a posibilidade de que tal opinión sexa falsa, pode verse afectada pola consideración de que, aínda que fora certa, se non é completa, frecuente e rigorosamente discutida, será tida por un dogma morto e non por unha verdade viva.

Existe unha clase de persoas (por sorte non tan numerosa como antes) que pensan que é suficiente con que outras persoas asintan de xeito indubidable co que consideran certo, anque non teñan ningún coñecemento dos fundamentos de dita opinión, e aínda que non poidan facer unha sólida defensa dela en contra das obxeccións máis superficiais. Ditas persoas, en canto poden transmitir o seu credo por medio da autoridade, xa pensan que ningún ben pode derivarse de permitir que sexa debatido, anque si algún mal. Onde prevalece a súa influencia fan case imposible que a opinión común sexa rexeitada, ben sexa de forma concienciada e intelixente, ou dun xeito precipitado e ignorante; porque, dado que rara vez é posible desbotar totalmente a discusión, no intre mesmo en que o debate se inicia, as crenzas que non están baseadas na convicción son propensas a encontrar o seu camiño antes de que poida facelo a máis feble formulación dun argumento. Desistindo, xa que logo, de esta posibilidade, e asumindo que a verdadeira opinión se mantéña

na mente, só o faría a xeito de prexuízo, con independencia da crenza independente e da refutación argumentada, non parece ser esta a forma en que a verdade pode ser sostida por un ser racional. A verdade establecida deste xeito é unha superstición máis, aínda que estea accidentalmente adherida ás verbas que enuncian á verdade.

Se a intelixencia e o xuízo da especie humana deben ser cultivados, algo que cando menos os protestantes non negan<sup>35</sup>, sobre que poden ser exercidas con máis propiedade estas facultades que sobre aquelas cousas que a cada quen lle concirnen o suficiente como para considerar necesario dispoñer de opinión sobre elas? Se o cultivo do entendemento consiste nunha cousa máis que noutra, esa é, seguramente, o aprender os fundamentos das nosas propias opinións. Calquera cousa que a xente cre acerca das materias sobre as que é crucial opinar rectamente, debería ser capaz de defendela, sequera, contra das obxeccións máis comúns. Pero alguén podería dicir: «Concedamos que teñen aprendidos os fundamentos das súas opinións. Pero diso non se segue que as súas opinións estean protexidas polo simple feito de que nunca ouviron controvertelas. As persoas que aprenden xeometría non só memorizan os teoremas, senón que os comprenden, e aprenden tamén as demostracións. E sería absurdo dicir que permanecen ignorantes sobre os fundamentos das verdades xeométricas porque nunca ouviron que ninguén as negara ou intentara refutalas». Sen dúbida algunha: este modelo de ensino é suficiente para unha materia coma as matemáticas, onde non hai nada que dicir sobre a vertente equivocada da cuestión. A particulari-

---

<sup>35</sup> Este estraño e pouco elaborado acoutamento, co que Stuart Mill insinúa a posibilidade de que outras formas relixiosas —nomeadamente os católicos— carezan deste sentido do progreso intelectual, so se pode explicar por un prexuízo non razoado e antihistórico, que contradiría non só este ensaio, senón toda a obra de Stuart Mill, ou pola efectiva e permanente confusión que amosa o autor entre un corpus doutrinal e unha opinión, que lle impide entender e aceptar a compatibilidade entre dous rexistros absolutamente diferentes e independentes entre si.

dade da evidencia matemática é que tódolos argumentos están dun só lado. Non hai obxeccións nin respostas ás obxeccións. Pero en tódolos asuntos nos que é posible a diversidade de opinión, a verdade depende de atopar un equilibrio entre dous conxuntos de razóns en conflito. Incluso na filosofía natural existe algunha explicación diferente para os mesmos feitos: unha teoría xeocéntrica en lugar da heliocéntrica, ou do floxisto en vez do osíxeno; e por iso é necesario demostrar por que a teoría alternativa non é a verdadeira. E ata que isto estea demostrado, e coñezamos como se demostrou, non entendemos os fundamentos da nosa opinión. Sen embargo, cando volvemos sobre materias infinitamente máis complicadas, xa sexan morais, de relixión, políticas, relacións sociais ou os negocios da vida, tres cuartas partes dos argumentos expostos en favor dunha opinión debatida consisten en despexar as aparencias que favorecen outra opinión diferente da nosa.

O máis grande orador da Antigüidade —con só unha excepción<sup>36</sup>— consignou nunha nota que sempre estudaba o caso do seu adversario con unha intensidade tan grande —cando non incluso maior— que a aplicada ao seu propio caso. E isto, que Cicerón practicaba coma un recurso para o éxito forense, esixe ser imitado por calquera que estude unha materia con intención de acadar a verdade. Quen coñece só o seu propio lado do caso, coñece moi pouco de el. Os argumentos que manexa poden ser bos, e pode non haber ninguén capaz de refutalos, pero se tamén el é incapaz de refutar os argumentos do contrario, ou se non os coñece tan ben como coñece os seus, carece de fundamentos para non preferir calquera outra opinión á súa propia. En tal caso, a posición racional para el sería o adiamento do xuízo, e se non está conforme con isto, ou ben se deixa gañar polo criterio de autoridade, ou adopta, igual que fai a maioría

---

<sup>36</sup> A excepción é, con total seguridade, o grego Demóstenes (384-322 a. C.). O segundo, que está precedido pola excepción, é o romano Cicerón (106-43 a. C.), como se deduce da inmediata mención feita no mesmo parrafeo.

do mundo, aquela posición pola que sente maior inclinación. E non é suficiente con que escoite dos seus propios mestres os argumentos dos adversarios, presentados tal como adoitan facelo, e acompañados pola refutación que eles ofrecen. Esta non é a maneira de facerlle xustiza a tales argumentos, nin de poñelos realmente en contacto co noso propio xeito de pensar. Debe ser quen de escoitar ditos argumentos de persoas que cren neles na actualidade, que os defenden sinceramente, e que se esforzan por eles o máximo posible. Debe coñecelos na súa forma máis plausible e persuasiva, e debe sentir toda a forza da dificultade coa ten que enfrontar e discutir o verdadeiro enfoque da materia, porque, de non facelo así, endexa-mais terá acceso á parte de verdade que descubre e extirpa a devandita dificultade.

O noventa e nove por cento dos que son considerados homes educados atópanse nesta mesma situación, incluíndo a aqueles que poden argüír con fluidez a favor das súas opinións. A súa conclusión pode ser verdadeira; pero tamén pode ser falsa por algo que descoñecen, xa que nunca se somerxeron no xeito de razoar e na forma de pensar daqueles que pensan diferente deles, nin tomaron en consideración o que tantas persoas teñen que dicir; e por iso non coñecen, no máis apropiado sentido da palabra, a doutrina que eles mesmos profesan. Non coñecen aquelas partes do problema que explican e xustifican o resto, nin consideran que un feito que semella ser contradictorio con outro, é, na realidade, compatible con el, ou que de dúas razóns aparentemente sólidas, debe ser preferida unha delas, e non a outra. Son demasiado alleos a toda aquela parte da verdade que inclina a balanza e modifica o criterio dunha mente perfectamente informada; e non poderán coñecela xamais, salvo aqueles que entenderon dun xeito igual e imparcial ámbalas dúas posicións, e que tamén se esforzaron por ver as razóns de ámbalas posicións coa máis forte claridade. E tan esencial é esta disciplina para entender realmente as cuestións morais e

humanas que, de non existir opoñentes contra tan importantes verdades, sería indispensable imaxinalos, para subministrarlles os máis sólidos argumentos que o máis habilidoso avogado do demo pode fabular.

Para diminuír a forza destas consideracións podemos supoñer a un inimigo da libre discusión dicindo que para a humanidade, en xeral, non existe ningunha necesidade de coñecer e entender todo o que pode dicirse, por parte dos filósofos e os teólogos, en contra ou a favor das súas opinións; que para os homes comúns non é imprescindible verse capaces de expoñer tódolos erros e falacias dun enxeñoso opoñente; que é suficiente con que sempre haxa alguén capaz de responderlle a tales opoñentes de maneira que ningunha cousa que poida confundir ás persoas non instruídas quede sen refutar; que as mentes sinxelas, que foron educadas nos obvios fundamentos das verdades que lles inculcaron, poden confiar á autoridade todo o demais; e que, chegando á convicción de que non posúen nin o coñecemento nin o talento para resolver cada unha das dificultades que lles presenten, poden ter a seguridade de que tódalas dúbidas que poidan xurdir xa foron ou poden ser respondidas por aqueles que están especialmente instruídos para esta tarefa. Pero, concedéndolle a este enfoque da cuestión o máximo valor que poida ser tolerado por aqueles que quedan máis facilmente satisfeitos polo nivel de comprensión da verdade que pode subministrarlles a súa crenza, nin sequera neste caso, digo, queda en vía morta a argumentación a favor da libre discusión. Porque incluso esta doutrina reconece que a humanidade debe ter unha racional seguridade en que tódalas obxeccións teñen sido satisfactoriamente contestadas, e como van ser contestadas se non se ten falado daquilo que require contestación? Ou, como pode saberse que a resposta é satisfactoria se os obxectores non tiveron a oportunidade de demostrar que é insatisfactoria? Senón o público, si, cando menos, os filósofos e teólogos que deben resolver as dificultades, deben familiarizarse con elas na

súa forma máis arrevesada; e isto no se pode conseguir se non están libremente formuladas e expostas coa maior claridade da que son susceptibles.

A igrexa Católica ten a súa propia forma de tratar este emba-razoso problema. Establece unha marcada separación entre os que están autorizados a recibir estas doutrinas por convicción, e aqueles outros que deben aceptalas por confianza. Ninguén, xa que logo, está autorizado para escoller o que vai aceptar. Pero o clero, cando menos aquel clero no que se confía plenamente, pode familiarizarse cos argumentos dos opoñentes, en orde a refutalos dun xeito tolerado e meritorio; e pode, por conseguinte, ler libros heréticos, mentres que o laicado non pode facelo sen un permiso especial que é difícil de obter. Esta metodoloxía admite o coñecemento da tese do inimigo como algo beneficioso para os mestres, pero atopa fórmulas compatibles con esta posición para negarlle iso mesmo ao resto do mundo, de tal xeito que lle dá a *elite*<sup>37</sup> máis cultura mental, pero non máis liberdade de pensamento, da que lle outorga á masa. Con esta estratagemática ten éxito na consecución dunha especie de superioridade mental que os seus propósitos requiren. Porque, aínda que a cultura sen liberdade endexamais conformou una mentalidade liberal, pode formar un intelixente avogado *nisi prius*<sup>38</sup> dunha causa concreta. Pero nos países que profesan o protestantismo denégase este recurso, xa que os protestantes sosteñen, polo menos en teoría, que a responsabilidade da elección dunha relixión correspóndelle a cada quen, e non pode ser transferida aos mestres. Ademais, no estado actual do mundo

---

<sup>37</sup> A verba *élite* aparece escrita en francés, e en letra cursiva, no texto de Stuart Mill.

<sup>38</sup> *Nisi prius* significa, literalmente, «a non ser que denantes», e na linguaxe forense fai referencia a calquera providencia que queda condicionado por algún ou varios feitos que puideran producirse antes da data sinalada. No dereito británico tivo un uso máis frecuente que no dereito continental, e moi especialmente nas colonias, nas que en caso de necesidade podían nomearse xurados ou defensores para actuar en lugar das autoridades ou profesionais competentes, «a non ser que denantes» (*nisi prius*) se presentase o xuíz ou o letrado habilitado e competente.

resulta practicamente imposible que os escritores que son lidos polos instruídos lle sexan subtraídos aos non ilustrados, e se os mestres da humanidade deben ser coñecedores de todo o que necesitan saber, todo debe ser libremente escrito e publicado sen restricións.

Sen embargo, se, cando as opinións comúns son verdadeiras, o aveso procedemento de restrinxir o debate quedase limitado a manter aos homes na ignorancia dos fundamentos das súas opinións, poderíase pensar que isto, sendo un dano intelectual, non o é moral, e non afecta ao valor das opinións en canto a súa influencia sobre a personalidade. Pero o feito é que na ausencia de debate non só son esquecidos os fundamentos da opinión, xa que con moita frecuencia se esquece tamén o propio sentido desa opinión. As verbas que a transmiten deixan de suxerir ideas, ou suxiren soamente unha pequena porción daquelas que foron orixinalmente empregadas para comunicar. E, en lugar dunha brillante concepción, e dunha crenza viva, só permanecen unhas poucas frases memorizadas, ou, se algunha parte se conserva, non pasa de ser a casca ou o follato da idea, mentres a esencia máis fina é desbotada.

O gran capítulo da historia humana, que este feito enche e ocupa, nunca chegará a ser suficientemente estudado e meditado. Está ilustrado pola experiencia de case tódalas doutrinas éticas e crenzas relixiosas. Todas están cheas de significado e vitalidade para aqueles que as orixinaron e para os discípulos directos dos fundadores. O seu contido segue sendo sentido con irredutible fortaleza, e quizabes con conciencia máis plena, mentres persiste a loita por levar a doutrina ou o credo á preeminencia sobre outros credos. Pero ao fin, ou ben prevalece, e pasa a ser opinión xeral, ou o seu progreso queda freado, e, se ben consolida a posesión do terreo gañado, deixa de expandirse máis alá. E cando algún destes resultados se fai evidente, a controversia sobre a cuestión decae e morre gradualmente. Neste caso a doutrina ten ocupado o seu espazo, se non como



opinión común, si como unha das seitas ou divisións doutrinais admitidas: aqueles que a sosteñen herdárona xeralmente, non a adoptaron, e a conversión dende unha destas doutrinas a outras é hoxe un feito excepcional, que representa un número insignificante entre os que a profesan. En vez de estar en constante alerta, como ao principio, ben sexa para autodefenderse do mundo, ou para atraer ao mundo onda eles, afúndese na aquiescencia, e nin sequera escoitan, mentres poden valerse de elo, os argumentos contra o seu propio credo, nin inquietan aos que disenten deles (se os hai) con argumentos ao seu favor.

A partir deste intre pode datarse, normalmente, o declinar do poder vivo da doutrina. E con frecuencia escoitamos aos mestres de tódolos credos lamentar a dificultade de activar nas mentes dos crentes unha viva apreensión da verdade que nominalmente recoñecen, para que poida penetrar os sentimentos e formular un verdadeiro interrogante sobre a conduta. Non se queixan de ningunha dificultade deste tipo mentres o credo está loitando aínda pola súa existencia, xa que nese intre incluso os militantes máis pusilánimes coñecen e senten aquilo polo que están loitando, e a diferenza entre esa e outras doutrinas, polo que nese momento existencial de cada credo é posible encontrar non poucas persoas que fixeron efectivos os seus principios fundamentais en tódalas formas de opinar, que os teñen sopesado e considerado en tódolos aspectos importantes, e que experimentaron o pleno efecto que debe producir a fidelidade a este credo nunha mentalidade totalmente imbuída nel. Pero cando este credo devén en algo hereditario, que se recibe pasivamente, e non activamente, cando o espírito non é compelido a exercer os seus poderes vitais coa mesma intensidade e grao que ao principio, en relación cos problemas que a súa crenza lle presenta, prodúcese unha progresiva tendencia a esquecer toda a doutrina, a excepción dos formularios, ou a prestarlle un asentimento aburrido e torpe, coma se o feito de aceptala confiadamente dispensara da necesidade de tomar

conciencia dela e de testala coa experiencia persoal, ata case desconectar con todo o que atinxe á vida interior do ser humano. Nese intre vense eses casos —tan frecuentes neste momento do mundo, que case son maioría-, nos que o credo se recorda coma se fose alleo á maneira de ser, enquistándose e petrificándose contra tódalas influencias dirixidas aos roles máis importantes da natureza; manifestando o seu poder no feito de non soportar que se interiorice ningunha convicción anovada e viva, pero sen facer nada que sexa acaído para o corazón ou a mente, salvo poñerlles un sentinela que os manteña baldeiros.

Para ver ata que punto algunhas doutrinas intrinsecamente acaídas para producir sobre o espírito unha influencia profunda poden permanecer nel como crenzas mortas, sobre o espírito, sen nunca facerse efectivas na imaxinación, nos sentimentos ou no entendemento, podemos poñer de exemplo a maneira en que a maioría dos crentes abraza as doutrinas do Cristianismo. Entendo aquí por Cristianismo o que explican por tal tódalas igrexas e seitas: as máximas e preceptos contidos no Novo Testamento, que son consideradas sagradas, e aceptadas como leis por tódolos que se declaran cristiáns. Sen embargo, case nunca resulta esaxerado dicir que nin un cristián entre mil guía ou examina a súa conduta individual con referencia ás devanditas leis. O estándar ao que adoitan referila é o costume da súa nación, a súa clase, ou a súa profesión relixiosa. Deste xeito pode dispoñer, por unha banda, dunha colección de máximas éticas, que cre lle foron transmitidas por unha intelixencia infalible como normas para o seu goberno; e por outra banda dunha serie de xuízos e prácticas cotiáns —que están en innegable sintonía con algunhas daquelas normas, e non tanta sintonía con outras, e en aberta oposición coas demais— que constitúen, no seu conxunto, un patrón de comportamento situado entre o credo cristián e os intereses e suxestións da vida mundana. Ao primeiro destes arquetipos réndelle a súa homenaxe; e ao segundo a súa verdadeira lealdade.

Tódolos cristiáns cren que os indixentes e os humildes son benaventurados, e que son maltratados polo mundo; que lle é máis fácil a un camelo pasar atraveso do ollo dunha agulla que a un home podente entrar no reino dos ceos; que non deben xulgar por temor a seren xulgados; que xamais deben xurar; que deben amar ao seu próximo igual que a si mesmos; que se un lles quita a súa capa débenlle dar tamén o vestido; que non deben obsesionarse co mañá; e que se queren ser perfectos deben vender todo o que teñen e dárllelo aos indixentes. E non lles falta sinceridade cando din que cren nestas cousas. Cren nelas como adoita crer a xente naquilo que sempre ouviron loar e nunca discutir. Pero se nos referimos ao sentido desa fe viva que regula a conduta, só cren estas doutrinas na xusta medida en que é usual actuar de acordo con elas. As doutrinas, na súa integridade, son útiles para cotifar cos adversarios, e é moi comprensible que sexan postas por diante (cando é posible) igual que as razóns que calquera persoa considera loables. Pero quen lles lembrara que tales máximas requiren unha infinidade de cousas que nunca pensaron facer, non conseguiría nada, salvo o ser catalogado entre aquelas impopulares personalidades que simulan ser mellores que o resto da xente. As doutrinas non prenden ben nos crentes ordinarios, nin teñen poder sobre a súa forma de ser. Ditos crentes conservan un respecto que é habitual en canto ao seu fondo, pero non captan o significado que se estende das verbas aos feitos e obriga á mente a aceptalos e a conformarse segundo o patrón. Cando ven concernida a súa conduta, buscan arredor, a Mr. A ou B, para que lles indique ata onde deben chegar na súa obediencia a Cristo.

Hoxe podemos estar ben seguros de que isto non era así, senón todo o contrario, para os primeiros cristiáns. Porque, no suposto de ser o mesmo, o Cristianismo non se tería expandido, partindo dunha escura seita de menosprezados hebreos, ata ser a relixión do imperio Romano. Cando os seus inimigos dicían: «vede como estes cristiáns se aman os uns aos outros» (ninguén

ousaría hoxe ofrecer esta mesma visión), seguramente amosaban un sentimento máis vivo do seu credo do que dende entón sempre amosaron. E a esta causa se debe, principalmente, que o Cristianismo faga hoxe tan pequenos progresos na expansión do seu dominio, e que dende o século XVIII esta expansión estea practicamente restrinxida aos europeos e aos descendentes de europeos. Incluso adoita suceder, cos máis estritamente relixiosos —que teñen moita confianza na súa doutrina, que para moitos deles lles ofrece un caudal máis grande que para o resto da xente-, que a parte comparativamente máis activa nos seus espíritos é aquela que foi reformulada por Calvino<sup>39</sup>, Knox<sup>40</sup>, ou por calquera outra persoa que polo seu carácter lles sexa moito máis achegada. As ensinanzas de Cristo coexisten pasivamente nas súas mentes, sen apenas producir máis efecto que o derivado da mera escoita de verbas tan amábeis e agarimosas. Existen moitas razóns, sen dúbida algunha, polas que as doutrinas que son distintivo dunha seita manteñen moita máis vitalidade, e esixen que os seus mestres despreguen un maior esforzo para manter vivos os seus significados, que aquelas outras que son comúns a tódalas seitas recoñecidas. Pero unha desas razóns seguro que é que as doutrinas estrañas son máis cuestionadas, e deben ser máis teimosamente defendidas dos seus contraditores. Tanto os mestres coma os discípulos dórmense nas súas posicións tan pronto como deixa de haber inimigos no campo.

O mesmo se acredita, xeralmente falando, para tódalas doutrinas tradicionais, tanto no que afecta á prudencia e coñece-

---

<sup>39</sup> Con conexións moi sinaladas con Girolamo Savonarola (1452-1498) —o último dos grandes reformadores italianos anteriores a Lutero, e precursor dos conflitos relixiosos e políticos nados á sombra do Estado moderno-, Calvino impuxo en Xenebra, mediante o terror político e dogmático, unha visión sectaria, ascética e puritana do protestantismo. *Jehan Cauvin* (1509-1564), francés de nacemento, e con nome latinizado máis tarde como *Johannes Calvinus*, xerou unha doutrina moi persoal e duradeira, e unha pléiade de discípulos de sólida formación e moi fieis ao mestre, que foron os que verdadeiramente sistematizaron o protestantismo calvinista tal e como hoxe o coñecemos.

<sup>40</sup> O crego escocés John Knox (1514-1572), cuxa labor reformista e fundamente anticatólica evolucionou en paralelo á Reforma Luterana, e tivo lazos moi estreitos con Calvino, está na base das igrexas presbiteranas e evanxelistas de hoxe.

mento da vida, coma no que se refire á relixión ou as cuestións morais. Tódalas linguas e literaturas están cheas de observacións xerais sobre a vida, tanto a respecto do que é, como a respecto do xeito co que cada quen se conduce nela; observacións que todos coñecen, que todos repiten e escoitan con aquiescencia, que son recibidas como evidentes por si mesmas, pero das que a maioría da xente só aprende o seu verdadeiro significado cando unha experiencia, xeralmente dolorosa, llo trouxo á realidade. Con certa frecuencia, espertada por un infortunio ou unha decepción, venlle á mente algún proverbio ou dito común que lle fora familiar durante toda a súa vida, e cuxo significado, se sempre o sentira como agora o sente, podería telo salvado da calamidade! Certo é que existen máis razóns, alén da ausencia de discusión, para que isto sexa así. Hai moitas verdades cuxo pleno significado non pode ser establecido ata que unha experiencia persoal nolas mete na casa. Pero incluso o significado desta experiencia sería mellor comprendido, e o que xa fora comprendido quedaría tamén máis fundamente impreso na mente, se o home estivera afeito a escoitar e argüír o pro e o contra de xente capacitada para explicalo. A fatal tendencia da humanidade a deixar de pensar sobre unha cousa que deixou de ser dubidosa é a causa da metade dos erros. Por iso un autor contemporáneo falou acertadamente do «profundo soño da opinión incuestionable»<sup>41</sup>.

Pero como! (cabe preguntarse): Acaso é a ausencia de unanimidade unha condición indispensable do coñecemento? É necesario que unha parte da humanidade persista no erro para axudar á outra parte a concretar a verdade? Deixa unha crenza de ser verdadeira e vitalista tan pronto como é xeralmente aceptada, e pasa a ser unha opción que nunca será completamente entendida e sentida se non se manteñen certas dúbidas sobre

---

<sup>41</sup> A cita é de Arthur Helps (1813-1875), e consiste nun aforismo incluído no libro *Thoughts in the Cloister and the Crowd*, publicado en 1835.

ela? Tan pronto como a humanidade ten unha verdade por unanimemente aceptada dilúese esa verdade en si mesma? Deica agora pensábase que o mais alto propósito dunha intelixencia cultivada era unir á humanidade, cada vez máis e máis, no coñecemento de tódalas verdades importantes: e, se isto é así, soamente vai durar a intelixencia mentres non teña logrado o seu obxectivo? Van perecer os froitos da conquista pola contundencia da vitoria?

Eu non afirmo tal cousa. A medida que a humanidade progresa, o número de doutrinas que deixan de ser intensamente debatidas ou dubidas irá en constante aumento; e case pode medirse o benestar da humanidade polo número e a entidade das verdades que teñen alcanzado a condición de incontables. O cese da controversia sobre unha ou outra cuestión é un dos acontecementos necesarios para a consolidación da opinión; consolidación que é tan saudable no caso das opinións certas como perigosa cando son erróneas. Pero, aínda que este estreitamento dos límites da diversidade da opinión é necesario en ambos sentidos do termo, por ser ao mesmo tempo inevitable e indispensable, non por iso estamos obrigados a concluír que as súas consecuencias teñen que ser beneficiosas. A perda dunha axuda tan importante para unha vital apreensión da verdade —que ven esixida pola necesidade de explicarlle dita verdade aos opoñentes, ou de defendela fronte a eles-, aínda que non é suficiente para sobordar o beneficio do seu recoñecemento universal, tampouco debe terse por un retroceso insignificante. Cando non é posible dispoñer desta vantaxe en toda a súa amplitude, confeso que me gustaría ver aos mestres da humanidade explorando posibles substitutos, algunha contribución para converter as dificultades da cuestión nun regalo para a conciencia dos discípulos, coma se fose un froito espremido diante deles por un vitorioso disidente, entusiasta da súa conversión.

Pero, en vez de procurar novas contribucións para este propósito, teñen perdidas as que anteriormente posuían. Os

dialécticos socráticos, tan magnificamente exemplificados nos Diálogos de Platón, fixeron unha contribución coma as anteriormente descritas. Mantiñan esencialmente unha discusión en negativo sobre as grandes cuestións da filosofía e da vida, conducida, con consumada habilidade, co propósito de vencer a calquera que se limitara a aceptar os lugares comúns das doutrinas máis asentadas, de que non entenderan a materia —de que aínda non lle atribuíran un significado definido ás doutrinas que profesaban-, e facían así para que, sendo conscientes da súa ignorancia, puidesen encamiñarse a conseguir unha crenza sólida, baseada nunha clara comprensión tanto dos sentidos das doutrinas como da súa evidencia<sup>42</sup>.

As disputas escolásticas da Idade Media tiñan, en certo sentido, un obxectivo semellante. Estaban orientadas a asegurarse de que o alumno entendera a súa propia opinión, e, por necesaria correlación, que tamén entendera a opinión contraria á súa, e de que podía reforzar os fundamentos da súa opinión ao refutar a contraria. Pero estas disputas tiñan o incurable defecto de que as premisas ás que recorrían, foran extraídas da autoridade<sup>43</sup>, e non da razón, e, en canto disciplinas para a mente eran inferiores, en tódolos aspectos, aos poderosos dialécticos que formaron as intelixencias dos *Socratici viri*<sup>44</sup>. Pero a menta-

---

<sup>42</sup> Refírese Stuart Mill ao método dialéctico-pedagóxico que Platón —nos diálogos *O banquete* e o *Teeteto*— denominou *mayéutica*, do grego *μαιευτικός* —o mestre parteiro, que axuda a parir-, o que para Sócrates —que nunca usou esta verba para referirse á súa ensinanza— era unha forma de extraer o coñecemento que todos levamos dentro.

<sup>43</sup> Sobre este punto pode dicirse que Stuart Mill «oiu campás e non sabe onde», aínda que el mesmo se emenda ao subliñar a débeda cultural que temos con ámbolos dous sistemas —socrático e escolástico— que menciona. A proba por autoridade, ou argumento de autoridade, era de escasísimo uso e moi taxada motivación na escolástica clásica, e, lonxe de aplicarse a xeito de atallo irracional, só podía atribuírselle a mestres que foran autores sistemáticos de tratados ou doutrinas que os séculos converteran en referencias ineludibles e de xeral aceptación. Non se trataba, pois de un atallo irracional, senón de asumir por autoridade un proceso de raciocinio que se herdaba dun mestre anterior. Entre o limitadísimo grupo de filósofos que mereceron esta distinción figuraban Boecio, Santo Agostiño e San Tomé de Aquino, e son numerosos os autores que consideran que ningún mestre posterior ao século XIII tivo recoñecida, con carácter xeral, esa prerrogativa.

<sup>44</sup> Os discípulos de Sócrates —*socratici viri*— foron, precisamente, os que inventaron o argumento de autoridade, xa que, ademais de asentar numerosas proposicións na autorida-

lidade moderna débelle moito máis a ambas escolas do que en termos xerais estamos dispostos a admitir, e as presentes modalidades educativas non conteñen nada que poida suplir, sequera minimamente, a presenza tanto dunha escola como da outra.

Unha persoa que reciba toda a súa instrución soamente de profesores ou libros, aínda que fuxa da desoladora tentación contentarse con embutir coñecemento, non se educa baixo a obriga de escoitar ás dúas partes, e, en consecuencia, fica lonxe da usual habilidade —incluso no caso dos pensadores— de coñecer ambos lados do problema. E de aí se deriva que a parte máis feble da súa opinión é o que lle propoñen, a xeito de réplica, aos seus antagonistas. É unha moda do tempo presente o difamar a lóxica negativa —que é a que pode identificar debilidades na teoría, ou erros na práctica— sen por iso establecer as verdades positivas. Tal negativo criticismo sería bastante pobre se o medimos polo seu resultado final; pero se temos en conta o que aporta ao proceso de acadar calquera coñecemento, positivo ou calquera convicción merecedora de tal nome, nunca será suficientemente valorado, e ata que a xente sexa adestrada sistematicamente nesta técnica, haberá moi poucos pensadores grandes, e a media xeral da intelixencia será baixa en todo, salvo nos departamentos de especulación matemática ou física. En tódalas restantes materias, ningunha opinión merece o nome de coñecemento, salvo se, obrigados por outros ou por nos mesmos, temos adoptado, dende moito antes, o mesmo proceso mental que nos sería requirido para manter unha activa controversia cos oponentes. Que malo e absurdo sería esquecer este método, que é tan indispensable como difícil de crear no suposto de que falte, cando espontaneamente se nos ofrece! Se hai algunhas persoas que discuten unha opinión xeneralizada, ou que estarían dispostas a facelo se a lei ou a opinión lle deixa-

---

de de Sócrates, tiveron a gala poñer por escrito unha doutrina que permitiu que un filósofo practicamente ágrafo sexa hoxe un pilar esencial da cultura e da moral occidentais.



sen, demos grazas por elo, abramos a nosa mente para escoitalas, e aledémonos de que exista alguén que faga por nós o que nós, se fora o caso, deberíamos facer, asumindo maior cota de traballo, se tiveramos algunha consideración pola certeza ou pola vitalidade das nosas conviccións.

Aínda nos queda por falar dunha das principais causas que fan da diversidade de opinións unha vantaxe, e que o seguirán facendo así ata que a humanidade consiga entrar nun estado de avance intelectual do que, no momento presente, parecemos ficar a unha incalculable distancia. Ata agora só temos considerado dúas posibilidades: que a opinión maioritaria poida ser falsa, e algunha outra opinión, consecuentemente, verdadeira, ou que á opinión maioritaria, sendo verdadeira, lle sexa esencial manter un conflito co erro oposto para lograr unha comprensión máis clara e un apego máis fondo á súa verdade. Pero hai unha possibilidade aínda máis común que calquera de estas dúas, que ten lugar cando as doutrinas en conflito, en vez de unha verdadeira e falsa a outra, comparten entre elas a verdade, e a opinión inconformista esta necesitada de suplementar un resto de verdade do que a doutrina aceptada só encarna unha parte.

As opinións populares sobre materias non evidentes para os sentidos son, con frecuencia, verdadeiras, pero nunca so, ou case nunca, a plena verdade. Son unha parte, ás veces moi grande e outras veces moi pequena, da verdade, pero que está esaxerada, terxiversada e separada doutras verdades polas que debería estar acompañada e delimitada. As opinións heréticas, por outra banda, adoitan ser algunhas de esas verdades reprimidas e abandonadas, que, rompendo as barreiras que as tiñan desprazadas, buscan ou ben reconciliarse coa parte da verdade contida na opinión común, ou confrontarse a esta como inimiga, enxergándose sobre ela con unha exclusividade similar á da verdade completa. Este último caso é, ata agora, o máis frecuente, xa que, na mente humana, a unilateralidade sempre foi regra, e a multilateralidade excepción. De aí que, incluso nas

revolucións, unha parte da verdade declina, mentres a outra ascende. E incluso no progreso, que debería caracterizarse por facer sínteses, só se substitúe, na maior parte das veces, unha verdade parcial e incompleta por outra; e a mellora só consiste, xeralmente, en que o novo fragmento de verdade é máis deseado, e máis adaptado ás necesidades do tempo, que o que foi desprazado.

Sendo, pois, tan parcial o carácter das opinións dominantes, incluso cando se apoian en alicerces verdadeiros, debería considerarse moi valiosa calquera opinión que de algún xeito encarne esa parte da verdade que a opinión dominante omite, sen importar o monto de erros e confusión co que a verdade pode quedar mesturada. Ningún probro xuíz de negocios humanos se sentiría obrigado a indignarse porque aqueles que nos dan noticias de verdades que doutra forma teriamos esquecido, esquezan tamén algunhas cousas que nós advertimos. Máis ben pensará, pola contra, que na mesma medida en que a verdade popular é unilateral, resulta tamén desexable que a verdade impopular teña predicadores unilaterais, porque adoitan ser os máis enérxicos e axeitados para atraer a atención dos máis remisos cara a aquel fragmento de sabedoría que proclaman coma se fora a totalidade.

Deste xeito, no século XVIII, cando tódalas xentes instruídas —e tódalas que, sen selo, se deixaban guiar por elas— quedaban extasiadas de admiración por aquilo que chamaban civilización, e polas marabillas da ciencia moderna, da literatura e da filosofía; e, mentres sobrevaloraban amplamente a magnitude da desigualdade entre o home moderno e o dos tempos antigos —asumindo a crenza de que toda esa diferenza operaba ao seu favor-, con que saudable emoción explotaron, coma bombas no branco, os paradoxos de Rousseau, que viñan a dislocar a compacta masa da opinión unilateral, e a forzar aos seus elementos a combinarse, da mellor forma posible, con ingredientes adicionais. E non porque as opinións comúns, na

súa totalidade, estivesen máis afastadas da verdade do que estaban as de Rousseau. Ao contrario, estaban máis preto, e contiñan moito menos erro. Pero, aínda así, estaba na doutrina de Rousseau —e incorporouse con ela á corrente da opinión común— un considerable volume daquelas precisas verdades que a opinión popular esperaba, e que conformaron o sedimento que quedou depositado cando a riada baixou. Porque o valor superior da sinxeleza da vida, e o enervante e desmoralizante efecto das trabas e hipocrisías da sociedade ransoña, son ideas que, desde que Rousseau escribiu, nunca estiveron enteiramente ausentes das mentes cultivadas, e que, ao paso do tempo, produciron o seu debido efecto, aínda que nos días de hoxe necesiten ser afirmadas, e aseveradas polos feitos, con máis forza que nunca, xa que as verbas sobre esta materia teñen o seu poder case esgotado.

Na política, ademais, é case un lugar común que un partido de orde ou estabilidade, e un partido de progreso ou reforma, son elementos a un tempo necesarios para a boa saúde da vida política, ata que o atractivo intelectual de un ou outro se teña agrandado tanto que poidan ser á vez partidos de orde e de progreso, que saben e distinguen o que convén conservar do que debe ser varrido. Cada unha destas formas de pensar deriva a súa utilidade das deficiencias da outra; pero é en gran medida a oposición do contrincante a que pon a cada un dentro dos límites da razón e a sensatez. Salvo que as opinións favorables á democracia e á aristocracia —á propiedade e á igualdade, á cooperación e á competición, ao luxo e á sobriedade, á sociedade e á individualidade, á liberdade e á disciplina, e a tódolos antagonismos propios da vida práctica— sexan expresadas con igual liberdade, e reforzadas e defendidas con igual talento e enerxía, non haberá oportunidades para que ámbalas dúas posicións consigan o que de elas se espera. En tódolos aspectos prácticos da vida, a verdade é, máis que nada, cuestión de reconciliación e de combinación de opostos. Pero, dado que

moi poucos teñen mentes suficientemente capaces e imparciais para facer o axuste mediante un achegamento á corrección, este achegamento adoitase facer mediante un áspero proceso de confrontación entre combatentes que loitan baixo bandeiras hostís.

En relación a esas dúas grandes e francas cuestións que acabamos de enumerar, se unha delas pode ser proclamada mellor que a outra, non só para ser tolerada, senón tamén para ser fomentada e consentida, é aquela que nun intre e nun lugar determinado pasa por ser minoritaria. Porque esta é a opinión que nese preciso momento representa os intereses desatendidos, e o lado do benestar humano que está en risco de quedar por baixo do que lle corresponde. Son consciente de que neste país non existe ningunha intolerancia a respecto das opinións mantidas sobre a maioría destes tópicos, polo que soamente deben ser aducidas para demostrar, por medio de múltiples e acaídos exemplos, a universalidade do feito de que, só a través da diversidade de opinión se pode dar, no estado actual da intelixencia humana, unha oportunidade de xogo limpo para tódalas caras da verdade. Cando se encontran persoas que constitúen unha excepción na aparente unanimidade do mundo sobre calquera materia, sempre é probable, incluso no caso en que sexa o mundo o que está acertado, que os disidentes teñan algo que dicir sobre si mesmos que sexa digno de escoitar, e que a verdade perda algo co seu silencio.

Pode obxectarse: «Pero algúns dos principios que nos transmitiron, especialmente os referidos ás máis altas e máis vitais materias, son algo máis que medias verdades. A moral cristiá, por exemplo, é a plena verdade sobre esta materia, e se alguén ensina unha moral diferente de esta, está completamente trabucado». Por iso, xa que esta é, na práctica, a obxección máis importante, ningunha outra serve mellor para probar a máxima xeral. Pero antes de pronunciarnos sobre o que é ou non é a moral cristiá, sería desexable establecer o que se entende por moral cristiá. Se por tal se entende a moral do Novo Testamento,

asómbrame que calquera que obtivera do propio libro o seu coñecemento desta moral, poida supoñer que dita moral foi proclamada ou concibida coma unha completa doutrina dos asuntos morais. O Evanxeo sempre se refire a unha moralidade preexistente, e limita os seus preceptos aos casos particulares nos que a moral debe ser corrixida ou substituída por outra máis ampla e máis elevada, polo que se expresa en termos moi xerais, que con frecuencia son imposibles de interpretar literalmente, e que están máis posuídos da emoción da poesía ou da elocuencia que da precisión da lexislación. Nunca foi posible extraer do Evanxeo un corpus de doutrina ética sen suplementalo co Antigo Testamento, é dicir, con un sistema certamente elaborado, pero en moitos aspectos bárbaro, e soamente destinado a un pobo bárbaro. San Paulo, un declarado inimigo deste modelo xudaico de interpretación da doutrina, tras reelaborar o esquema do seu Mestre, tamén asume unha moralidade preexistente, nomeadamente a dos gregos e romanos; e a súa recomendación para os cristiáns é, en gran medida, unha fonda adaptación de aquela, que alcanza incluso unha aparente sanción da escravitude.

A chamada moral cristiá, pero que mellor debería denominarse teolóxica, non foi obra de Cristo ou dos apóstolos, senón que ten unha orixe moi posterior, porque foi gradualmente construída pola Igrexa católica dos cinco primeiros séculos. E, a pesar de que non foi explicitamente aceptada polos modernos e os protestantes, foi moito menos modificada por eles do que podía esperarse. De feito, na meirande parte dos casos, contentáronse con expurgala dos engadidos que se lle fixeran na Idade Media, mentres cada seita suplía o baleiro creado con novas adicións adaptadas ao seu propio carácter e tendencias. Por iso sería eu a derradeira persoa en negar que a humanidade ten unha gran débeda con esta moralidade e cos seus primeiros mestres, pero non teño escrúpulos para dicir dela que en moitos aspectos importantes é incompleta e unilateral, e que, se certos

sentimentos non sancionados por ela non tiveran contribuído á conformación da vida e o carácter europeos, os asuntos humanos estarían en peor condición do que hoxe están.

A moral cristiá (así chamada) ten tódalas características dunha reacción, e é en gran parte unha protesta, contra o paganismo. A súa proposta é máis negativa que positiva; máis pasiva que activa; máis inocencia que nobreza; máis abstenición do mal que vigorosa procura do ben. Nos seus preceptos, como moi ben se ten dito, o «non farás» predomina esaxeradamente sobre o «farás». Na súa aversión contra da sensualidade, converte o ascetismo nun ídolo, que gradualmente foi sendo substituído polo ídolo da legalidade. Propón, como motivos predeterminados e convenientes para unha vida virtuosa, a esperanza do ceo e a ameaza do inferno, caendo nisto moi por debaixo dos máis excelsos antigos, e facendo todo o preciso para converter a moral humana nun sentimento esencialmente egoísta, mediante a desconexión entre as afeccións de cada home e os intereses do seu próximo, salvo nos casos en que se lle ofrece algún incentivo para concertarse. É, esencialmente, unha doutrina de obediencia pasiva; inculca unha obediencia a tódalas autoridades constituídas que, como é obvio, non deben ser activamente obedecidas cando ordenan o que a relixión prohíbe, pero contra as que, por máis que sexa a inxustiza que nos fagan, ninguén debe resistir nin, moito menos, rebelarse. E, mentres na moral das mellores nacións pagáns os deberes para co Estado ocupaban un espazo incluso desproporcionado, ata o punto de infrinxir a xusta liberdade individual, na pura ética cristiá este grande apartado de deberes apenas é advertido ou recoñecido. É no Corán, e non no Novo Testamento, onde lemos esta máxima: «un gobernante que nomea a un home para un cargo, cando hai nos seus dominios outro home mellor cualificado que el, peca contra Deus e contra o Estado». O pouco recoñecemento que se xera na moralidade moderna sobre a idea de obriga co interese non público provén de fon-

tes gregas e romanas, non do Cristianismo, e o mesmo sucede tamén na moral da vida privada, na que todo canto existe de magnanimidade, moralismo, dignidade persoal e sentido do honor derívase da pura educación humana, e non da parte relixiosa da nosa educación, e nunca podería terse desenvolvido nunha pauta ética na que o único mérito, expresamente recoñecido, é a obediencia.

Estou tan afastado como calquera da pretensión de que estes defectos son inherentes, necesariamente, á ética cristiá, calquera que sexa a forma en que esta é entendida, ou de que os moitos requisitos dunha completa doutrina moral que non contén, non sos susceptibles de conciliación con ela. E moito menos aínda insinuaría isto das doutrinas e preceptos do mesmo Cristo. Tal como eu o vexo, creo que os preceptos de Cristo son, evidentemente, o que tentaron ser; que non son incompatibles con nada do que require unha moral integral; que todo o que é excelente na ética pode ser extraído dela sen exercer maior violencia sobre a súa linguaxe que a que practicaron tódolos que intentaron deducir delas un sistema de conduta determinado. Pero isto que dixen é perfectamente compatible con crer que só conteñen, e só intentaban conter, unha parte da verdade; que moitos elementos esenciais da máis elevada moral non estaban entre as cousas proveidas, ou que se intentaron proveer, nas ensinanzas do fundador do Cristianismo, e que despois foron completamente deturpadas pola Igrexa cristiá no sistema ético erixido sobre a base daquelas ensinanzas.

Por iso penso, xa que logo, que é un grande erro insistir no intento de atopar na doutrina cristiá unha norma completa para a nosa orientación, que o seu autor intentou sancionar e impoñer, pero que só proveeu parcialmente. Tamén creo que esta estrita teoría, ao minguar de xeito significativo o valor do adestramento e da instrución moral que moitas persoas ben intencionadas se esforzan agora en promover con esmero, deveu finalmente nun grave dano práctico. Temo moito que o intento de formar

a personalidade e os sentimentos sobre unha referencia exclusivamente relixiosa, descartando aqueles estándares seculares —por usar as verbas que mellor os definen— que deica agora coexistían e suplementaban a ética cristiá, recibindo algo da súa esencia, e infundíndolle algo da propia, podería xerar, ou incluso xera xa, unha forma de ser baixa, abxecta e servil, que, someténdose ao que se pode considerar Vontade Suprema, é incapaz de elevarse cara á Bondade Suprema, ou de simpatizar con ela. Creo que outras morais que non foron desenvolvidas a partir de fontes exclusivamente cristiáns, deben coexistir, beira con beira, coa ética cristiá, para producir a rexeneración moral da humanidade; e creo finalmente que o sistema cristiá non é unha excepción á regra de que, nun estadio imperfecto da mente humana, os intereses da verdade requiren a diversidade de opinións. Non é necesario que, por deixar de ignorar as verdades morais que non están contidas no Cristianismo, haxa obriga de esquecer todas daquelas que o Cristianismo contén. Tal prexuízo ou negligencia, cando ocorre, é, xeralmente, un mal; pero é un deses males dos que no cabe esperar estar sempre exentos, e que deben ser vistos como o prezo que temos que pagar por un ben inestimable.

Podemos e debemos protestar contra a exclusivista pretensión de facer que unha parte da verdade sexa toda a verdade. E, se esta reacción impulsiva fíxese que os que protestan sexan igualmente inxustos, esta unilateralidade, igual que outras, debe ser tolerada, anque poida ser lamentada. Se os cristiáns quixesen ensinarlle aos infieis a ser xustos co Cristianismo, tamén deberían eles ser xustos coa infidelidade. Non se lle presta á verdade ningún servizo ignorando o feito, ben coñecido por tódolos que teñen certa familiaridade coa historia literaria, de que unha ampla proporción do ensino moral máis nobre e valioso ten sido o traballo non só de homes que descoñecían a fe cristiá, senón tamén de homes que a coñecían e a rexeitaban.



Non pretendo que un uso ilimitado da liberdade de expoñer tódalas opinións posibles poida poñerlle fin aos males do sectorismo relixioso ou filosófico. Cada verdade que os homes de escasa capacidade teñan por algo serio, estou seguro de que será afirmada, inculcada, e en moitos casos practicada tamén, coma se non existise no mundo ningunha outra verdade, ou, en definitiva, ningunha que puidese limitar ou matizar a primeira. Recoñezo que a tendencia que teñen tódalas opinións a converterse en sectoriais non se cura coa máis libre discusión, senón que, ao contrario, é, con frecuencia agravada ou exacerbada nela, dado que verdade que debería terse visto, pero non se veu, resulta rexeitada con máis vehemencia, por ser proclamada por persoas vistas como adversarios. Pero non é sobre o apaixonado partidista, senón sobre o máis calmoso e desinteresado observador, onde a colisión das opinións produce os seus saudables efectos. O mal máis formidable non é o violento conflito entre as partes da verdade, senón a tranquila supresión da metade dela; sempre hai esperanza cando a xente está obrigada a escoitar ás dúas partes, porque é ao atender a unha soa cando os erros endurecen os prexuízos, e cando a verdade, esaxerada ata a falsidade, deixa de ter o efecto propio da verdade. E, aínda que hai poucos atributos mentais máis raros que a facultade xudicial que pode adoptar un intelixente ditame entre dúas caras da cuestión, das que soamente unha foi traída diante del por un avogado, a verdade non ten ningunha oportunidade que pase porque, cada unha das opinións que encarna unha fracción da verdade, non só encontre avogados, senón tamén unha alegación que sexa escoitada.

Temos recoñecido que, para o benestar mental da humanidade (do que dependen tódolos outros benestares), temos necesidade de liberdade de opinión, e liberdade de expresar esa opinión, por catro distintos motivos que queremos recapitular sucintamente.

— Primeiro: aínda que unha opinión sexa relegada ao silencio, tal opinión pode ser, polo que con certeza sabemos,

verdadeira. E negar isto sería o mesmo que asumir a nosa propia infalibilidade.

- Segundo: aínda que a opinión silenciada sexa errónea, pode conter, e con moita frecuencia contén, unha parte da verdade. E, dado que a verdade xeral ou prevaecinte sobre calquera materia é moi rara vez, ou nunca, toda a verdade, só a colisión de opinións contrarias ten algunha oportunidade de establecer que parte da verdade debe ser substituída.
- Terceiro: Incluso se a opinión máis asentada fose non só verdade, senón toda a verdade, sería defendida coma se de un prexuízo se tratase —salvo no caso de que xa fora seria e vigorosamente discutida, e actualmente se siga discutindo— por aqueles que a aceptaron con moi escasa comprensión do seu sentido e fundamentos.
- E non só isto, xa que, en cuarto lugar, o mesmo sentido da doutrina estará en perigo de perderse, ou facerse feble, e de ser desposuído do seu efecto vital sobre a personalidade e a conduta; o dogma derivará nunha mera testemuña formal, ineficaz para o ben, que anegará o terreo e dificultará o crecemento, dende a razón ou a experiencia persoal, de calquera convicción real e sincera.

Antes de abandonar a cuestión da liberdade de opinión, é acaído prestarlle certa atención a aqueles que din que a libre expresión de tódalas opinións só debería ser permitida baixo a condición de que as formas sexan temperadas, e de que non se pasen os límites da discusión equitativa. Moito se ten dito xa sobre a imposibilidade de fixar onde deben quedar situados estes hipotéticos límites; porque se o criterio é non ofender a aqueles cuxa opinión é atacada, coído que a experiencia proba que esta ofensa considérase inferida sempre que o ataque sexa efectivo e poderoso, xa que tódolos opoñentes que os apreman duramente, e para os que lles resulte difícil encontrar unha

resposta, aparecerán ante eles, na medida en que mostren unha forte implicación na materia, como un opoñente intemperado.

Pero isto, a pesar de ser unha consideración importante dende o punto de vista práctico, dilúese nunha consideración máis fundamental. Sen dúbida algunha, o xeito de defender unha opinión, incluso se é verdadeira, pode ser moi cuestionable, e incorrer, xustamente, nunha severa censura. Pero as maiores ofensas deste xénero son de tal natureza que, a menos que haxa un accidental arrepentimento, resultan absolutamente imposibles de facer confluír nun punto de convicción. A máis grave destas ofensas é argüír sofisticamente para eludir feitos ou argumentos, expoñer erroneamente os elementos do caso, ou malinterpretar a opinión contraria. Pero todo isto, incluso no seu nivel mais grave, faise deste xeito e con tan boa fe, e por persoas que non son consideradas, nin noutros aspectos merecen ser consideradas, ignorantes ou incompetentes, que moi rara vez é posible, con fundamentos acaídos e de forma sincera, poñerlle á terxiversación o cuño de moralmente culpable; e menos aínda podería a lei asumir unha interferencia neste controvertido tipo de mala conduta.

A respecto do que normalmente temos por unha discusión intemperante —nomeadamente a invectiva, o sarcasmo, o personalismo e similares—, a denuncia de tales armas podería merecer máis simpatía se fose proposta para vetarlle do mesmo xeito a ambas partes, pero o que adoita suceder é que só se pretende restrinxir o emprego destas armas cando se usan contra da opinión prevalecente. En contra da que non prevalece non só se poden usar sen que se produza a súa xeral desaprobación, senón que é bastante posible obter para aquel que as use un recoñecemento de celo honesto e de xustificada indignación. Pero entre os prexuízos que xorden do uso destas armas, sempre é o máis grave o que afecta ás opinións comparativamente indefensas, xa que a inicua vantaxe que se pode derivar dunha opinión defendida deste xeito favorece, case exclusivamente,

á opinión consolidada. A peor ofensa deste tipo que se pode cometer nunha polémica é o estigmatizar, coma se fosen homes malos e inmorais, a aqueles que manteñen a opinión contraria. Tódolos que sosteñen unha opinión impopular están particularmente expostos a este tipo de calumnia, porque, en xeral, adoitan ser poucos e carentes de influencia, e ninguén, salvo eles mesmos, sente moito interese en procurar que lles fagan xustiza. Pero esta arma élles negada, pola natureza do caso, a aqueles que atacan a opinión prevalecente, que non poden usala nin sequera coma un seguro para si mesmos, e que, aínda que puideran facelo, nada conseguirían, salvo retroceder sobre a súa propia causa.

En xeral, as opinións contrarias a aquelas comunmente establecidas só poden obter audiencia mediante unha estudada moderación da linguaxe, e co máis cauto control das ofensas innecesarias, do que apenas se poden desviar, en mínimo grao, sen perder os principios, xa que a vituperación desmesurada empregada contra o lado da opinión prevalecente disuade ao pobo de profesar as opinións que lle son contrarias, e de escoitar a aqueles que as profesan. Así pois, polo interese da verdade e da xustiza, é moito máis importante restrinxir o emprego da linguaxe denigrante que o outro, e, por exemplo, se fose necesario usalo, sería moito máis necesario desincentivar os ataques ofensivos contra da infidelidade que contra da relixión. É obvio, sen embargo, que nin a lei nin a autoridade teñen a función de restrinxir ningún dos dous, mentres que a opinión pública debe establecer o veredicto, en cada instancia, segundo as circunstancias de cada caso individual, condenando a aquel cuxa alegación, calquera que sexa o lado argumental no que se sitúa, pon de manifesto carencia de honestidade, ou maldade, ou fanatismo, ou intolerancia de sentimentos. Pero estes vicios non deben de inferirse do lado no que unha persoa se sitúe, aínda que sexa o contrario ao noso, e debe dársele o merecido honor a calquera que, con independencia da opinión que sostén, ten

a serenidade para ver, e a honestidade para establecer o que realmente son os opoñentes e as súas opinións, sen esaxerar nada que poida prexudicalos, nin quitar nada que obre, ou se supoña que poida obrar, ao seu favor.

Esta é a verdadeira moralidade do debate público, e, a pesar de que con frecuencia é violada, estou moi feliz por crer que hai moitos polemistas que a observan escrupulosamente, e un número incluso máis grande que conscientemente se esforza por observala.

### **III. Da individualidade, como un dos elementos do benestar**

Sendo tantas as razóns que fan imperativo que os seres humanos teñan que ser libres para formar opinións, e para expresar as súas opinións sen reserva, e sendo tantas as perniciosas consecuencias que ten para o entendemento —e, a través del, para a natureza moral do home— o feito de que esta liberdade non lle sexa concedida, ou que non sexa reafirmada en contra da prohibición, permítasenos examinar agora se polas mesmas razóns non se esixe que o home teña que ser libre para actuar de acordo coas súas opinións, para levalas á vida práctica sen impedimento físico ou moral de parte dos seus semellantes, sempre que corran cos seus propios riscos e perigos.

Esta última condición é, obviamente, indispensable. Ninguén pretende que os actos sexan tan libres como as opinións. Ao contrario, incluso as opinións perden a súa inmunidade cando as circunstancias nas que son expresadas converten a súa expresión nunha positiva instigación a realizar algún acto malévolo. A opinión de que os tratantes de trigo lle causan fame aos pobres, ou de que a propiedade privada é un roubo, non debe ser enfastiada cando, simplemente, circula na prensa; pero debe incorrer en xusto castigo se se transmite oralmente a unha multitude excitada que está reunida diante da casa do tratante de trigo, ou cando se distribúe a esa mesma multitude en forma de panfletos. Os actos de calquera tipo que prexudican a outros sen causa xustificada, poden ser —e nos casos máis importantes requiren ser— debidamente controlados, mediante actitude desfavorable da humanidade, ou, se fose totalmente necesario, mediante a compulsión. A liberdade do individuo debe ser delimitada deste xeito para que non se converta nunha perturbación para o resto da xente. Pero se dito individuo evita molestar aos outros naquilo que lle afecta, e soamente actúa de acordo coas súas propias inclinacións e xuízo nas cousas que lle afectan e el mesmo, as mesmas razóns

que demostran que a opinión debe ser libre, proban tamén que debe permitírselle, sen molestar, e asumindo os custes, poñer en práctica o que pensa: que a humanidade non é infalible; que as súas verdades, na meirande parte, só son medias verdades; que non é desexable a opinión única, salvo que sexa resultado da máis completa e libre confrontación de opinións contrarias, e que a diversidade non é un mal, senón un ben, ata que a humanidade sexa máis capaz do que hoxe é para recoñecer que tódalas caras da verdade son principios non menos aplicables aos modelos de acción da humanidade do que son as opinións propias.

Do mesmo xeito que resulta útil que, mentres a humanidade sexa imperfecta, coexistan distintas opinións, tamén é útil que existan diferentes experiencias vitais, que se lle abra unha ampla perspectiva as diferenzas de carácter, sen lesionar aos demais, e que o valor das diferentes formas de vida quede practicamente probado cando alguén considere conveniente probalo. É desexable, en poucas verbas, que, nas cousas que non lle afecten primariamente a outros, a individualidade quede afirmada por si mesma<sup>45</sup>. Onde a regra de conduta non sexa o propio carácter da persoa, senón as tradicións e costumes doutra xente, botarase en falta un dos principais ingredientes da felicidade, e, moi probablemente, o principal ingrediente do progreso individual e social. A maior dificultade encontrada para manter este principio non reside na determinación dos medios relacionados con un fin recoñecido, senón na indiferenza da xente, en xeral, respecto do fin en si mesmo. Si se entendera que o libre desenvolvemento da individualidade é un principio esencial do benestar, que no só é un elemento coordinado con todo o que designamos cos termos civilización, instrución, edu-

---

<sup>45</sup> Na tradución española de *On Liberty* realizada para Alianza Editorial por Pablo Azcárate (1984) quedou anotado que este parrafeo faltaba na famosa tradución francesa de Dupont-White (París: Guillaumin, 1860). Quizá por iso falta tamén en algunhas traducións completas ou parciais feitas ao español a través do francés. Agora temos constatado que nas edición de Dupont-White recentemente revisadas (2001) foi corrixido este erro.

cación e cultura, senón que é, por si mesmo, parte e condición necesaria destas cousas, non habería ningún perigo de que a liberdade fose devalada, e o axuste dos límites entre a liberdade e o control social non presentaría ningunha dificultade extraordinaria. O malo é, sen embargo, que a espontaneidade individual apenas é recoñecida como un valor intrínseco polas formas máis comúns de pensamento, polo que tampouco se considera merecedora de atención en si mesma. A maioría, ao estar satisfeita cos modelos de humanidade que agora existen (pois é así como chegaron a ser como son), non pode entender por que este modelos non poden ser suficientemente bos para todos; e, o que é peor, a individualidade tampouco forma parte do ideal da maioría dos reformadores morais e sociais, que a ven máis ben con reparos, coma unha obstrución problemática e quizá ingobernable para a aceptación xeral do que estes reformadores cren que sería o mellor, ao seu xuízo, para a humanidade.

Poucas persoas comprenderon, fóra de Alemaña, o significado da doutrina sobre a que Wilhelm von Humboldt, tan eminente sabio como político, elaborou o texto do tratado no que afirma que «o fin do home, aquel que está prescrito nos eternos e inmutables ditados da razón, e non suxerido por difusos e transitorios desexos, é o máis alto e máis harmonioso desenvolvemento das súas capacidades nunha completa e consistente totalidade»; que, en consecuencia, o obxectivo «cara ao que cada ser humano debe dirixir necesariamente os seus esforzos, e sobre o que especialmente deben poñer os seus ollos aqueles que intentan influír nos seus semellantes, é a individualidade do seu denodo e do seu acontecer», para o que hai dous requisitos: «liberdade e diversidade de situación», e que de estas xurda «o vigor individual e a múltiple diversidade» que conflúen por si mesmos na «orixinalidade»<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> [Nota do autor] *The Sphere and Duties of Government*, from the German of Baron Wilhelm von Humboldt, pp. 11-13.



Así pois, por pouco afeita que estea a xente a unha doutrina como a de Humboldt, e por máis que poida sorprendel-le atopar unha tan alta atribución de valor á individualidade, é posible que alguén pense, a pesar de todo, que soamente se trata dunha cuestión de grao. Ninguén sostén a idea de que a conduta excelente consiste en non facer nada que non sexa imitar a outro. Ninguén defendería que a xente non debe incluír no seu modo de vida, e na xestión daquilo que lle interesa, algunha impresión deducida do seu propio xuízo e do seu carácter individual. Por outra parte, sería absurdo pretender que a xente viva coma se nada fose coñecido no mundo antes de que viñeramos a el, ou coma se a experiencia non incluíse nada que mostrase que unha forma de existencia ou de conduta é preferible a outra. Ninguén nega que a xente debe ser ensinada e adestrada durante a xuventude para coñecer e beneficiarse dos resultados obtidos da experiencia humana. Pero o privilexio, e mesmo a condición, do ser humano, que acadou a madurez das súas facultades, é usar e interpretar á súa maneira a experiencia. É cousa del o determinar que parte da experiencia acumulada é aplicable de forma acaída ás súas circunstancias e á súa personalidade.

As tradicións e os costumes doutras persoas son, en certa medida, unha manifestación do que a súa experiencia lles ensinou, unha presumible evidencia que, como tal, esixe ter unha deferencia con eles. Pero, en primeiro lugar, a súa experiencia pode ser moi reducida, e puideron interpretala incorrectamente. En segundo lugar, a súa interpretación da experiencia, aínda que sexa correcta, pode non ser apropiada para outro. Os costumes están feitos para circunstancias habituais e caracteres normais, mentres que as propias circunstancias e carácter poden ser pouco habituais. En terceiro lugar, aínda que os costumes poden ser bos, como tales costumes, e acaídos para un mesmo, o adaptarse ao costume, por mero costume, non educa nin desenvolve nunha persoa ningunha das calidades que son distintivo intrínseco do ser humano. As humanas facultades de percep-

ción, xuízo, sentimento selectivo, actividade mental e, incluso, preferencia moral, só se exercitan facendo unha elección. O que fai algo porque así é o costume, non fai elección. E quen así actúa non gaña práctica nin sequera cando discirne ou desexa aquilo que é mellor. As potencialidades mentais e morais, igual que as musculares, soamente melloran cando se usan. E as facultades dunha persoa non se exercitan máis facendo unha cousa porque outro tamén a fai, que crendo algo porque outros tamén o cren.

Se os fundamentos dunha opinión non son concluíntes para a razón da propia persoa que a asume, dita razón non resulta fortalecida, senón máis ben debilitada. E se os incentivos para unha acción non concordan cos sentimentos e carácter propios dunha persoa (sempre que as querenzas ou dereitos doutros non estean concernidos), terase avanzado moito cara á transformación deses sentimentos en inertes e torpes, en vez de facelos activos e enérxicos.

Aquel que deixe que o mundo, ou a súa parte del, escolla por el o seu plan de vida, non ten necesidade de ningunha outra facultade que non sexa a da imitación simiesca, mentres que aquel que elixe o seu plan por si mesmo emprega tódalas súas facultades. Porque debe usar a observación para ver, o razoamento e o xuízo para proxectar, a acción para reunir os materiais de decisión, e a distinción para decidir; e cando xa adoptou a decisión, tamén debe usar a firmeza e o autocontrol para materializar a súa deliberada decisión, o que require exercer estas capacidades en directa proporción coa parte da conduta que cada un determina de acordo co seu propio criterio e seus propios sentimentos. É posible que unha persoa sexa guiada por algún bo sendeiro, e apartada do camiño do perigo sen ningunha destas cousas. Pero cal será o seu valor de referencia como ser humano? O que resulta realmente importante non é só o que fan os homes, senón tamén que clase de homes son os que o fan. Entre as obras do home que son correctamente

empregadas para perfeccionar e embelecer a vida humana, a primeira en importancia é, con toda seguridade, o home mesmo. Supoñendo que fose posible que as máquinas —como autómatas con forma humana— constrúan casas, cultiven trigo, loiten batallas, xulguen causas, e, incluso, levanten igrexas e digan oracións, sería unha considerable perda cambiar aos homes e mulleres que habitan hoxe as partes máis civilizadas do mundo por estes autómatas, aínda que seguramente non sexan máis que espécimes devalados do que a natureza pode e desexa producir. A natureza humana non é unha máquina construída de acordo con un modelo para facer exactamente o traballo que se lle prescribiu, senón unha árbore que necesita medrar e desenvolverse en tódolos sentidos, de acordo coa inclinación das forzas interiores que fan del unha cousa viva.

Concederáse, normalmente, que é desexable que as persoas poidan exercitar o seu entendemento, e que é mellor seguir un costume de forma intelixente —ou, incluso, desviarse dese costume de forma intelixente— que practicar unha adhesión simplemente mecánica a ela. Con certa frecuencia admitimos que o noso entendemento é noso, pero non existe a mesma disposición a admitir que os nosos desexos e impulsos sexan igualmente nosos, ou que o posuír impulsos propios de certa forza non é un perigo ou un engano. Sen embargo, os desexos e impulsos son unha parte tan importante do perfecto ser humano como as crenzas e os controis, e os impulsos fortes só son perigosos cando non están apropiadamente balanceados, cando un parte dos desexos e inclinacións se desenvolven intensamente, mentres outros, que deberían coexistir con eles, se manteñen febles e inactivos. Os homes non actúan mal porque os seus desexos sexan ferventes, senón porque as súas consciencias son febles. Non existe ningunha conexión natural entre uns impulsos moi vehementes e unha conciencia feble. A conexión natural flúe máis ben á inversa. Dicar que os desexos e apetencias dunha persoa son máis fortes é variados que os doutra

non é máis que dicir que ten esencias máis puras de natureza humana, e que, quizá por iso, é capaz de facer máis mal, pero tamén de facer máis ben. Os impulsos fortes só son outro nome da enerxía. E, aínda que a enerxía pode ser aplicada a malos usos, sempre pode facer máis ben unha natureza enérxica que outra indolente e pasiva.

Aqueles que teñen afeccións máis naturais tamén son aqueles cuxas afeccións cultivadas poden facerse máis fortes. As mesmas sensibilidades que conforman impulsos persoais vívidos e poderosos, son tamén a fonte da que brotan o amor máis apaixonado á virtude, e o autocontrol máis severo. E é a través do cultivo deste último como a sociedade cumpre os seus deberes e protexe os seus intereses, sen desprezar o material do que están feitos os heroes polo simple feito de non saber como se fabrican. Cando una persoa ten os seus propios desexos e impulsos —quer dicirse, que son expresión da súa propia natureza, e que foron desenvolvidos e modificados pola súa propia cultura-, dise que ten carácter. Pero aquel cuxos desexos e impulsos non son propios, non ten carácter, ou non ten mais carácter que unha máquina de vapor. Se, engadido a que son seus, tales impulsos son, ademais, fortes, e están baixo o control dunha forte vontade, dicimos que ten un carácter enérxico. Calquera que pense que a individualidade de desexos e impulsos non debería ser animada a despregarse, debe manter tamén que a sociedade non necesita naturezas fortes, que non é mellor por contar con moitas persoas con moito carácter, é que unha media alta de enerxía non é desexable.

En algúns estadios temperás da sociedade, estas forzas persoais podían estar, e de feito estaban, moi afastadas do poder que tiñan aquelas sociedades para disciplinalas e controlalas. Houbo un tempo en que este compoñente de espontaneidade e individualidade se daba en exceso, e o principio social mantiña con el unha dura loita. A dificultade daquel entón era inducir a homes de forte corpo ou mente a prestar obediencia a tóda-

las regras coas que se lles esixía controlar os seus impulsos. E para vencer esta dificultade, do mesmo xeito que os Papas loitaban contra os Emperadores, tamén a lei e a disciplina afirmaban o seu poder sobre a totalidade do home, esixíndolle controlar toda a súa vida en orde a dominar o seu carácter, para o que a sociedade non encontraba medios de coerción alternativos e suficientes. Pero a sociedade ten agora, limpamente, o mellor da individualidade, e o perigo que ameaza á natureza humana non é o exceso de impulsos e preferencias persoais, senón o defecto.

As cousas cambiaron moito dende que as paixóns daqueles que eran fortes polo seu status ou polas dotes persoais, se mantiñan en estado de rebelión permanente contra as leis e ordenanzas, e necesitaban ser rigorosamente controladas para permitirlle ás persoas do seu entorno desfrutar un belisco de seguridade. Pero en cambio nos nosos tempos, dende as máis altas as máis baixas clases sociais, cada un de nós vive baixo o ollo dunha censura hostil e temida. Porque non só no que concirne a outros, senón tamén no que concirne a un mesmo, o individuo ou a familia non se pregunta: que prefiro?, ou, que lle iría mellor ao meu carácter e disposición?, ou, que haberá en min de mellor e máis elevado para manter unha boa conduta e para facer posible o seu incremento e desenvolvemento? O que en realidade se preguntan é: que é conveniente para a miña posición?, que fan habitualmente as persoas do meu status e das miñas circunstancias económicas?, ou —o que é peor aínda—, que fan habitualmente as persoas con un status e unhas circunstancias superiores ás miñas? Non quero dicir con isto que escollan o que é acostumado con preferencia sobre aquilo que cadra mellor coas súas inclinacións. Porque non se lles ocorre ter ningunha inclinación que non sexa aquilo que é costume. E deste xeito a mente sométese ao xugo; e incluso naquilo que a xente fai por pracer, a conformidade é a primeira cousa na que pensan: senten pracer en masa; só exercita a súa

elección entre cousas acostumadas; a peculiaridade do gusto e a excentricidade da conduta son refusadas igual que os crimes, ata que, a forza de non seguir á súa propia natureza, non teñen ningunha natureza que seguir; as súas dotes humanas están murchas e desnutridas; chegan a ser incapaces de calquera intenso desexo ou pracer instintivo, e carecen, xeralmente, de opinións e sentimentos nacidos no seu interior ou que sexan propiamente seus. Así pois, é ou non é esta a desexable condición da natureza humana?

Así é na teoría calvinista, xa que, de acordo con ela, a máis gran transgresión do home é ter vontade propia. Tódolos bens dos que é capaz a humanidade están comprendidos na obediencia. Vostede non debe elixir, porque ten o deber de actuar así e non doutra maneira: «Todo o que non é un deber é un pecado». A natureza humana é esencialmente corrupta, e non hai redención para ninguén ata que a natureza humana non sexa exterminada dentro del. Para quen sosteña que esta teoría da vida —a de expurgar calquera das facultades, dotes ou sensibilidades humanas— non é un mal, o home non necesita máis capacidade que a de someterse á vontade de Deus, e quen usa algunha desas facultades para un propósito que non sexa cumprir máis eficazmente esa suposta vontade, estaría mellor sen elas. Esta é a teoría do Calvinismo, que tamén foi abrazada dun xeito mitigado por moitos que non se consideran calvinistas, para os que esas mitigacións consisten en darlle unha interpretación menos ascética á presunta vontade de Deus, e en afirmar que a vontade de Deus é que a humanidade poida satisfacer algunhas das súas inclinacións, non, obviamente, do xeito que cada un prefira, senón coas maneiras da obediencia, é dicir: na forma que lles prescriba a autoridade en cada suposto, e baixo a necesaria condición de que dita prescripción sexa igual para todos.

Imitando en algo esa insidiosa convención, existe na actualidade unha acusada tendencia a este modelo tan estrito de vida,

e ao tan amargado e ríxido tipo de carácter humano que preconiza<sup>47</sup>. Moitas persoas cren sinceramente, sen dúbida algunha, que os seres humanos contraídos e empequenecidos deste xeito, son tal e como o seu Facedor determinou que fosen, igual que pensaron, exactamente, que as árbores son cousas máis encantadoras cando están derramadas pola poda, ou talladas con figuras de animais, que cando son como as fixo a natureza. Pero se unha parte da relixión é crer que o home foi creado por un Ser bo, resulta máis coherente con esta fe crer que este Ser dotou ao home con tódalas facultades humanas que deben ser cultivadas e despregadas, e non desarraigadas e consumidas, e que queda compracido por cada aproximación máis estreita que fan as súas criaturas á concepción ideal que levan incorporada, ou por cada incremento das súas capacidades de comprensión, acción e desfrute. Existe un modelo de excelencia humana diferente do calvinista: unha concepción da humanidade que ten empeñada a súa natureza en propósitos diferentes á mera abnegación desa mesma natureza. A «autoafirmación pagá» é un dos compoñentes do mérito humano comparable en bondade á «auto-renuncia cristiá». Existe un ideal grego de realización persoal que pode confundirse co ideal platónico e cristiá do autocontrol, pero que en ningún caso o abroga. Pode ser mellor un John Knox que un Alcibíades; pero mellor que calquera destes dous é ser un Pericles, aínda que ninguén sería un Pericles, se existise hoxe, sen calquera das boas calidades que definiron a John Knox<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Refírese Stuart Mill á coñecida como *sociedade vitoriana*, cuxa cronoloxía é case coincidente co reinado da raíña Vitoria I (1837-1901). A expresión máis xenuína dos cambios culturais da sociedade vitoriana é a *Acta de Reforma* de 1832, que inicia un período de rixidos controis sociais, de claro formalismo moral, e de severa disciplina pública. En termos económicos a época vitoriana coincide coa segunda revolución industrial, con unha enorme prosperidade económica, e con un forte rexurdir do Imperio. O tratado *On Liberty*, como xa sabemos, foi escrito e publicado no intre de máximo esplendor da sociedade vitoriana.

<sup>48</sup> Na historia política de Atenas, Alcibíades e Pericles son paradigmas, respectivamente, de desenfreo e moderación. John Knox, de quen xa falamos, foi o ascético reformador da Igrexa de Inglaterra no século XVI.

Non é revestindo de uniformidade todo o que hai de individualidade nos seres humanos como estes chegan a ser un nobre e precioso obxecto de atención, senón cultivándoos e motivándoos, dentro dos límites impostos polos dereitos e intereses dos demais. E, dado que as obras participan do carácter daqueles que as fan, o mesmo proceso que fai a vida humana máis rica, diversificada e animada, proporciónalle máis sustento aos grandes pensamentos e aos sentimentos elevados, fortalecendo o amarre que vincula a cada individuo coa súa especie, ata facelo infinitamente máis digno de pertencer a ela.

Toda persoa aumenta o seu valor en proporción ao desenvolvemento da súa individualidade, e faise máis capaz, por iso mesmo, de ser valorada por outros. Na súa propia existencia hai unha gran plenitude de vida; e, cando hai máis vida nas unidades, máis vida hai na masa que con estas unidades se conforma. Non pode prescindirse de exercer tanta compulsión como sexa necesaria para evitar que os espécimes máis fortes da natureza humana invadan os dereitos dos outros. Pero a cambio dista compulsión obtense unha alta compensación dende o punto de vista do desenvolvemento humano. Os medios de desenvolvemento que perde o individuo cando se lle impide satisfacer as súas inclinacións inxuriando a outros, obtéñense principalmente a expensas do progreso da outra xente. E incluso para o mesmo individuo —que foi controlado— hai unha plena compensación que se reflicte no mellor desenvolvemento da parte social da súa natureza, que se fai posible polas restrición impostas á súa parte egoísta.

Estar adheridos ás ríxidas regras da xustiza, en beneficio doutros, desenvolve os sentimentos e as capacidades que teñen por obxecto o ben dos demais. Pero ser restritivos, só por amolar, en cousas que non afectan ao ben dos demais, non desenvolve nada valioso, excepto a forza de carácter que pode forxarse resistindo as restricións. Se iso se consente, apouca e lesiona a natureza completa. Para darlle xogo á natureza de



cada un, é necesario que a diferentes persoas se lles permita levar diferentes vidas. E na proporción en que esta permisividade foi exercitada en cada época, foi resaltada dita época pola posteridade. Nin sequera o despotismo produce os seus peores efectos cando a individualidade subsiste baixo del; mentres que todo o que preme contra a individualidade é despotismo, calquera que sexa o nome co que se designa, e con independencia de que se imponha a vontade de Deus ou os mandatos dos homes.

Tendo dito que a individualidade ven a ser a mesma cousa que o desenvolvemento, e que só o cultivo da individualidade produce, ou pode producir, un melloramento dos seres humanos, debo pechar agora o argumento: que mais ou mellor se pode dicir de calquera condición dos negocios humanos que afirmar que achega aos mesmos seres humanos preto da mellor cousa que poden ser? Ou, que cousa peor pode dicirse dunha obstrución do ben que afirmar que impide dito achegamento? Non hai dúbida, sen embargo, de que estas consideracións non serán suficientes para convencer a aqueles que máis necesitan ser convencidos, polo que tamén é necesario demostrar que eses seres humanos desenvolvidos teñen algunha utilidade para os non desenvolvidos, sinalando que aqueles que non desexan a liberdade, nin se aproveitarían dela, poden ser recompensados de algunha forma comprensible por permitirlle a outra xente facer uso, sen impedimento, da súa liberdade .

En primeiro lugar suxeriría que estes poderían aprender algo daqueles. Ninguén negará que a orixinalidade é un recurso valioso nos asuntos humanos. Sempre hai necesidade de persoas que, ademais de descubrir novas verdades, e sinalar en que momento aquelas que foron verdades xa non serán verdades máis tempo, tamén encomecen novas prácticas e dean exemplo dunha conduta máis tolerante e dun mellor gusto e afección pola vida humana. Isto non pode ser ben asimilado por ninguén que non crea que o mundo case ten alcanzado a perfección nas súas maneiras e prácticas. É verdade que este beneficio non

pode ser rendido do mesmo xeito por calquera. Hai moi poucas persoas, en comparación coa humanidade enteira, cuxos experimentos, se fosen adoptados por outros, representarían un progreso efectivo sobre a práctica consolidada. Pero estes poucos son o sal da terra, e sen eles a vida humana converteríase nunha lagoa estancada. Porque non é só que introduzan cousas boas que denantes non existían, senón que tamén revitalizan aquelas que sempre existiron. Se non houbera nada que facer, deixaría de ser necesario o intelecto humano? Sería esta unha razón para que aqueles que fan cousas manidas esquezan por que as fan, e as fagan como ñagotos, e non coma seres humanos? Incluso nas mellores crenzas e prácticas hai unha enorme tendencia a dexenerar en feitos mecánicos; e se non fose pola sucesión de persoas cuxa recorrente orixinalidade evita que os fundamentos destas crenzas e prácticas deveñan en mera tradición, coma unha materia morta que non resistiría a máis pequena confrontación con calquera realidade viva, non habería ningunha razón para que a civilización non chegase a morrer, como sucedeu co Imperio Bizantino.

É verdade que as persoas xeniais son, como sempre serán, unha pequena minoría. Pero, en orde a seguilas tendo, é necesario preservar o solo sobre o que medran. O xenio só pode respirar libremente nunha *atmosphere* de liberdade. As persoas xeniais son, *ex vi termini*<sup>49</sup>, máis singulares que calquera outra xente, e, en consecuencia, son menos capaces de adaptarse a algún dos escasos moldes que proporciona a sociedade en orde a eximir aos seus membros da preocupación de conformar o seu propio carácter, sen unha gravosa presión. Se por timidez consenten en ser forzados a entrar nun deses moldes, e a deixar que a parte de si mesmos que non se pode desenvolver baixo presión permaneza reprimida, a sociedade recibirá escasa mellora da parte dos seus xenios. Pero si son de carácter forte, e rompen

---

<sup>49</sup> Por definición.

as súas amarras, estes xenios convértense nunha eiva para a sociedade, que, ao non ter éxito en reducilos a algo corrente, sináalos, con grande alarma, como «asilvestrados», «erráticos» e cousas parecidas, coma se alguén se queixase do río Niágara por non fluír suavemente, coma un canal holandés, entre as súas orelas.

Insisto tan enfaticamente na importancia do xenio, e na necesidade de permitirlle despregarse libremente tanto no pensamento como na práctica, porque, a pesar de ser moi consciente de que ninguén negará en teoría esta posición, recoñezo que, na realidade, a case todos nos é totalmente indiferente este tema. A xente considera a xenialidade como unha cousa excelente se capacita ao home para escribir un apaixonante poema un pintar un cadro. Pero no seu verdadeiro senso, que é a orixinalidade de pensamento e acción, aínda que ninguén diga que non é cousa de admirar, case todos pensan, co corazón, que poden arranxarse moi ben sen ela. Infelizmente é isto demasiado natural como para asombrarse. A orixinalidade é a única cousa de cuxa utilidade non poden percibir as mentalidades non orixinais. Non poden ver o que pode facer por eles. E, pregunto, como poderían velo? Se puidesen ver o que podería facer por eles xa non sería orixinalidade. O primeiro servizo que a orixinalidade lles presta é abrílles os ollos, o que, feito unha vez en plenitude, daríalles a oportunidade de ser orixinais eles mesmos. Mentres tanto, lembrando que aínda nada se fixo que alguén non fose o primeiro en facer, e que tódalas cousas boas que existen son froitos da orixinalidade, deixémoslles ser suficientemente modestos para crer que aínda queda algo por conseguir, e asegurarse por si mesmos de que canto menos conscientes son de que necesitan a orixinalidade, máis a necesitan.

A núa verdade é que, calquera que sexa a homenaxe que se lle deba manifestar ou incluso render á real ou suposta superioridade intelectual, a tendencia xeral das cousas en todo o mundo é darlle á mediocridade un poder ascendente sobre a

humanidade. Na historia antiga, na Idade Media, e, nun menor grao, durante a transición entre o feudalismo e o tempo presente, o individuo era un poder en si mesmo, e, se tiña grandes talentos ou unha elevada posición social, era, ademais, un poder considerable. No presente os individuos están perdidos na multitude. En política resulta case unha trivialidade dicir que a opinión pública goberna o mundo. O único poder que merece tal nome é o das masas, e o dos gobernos cando se converten no órgano das tendencias e instintos das masas. E isto é tan verdade nas relacións morais e sociais da vida privada como nas transaccións públicas. Aqueles cuxas opinións circulan baixo o nome de opinión pública, non son sempre a mesma sorte de público: en América son toda a poboación branca, e en Inglaterra son, principalmente, a clase media. Pero son sempre unha masa, é dicir, a mediocridade colectiva. E as masas de agora, o que aínda é unha novidade máis grande, non recollen a súa opinión dos dignitarios da Igrexa ou do Estado, de líderes contrastados ou dos libros. O seu pensamento dánllo homes moi parecidos a eles mesmos, que se dirixen a eles, ou falan no seu nome, de xeito improvisado e a través dos periódicos. Eu non me queixo de todo isto. Tampouco afirmo que calquera cousa mellor sexa compatible, por regra xeral, con actual baixo nivel da cultura humana. Pero isto non obsta para que o goberno da mediocridade sexa un goberno mediocre.

Ningún goberno dunha democracia, ou dunha aristocracia numerosa, puido elevarse nunca sobre a mediocridade, tanto nos seus actos políticos como nas súas opinións, calidades e ton mental que adopta, excepto no caso extremo de que o soberano «Moitos» se deixe guiar (como sempre se deixou, nos mellores tempos) polos consellos e a influencia do máis altamente dotado e instruído «Un», ou «Poucos». A iniciativa de tódalas cousas intelixentes ou nobres debe vir de individuos, e xeralmente, sobre todo ao principio, dun só individuo. O honor e a gloria do home corrente consiste en ser capaz de seguir esta iniciativa,

en que pode responder internamente ás cousas intelixentes e nobres, e en deixarse levar cara elas cos seus ollos abertos. Non estou enxalzando o culto ao heroe que lle aplaude ao home forte e xenial por apoderarse violentamente do goberno do mundo e obrigalo a someterse, contra a súa vontade, aos seus mandatos. O único que pode reclamar un home así é a liberdade de sinalar o camiño. O poder de someter a outros non só é incompatible coa liberdade e o desenvolvemento de tódolos demais, senón que corrompe tamén ao home forte. Pero, a pesar de todo, da a impresión de que, cando a opinión das masas de meros homes correntes se está convertendo en todas partes no poder dominante, o contrapeso e corrector desta tendencia debería ser a individualidade, máis e máis destacada, daqueles que se sitúan entre as maiores eminencias do pensamento. E é nestas circunstancias máis especiais cando os individuos especiais, en vez de ser amainados, deben ser empurrados a actuar de forma diferente á das masas. Noutros tempos non era ningunha vantaxe que actuaran así, salvo que actuaran non só de forma diferente, senón tamén mellor. Pero no noso tempo o mero exemplo da desconformidade, e o mero rexeitamento a dobrar os xeonllos diante do costume, é en si mesmo un servizo. Precisamente porque a tiranía da opinión é tanta como para facer da excentricidade un reproche, é desexable, en orde a derrubar esta tiranía, que o pobo sexa excéntrico. A excentricidade sempre abundou onde e cando abundou tamén o carácter forte; e o monto de excentricidade na sociedade ten sido xeralmente proporcional ao monto da xenialidade, do vigor mental e da coraxe moral que nela se contén. Esta actual pusilanimidade para ser un excéntrico pon de manifesto o perigo principal do noso tempo.

Xa dixen que é importante darlle a máxima liberdade de acción ás cousas desacostumadas, en orde a que, co tempo, vaian manifestándose aquelas que sexan susceptibles de converterse en costumes. Pero a independencia de acción e a inobservancia do costume non só merecen ser estimuladas

pola oportunidade que brindan para lograr mellores formas de acción, ou costumes máis merecedoras de ser amplamente adoptadas; e tampouco son só as persoas de superioridade intelectual recoñecida as que senten unha xusta esixencia de levar as súas vidas á súa maneira. Non hai ningunha razón para que toda a existencia humana sexa articulada conforme a un ou a moi poucos patróns. Se unha persoa posúe razoables dotes de sentido común e experiencia, o seu propio modo de programar a súa existencia é o mellor; non porque sexa mellor en si mesmo, senón por ser o seu propio modo de facelo. Os seres humanos non son coma as ovellas; e incluso as ovellas non son iguais como para non ser distinguibles. Un home non pode adquirir un abrigo ou un par de botas que lle queden ben a non ser que, ou ben as faga á súa medida, ou teña un grande almacén no que escoller. E que é máis fácil adaptarlle a un home, unha vida ou un abrigo?; ou, en que son os seres humanos máis semellantes entre si, na súa completa conformación física e espiritual ou na forma dos seus pes? Aínda que só fose que a xente ten gustos diferentes, xa sería razón suficiente para non intentar moldealos a todos do mesmo xeito. Pero as persoas diferentes requiren condicións tamén diferentes para o seu desenvolvemento, e non poden vivir máis saudablemente dentro da mesma moral do que tódalas variedades de plantas poden vivir nas mesmas condicións físicas, na mesma atmosfera e no mesmo clima. As mesmas cousas que son axudas para unha persoa, para o cultivo da súa superior natureza, son obstáculos para outra. O mesmo estilo de vida é un saudable estímulo para un, por poñer tódalas súas capacidades de acción e desfrute na súa mellor disposición, mentres para outro é unha carga molesta que distrae ou estraga toda a vida interior.

Son tantas as diferenzas entre os seres humanos no que respecta ás súas fontes de pracer, á súa sensibilidade para a dor, ou a como operan neles os diferentes axentes físicos ou morais, que, a menos que exista unha diversidade equivalente nos seus

estilos de vida, non poderían obter a xusta parte de felicidade, nin a estatura mental, moral e estética da que a súa natureza é capaz. Por que, entón, a tolerancia, na medida en que o sentimento público está concernido, só se estende aos gustos e modos de vida que concitan a aquiescencia da multitude dos seus adeptos? En ningunha parte, excepto en algunhas institucións monásticas, deixa de recoñecerse totalmente a diversidade do gusto. A unha persoa pode gustarlle ou non gustarlle, sen que ninguén llo reproche, o remo, ou fumar, ou a música, ou os exercicios atléticos, o xadrez, ou os naipes, ou o estudo, porque tanto aqueles que gustan algunhas destas cousas, como aqueles aos que non lles gustan, son demasiado numerosos para non telos en conta. Pero o home —e máis aínda a muller— que tende a facer «o que ninguén fai», ou a non facer «o que todos fan», convértese en vítima dun estigma tan despectivo coma se el ou ela tivesen cometido algún grave delito moral.

As persoas necesitan posuír un título, ou algún outro distintivo de rango, ou a consideración de xente de categoría, para estar en condicións de ser indultados, sen detrimento da súa estima, de darse o luxo de actuar como lle pete. Para que as indulten, repito, daquela maneira; xa que calquera que se fíe moito desta indulxencia incorre nun risco algo peor que os parladoiros vilipendiosos, porque está en perigo de ser declarado lunático e de poñer a súa propiedade fóra do seu control e a mercé dos seus parentes<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> [Nota do autor] Hai algo desprezable e aterrador, á vez, na sorte de evidencia sobre a que algunhas persoas, nos últimos anos, poden ser declaradas non aptas para a xestión dos seus negocios, e sobre como, despois da súa morte, a disposición que fixeron da súa propiedade pode quedar anulada se é suficiente para pagar as costas do litixio, que son cargadas sobre a mesma propiedade. Tódolos mínimos detalles da súa vida privada son abesullados; e calquera cousa que se atope que, vista a través das normais facultades de percepción e descrición do máis ruín dos ruíns, ofrezca unha aparencia diferente do absoluto lugar común, é presentada diante do xurado, frecuentemente con éxito, como unha evidencia de tolemia. Porque os xurados son pouco menos vulgares, cando non máis, que as testemuñas; mentres os xuíces, con esa extraordinaria carencia de coñecemento da natureza e da vida humanas, que tantas veces nos deixa atónitos diante dos xuristas ingleses, axudan, con frecuencia, a confundilos.

No actual comportamento da opinión pública hai unha característica especialmente calculada para facela intolerante fronte a calquera demostración significativa da individualidade. A mediana xeral da humanidade é moderada, non só no intelecto, senón tamén nas inclinacións. A xente non ten gustos nin desexos demasiado fortes para inclinala a facer nada inhabitual, e, consecuentemente, non entende a aqueles que si teñen tales desexos, polo que os clasifican a todos como salvaxes e incontrollados, e están acostumados a menosprezalos. Agora, como un engadido a este feito que é xeral, soamente temos que imaxinar que se creou un movemento orientado á rexeneración moral, e é evidente o que del podemos esperar. Nestes días iniciouse un movemento coma este, e moito se ten avanzado actualmente no camiño de incrementar a regularidade na conduta e na disuasión dos excesos; e en todas partes se percibe un espírito filantrópico para cuxo exercicio non hai mellor campo de acollida que o melloramento moral e prudencial dos noso semellantes. Estas tendencias dos tempos fan que o público estea máis disposto que noutros períodos xa afastados a prescribir regras xerais de conduta, e a esforzarse para facer que todos se adapten á convención adoptada. E esta convención, expresa ou tácita, consiste en non desexar nada vehementemente. O seu carácter ideal é non ter un carácter remarcado, e mutilar por comprensión —igual que o pe dunha dama china— cada parte da natureza humana que destaque ostensibelmente e tenda a facer a unha persoa sinaladamente distinta e allea á normal humanidade.

---

Estes xuízos falan coma libros abertos do estado de opinión e sentimentos que ten o vulgo respecto da liberdade humana. Lonxe de atribuírle algún valor á individualidade, e lonxe de respectar o dereito de cada individuo a actuar, en cousas banais, como ben lle pareza ao seu propio siso e inclinacións, os xuíces e xurados non poden concibir que unha persoa en estado de cordura poida desexar algo como a liberdade. Nos tempos antigos, cando se propoñía queimar aos ateos, a xente caritativa suxería que, en lugar diso, os metesen nun manicomio, cousa que non sería unha sorpresa nos días de hoxe se viramos facer a mesma proposta, e aos seus autores aplaudirse a si mesmos, porque, en lugar de perseguilos pola relixión, tiveran adoptado tan humano e cristiá modo de tratar a estes desgraciados, e non sen a calada satisfacción de ter conseguido, desesa maneira, o seu castigo.



Como adoita suceder nos casos de ideais que exclúen a metade do que é apetecible, o modelo actual de integración só produce unha imitación degradada da outra metade. E en vez de grandes enerxías guiadas por unha razón vigorosa, e de intensos sentimentos fortemente controlados por unha vontade consciente, da como resultado febles sentimentos e febles enerxías, que, por conseguinte, poden ser sometidas á formalista conformidade da regra, sen ningún esforzo da vontade e da razón. É ben sabido que os caracteres enérxicos, vistos a grande escala, acaban sendo meramente tradicionais. Neste país, actualmente, apenas hai unha saída para a enerxía que non sexan os negocios. A enerxía gastada neles pode estimarse como considerable. E a pouca que deixa libre esta actividade é gastada en algunha afección, que pode ser unha afección útil e incluso filantrópica, pero que case sempre acaba sendo un enredo, e, xeralmente, un enredo de pequenas dimensións. Toda a grandeza de Inglaterra é agora colectiva. Aínda que somos individualmente pequenos, soamente polo noso habito de asociarnos parecemos capaces de algo grande, e con isto os nosos filántropos morais e relixiosos están perfectamente satisfeitos. Pero foron homes doutro cuño os que fixeron Inglaterra como é; e homes doutro cuño serán necesarios para evitar a súa decadencia.

O despotismo do costume é, en todas partes, un obstáculo permanente para o desenvolvemento humano, que está en incesante antagonismo coa disposición a aspirar a algo mellor que o costume, que é denominado, de acordo coas circunstancias, o espírito da liberdade, ou do progreso, ou do melloramento. O espírito de melloramento non é sempre un espírito de liberdade, porque pode impulsar e forzar melloras a un pobo reticente. E o espírito de liberdade, na medida en que resiste tales intentos, pode aliarse localmente e temporalmente cos que se opoñen ao progreso. Pero a liberdade sempre é unha fonte infalible e permanente da melloría, xa que por ela son posibles tantos centros independentes de progreso como individuos hai.

Así pois, o principio de progreso, en calquera forma, sexa como amor á liberdade ou ao progreso, é antagonista da influencia do costume, o que implica, cando menos, a emancipación deste xugo. E a competencia entre as dúas —liberdade de mellora e imperio do costume— representa o interese sobre-saínte da historia da humanidade. Falando con propiedade, a maior parte da humanidade non ten historia, porque o despotismo do costume foi total. Este é o caso do Oriente. O costume é alí, en tódalas cousas, a derradeira apelación. Xustiza e dereito significan conformidade co costume, e ninguén, salvo un tirano intoxicado polo poder, pensa en resistir o argumento do costume. Aquelas nacións, no seu día, deberon ter orixinalidade; non brotaron do solo populosas, ilustradas e versadas nas moitas artes da vida; todo isto fixérono por elas mesmas, e foron, daquela, as máis grandes e máis poderosas nacións do mundo. Que son agora? Vasalos ou subordinados de tribos cuxos devanceiros deambulaban polas forestas cando os seus propios antepasados tiñan magníficos pazos e espléndidos templos, pero sobre os que só o costume controlaba un poder dividido entre liberdade e progreso.

Un pobo, segundo parece, pode ser progresivo durante certo espazo de tempo, e pararse despois. E cando se detén? Cando deixa de posuír a individualidade. Se un cambio semellante ocorre nas nacións de Europa, non sería, exactamente, da mesma maneira: o despotismo do costume co que as nosas nacións están ameazadas non é, precisamente, a inmovilidade. Proscribe a singularidade, pero non exclúe o cambio, anque procurando que todos cambien xuntos. Temos descartados os fixos costumes dos nosos devanceiros, e, anque todos sentimos o deber de vestir igual que os demais, a moda pode cambiar unha ou dúas veces por ano. Deste xeito temos coidado de que cando se fai un cambio, só se fai polo cambio mesmo, e non por un ideal de beleza ou conveniencia; porque a mesma idea de beleza non prendería en todo o mundo no mesmo intre, nin sería

arrombada por todos, noutro momento, de xeito simultáneo. Pero nós somos igual de progresivos que de mutables; facemos arreo novos inventos no eido da mecánica, e mantémoslos deica que son superados de novo por outros mellores. Somos entusiastas do progreso en política, en educación, e incluso en temas morais, aínda que na cuestión moral o noso melloramento consiste, principalmente, en persuadir ou forzar á outra xente para que sexa tan boa coma nos mesmos.

O que obxectamos non é o progreso; ao contrario, sempre nos gabamos de ser a xente máis progresista que viviu. Contra o que loitamos é contra a individualidade, e creíamos ter feito maravillas se nos fixeramos xa todos iguais, esquecendo que a diversidade dunha persoa respecto doutra é xeralmente a primeira cousa que chama a atención de cada quen sobre a imperfección da súa propia forma de ser, sobre a superioridade do outro, ou sobre a posibilidade de producir, combinando as vantaxes de ambos, algo mellor do que calquera dos dous produce.

Temos un exemplo moi rechamante en China, unha nación de moito talento e, en algúns aspectos, de moito sentido común, que posuía a rara boa fortuna de ser provista dende tempos moi albares dunha boa panoplia de costumes, obra, en boa medida, de homes e mulleres aos que incluso os máis ilustrados europeos deben outorgarlles, con algunhas limitacións, o título de filósofos e eruditos. Tamén son admirables pola excelencia do seu sistema de inculcar en cada mente da comunidade, tan fondo como sexa posible, a mellor sabedoría que posúen, e polo sistema de asegurar que aqueles que mellor asimilaron dita sabedoría ocupen os postos de honor e poder. E é seguro que o pobo que fixo todo isto tamén descubriu o segredo do progreso humano, polo que debería terse posto arreo á cabeza dos movementos do mundo. Pero, pola contra, acabaron sendo inobilistas, e permaneceron así durante miles de anos; e se algunha vez chegan a promover melloras, só será polos estranxeiros. Tiveron éxito, alén do esperable, naquilo que os

filántropos ingleses traballan tan afanosamente: facer a toda a xente igual á hora de gobernar os seus pensamentos e conduta coas mesmas máximas e regras. E estes son os seus froitos: o moderno *régime* de opinión pública é, dun xeito desordenado, o que foron, de xeito ordenado, os sistemas chineses de educación e política. E, salvo que a individualidade sexa capaz de afirmarse con éxito contra este xugo, Europa, a pesar dos seus nobres antecedentes e do seu confesado Cristianismo, tenderá a converterse noutra China.

Que é o que preservou a Europa, deica agora, desta sorte? Que fixo da familia europea das nacións un lugar de progreso en vez dun bloque inmovilista da humanidade? Nada hai nestas nacións de singular excelencia, salvo a súa significativa diversidade cultural, que, cando existe, maniféstase como efecto e non como causa. Individuos, clases e nacións teñen sido extremadamente diferentes unhas das outras; descubriron unha gran variedade de camiños que destacaron, cada un deles, en algo de valor; e, aínda que en cada momento aqueles que viaxaban por diversos camiños teñen sido intolerantes cos demais, e que todos pensaban que sería moi boa cousa que os demais fosen obrigados a viaxar pola súa mesma ruta, os seus intentos de frustrarse mutuamente o desenvolvemento nunca tiveron un éxito permanente, e todos foron obrigados algunha vez a recibir o que outros lle ofrecían.

Europa está, ao meu parecer, plenamente endebedada con esta pluralidade de camiños que a levaron ao seu desenvolvemento progresivo e multilateral. Pero xa empeza a posuír este beneficio nun grao considerablemente menor. Está avanzando decididamente cara ao ideal chinés de facer a toda a xente igual. Na súa derradeira obra importante, M. de Tocqueville subliña canto máis se parecen os franceses de hoxe uns aos outros ca se parecían os das pasadas xeracións. E o mesmo subliñado pode facerse, no grao máis elevado, dos ingleses. Wilhelm von Humboldt, na pasaxe xa citada, sinala, a modo

de condición necesaria do desenvolvemento humano, e por ser imprescindibles para facer á xente diferente unha da outra, dúas cousas, a saber: a liberdade e a variedade de situacións. A segunda destas condicións está diminuíndo cada día neste país. As circunstancias que rodean ás diferentes clases e individuos, e moldean os seus caracteres, son cada día máis semellantes. Noutros tempos os diferentes rangos, as diferentes veciñanzas, e os diferentes gremios e profesións vivían no que poderían chamarse mundos diferentes, mentres que hoxe viven, en moi alto grao, no mesmo. Falando en termos comparativos, agora len as mesmas cousas, escoitan as mesmas cousas, ollan as mesmas cousas, van aos mesmos sitios, teñen as súas esperanzas e medos dirixidas ás mesmas cousas, teñen os mesmos dereitos e liberdades, e os mesmos medios de afirmalos.

Sendo aínda grandes as diferenzas de posición que se manteñen, apenas son nada xa fronte a aquelas que desapareceron. E esta asimilación está aínda en proceso. Tódolos cambios políticos de hoxe favorécena, xa que tenden a ascender ao de abaixo e a rebaixar ao de arriba. Cada extensión da educación promove isto, porque a educación sitúa ao pobo baixo as influencias comúns, e dálle acceso a un acervo común de feitos e sentimentos. As melloras nos medios de comunicación tamén promoven isto, ao poñer en contacto persoal aos habitantes de lugares moi distantes, e ao producir un acelerado fluxo de cambios de residencia entre uns lugares e outros. O incremento do comercio e das manufacturas tamén promove isto, ao difundir moi amplamente as vantaxes dos contextos favorables e abrir tódolos obxectos da ambición, incluso os máis elevados, á competencia xeral, polo que o desexo de ascender xa non ven a ser a característica dunha clase en particular, senón de tódalas clases sociais. Pero o máis poderoso axente de todos estes, á hora de producir unha igualdade xeral entre a humanidade, é a instauración, neste e noutros países, da ascendencia que ten a opinión pública sobre o Estado. A medida que resultan gra-

dualmente niveladas as distincións que capacitaban ás persoas atrincheiradas nelas para desprezar a opinión da multitude; a medida que nos políticos pragmáticos se debilita máis e máis a específica idea de resistir fronte á vontade do público —cando é positivamente coñecido que tal vontade existe-, tamén deixa de existir calquera soporte social para o inconformismo, ou calquera poder substantivo na sociedade que, oposto en si mesmo á ascendencia dos números, estea interesado en poñer baixo a súa protección as opinións e tendencias que diverxen das do público.

A combinación de todas estas cousas crea unha masa tan grande de influencias hostís á individualidade, que xa non resulta fácil ver como esta pode manter a súa base. Terá que facelo con crecente dificultade, a non ser que a parte intelixente do público poida facer sentir o seu valor e mostrar que é bo que haxa diferenzas, incluso se non son para mellor, e incluso se lles poden parecer para peor. Se as esixencias da individualidade deben ser sempre reivindicadas, o tempo de facelo é agora, cando aínda falta moito para completar a acelerada igualación. Soamente nos estadios temperás é posible facer con éxito o levantamento contra unha invasión. A demanda de que toda a outra xente se pareza a nos medra porque se fomenta. E se a resistencia espera a que a vida quede reducida a un modelo case uniforme, tódalas desviacións deste modelo serán consideradas impías, inmorais e incluso monstruosas e contrarias á natureza. A humanidade resulta incapaz de concibir a diversidade tan axiña como perde, durante algún tempo, o costume de ollala.

#### **IV. Dos límites á autoridade da sociedade sobre o individuo**

Cal é, xa que logo, o xusto límite da soberanía do individuo sobre si mesmo? Onde empeza a autoridade da sociedade? Que tanto da vida humana debería asignarse á individualidade e que outro tanto á sociedade?

Cada unha delas —individualidade e sociedade— disporá da parte apropiada se cada unha dispón daquilo que máis especificamente lle concirne. Á individualidade corresponderíalle a parte da vida na que o individuo está principalmente interesado, e á sociedade a parte que lle interesa, nomeadamente, á sociedade.

Aínda que a sociedade non está fundada sobre un contrato, e aínda que ningún bo propósito quede satisfeito por inventar un contrato orientado a facer explícitas as obrigas sociais, todo aquel que recibe protección da sociedade débelle a esta unha compensación polo beneficio; e o feito de vivir en sociedade fai indispensable que todos queden obrigados a observar unha certa liña de conduta cara aos demais. Esta conduta consiste, primeiro, en non prexudicar os intereses de ningún outro, ou, máis ben, en non prexudicar certos intereses que, ben sexa por expresa disposición legal, ou por un consenso tácito, deben ser considerados como dereitos; e, segundo, en que cada persoa soporte a súa parte das labores e servizos contraídos (fixada sobre un principio equitativo) para defender á sociedade e aos seus membros fronte a calquera lesión ou abuso.

A sociedade está xustificada para impoñerlle estas condicións, a toda costa, a aqueles que intentan evitar o seu cumprimento. Pero non é iso todo o que a sociedade pode facer. Os actos dun individuo poden ser danos para outro, ou, sen chegar ao punto de violar algún dos seus dereitos constituídos, amosar unha insatisfactoria consideración co seu benestar. O ofensor, neste caso, pode ser xustamente castigado pola

opinión, anque non pola lei. Tan pronto como unha parte da conduta das persoas afecta negativamente aos intereses doutras, a sociedade ten xurisdición sobre ela, e queda aberta ao debate sobre si o benestar xeral quere ou non quere ser promovido inmiscíndose nel. Pero non ven ao caso abordar unha cuestión coma esta cando a conduta dunha persoa non afecta aos intereses doutras persoas diferentes del mesmo, ou non os afecta de xeito necesario, salvo que ás persoas concernidas (sendo todas maiores de idade e coa normal capacidade de comprensión) así lles pete. En todos estes supostos debería haber total liberdade legal e social para actuar, e aceptar as consecuencias.

Fariamos unha interpretación moi mala desta doutrina se coidamos que consiste nunha indiferenza egoísta, que pretende que os seres humanos non teñan nada que ver, na súa vida, coas condutas dos demais, e que en nada están concernidos polo bo facer e o benestar de ningunha outra persoa, a non ser que o seu propio interese estea tamén implicado. Lonxe de aceptar calquera posible diminución, é necesaria unha enorme intensificación do esforzo altruísta que promove o ben doutros. Pero a benevolencia desinteresada pode encontrar instrumentos para predispoñer á xente a prol do seu propio ben que non sexan os rebenques e os azoutes, sexan estes literais ou metafóricos. Sería eu o último en devalar as virtudes persoais; pero tales virtudes só teñen importancia secundaria, como moito, respecto da sociabilidade. O obxectivo da educación é cultivar ambos aspectos por igual. Pero incluso a educación traballa mediante a convicción e a persuasión con preferencia sobre a compulsión; e, cando o período da educación está superado, só a través da convicción e a persuasión se poden inculcar as virtudes persoais. Os seres humanos deben axudarse uns aos outros a distinguir o mellor do peor, e afoutarse mutuamente para escoller o primeiro e evitar o último. Deberían estar estimulándose uns aos outros continuamente, para favorecer o exercicio das súas



facultades máis elevadas, e para dirixir os seus sentimentos e propósitos, con tenacidade, cara á sensatez, non cara á estupidéz, enxergando, en vez de degradar, obxectivos e pensamentos. Pero nin unha persoa nin un número calquera de persoas están xustificadas para dicirlle a outra criatura humana, de idade madura, o que non pode facer coa súa vida, e o que debe optar por facer, no seu propio beneficio. Cada persoa é a máis interesada no seu propio benestar, e o interese que poida mostrar por ela outra persoa, salvo no caso dunha forte adhesión persoal, sempre resulta insignificante en comparación co que cada un ten respecto de si mesmo; porque o interese que ten a sociedade sobre a propia individualidade (salvo no que respecta á conduta cara aos demais) é fragmentario e totalmente indirecto, mentres que, respecto dos seus propios sentimentos e circunstancias, o home ou a muller máis ordinarios teñen medios de coñecemento que sobordan de xeito inconmensurable a todos aqueles que poida posuír calquera outro.

A inxerencia da sociedade, para prevalecer sobre os xuízos e propósitos dunha persoa naquilo que só a ela lle concirne, adoita estar fundada sobre presuncións xerais que con moita probabilidade son incorrectas, ou que, incluso sendo rectas, é igual de probable que sexan incorrectamente aplicadas, aos casos individuais, por persoas que non están mellor informadas que os propios interesados das circunstancias de cada caso, xa que só as observan dende fóra. Xa que logo, a individualidade ten, nesta caste de asuntos humanos, o seu propio campo de acción. Na conduta duns seres humanos respecto doutros é necesario que as regras xerais sexan observadas na súa maior parte, para que a xente acerte a coñecer o que pode esperar; pero naquilo que concirne á súa propia persoa, a iniciativa individual está perfectamente capacitada para o libre exercicio. Os outros pódennlle ofrecer, ou mesmo impoñerlle, algunhas consideracións que apoiem o seu criterio, ou exhortacións que fortalezan a súa vontade; pero só cada persoa, ante si mesma, é

xuíz inapelable. Porque tódolos erros cometidos á conta de consellos e advertencias quedan sobradamente compensados polo mal que lle causaría o feito de permitir que outros lle impuxesen o que pensan que lle convén.

Non quero dicir que os sentimentos cos que unha persoa é vista por outras non deban quedar condicionados, de ningunha maneira, polas súas propias calidades ou deficiencias. Isto non é posible nin desexable. Se unha persoa é eminente en calquera das calidades que conducen ao seu propio ben, será, por iso mesmo, obxecto de admiración, xa que se atoparía moi próxima á perfección ideal da natureza humana. E sé é gravemente deficiente naquelas calidades, producirase o sentimento contrario á admiración. Existe un grao de necidade, e un grao que pode ser chamado (aunque a expresión sexa obxectable) baixaza ou depravación do gusto, que, aínda que non poida xustificar o facerlle dano á persoa que os pon de manifesto, convértea necesaria e propiamente nun obxecto de desgusto, ou incluso, en casos extremos, de desprezo, e ningunha outra persoa podería ter as calidades opostas, debidamente asentadas, sen experimentar estes sentimentos. Incluso sen facer nada que sexa incorrecto para outros, unha persoa pode actuar dun xeito que nos obrigue a xulgallo e a sentilo coma un badulaque, ou coma un ser de orde inferior. E, dado que este sentimento e este xuízo son feitos que eu preferiría evitar, faríasele un servizo ao afectado se de todo isto, ou de calquera outra consecuencia desagradable á que el mesmo se expuxera, fose advertido de antemán. E sería moi bo, xa que logo, que este bo oficio se prestase moito máis libremente do que hoxe nos permiten as nocións dominantes da cortesía, e que unha persoa puidese sinalarlle a outra, honestamente, que a cre en falta, sen por elo ser considerada maleducada e presuntuosa.

Tamén nós temos dereito a actuar de distintas maneiras baixo a nosa desfavorable opinión sobre calquera, e non para oprimir a súa individualidade, senón en exercicio da nosa. Non

estamos obrigados, por exemplo, a buscar a súa proximidade; e temos dereito a evitala (aínda que non a exhibir ese rexeitamento), porque temos dereito a escoller a compañía máis aceptable para nós. Temos o dereito —e podería ser tamén o noso deber— de previr a outros contra unha persoa, se pensamos que o seu exemplo ou a súa probable conversación ten un efecto pernicioso sobre todos aqueles cos que se asocia. Podemos darlle a outros a preferencia sobre esa persoa para tódalas prebendas optativas, excepto para aquelas que favorezan o seu melloramento. De todas estas formas pode sufrir unha persoa, da man doutras, moi severos castigos, debidos a faltas que, directamente, só a si mesma lle concirnen. Pero só debe sufrir estes castigos na medida en que son consecuencias naturais, e, por así dicilo, espontáneas, das propias faltas, e non porque lle sexan inflixidos a propósito, con ánimo de castigar.

Unha persoa que se amosa impetuosa, obstinada, arrogante; que non pode vivir con recursos moderados; que non pode absterse de ferintes satisfaccións, que persegue praceres animais a expensas dos que nacen da intelixencia e dos sentimentos, debe esperar que na opinión dos demais quede rebaixado, e ter menor participación nos seus sentimentos favorables. Pero non ten dereito a queixarse de nada disto, salvo que teña merecido dito favor por unha especial excelencia das súas relacións sociais, ou teña adquirido un título para as súas boas posicións que non estea afectado polos seus deméritos para consigo mesmo.

O que eu sosteño é que os inconvenientes que son estritamente inseparables dun xuízo negativo dos demais, son os únicos aos que debe estar suxeita unha persoa por aquela parte da súa conduta que só concirne ao seu propio ben, anque en modo algún debe afectar os intereses doutras persoas que se relacionan con ela. Pero os actos prexudiciais para outros requiren un tratamento totalmente diferente. A violación dos seus dereitos, inflixirlles calquera perda ou deterioro sen que os propios dereitos o xustifiquen, a falsidade ou dobrez no trato con esas

persoas, o uso tramposo ou mesquiño das vantaxes que se teñan sobre elas, e incluso a omisión do deber de defendelas contra a inxustiza, son causas merecedoras de reprobación moral, e, en casos graves, de sanción moral e castigo. E non só debemos falar dos actos, porque tamén as predisposicións que conducen a eles son propiamente inmoraís, e constitúen suxeitos acredores dunha reprobación moral que pode conducir ao anoxo. A inclinación á crueldade, a natureza maliciosa e perversa, a envexa —a máis antisocial de tódalas paixóns—, o disimulo e a falta de sinceridade, a carraxe sen causa suficiente, e o resentimento desproporcionado ata a provocación; a tendencia a dominar sobre outros, o desexo de acumular máis vantaxes das que nos corresponden (a pleoneci/a dos gregos), o orgullo que obtén gratificación da humillación doutros, o egoísmo —que considera a un mesmo e todo o que a un mesmo lle concirne máis importante que calquera outra cousa, e decide tódalas cuestións dubidasas ao propio favor— son vicios morais, e conforman un carácter moral cativo e rancoroso, distinto dos defectos persoais previamente mencionados —que, falando con propiedade, non son inmoralidades, e que, calquera que sexa o punto ao que poden chegar, non constitúen unha perversión— que poden ser probas dun certo nivel de insensatez, ou dunha carencia de dignidade persoal e de respecto de si mesmo, pero que só son suxeitos de reprobación moral cando implican un quebranto do deber para con outros por cuxo beneficio o individuo está obrigado a coidarse de si mesmo.

Os chamados deberes para con nós mesmos non son socialmente obrigatorios, a non ser que as circunstancias os convertan ao mesmo tempo en deberes para con outros. O termo deber para con un mesmo, cando significa algo máis que prudencia, quere dicir respecto a un mesmo e ao desenvolvemento propio, e ninguén é responsable diante dos seus semellantes por ningunha destas causas, porque ningunha delas lle reporta beneficio á humanidade ante a que podería estar obrigado a

responder. A distinción entre a perda de consideración na que unha persoa pode incorrer —con razón— por falta de prudencia ou de dignidade persoal, e a reprobación que merece por unha ofensa contra os dereitos dos outros, non é unha distinción meramente nominal. Establece unha enorme diferenza —tanto nos nosos sentimentos coma na nosa conduta— respecto da persoa concernida, segundo nos desagrada en cousas que cremos ter dereito a controlar, ou en cousas que sabemos que non o temos. Se unha persoa nos desagrada podemos expresar o noso desgusto e manernos distantes dela, do mesmo xeito que nos distanciamos dunha cousa que nos enfastia, pero non por iso nos sentimos chamados a amocarlle a vida. Debemos pensar que esa persoa xa soporta, ou soportará, un castigo moi cru se arruína a súa vida por unha mala xestión da mesma, e, por esta mesma razón, non podemos desexar que a arruíne aínda máis; polo que, en vez de desexar castigala, debemos intentar, máis ben, aliviarlle o seu castigo, amosándolle como pode evitar ou resarcir os males que a súa conduta adoita carrexarlle. Esta persoa pode ser un obxecto de piedade, ou quizabes de xenreira, pero non de indignación ou resentimento. Non podemos tratala coma un inimigo da sociedade, e a peor actitude para a que nos mesmos nos sentimos xustificados é, no caso de que non queiramos intervir de xeito benevolente, abandonala a si mesma, sen amosar interese ou preocupación por ela.

Outra cousa moi distinta sería se esa persoa tivese infrinxido as normas necesarias para a protección, individual ou colectiva, dos seus semellantes. Neste caso as malas consecuencias dos seus actos non caerían sobre el mesmo, senón sobre outros, e a sociedade, como protectora de tódolos seus membros, debe tomar represalias contra del, debe impoñerlle unha pena co expreso propósito de castigalo, e debe ter coidado de que dita pena sexa suficientemente severa. Neste caso concreto, esa persoa é coma un delincuente no banco dos acusados, e nós estamos chamados non só a ditar sentenza contra del, senón

tamén, dunha ou outra forma, a executar a nosa propia sentenza. Noutro caso non é o noso papel inflixirlle ningún sufrimento, salvo aqueles que poidan seguirse incidentalmente de que usemos a mesma liberdade de regular os nosos propios negocios que a que lle permitimos nos seus.

Moitas persoas rexeitarán a distinción aquí establecida entre a parte da vida dunha persoa que só a ela mesma lle concirne daqueloutra parte que lle concirne aos demais. Como —cabe preguntarse— pode unha parte da conduta dun membro da sociedade ser materia de indiferenza para outros membros desa sociedade? Ningunha persoa é un ser completamente illado, polo que é imposible que faga nada que sexa seria e permanentemente daniño para si mesma sen que a súa aduanada afecte, polo menos, ás súas conexións máis próximas, e tamén, a miúdo, ás mais afastadas. Se esta persoa prexudica a súa propiedade tamén lle fai dano a aqueles que directa ou indirectamente obteñen dela o seu sustento, e incluso adoita diminuír, en maior ou menor contía, os recursos xerais da comunidade. Se deteriora as súas facultades corporais ou mentais, non soamente atrae o mal sobre todos aqueles que dependen del para unha parte da súa felicidade, senón que se inhabilita a si mesmo para prestar os servizos que normalmente lle ofrece aos seus próximos, polo que quizabes chegaría a ser unha pexa para o seu afecto e benevolencia, e, se unha conduta como esta fose moi frecuente, dificilmente habería unha ofensa que puidese cometer que detraese máis cousas da suma xeral do ben. Finalmente, se, a causa destes vicios e tendencias, unha persoa non dana a outras, incluso así resulta daniña —pode dicirse— polo seu exemplo, e debe ser obrigada a controlarse en beneficio daqueles aos que a observación ou coñecemento da súa conduta pode corromper ou enganar.

Incluso —cabe engadir— se as consecuencias da mala conduta puideran circunscribirse á persoa viciosa ou inconsciente, debería a sociedade abandonar ao seu propio goberno a aque-

las persoas que son incapaces de gobernarse? Se a protección contra de si mesmos lle é claramente debida aos nenos e aos vellos, non está a sociedade igualmente obrigada a ofrecerlle protección ás persoas maduras que están igualmente incapacitadas para gobernarse? Se o xogo, ou a borracheira, ou a incontinencia, ou a ociosidade, ou a impureza son tan daniñas para a felicidade, e unha péga para o melloramento tan grande coma moitos ou a maioría dos actos prohibidos pola lei, por que non intenta a lei reprimilos —pode preguntarse— na medida que sexa coherente coas posibilidades e a conveniencia da sociedade? E, como suplemento das inevitable imperfeccións da lei, non debe a opinión pública organizar, cando menos, unha poderosa policía contra estes vicios, e pasar rigorosa revista, con castigos sociais, a aqueles que son coñecidos por practicalos?

Aquí non se trata, digamos, de restrinxir a individualidade, nin de impedir de por vida experimentar o que é novo e orixinal. As únicas cousas que se tratan de previr son aquelas que foron testadas e condenadas dende o comezo do mundo deica agora; cousas que a experiencia demostrou non ser útiles ou apropiadas á individualidade de ninguén. Debe transcorrer un certo período de tempo, e unha certa acumulación de experiencia, antes de que unha verdade moral ou prudencial sexa tida por establecida. E é desexable evitar, moi sinaladamente, que xeración tras xeración sigan caendo no mesmo precipicio que foi fatal para os seus predecesores.

Admito plenamente que o mal que unha persoa poida causarse a si mesma poida afectar seriamente a aqueles que, ben sexa polas súas simpatías ou polos seus intereses, están estreitamente conectados con ela, e nun grao algo menor, á toda a sociedade. Cando, por comportarse deste xeito, unha persoa chega a violar unha obriga precisa e concreta para con outra persoa ou persoas, o feito queda excluído da categoría do interese propio e pasa a ser susceptible de censura moral no estrito sentido do termo. Se un home, por exemplo, polos seus excesos

ou a súa extravagancia, chega a ser incapaz de pagar as súas débedas, ou, tendo contraída a responsabilidade moral dunha familia, chega a ser, polas mesmas causas, incapaz de sostela e educala, merece reprobación, e debe ser xustamente castigado, pero só por quebrantamento do deber para coa súa familia ou para cos acredores, e non pola extravagancia en si mesma. E, aínda que os recursos que debía ter empregados cos obxectivos sinalados foran desviados por el cara á máis prudente das inversións, a culpabilidade moral debería ter sido a mesma. George Barnwell<sup>51</sup> asasinou ao seu tío para obter diñeiros para a súa amante, pero se o tivera feito para iniciarse nos negocios, debería ser igualmente enforcado. Máis aínda, no frecuente caso dun home que causa mágoas á súa familia, pola súa adición aos malos hábitos, merece reproches pola súa aspereza ou ingratidade, pero tamén os podía merecer por cultivar hábitos que, sen ser viciosos en si mesmos, son penosos para aqueles cos que fai a súa vida, ou que, por lazos persoais, dependen del para a súa comodidade. Calquera que falta á consideración xeralmente debida aos intereses e sentimentos doutros, non estando forzado a elo por algún deber máis imperativo, ou non estando xustificado por unha preferencia persoal moi remarcada, é suxeito de reproche moral por dita falta, pero non por esta estrita causa, nin polos erros meramente persoais e contra si mesmo que o puideran ter arrastrado, sequera remotamente, a dita situación.

Do mesmo xeito, cando unha persoa se incapacita a si mesma, por unha conduta puramente egoísta relacionada coa prestación de algún deber determinado que o obriga co público, é culpable dunha ofensa social. Ningunha persoa debe ser cas-

---

<sup>51</sup> Refírese Stuart Mill ao melodrama *The London Merchant*, ou *The History of George Barnwell*, publicada en 1731 por George Lillo (1693 - 1739). O dramaturgo Lillo, que de primeiras fora tamén xoieiro, acadou certa sona e popularidade coma precursor da chamada «traxedia caseira», ou «traxedia burguesa», na que o protagonismo dos heroes clásicos queda atribuído a persoas normais ás que as circunstancias mesturan con desgraciadas historias.



tigada simplemente por ser un borracho; pero un soldado ou un policía podería ser sancionado por estar bebido de servizo. En poucas verbas: sempre que haxa un prexuízo definido, ou un risco definido de prexuízo, ben sexa para un individuo ou para o público, o caso queda subtraído ao ámbito da liberdade para entrar no da moralidade ou no da lei.

Pero a respecto do dano meramente continxente, ou, como tamén podería cualificarse, construtivo, que unha persoa lle causa á sociedade por unha conduta que nin viola un deber específico para o público, nin ocasiona un sufrimento perceptible por ningún individuo que non sexa el mesmo, estamos ante unha desas inconveniencias que a sociedade pode permitirse soportar en nome dun beneficio máis grande para a liberdade humana. Se as persoas adultas han ser castigadas por non ter o apropiado coidado de si mesmas, eu preferiría que fose máis polo seu propio ben que pola súa propensión a minguar a súa capacidade de prestarlle á sociedade os beneficios que esta ten dereito a esixir. Non estou de acordo en argüír sobre este punto coma se a sociedade non tivese medios para elevar aos seus membros máis febles ata os seus estándares normais de conduta racional, e por iso me limito a esperar a que fagan algo irracional para logo castígalos, por elo, legal ou moralmente. A sociedade tivo absoluto poder sobre os seus membros ao longo de tódolos períodos iniciais da súa existencia; tamén dispón da totalidade do período da infancia e da minoría de idade para probar se pode facelos capaces de manter unha conduta racional na vida. A xeración actual é a mestra do adestramento e de tódalas circunstancias da xeración que ven, e se non pode facela perfectamente sabia e boa é porque ela mesma é, igual de deficiente, lamentablemente, en bondade e sabedoría, e porque os seus mellores esforzos non son sempre, nos casos individuais, os máis vitoriosos; pero esta sociedade está perfectamente capacitada para facer que a xeración ascendente sexa tan boa, no seu conxunto, ou incluso

un pouco mellor, que ela mesma. Se a sociedade deixa que un considerable número dos seus membros medre coma nenos, incapaces de tomar decisións mediante a racional consideración de motivos moi adiados, esa sociedade debe culparse a si mesma das consecuencias. Armada non só con tódolos poderes da educación, senón tamén coa ascendencia que sempre ten a autoridade da opinión maioritaria sobre as mentes que están menos capacitadas para xulgar por si mesmas; e axudada tamén polas *naturais* penalidades que caen inevitablemente sobre aqueles que incorren no desgusto ou no desprezo dos que os coñecen, a sociedade non pode pretender que necesita, ademais de todo isto, o poder para promulgar ordes e impoñer obediencia respecto dos intereses persoais dos individuos, nos que a decisión, de acordo con tódolos intereses da xustiza e da política, debe descansar naqueles que han de soportar as consecuencias.

Nada hai que desacredite e frustre máis aos medios máis acaídos para influír na conduta das persoas que apoiarse nos medios menos apropiados. Se, entre aqueles aos que se intenta levar á prudencia e á moderación, hai alguén que sexa do mesmo material co que están feitos os caracteres vigorosos e independentes, rebelarase, inexorablemente, contra o xugo da influencia. Ningunha persoa desta feitura consentirá que haxa outras que controlen os seus intereses, do mesmo xeito que estas teñen que coidarse de non ser inxuriados nos seus; e resulta moi doado que actuar ostensiblemente en contra do que que unha autoridade ripada ordena, sexa considerado un sinal de folgos e coraxe, dun xeito semellante ao que sucedeu coa moda dos badocos que seguiu, no tempo de Carlos II, á fanática intolerancia moral dos puritanos. Con respecto ao que se dixo sobre a necesidade de protexer á sociedade do mal exemplo dado aos demais por un depravado ou un atufado, é verdade que o mal exemplo pode ter un efecto pernicioso, especialmente se o exemplo empurra a facerlle mal a outro con impunidade

para o malfeitor. Pero agora estamos falando da conduta que, malia non facerlle dano outros, implica unha gran mágoa para o propio axente; e non vexo como aqueles que cren isto poden pensar, pola contra, que este exemplo pode ser, en xeral, máis saudable que pernicioso, xa que, se ben revela a mala conduta, tamén amosa as súas penosas e degradantes consecuencias, que, no caso de que a conduta sexa xustamente censurada, supón que tales consecuencias lle sexan esixidas en moitos ou en tódolos casos.

Pero o máis forte de tódolos argumentos contrarios á interferencia do público na conduta puramente persoal é que, cando interfere, é moi probable que o faga erradamente e no lugar desapropiado. En cuestións de moralidade social, e de deber para cos demais, a opinión pública, é dicir, a opinión da maioría dominante, malia ser frecuentemente errónea, é probable que sexa, sen embargo, axeitada, xa que, neste tipo de cousas, as maiorías soamente son chamadas a xulgar sobre os seus intereses, e sobre a maneira en que algunha forma de conduta, se fose practicada, lles podería afectar. Pero a opinión dunha maioría similar referida a cuestións de conduta persoal, imposta coma unha lei sobre a minoría, case ten a mesma posibilidade de ser equivocada que de ser acertada, porque a opinión pública, en cousas coma estas, só significa, no mellor dos casos, unha opinión dalgunha xente acerca do que é bo ou malo para outros, pero con moita frecuencia non significa sequera iso, porque o público bordeando a reflexión sobre o pracer ou a conveniencia daqueles cuxa conduta censura, con total indiferenza, soamente considera aquilo que é da súa propia preferencia. Hai moitos que consideran unha afronta para si mesmos calquera conduta que simplemente lles desgusta, polo que a interpretan coma un aldraxe aos seus sentimentos, como seica facía un fanático relixioso que, ao ser acusado de non respectar os sentimentos relixiosos dos demais, disque retrucou dicindo que, por persistir nos seus abominables ritos

ou credos, eran os outros os que o desprezaban a el. Pero non hai paridade entre o aprecio que sente unha persoa pola súa propia opinión e o sentimento que ten outra persoa que está ofendida porque a manteña; nin existe máis paridade entre o desexo dun ladrón que se apodera dunha bolsa, e o desexo de retela do verdadeiro propietario. E o gusto dunha persoa é tan peculiar naquilo que só a si mesmo lle concirne coma no que ten que ver coa súa opinión ou co seu peto.

A calquera lle resulta fácil imaxinar un ideal público que non moleste en absoluto nin a liberdade nin a elección dos individuos cando verse sobre manterías dubidosas, e que só lle esixa absterse das formas de conduta que a experiencia universal ten condenadas. Pero onde se ten visto un público que lle poña un límite coma este á súa censura?, ou, cando un público se preocupou pola experiencia universal? Nas súas intromisións na conduta persoal, raras veces pensa noutra cousa que non sexa a enormidade de que unha persoa sinta de forma diferente á do propio público, e esta forma de vulgar, levemente disfrazada, élle presentada a humanidade, polas nove décimas partes dos moralistas e especuladores, coma un ditado da relixión e da filosofía. Eles son os que ensinan que as cousas son xustas porque son xustas, e porque nós sentimos que son así. Eles son os que nos inclinan a buscar nas nosas propias mentes e corazóns as leis da conduta que nos obrigan a nós mesmos e a tódolos demais. E que outra cousa pode facer o público, xa que logo, senón aplicar estas instrucións, e facer do seu propio sentido persoal do ben e do mal, que considera razoablemente unánime, unha obriga para todo o mundo.

O mal aquí sinalado non existe só na teoría, polo que quizabes se espere que eu poida especificar as ocasións nas que o público do noso tempo e do noso país confunde indebidamente as súas preferencias persoais coa natureza das leis morais. Pero eu non estou escribindo un ensaio sobre as aberracións dos actuais sentimentos morais. E esta materia é

demasiado importante como para ser discutida nunha paréntese e a título de simple ilustración. Pero poida que algúns exemplos sexan necesarios para amosar que o principio que eu sosteño ten unha relevancia seria e práctica, e que non estou tentando erixir unha barreira contra males imaxinarios. E non é difícil mostrar, con abundantes casos, que unha das propensións máis universais de tódolos humanos é a de estender o límite do que poderíamos chamar policía moral ata o punto no que invade a liberdade lexítima e máis incontestábel do individuo.

Como primeiro exemplo considerade as antipatías que manteñen os homes sobre a base de argumentos tan febles coma que as persoas teñen conceptos relixiosos diferentes dos deles non practican as súas observancias relixiosas, ou non practican, nomeadamente, as súas abstinencias relixiosas. Para citar o máis lene dos exemplos, ningunha cousa do credo e da práctica dos cristiáns envelena máis a xenreira dos mahometanos contra deles que o feito de comer porco. E hai poucas accións que os cristiáns e europeos vexan con máis espontáneo desgusto que o que senten os musulmáns por esta particular forma de saciar a fame. Isto é así porque se entende, en primeiro lugar, coma unha ofensa contra da súa relixión, aínda que esta circunstancia non pode explicar nin o grao nin a especie da súa repugnancia, xa que o viño tamén está prohibido pola súa relixión e, malia que tódolos musulmáns coinciden en consideralo non apropiado, non se indignan por elo. A súa aversión á carne da «besta inmunda» é, pola contra, dese peculiar carácter que nos remite á instintiva antipatía que a idea de impureza, unha vez que penetrou plenamente nos sentimentos, parece excitar sempre, incluso naqueles cuxos hábitos sociais son calquera cousa menos escrupulosamente limpos, e dos que o sentimento de impureza relixiosa, tan intenso nos hindús, é un exemplo destacado. Supoñede agora que un pobo, no que a maioría fose musulmán, insistise en non permitir que o porco fose comido

dentro dos límites do país. Isto, que non sería nada novo nos países mahometanos<sup>52</sup>, podería considerarse un exercicio lexítimo da autoridade moral da opinión pública? E, se non, por que non? A práctica é realmente repulsiva para tal público, porque pensan sinceramente que tamén é aborrecida e está prohibida pola Deidade. Pero sería unha persecución que nin sequera podería ser censurada como persecución relixiosa. Puido ser relixiosa na súa orixe, pero non podería ser unha persecución por causa da relixión dende o momento en que ningunha relixión converteu nun deber o comer porco. E por iso o único fundamento sostible para condenala sería que ao público non lle incumbe interferir naquilo que concirne aos gustos persoais e ao coidado persoal dos individuos.

Para vir un pouco máis preto da casa: a maioría dos españois consideran unha enorme impiedade, ofensiva en alto grao para o Ser Supremo, renderlle culto a Deus de calquera forma que non sexa a Igrexa Católica, e ningún outro culto público é legal no solo español<sup>53</sup>. Os pobos de todo o Sur de Europa

---

<sup>52</sup> [Nota do autor] O caso dos «parsi» de Bombai é, neste punto, un curioso exemplo. Cando esta industriosa e emprendedora tribo, descendente dos persas adoradores do lume, fuxindo do seu país nativo, pola persecución dos califas, chegou ao Oeste da India, foi admitida dun xeito tolerante polos soberanos hindús baixo a condición de non comer boi. E mais tarde, cando aquelas rexións caeron baixo o poder dos conquistadores mahometanos, os «parsi» obtiveron deles a prolongación da indulxencia baixo a condición de absterse do porco. E deste xeito, aquilo que foi no comezo obediencia á autoridade, converteuse nunha segunda natureza, e os «parsi» de hoxe abstéñense á vez do boi e do porco. E, aínda que non vén esixida pola súa relixión, esta dobre abstención tivo tempo de asentarse nos costumes da tribo, e o costume, alá no Leste, é unha relixión.

<sup>53</sup> Stuart Mill, que non amosa ningunha estrañeza polo feito de que o Rei ou Raíña de Inglaterra sexa o xefe da Igrexa Anglicana, nin polas reservas que este feito supoñía para algunhas dignidades do Reino Unido, toca de oído, neste punto, sobre a realidade de España, cousa moi frecuente en tódolos centroeuropeos e anglosaxóns do momento. É certo que o artigo 1 do Estatuto de Baiona (1808), e o artigo 11 da Constitución de Cádiz establecían a oficialidade da Igrexa Católica e prohibían expresamente calquera outro culto. Pero o artigo 11 da Constitución de 1837, que mantén a oficialidade da Igrexa Católica, xa non prohibe outras crenzas nin outros cultos. A desamortización de Mendizábal xa tivera lugar en 1836. E entre 1836 e 1840 tivo lugar, por conta de *The British and Foreign Bible Society*, a viaxe a España de George Borrow, que, pola súa rápida difusión en Inglaterra debía ser coñecido por Stuart Mill. O artigo 11 da Constitución de 1837 mantense invariable na de 1845. Stuart Mill redacta *On Liberty* entre 1854 e 1858, e pública a primeira edición en 1859. Na Constitución de 1856 mantense a oficialidade da Igrexa Católica (Art. 14), pero

miran ao clero casado no só como non relixioso, senón tamén como impuro, indecente, groseiro e noxento. Que pensan os protestantes destes sentimentos perfectamente sinceros, e do intento de facerllos cumprir aos non católicos? Sen embargo, se a humanidade estivese lexitimada para interferir sobre a liberdade dos demais en cousas que non afectan á liberdade de terceiros, con que principios se poden excluír, con sólido criterio, estas cousas, ou quen pode culpar á xente por desexar suprimir aquilo que ven coma un escándalo aos ollos de Deus e dos homes? Non é posible mostrar un suposto máis poderoso para prohibir aquilo que é visto como unha inmoralidade persoal que os esgrimidos para suprimir tales prácticas por aqueles que as ven como impiedades; e, a non ser que queiramos adoptar a lóxica dos perseguidores, e dicir que nós debemos perseguir a outros porque estamos no certo, e que eles non nos poden perseguir a nós porque están trabucados, debemos coidarnos moito de admitir un principio cuxa acción podería facernos resentir dunha grande inxustiza.

Os exemplos precedentes poder ser obxectados, aínda que sen razón, por tratarse de continxencias imposibles entre nós, xa que non parece posible que neste país haxa unha opinión que intente impoñer a abstención de carnes, ou que, en función do seu credo ou inclinación, se entremeta na xente por causa dos cultos, ou por casarse ou non casarse. Pero o próximo exemplo, por iso mesmo, está sacado dunha interferencia na liberdade cuxo perigo non debemos entender completamente superado. Onde queira que os puritanos teñen sido suficientemente poderosos, como en Nova Inglaterra, ou en Gran Bretaña no

---

recoñece a liberdade de crenza e culto, aínda que non queda claro, pola súa imprecisa redacción, se pode haber cultos diferentes do católico no espazo público. O proxecto de Constitución Federal de 1873 xa establecía a separación da Igrexa e do Estado que será característica esencial das Constitucións do século xx (1931 e 1978). A Constitución de 1876, que, aínda con certas interrupcións, non é substituída por outra ata 1931, recoñece á Igrexa Católica como oficial (art. 11) pero recoñece o dereito de pensamento e culto relixioso.

tempo da Mancomunidade<sup>54</sup>, sempre intentaron, con éxito considerable, suprimir tódalas diversións públicas e case tódalas privadas, especialmente a música, o baile, os xogos públicos, outros encontros con propósitos de diversión, e o teatro. Aínda hai neste país amplos grupos de persoas en cuxos criterios de moralidade están condenadas estas diversións; e, sendo tales persoas —de clase media maiormente— as que teñen un poder ascendente na actual configuración social e política do Reino, non parece imposible que persoas que posúen estes sentimentos poidan dominar, antes ou despois, a maioría do Parlamento. Neste caso, pregunto, en que medida lle satisfará á restante parte da comunidade ter as diversións que sexan permitidas reguladas polos criterios relixiosos e morais dos mais estritos calvinistas e metodistas? Non desexarán con considerable perentoriedade que estes piadosos e entremetidos membros da sociedade se limiten a gobernar os seus propios intereses? Isto é, precisamente, o que debería dicírselle a todo goberno e a todo público que teña a pretensión de que ningunha persoa poida desfrutar ningún pracer que eles consideren desviado. Pero, se o principio que inspira tal pretensión é admitido, ninguén poderá queixarse, razoablemente, de que sexa posto en práctica de acordo co sentir da maioría ou doutro poder preponderante no país. E, no suposto de que unha manifestación relixiosa similar á deles tivese éxito na reconquista do terreo perdido, tódalas persoas terán que preocuparse por adaptarse á idea da república cristiá, tal como foi entendida polos primeiros colonizadores de Nova Inglaterra, igual que sucedeu, con frecuencia, con outras relixións en suposto declive.

---

<sup>54</sup> Co nome de Mancomunidade de Inglaterra —*The Commonwealth of England*— que posteriormente se estendeu a Gales, Escocia e Irlanda, refírese Stuart Mill á tamén chamada República de Cromwell, que tras da decapitación do rei Carlos I, foi proclamada polo *Rump Parliament* en 1649. Durante o seu período de vixencia (1649-1660, a Commonwealth derivou na ditadura de Oliver Cromwel, que dirixiu o país con man de ferro entre 1653 e 1659. Trala morte de Cromwel, sucedido polo seu fillo Richard, restaurouse a monarquía, en 1660, coa entronización de Carlos II.



Para imaxinar outra continxencia, máis probable de realizar, quizabes, que a última mencionada, teñamos presente que no mundo actual existe unha calara e forte tendencia á constitución democrática da sociedade, acompañada, ou non, de institucións políticas populares. Tamén se ten afirmado que no país en que esta tendencia está máis plenamente realizada —onde tanto a sociedade como o goberno son máis democráticos, como nos Estados Unidos—, o sentimento da maioría, para o que resulta desagradable todo estilo de vida que aparente ser máis ostentoso ou caro do que a xente espera acadar, opera como unha lei suntuaria aceptable e efectiva, e que en moitas partes da Unión é realmente difícil que unha persoa que posúa ingresos moi elevados encontre algún modo de gastalos sen incorrer na desaprobación popular. Aínda que casos coma estes son demasiado esaxerados para representar os feitos reais, o estado de cousas que describen non só é imaxinable e posible, senón que é, sobre todo, un probable resultado do sentimento democrático, combinado coa noción de que o pobo ten un dereito de veto sobre a forma en que un individuo debe gastar os seus ingresos. Non temos máis que supoñer unha ampla difusión das ideas socialistas para que aos ollos da maioría resulte infamante posuír máis propiedade ca unha contía moi pequena de ingresos que non sexa gañada co traballo manual. Opinións semellantes a esta, en principio, son xa amplamente patentes entre as clases artesáns, e pesan dun xeito oprimente sobre aqueles que están sometidos á opinión dominante desta clase, e, nomeadamente, sobre os seus propios membros. É ben coñecido que os malos operarios, que integran a maioría dos traballadores en moitas ramas da industria, asumen decididamente a opinión de que os malos traballadores deben recibir iguais salarios que os bos, e que a ninguén se lle debe consentir que, mediante traballo por tarefa ou por outra forma calquera, gañe, por maior habilidade ou dilixencia, máis do que gañan outros que carecen delas. E empregan unha policía moral, que en ocasións devén en física, para impedir que o traballador

habilitoso reciba, ou que o patrón lle pague, unha remuneración máis elevada por un servizo máis útil.

Se o público ten algunha xurisdición sobre os intereses privados, non acerto a ver que estas persoas cometan falta, ou que o entorno particular dun individuo poida recibir reproches por exercer sobre a súa conduta a mesma autoridade que exerce o público xeral sobre a xente en xeral. Pero, sen enredarnos en casos supostos, existen nos nosos propios días enormes usurpacións que se practican contra a liberdade da vida privada, e incluso outras ameazas maiores con algunha expectativa de éxito. E non faltan opinións declaradas que afirman un ilimitado dereito da sociedade sobre o pobo, non só para prohibir mediante lei calquera cousa que se considere incorrecta, senón tamén para prohibir, co fin de evitar todo aquilo que se considera equivocado, un certo número de cousas que admiten como inofensivas.

Co pretexto de previr a borracheira, o pobo dunha colonia inglesa, e case a metade da poboación dos Estados Unidos, foron privados por lei de facer uso, a non ser por prescrición médica, de calquera bebida fermentada, xa que a privación da súa venda equivale de feito, como así se pretendía, a unha prohibición do seu uso. E, a pesar de que a imposibilidade de aplicar esta lei causou a súa derogación en moitos Estados que a tiñan adoptado —incluído aquel do que deriva o seu nome<sup>55</sup>—, tense detectado un intento de axitar este país coa implantación dunha lei similar, que é impulsado, con notable celo, por moi destacados filántropos. A asociación —ou Alianza<sup>56</sup>, como ela

---

<sup>55</sup> Refírese ao Estado de Maine, e máis concretamente á moi temperá *Maine Liquor Law*, promulgada en 1815.

<sup>56</sup> Alude á *United Kingdom Alliance for the Legislative Suppression of the Sale of Intoxicating Liquors*, fundada en 1853 por Nathaniel Card. Un ano antes o propio Card fundara a *National League for the Total and Legal Suppression of Intemperance*, que foi disolvida para crear a que foi vulgarmente coñecida coa breve denominación de *United Kingdom Alliance*. A intención de Nathaniel Card, e dos seus asociados Joseph Brotherton e Alderman W. Hervey era transplantar ao reino Unido as experiencias prohibicionistas do Estado de Maine (EE.UU.)

mesma se denomina— que formulou esta proposta, ten adquirido certa notoriedade a través da publicidade que se lle deu á correspondencia entre o seu secretario e un dos poucos homes públicos ingleses que sosteñen que a opinión política debería fundamentarse en principios. A inclusión de lord Stanley nesta correspondencia foi pensada para fortalecer as esperanzas depositadas nel por aqueles que saben o raras que son entre aqueles que figuran na vida política, lamentablemente, calidades coma as que se poñen de manifesto en algunhas aparicións públicas de lord Stanley. O órgano da «Alianza», que «deploraría o recoñecemento de calquera principio que puidera ser soerguido para xustificar a intolerancia e a persecución», comprométese a facer visible a «ancha e impenetrable barreira que separa tales principios dos que asume a Asociación». «Tódolos temas relativos ao pensamento, opinión e conciencia están para min —dixo Stanley— fóra do ámbito da lexislación; pero todo o que ten que ver coa acción social, hábitos e relacións, está suxeito soamente a un poder discrecional conferido ao Estado —e non ao individuo— para que permaneza nel». Pero non se fai ningunha mención a unha terceira clase de asuntos, diferentes dos mencionados; a saber, actos e hábitos que non son sociais, senón individuais, entre os que seguramente se clasifica o acto de beber licores fermentados. Vender licores fermentados é, sen embargo, comercio; e comerciar é un acto social. Pero a infracción reclamada non afecta á liberdade do vendedor, senón á do comprador e consumidor, xa que, ao Estado daríalle igual o prohibir beber viño que facer imposible, a propósito, obtelo no mercado.

O secretario da Asociación, xa que logo, dixo: «eu esixo, como cidadán, que se exerza o dereito a legislar sempre que os meus dereitos sociais sexan invadidos por un acto social doutro». E, de seguido, referiuse a estes dereitos sociais así: «Se algo invade os meus dereitos sociais é, certamente, o tráfico con bebidas fortes. Porque, ao crear e estimular constantemente un desorde

social, destrúe o meu dereito radical á seguridade. Tamén invade o meu dereito á igualdade, ao obter beneficio da creación dunha miseria que eu debo socorrer con impostos. Tamén impide o meu dereito a un libre desenvolvemento moral e intelectual, por arrodear o meu camiño de perigos e por debilitar e desmoralizar a sociedade da que teño dereito a esixir axuda e trato mutuo». Unha teoría dos «dereitos sociais» cuxo tenor non se encontrara antes, probablemente, en formulacións diferentes, e que non está moi lonxe de dicir isto: que existe un dereito social absoluto para que calquera individuo poida obrigar a outro a actuar como debe en calquera asunto; que calquera que cometa un fallo nos máis nimios asuntos particulares viola o meu dereito social; e que iso me habilita a min para demandar do lexislador o resarcimento do agravio. Tan monstruoso principio e máis daniño, de lonxe, que calquera inxerencia illada na liberdade: porque non hai ningunha violación da liberdade que isto non poida xustificar; porque non recoñece o dereito a unha liberdade, calquera que sexa, excepto, quizabes, a de manter en segredo unha opinión, sen revelala xamais; e porque no intre en que unha opinión que eu considere nociva sae dos beizos dunha persoa, xa invade tódolos «dereitos sociais» que a Alianza me atribúe. Esta doutrina atribúelle a toda a humanidade un interese particular sobre a perfección moral, intelectual, e incluso física, dos demais, que debe ser definida por cada reclamante de acordo co seu propio criterio.

Outro importante exemplo de intervención ilexítima na plena liberdade do individuo, que, lonxe de ser unha simple ameaza, é levada a efecto, con éxito, dende fai moito tempo, é a normativa sobre celebración do sábado. A abstinencia durante un día de cada semana das normais ocupacións cotiáns, na medida en que as esixencias da vida o permitan, é, sen dúbida, un costume altamente beneficioso, aínda que o respectar o sábado non é unha obriga relixiosa para ninguén, salvo para os xudeus. E, dado que un costume como este non pode ser observado sen un consenso xeral acerca do seu efecto entre as clases traballado-

ras, e na medida en que algunhas persoas, para traballar, poidan impoñerlle a outras a mesma necesidade, é permisible e xusto que a lei lle garanta a todos a observancia deste costume polos demais, suspendendo as tarefas máis importantes da industria nun día determinado. Pero esta xustificación, fundamentada no interese que teñen outros na observancia desta práctica por un individuo, non é aplicable ás ocupacións que un considera adecuadas para empregar o seu ocio persoal, nin debe abranguer, en ningún caso, as restricións legais das diversións. É verdade que a diversión duns poucos convértese en día de traballo para outros; pero o pracer de moitos, e o recreo útil máis aínda, dálle valor ao traballo duns poucos, sempre que a ocupación sexa libremente escollida e poida ser libremente abandonada. Os traballadores están moi no certo ao pensar que, se todos traballasen o domingo, sete días de traballo só renderían seis días de salario; pero, na medida en que unha gran masa de empregos están suspendidos, o pequeno número que non obstante debe traballar, para entretemento dos outros, obtén un incremento proporcional das súas ganancias, e, no caso de preferir o ocio ás ganancias, non están obrigados a manterse nesas ocupacións. Se desexásemos outra solución, poderíamos atopala no establecemento, por costume, dun festivo, en calquera outro día da semana, para esta determinada clase de persoas. Por iso o único fundamento que existe para que a restrición da diversión do domingo poida ser defendida é que resulta relixiosamente incorrecta, un motivo para legislar contra do que a nosa enérxica protesta nunca será dabondo. *Deorum injuriae diis curae*<sup>57</sup>.

Queda por probar que a sociedade, ou algúns dos seus funcionarios, teñan recibido do ceo a encomenda de vingar calquera presunta ofensa contra a Omnipotencia que non sexa tamén unha ofensa contra dos seus semellantes. A idea de que é un deber de

---

<sup>57</sup> Frase que Tácito atribúe a un discurso de Tiberio (*Annales*, lib. 1, cap. 73). A tradución podería ser esta: «as inxurias aos deuses que as resarzan os deuses»

cada home que calquera outro home sexa relixioso foi o fundamento de tódalas persecucións relixiosas perpetradas deica hoxe, e, se tal idea se admite, podería seguilas xustificando plenamente. Aínda que o sentimento que agroma nos repetidos intentos de parar os trens que circulan en domingo, ou na resistencia a abrir os museos, ou noutras cousas semellantes, non ten a crueldade que amosaban os perseguidores, a mentalidade que poñen de manifesto é basicamente a mesma. Existe a clara determinación de non tolerar que outros fagan o que lles está permitido pola súa relixión pola única razón de que non estea permitido pola relixión do perseguidor. E é unha crenza moi asentada que Deus non só abomina dos actos dos infieis, senón que tampouco nos terá a nós por inocentes se os deixamos tranquilos.

Non podoo conterme de engadir a estes exemplos do escaso valor que normalmente se lle da á liberdade humana, a linguaxe de inxusta persecución que agroma na prensa deste país cada vez que se sente chamada a informar sobre o destacable fenómeno dos mormonismo. Moito se debería dicir do inesperado e instrutivo feito de que unha presunta nova revelación, e a relixión nela fundamentada, produto dunha palpable impostura, e non alicerzada polo prestixio das extraordinarias calidades do seu fundador, sexa crida por centos de miles de persoas, e fose convertida en fundamento dunha nova sociedade, no tempo dos periódicos, dos trens e do telégrafo eléctrico. O que aquí nos interesa é que esta relixión, igual que outras mellores relixións, ten os seus mártires; que o seu profeta e fundador foi condenado a morte, polo populacho, polas súas ensinanzas<sup>58</sup>; que outros dos seus seguidores perderon a súa vida pola mesma e inxusta violencia: que foron forzosamente expulsados, en masa, do país no que primeiro xurdiron, mentres, agora que xa foron confinados a

---

<sup>58</sup> Refírese Joseph Smith, Jr. (1805–1844) fundador do *Movementos dos Santos dos Días Derradeiros*, vulgarmente coñecido como *Mormonismo*. A súa pretensión era volver, sen ningún aditamento nin interpretación, á Igrexa Primitiva. As súas presuntas revelacións proféticas suscitaron grandes receos e persecucións públicas. A súa morte ocorreu cando, preso nun cárcere de Carthage (Illinois), acusado de sedición, foi linchado por unha multitude que, con ese fin, asaltou a prisión.

unha solitaria reserva no medio do deserto, aínda hai moitos neste país que declaran abertamente que sería xusto (anque non sería conveniente) mandar unha expedición contra deles, para obrigalos pola forza a conformar as súas opinións coas do resto da xente.

O artigo da doutrina mormoa que é nomeadamente provocador da antipatía que racha coas ordinarias limitacións da tolerancia relixiosa é a sanción da poligamia, que, a pesar de serlles permitida aos mahometanos, hindús e chineses, parece excitar unha insaciable animosidade cando é practicada por persoas que falan inglés ou que confesan ser membros dunha modalidade calquera de cristiáns. Ninguén desaproba máis ca min esta institución mormoa, porque, ademais doutras razóns, lonxe de estar apoiada de algún modo no principio da liberdade, é unha directa infracción de dito principio, por ser unha mera argola da cadea que ata á metade da humanidade, mentres libera á outra metade da recíproca obrigación respecto daquela. Debe lembrarse, sen embargo, que esta relación é tan voluntaria, por parte das mulleres concernidas, que poden ser consideradas vítimas dela, coma a que se da en calquera outro tipo de institución matrimonial, e, por moi sorprendente que este feito poida parecer, ten a súa explicación nas mesmas ideas e costumes do mundo, que, ao ensinarlle ás mulleres a pensar que o matrimonio é a cousa máis absolutamente necesaria, fai entendible que moitas mulleres prefiran ser unha das numerosas desposadas dun só home en vez de ser esposa de ninguén. Aos outros países non se lles pide recoñecer unións coma estas, nin desligar das súas leis a unha parte dos seus habitantes para adoptar as decisións dos mormóns. Pero, cando os disidentes mormóns cederon ante os hostís sentimentos dos outros moito máis do que en xustiza lles sería esixible; cando xa deixaron as súas patrias, nas que as súas doutrinas eran inaceptables, para establecerse nunha remota esquina que eles fixeron habitable por primeira vez para os seres humanos, resulta moi difícil ver con que principios se lles pode prohibir —a non ser cos da tiranía— vivir baixo as leis que lles prazan, sempre que non cometan ningunha agresión

contra outras nacións, e lle concedan aos que estean insatisfeitos coas súas formas de vivir plena liberdade para saír.

Un recente escritor, de notable intelixencia en algúns aspectos, propuxo (por usar as súas propias verbas) non unha *cruzada*, senón unha *civilizada*, contra esta comunidade de polígamos, para poñerlle fin ao que el consideraba un paso atrás da civilización<sup>59</sup>. Isto mesmo —un paso atrás— me parece a min, aínda que eu non estou seguro de que ningunha comunidade teña dereito a forzar a outra a ser civilizada. Mentres que as vítimas dunha mala lei non invoquen a axuda doutras comunidades, non podo admitir que persoas completamente desconectadas delas deban forzar que se lle poña fin a un estado de cousas co que tódolos que están interesados nelas parecen estar satisfeitos, e todo porque escandalizan a persoas ás que nada lle interesa aquilo, e que distan de alí algúns miles de millas. Que se envíen misioneiros, se tal parece, para que prediquen contra diso; e deixémoslles que por tódolos medios amables (dos que non forma parte o silencio dos mestres) se opoñan ao progreso, entre o seu propio pobo, de semellante doutrina.

Se a civilización tivo vantaxe sobre a barbarie, cando a barbarie aínda dominaba o mundo ao seu antollo, resulta excesivo confesar que estamos atemorizados porque a barbarie, despois de ser xustamente sometida, poida revivir e conquistar a civilización. Porque unha civilización que puidera sucumbir deste xeito ante o seu inimigo derrotado, tería que haber chegado antes a un tal grao de dexeneración no que nin os seus excelentes sacerdotes e mestres, nin ningunha outra persoa, tivesen a capacidade ou a vontade de asumir a molestia de erguerse por ela. E se iso fose así, canto antes esa civilización dea mostras de sucumbir, mellor. Porque só podería ir de mal en peor, ata ser destruída e rexenerada —igual que o Imperio de Occidente— por bárbaros vigorosos.

---

<sup>59</sup> O escritor aludido é Eber D. Howe, que en 1834 publicou o libro *O mormonismo ao descuberto*.



## V. Aplicacións

Os principios reivindicados nestas páxinas deben ser considerados, preferentemente, como bases para un debate sobre os detalles, antes de intentar unha congruente aplicación dos mesmos, con prognóstico positivo, aos distintos departamentos do goberno e aos asuntos morais. As poucas observacións que me propoño facer en cuestións de detalle, están máis orientadas a ilustrar os principios que a sacar consecuencias prácticas das mesmas. O que ofrezco agora non son tanto aplicacións como exemplos de aplicación, que poden servir para expoñer con gran claridade o significado das dúas máximas que conforman, conxuntamente, toda a doutrina deste ensaio, e para auxiliar ao xuízo que, nos casos nos que se mostra dubidoso cal das dúas máximas é aplicable, mantén o equilibrio entre ambas.

Tales máximas son, en primeiro lugar, que o individuo non é responsable dos seus feitos perante a sociedade, mentres estas accións non concirnan aos intereses de ningunha outra persoa que non sexa el mesmo. O consello, a instrución, a persuasión e o illamento do resto da xente, na medida en que se consideren necesarios para o seu ben, son as únicas medidas coas que a sociedade pode expresar xustificadamente o seu desgusto ou a desaprobación da súa conduta. E segundo, que para aquelas actuacións que son prexudiciais para os intereses dos demais, o individuo é responsable, e incluso pode estar suxeito a castigo legal ou social, se a sociedade é da opinión de que un ou outro castigo son necesarios para a súa protección.

A respecto da primeira máxima, isto non significa que en ningún caso caiba supoñer que o dano, ou a probabilidade do dano para os intereses dos demais, sexa a única cousa que pode xustificar a inxerencia da sociedade, e que, por iso mesmo, a xustifica sempre. En moitos casos, un individuo que persegue un obxectivo lexítimo, cáusalle a outros dor ou perdas, ou intercepta un ben que outra persoa tiña razoable esperanza de aca-

dar. As contradición de intereses entre individuos teñen a súa orixe, con frecuencia, en institucións sociais deficientes, polo que, mentres tales institucións se manteñan, son inevitables; e incluso algunhas delas poderían ser inevitables baixo calquera institución. Calquera que ten éxito nunha profesión masificada, ou nun exame competitivo; e calquera que é preferido a outro na pugna por un obxectivo que ámbolos dous desexan, ripa beneficios das perdas dos outros, do seu esforzo frustrado, e das súas desilusións. Pero é cousa comunmente admitida que, para o interese xeral da humanidade, é mellor que as persoas poidan perseguir estes obxectivos sen ter que ensumirse por este tipo de consecuencias. Dito con outras verbas, a sociedade non lle reconece aos competidores frustrados ningún dereito —moral ou legal— a sentirse inmunes fronte a esta clase de sufrimentos, e soamente se sente chamada a intervir cando os recursos que favoreceron o éxito —sinaladamente o fraude, a traizón ou a forza— foron empregados en contra do interese xeral.

Repito: o comercio é un acto social: quen queira que se dedique a vender calquera tipo de bens ao público esta facendo algo que afecta ao interese doutros e da sociedade en xeral, e a súa conduta, por isto mesmo, entra, en xeral, na xurisdición da sociedade. E de acordo con isto houbo un tempo no que se sostivo que é deber dos gobernos fixar prezos e regular os procesos de manufactura en tódolos casos que sexan considerados importantes. Pero agora reconécese, aínda que despois de manter unha longa loita, que tanto a barateza como a boa calidade dos produtos quedan máis eficazmente garantidas deixando totalmente libres aos produtores e vendedores, baixo a mera comprobación de que os compradores teñen a mesma liberdade para abastecerse onde queiran. Esta é a chamada doutrina do *libre cambio*, que descansa en fundamentos algo diferentes, aínda que igual de sólidos, que o principio de liberdade individual mantido neste ensaio. As restricións do mercado, ou da produción orientada ao mercado, son verdadeiros controis. E todo

control, *qua control*<sup>60</sup>, é un mal; pero os controis en cuestión afectan soamente a aquela parte da conduta na que a sociedade é competente para controlar, e soamente se poden cualificar de incorrectos cando non producen realmente os efectos que con eles se desexa producir.

Dado que o principio da liberdade individual non está comprendido na doutrina do libre comercio, tampouco está afectado polas moitas cuestións que xorden a propósito dos límites desta teoría, como, por exemplo, que nivel de control público é admisible para previr o fraude por corrupción, ou ata que punto se pode obrigar aos empregadores a adoptar precaución sanitaria ou arranxos para protexer aos traballadores empregados en tarefas perigosas. Tales cuestións soamente implican consideracións sobre a liberdade na medida en que deixar que a xente se coide por si mesma resulte sempre mellor, *caeteris paribus*, que controlala; pero en principio é innegable que, para estes fins, os individuos poden ser lexitimamente controlados. Por outra banda, hai cuestións relativas á inxerencia no comercio que son, en esencia, cuestións de liberdade, como a *Lei Maine*, tocada xa máis arriba, a prohibición de importar opio da China, ou a restrición na venda de velenos. Todos estes son casos, resumindo, nos que o obxecto da interferencia é facer difícil, ou imposible, a obtención de determinados produtos. Tales interferencias son obxectables non por ser inxerencias na liberdade do produtor ou do consumidor, senón por interferir na liberdade do comprador.

Un destes exemplos, o da venda de velenos, abre unha nova cuestión, que está referida a cales son os límites apropiados do que podería chamarse función de policía, é dicir, ata que punto pode ser lexitimamente invadida a liberdade para a prevención dun crime ou dun accidente? Unha das funcións indiscutidas do goberno é adoptar precaucións contra o crime antes de que sexa

---

<sup>60</sup> *Polo feito de ser control.*

cometido, que é comparable a de detectalo e castigalo despois. Pero a función preventiva do Goberno está máis exposta a sufrir abusos, e a prexudicar a liberdade, que a función punitiva, porque dificilmente haberá unha parte da lexítima liberdade de acción dun ser humano que non admita ser presentada, incluso limpamente, como potenciadora das facilidades para unha ou outra forma de delincuencia. Non obstante, se unha autoridade pública, ou incluso unha persoa privada, observaran que un calquera está preparándose, con toda evidencia, para cometer un crime, non están obrigados a observar inactivos ata que o crime sexa cometido, senón que poden intervir para evitalo. Se os velenos nunca fosen mercados con un propósito diferente ao de cometer asasinatos, sería correcto prohibir a súa fabricación e venda.. Pero poden ser mercados non só para propósitos inocentes, senón incluso útiles, e as restricións non poden ser impostas nun caso sen que operen no outro. Máis aínda, é unha función propia da autoridade pública protexer contra accidentes. Se un funcionario público, ou outra persoa calquera, ve a alguén que intenta cruzar unha ponte que foi declarada insegura, e non ten tempo para advertilo do perigo, debe agarrala e volvela atrás, sen que por elo se produza ningunha inxerencia real na súa liberdade, porque a liberdade consiste en facer o que un desexa, e esa persoa non desexaba caer no río. Sen embargo, cando non haxa certeza do dano, senón só dunha travesura de risco, ninguén pode vulgar, salvo o propio interesado, sobre a suficiencia do motivo que pode impulsalo a correr ese risco, e neste caso, xa que logo, (salvo que se trate dun neno, ou que estea delirando, ou en algún estado de excitación ou tolemia incompatible co pleno uso da facultade de reflexión), só debe ser advertido, tal e como eu o concibo, do perigo, pero non liberado de expoñerse a dito perigo. Consideracións semellantes a cuestións como a venda de velenos poden habilitarnos para dicir, entre tódalas posibles, que formas de regulación son contrarias ou non a este principio.

Unha precaución coma a de etiquetar a droga, por exemplo, con algunhas verbas expresivas do seu carácter perigoso, pode ser obrigatoria sen violar a liberdade, porque o comprador non desexa descoñecer que a cousa que posúe ten as calidades dun veneno. Pero, ao requirir en tódolos casos o certificado dun profesional médico, podería facerse imposible algunhas veces, e sempre caro, obter este artigo para usos lexítimos. A única forma que se me ocorre para que poidan poñerse dificultades no camiño dun crime cometido por estes medios, sen ningunha obstrución da liberdade dos que desexan a substancia velenosa para outros propósitos, consiste en proverse, incluíndo isto no contrato, do que na precisa linguaxe de Bentham foi denominado unha evidencia previamente pactada *preappointed evidence*. Esta provisión, no caso dos contratos, é familiar para todos. E é usual e correcto que a lei, cando o contrato está conformado, requira como condición para o seu cumprimento forzoso, que sexan observadas algunhas formalidades, tales como as firmas, a declaración das testemuñas, e outras semellantes, en orde a que, no caso dun litixio posterior, poida haber evidencias para probar que o contrato foi realmente formulado, e que non hai ningunhas circunstancias que o convertan en legalmente nulo: o efecto derivado disto é poñer grandes obstáculos no camiño dos contratos ficticios, ou aos contratos feitos en circunstancias que, no caso de ser coñecidas, poidan destruír a súa validez. Precaucións de similar natureza deberían ser obrigatorias na venda de artigos adaptables para ser instrumentos dun crime. O vendedor, por exemplo, debería ser requirido para facer constar no rexistro o intre exacto da transacción, o nome e a dirección do comprador, e a exacta calidade e cantidade vendida, e a preguntar o propósito para o que se busca ese produto, e rexistrar a resposta recibida. Cando non haxa unha prescrición médica debería ser requirida a presenza dunha terceira persoa, para que, no caso de que houberse razóns posteriores para crer que o artigo mercado foi aplicado con un propósito criminal, poña en

claro a acción do comprador. Tales regulaci3ns non serían, en xeral, un impedimento material para obter o artigo, sen3n unha pexa moi considerable para facer un uso impropio do mesmo, sen que tal impropiedade se detecte.

O dereito de protexerse mediante actuacións preventivas, que é inherente á sociedade, suxire obvias limitaci3ns á máxima segundo a que unha mala conduta, se é estritamente persoal, non pode ser reconducida, con propiedade, pola vía da prevenci3n ou do castigo. A borracheira, por exemplo, non é, nos casos ordinarios, unha materia propia para a inxerencia lexislativa; pero eu consideraría perfectamente lexítimo que unha persoa que xa foi convicta unha vez dun acto de violencia contra outros baixo a influencia da bebida, sexa posta baixo un control especial e personalizado, que posteriormente, se fose encontrado bébedo, quede exposto a un castigo, e que, se estando en tal estado comete outra ofensa, o castigo ao que podería estar exposto por esta nova ofensa sexa severamente incrementado. O acto de poñerse bébedo, nunha persoa á que a borracheira excita a prexudicar a outros, é un crime contra os demais. O mesmo que a vagancia, que —excepto no caso dunha persoa que recibe apoio do poder público, ou cando constitúe un quebranto de contrato— non pode ser convertida, salvo por unha tiranía, en materia de castigo legal; pero se por vagancia, ou por outra causa evitable, deixa un home de cumprir os seus deberes para con outros —como, por exemplo, se non sostén aos seus rapaces-, non é tiránico forzalo a cumprir esta obriga, recorrendo incluso ao traballo forzoso cando outros medios non están dispoñibles. Máis aínda, hai outros moitos actos que, por ser directamente danos3s só para os seus propios actores, non deben ser legalmente prohibidos, pero que, si se realizan publicamente, son unha violaci3n dos bos costumes, e entran, xa que logo, na categoría das ofensas contra doutros, e deben ser, con todo dereito, prohibidas. Desta clase son as ofensas

contra a decencia, sobre as que é necesario reflexionar, tanto máis cando só están indirectamente relacionadas coa nosa temática, xa que a obxección á publicidade é igualmente forte no caso de moitas accións que, non sendo condenables en si mesmas, tampouco se supón que o sexan.

Hai outra cuestión á que se lle debe dar unha resposta congruente cos principios xa establecidos. Son os casos dunha conduta persoal que se supón censurable, pero que o respecto pola liberdade lle impide á sociedade prohibila ou castigala, porque se o mal directamente resultante cae completamente sobre o axente, deben ser libres outras persoas para fomentar ou aconsellar o que o axente en cuestión é libre de facer? Este tema non está libre de dificultade. O caso dunha persoa que lle solicita a outra a realización dunha acción non é, estritamente, un caso de conduta persoal. Dar consello ou ofrecer incentivos a alguén é un acto social, e por iso debe ser un suposto susceptible de control social igual que as accións que, en xeral, afectan a outros. Pero unha breve reflexión corrixe esta primeira impresión, ao mostrar que, aínda que o caso non está estritamente incluído na definición de liberdade individual, son de aplicación as razóns nas que dito principio de liberdade individual está fundamentado. Se á xente lle debe estar permitido facer o que mellor lle parece en todo aquilo que só a cada un lle concirne, e aceptando o seu propio risco, tamén debe ser libre para consultar con calquera outro o que é máis apropiado facer, para intercambiar opinións, e para ofrecer ou recibir suxestións. Calquera cousa que estea permitida, tamén debe estar permitido aconsellar facela. A cuestión soamente é dubidosa cando o indutor obtén do seu consello un beneficio individual, ou cando fai diso a súa profesión —por subsistencia ou ganancia pecuniaria— a base de promover o que a sociedade ou o Estado consideran ser un mal. Nese intre queda introducido un novo elemento de complicación que nomeadamente consiste na existencia de clases de persoas con intereses opostos ao que

está considerado benestar público, e cuxo modo de vivir esta baseado na oposición ao mesmo. Debe isto ser evitado, ou non?

A fornicación, por exemplo debe ser tolerada, e debe ter incluso a súa oportunidade, pero debería unha persoa ter liberdade para ser proxeneta ou establecer unha casa de xogo? Este caso é un dos que se atopan na exacta divisoria entre dous principios, e non queda claro nunha soa ollada a cal dos dous pertence propiamente. Hai argumentos para ámbolos dous lados. Dende o lado da tolerancia pode dicirse que o feito de adoptar unha actividade como ocupación, e vivir ou aproveitarse da súa práctica, no pode facer que sexa criminal o que doutra forma sería admisible; que tal acto só pode ser ou permanentemente admitido ou permanentemente prohibido; que, si os principios que deica agora defendemos son verdadeiros, a sociedade, como tal sociedade, non ten incumbencia para decidir que é incorrecto algo que só lle concirne ao individuo; que non pode ir máis aló da persuasión, e que unha persoa é tan libre para persuadir coma outra para disuadir. En oposición a isto, pode sosterse que anque o público e o Estado non están xustificadas para, co propósito de reprimir ou castigar, decidir autoritariamente que esta ou aquela conduta que só atinxe aos intereses do individuo é boa ou mala, están plenamente xustificadas para asumir, no suposto de que lles pareza mala, que o feito de ser mala ou non é cando menos unha cuestión discutible, e que, unha vez establecido este suposto, non poden estar actuando erroneamente ao intentar excluír a influencia das solicitudes que non son desinteresadas, ou aos persuasores que probablemente non acerten a ser imparciais, ben sexa porque teñen un interese persoal e directo nun lado, e ese lado é o que o Estado considera equivocado, ou porque explicitamente promoven só aquilo que é do seu persoal interese. Tamén pode argüírse, con toda seguridade, que nada se perderá, nin se sacrificará ningún ben, se xestionamos as materias sobre as que persoas fan a súa elección —intelixente ou estúpida— de acordo cos seus



proprios impulsos, liberándoas na medida do posible das artes daquelas persoas que estimulan as súas inclinacións sobre a base dos seus propios obxectivos. E deste xeito poderá dicirse que, aínda que os estatutos referidos a xogos ilegais sexan totalmente indefendibles —a pesar de que tódalas persoas sexan libres para apostar na súa casa, ou na de calquera outro, ou en algún lugar de reunión mantido coas súas propias cotas e aberto soamente para os seus socios e os seus invitados—, as casas de apostas públicas, sen embargo, non deberían estar permitidas. É verdade que esta prohibición nunca é efectiva, e que, calquera que sexa a amplitude do poder tiránico que se lle poida dar á policía, as casas de apostas sempre serán abertas baixo outras aparencias, pero poderán ser obrigadas a desenvolver as súas operacións con certo gran de segredo e misterio, para que, salvo aqueles que as buscan, ninguén saiba nada sobre elas. E a sociedade non debe intentar nada alén diso.

Nestes argumentos hai unha forza considerable. Non me aventurarei a decidir se tales argumentos son suficientes para xustificar a anomalía moral de penar o accesorio mentres se permite que o principal sexa (e deba ser) realizado libremente; de multar ou encarcerar o proxeneta pero non o fornicador, ou o xerente dunha casa de apostas pero non o xogador. Menos aínda deben ser interferidas con análogos argumentos as comúns operacións de comprar e vender. Case tódolos artigos que foron comprados ou vendidos poden ser usados con exceso, e os vendedores teñen un interese pecuniario en estimular este exceso; pero ningún argumento pode basearse nisto en favor, por exemplo, da *Lei Maine*, porque o grupo de distribuidores de bebidas fortes, aínda que estean interesados no seu abuso, son indispensablemente requiridos en beneficio do seu uso lexítimo. O interese destes distribuidores na promoción da intemperanza é, xa que logo, un mal real, e lexítima o Estado para impoñer restricións e esixir garantías que, de non ser por esta xustificación, serían intromisións na lexítima liberdade.

Outra cuestión é se o Estado, a pesar de permitila, debe desalentar indirectamente unha conduta que considera contraria ao mellor interese do actor; se, por exemplo, debería tomar medidas para facer máis custosos os medios de embebedarse, e engadirlle dificultades para conseguilos a base de limitar o número de lugares de venda. Sobre esta, como sobre outras moitas cuestións prácticas, é necesario facer moitas distincións. Poñer taxas disuasorias co único propósito de dificultar a obtención das bebidas fortes é unha medida que difire só en grao da súa total prohibición, e só é xustificable na mesma medida en que a prohibición sexa xustificable. Todo incremento de coste é unha prohibición para aqueles cuxos medios non alcanzan ao prezo aumentado, e para os que, se o alcanzan, é unha pena imposta por satisfacer un gusto persoal. Este tipo de pracer, e o modo de gastar os seus ingresos, despois de satisfacer as súas obrigas morais e sociais co Estado e cos individuos, son do seu exclusivo interese, e deben quedar baixo o seu propio criterio.

A primeira vista pode parecer que estas consideracións condenan a selección de licores estimulantes a ser materias de imposición especial con propósitos de recadación. Pero débese lembrar que a imposición de taxas con propósitos fiscais é absolutamente inevitable; que en moitos países é necesario que unha parte considerable das taxas sexan indirectas; e que o Estado, xa que logo, non pode evitar impoñer cargas —que para algunhas persoas poden ser prohibitivas— sobre o uso de algúns artigos de consumo. É, por tanto, deber do Estado considerar, na imposición de taxas, de que produtos poden prescindir mellor os consumidores, e seleccionar *a fortiori* de xeito preferente aqueles cuxo uso semella ser, alén dunha determinada cantidade, obxectivamente prexudiciais. A imposición sobre os estimulantes ata o punto no que se produce a maior cantidade de ingresos (supoñendo que o Estado necesita tódolos ingresos que lle carga) non só é admisible, senón tamén conveniente.

A cuestión de facer da venda destes produtos un privilexio máis ou menos exclusivo debe ser respondida de xeito diferente, de acordo cos propósitos aos que a restrición debe quedar intencionalmente subordinada. Tódolos lugares de entretemento requiren vixilancia da policía, e moi nomeadamente os lugares nos que se venden estimulantes, porque son especialmente aptos para que neles se orixinen ofensas contra da sociedade. Por iso é moi acaído restrinxir o dereito de venda destas substancias (cando menos para consumilas naquel punto) a persoas de recoñecida e garantida respectabilidade de conduta; establecer, de acordo coas esixencias da vixilancia pública, algunhas regulacións respecto das horas de apertura e peche, e retirar a licenza se as interrupcións da paz teñen lugar de xeito reiterado, por causa da convivencia ou da incapacidade do xerente da tenda, ou se deveñen nun lugar de encontro para concitar e preparar incumprimentos da lei. Ningunha restrición que vaia máis alá me parece, en principio, xustificable. Por exemplo, a limitación do número de cervexerías e licoreiras, co expreso propósito de facer máis difícil o acceso ás mesmas e diminuír o risco de ser tentados, non só expoñería a todos a un inconveniente polo simple feito de que haxa algúns que abusan da facilidade, senón que só se adaptaría a un estado da sociedade no que as clases traballadoras fosen tratadas, abertamente, coma nenos salvaxes, e postos baixo unha educación restritiva co fin de pre-para-los para unha futura admisión aos privilexios da liberdade. Non é este o principio sobre o que as clases traballadoras son expresamente gobernadas en tódolos países libres, e ningunha persoa que lle atribúa o debido valor á liberdade lle prestaría a súa adhesión a que as clases traballadoras sexan gobernadas deste xeito, salvo que xa se teñan esgotado tódolos esforzos para educalos a través da liberdade, e gobernalos coma homes libres, e despois de que sexa definitivamente probado que só poden ser gobernados coma nenos. O nu establecemento desta alternativa amosa o absurdo que resulta supoñer que tales esforzos foron

realizados en cada un dos casos que aquí debemos considerar. E só porque as institucións deste país son unha aglomeración de inconsistencias teñen cabida estas cousas dentro das nosas prácticas, que se corresponden moito con un sistema despótico, ou co chamado goberno paternalista, mentres a liberdade xeral das nosas institucións exclúe o exercicio do nivel de control que é necesario para convertelo en algo realmente eficaz para a educación moral.

Xa quedou indicado nunha parte anterior deste ensaio que a liberdade da persoa, referida a asuntos nos que só a liberdade individual está concernida, implica que un certo número de individuos dispoña dunha liberdade equivalente para regular de mutuo acordo aquelas cousas que conxuntamente lles interesan, e que non lle interesan ninguén outro, salvo a eles mesmos. Esta cuestión non presenta ningunha dificultade mentres a vontade de tódalas persoas implicadas se manteña inalterada; pero, dado que esta vontade pode cambiar, é con frecuencia necesario que, incluso nestas cousas en que só eles están concernidos, se establezan acordos mutuos, e que, cando tales acordos se fagan, é apropiado, como regra xeral, que estes acordos sexan respectados. Sen embargo esta regra xeral probablemente ten nas leis de tódolos países algunhas excepcións. Non só porque as persoas non están obrigadas por acordos que violan os dereitos de terceiras partes, senón porque algunhas veces se considera razón suficiente para relevalas de ditos acordos, que elas mesmas os teñan por gravosos. Por exemplo, nesta, e noutras moitas nacións civilizadas, un acordo polo que unha persoa se vendese a si mesma, ou permita ser vendido, como escravo, sería nulo e sen validez, e nunca sería imposto nin pola lei nin pola opinión pública. O fundamento para limitar o seu poder de dispoñer voluntariamente do seu propio destino na vida é evidente, e pode verse claramente neste caso extremo. A razón para non interferir nos actos voluntarios das persoas, salvo en beneficio dos demais, é o respecto á súa liberdade. A

súa elección voluntaria é unha evidencia de que o que así elixe é desexable para el, ou, cando menos, soportable, e o seu ben está mellor asegurado, en xeral, polo feito de permitirlle poñer os seus propios medios para conseguilo. Pero, vendéndose a si mesmo como escravo, abdica da súa liberdade, e esquece calquera uso dela que sexa posterior a este acto singular. Destrúe, xa que logo, no seu propio caso, o verdadeiro propósito que xustifica que se lle permita dispoñer de si mesmo. Nunca máis será libre, e ponse nunha posición, a partir de entón, que nunca máis permitirá presumir, ao seu favor, que teña a capacidade de permanecer voluntariamente na escravitude.

O principio de liberdade non pode esixir que unha persoa sexa libre de non ser libre. E non é liberdade que a un se lle permita renunciar á liberdade. E estas razóns, cuxa forza se fai evidente neste caso peculiar, teñen unha aplicación evidentemente máis ampla, e, aínda que se lle poñan límites en todas partes, polas necesidades da vida, esixen continuamente, non, certamente, que dimitamos da nosa liberdade, pero si que consintamos nesta ou noutra limitación da mesma. Así pois, o principio que demanda unha ilimitada liberdade de acción en todo aquilo que só concirne aos seus propios actores, require que aqueles que se teñen obrigado con outros en cuestións que non atinxen a terceiras partes, teñan capacidade para liberarse uns aos outros do acordado; e, incluso sen esta voluntaria liberación, quizá non haxa contratos nin compromisos, excepto aqueles que se relacionan co diñeiro ou co valor do diñeiro, dos que caiba dicir que nunca debe haber ningunha liberdade de retractación.

O barón Wilhelm von Humboldt, no excelente ensaio que xa teño citado, afirma, a modo de persoal convicción, que os contratos que implican servizos ou relacións persoais nunca deberían ter validez alén dun tempo limitado, e que o máis importante destes contratos, que é o matrimonio, que ten a peculiaridade de que os seus obxectivos quedan frustrados se

os sentimentos de ambas partes non están en harmonía con el, non debería requirir, para ser disolvido, nada máis que unha declaración de vontade dunha das partes. Este tema é demasiado importante, ou demasiado complicado, para ser discutido nunha paréntese, e eu detéñome nel, non máis do necesario, con finalidade instrutiva. Se a concisión e a xeneralidade da disertación do barón de Humboldt non o obrigase nesta instancia a conterse no enunciado da súa conclusión, sen discutir as premisas, podería ter recoñecido, sen dúbida, que esta conclusión non pode ser decidida sobre argumentos tan simples coma estes aos que el mesmo se limita. Cando unha persoa, ben sexa por unha promesa expresa ou pola súa conduta, ten convencido a outra para unirse con ela e para continuar actuando dunha determinada maneira —para construír expectativas e cálculos, e para definir unha parte do seu plan de vida de acordo con este suposto—, xorde da súa parte unha nova serie de obrigas morais respecto daqueloutra persoa que poden ser se acaso refusadas, pero non ignoradas. E ademais, se a relación entre dúas partes contratantes foi seguida de consecuencias para outras, se ten situado a terceiras partes nunha peculiar posición, ou, coma no caso do matrimonio, ten traído a terceiras partes á existencia, as obrigas xorden de ámbalas dúas partes contratantes para con aquelas terceiras persoas cuxa satisfacción, ou en todo caso o modo de satisfacción, pode quedar moi afectado pola continuidade ou interrupción da relación entre as partes orixinais do contrato. Non se segue disto, nin eu podo admitilo, que estas obrigas estendan o requirimento de satisfacción do contrato a costa da felicidade da parte remisa; pero son elementos necesarios na cuestión, incluso se, como mantén von Humboldt, non deben establecer diferenzas na legal liberdade das partes para liberarse a si mesmas do contrato —eu tamén penso que non deberían facerse moitas diferenzas—, pero chegaran a establecer, necesariamente, unha gran diferenza na liberdade moral. Unha persoa está obrigada a ter en conta todas estas

dificultades antes de decidir un paso que pode afectar de xeito tan importante aos intereses doutros, e, se non lle da a adecuada importancia a aqueles intereses, será responsable do dano. Eu fixen estas obvias observacións para a mellor ilustración do principio xeral da liberdade, e non porque sexan completamente necesarias para esta cuestión particular que, pola contra, é habitualmente discutida coma se o interese dos meniños fose todo, e o das restantes partes fose nada.

Xa teño observado que, debido á ausencia de principios xerais recoñecidos, a liberdade é frecuentemente garantida onde debera ser restrinxida, do mesmo xeito que é restrinxida onde debera ser garantida. E un dos casos nos que, no moderno mundo europeo, é máis forte o sentimento de liberdade, e un caso que, ao meu ver, debería estar completamente fóra de lugar. Unha persoa debería ser libre de facer o que lle prouguese en todo aquilo que a ela mesma lle concirne; pero non debe facer o que lle praza, se actúa por outros, co pretexto de que os asuntos do outro son tamén os seus propios asuntos. O Estado, mentres respecta a liberdade de cada un naquilo que especialmente lle afecta, está obrigado a manter un vixiante control sobre calquera poder que unha persoa teña recoñecido para ser exercido sobre outros. Pero esta obriga está case enteiramente desatendida no caso das relacións familiares; un caso no que o poder conferido, pola súa directa influencia sobre a felicidade humana, é máis importante que tódolos demais. O case despótico poder dos maridos sobre as esposas non necesita manterse como é<sup>61</sup>, porque para a completa remoción deste mal non se necesita nada máis que recoñecerlle ás esposas os mesmos dereitos, e que reciban a protección da lei, do mesmo xeito

---

<sup>61</sup> Este problema preocupáballe fundamente a Stuart Mill, que en 1869, quince anos despois de iniciar a redacción de *On Liberty*, e unha década despois de que este ensaio saíra da imprenta, publicou o libro *The Subjection of Women* (1869), unha intensa alegación a favor da igualdade de dereitos entre homes e mulleres, no que traballara durante os oito anos anteriores.

que a reciben tódalas outras persoas; e porque, nesta materia, os defensores da inxustiza establecida non se aproveitan da escusa da liberdade propia, senón que se presentan abertamente coma campións do poder.

O caso dos nenos é no que a trabucada aplicación do concepto de liberdade constitúe un obstáculo real para o cumprimento polo Estado dos seus deberes. Case se pode pensar que os fillos dun home son vistos, literal e non metaforicamente, como parte del mesmo. Así de celosa se amosa a opinión pública contra da máis mínima interferencia da lei no absoluto e exclusivo control do pai sobre os pequenos, máis celosa, incluso, que de calquera outra interferencia na súa propia liberdade de acción, porque neste punto a maioría da humanidade valora menos a liberdade que o poder. Reparade, por exemplo, no caso da educación. Non é un axioma, por si mesmo evidente, que o Estado debe esixir e impoñer que todo ser humano que nace cidadán seu sexa educado ata un nivel estándar. Sen embargo, a quen non lle gusta recoñecer e afirmar esta verdade? Ninguén negará, certamente, que un dos máis sagrados deberes dos pais (ou do pai, como a lei e o uso común establecen agora), despois de traer un ser humano ao mundo, é o de darlle a este ser unha educación que o prepare para cumprir ben súa vida respecto dos outros e de si mesmo. Pero, mentres se declara unanimemente que este é o deber dos pais, case ninguén tolera, neste país, que lle falen de cumprir dito deber. E, en vez de requirirille ao pai que faga algún esforzo ou sacrificio para asegurarlle a educación a un fillo, déixase á súa elección aceptar ou non aceptar a educación que se lle ofrece gratuitamente! Aínda non se ten recoñecido que traer un fillo á existencia, sen ter unha clara expectativa de ser capaz, non só de proveelo de alimento para o seu corpo, senón tamén de instrución e preparación para a súa mente, é un crime moral contra o seu desafortunado abrocho e contra a sociedade, e que se o pai non cumpre con esta obriga, o Estado debe coidar que a cumpra, ás súas expensas, en todo o que sexa posible.



Unha vez admitido o deber de impoñer unha educación universal, debería poñérselle fin aos debates sobre o que se debe ensinar, e como se debe ensinar, cuestións que neste intre converten este tema nun mero campo de batalla entre seitas e partidos, polo que o tempo e o traballo que deberían ser investidos na educación, acaba malgastándose en pendencias sobre a propia educación<sup>62</sup>. Se o goberno tivese no seu maxín esixir unha boa educación para tódolos nenos, evitaríase a preocupación de proveela. Podería deixar que os pais obtivesen esa educación onde e como lles prouguese, e contentaríase con axudarlle a pagar os gastos escolares dos nenos pertencentes ás clases máis pobres, ou con asumir os gastos escolares completos daqueles que non dispuxeran de ningún medio para pagalos. As obxeccións que con razón se formulan contra a educación estatal non se poden aplicar contra a obriga de educar imposta polo Estado, senón contra o feito de que o Estado asuma por si mesmo a dirección desta educación, que é unha cousa totalmente diferente. Irei tan lonxe coma o que máis en opoñerme a que toda ou unha gran parte da educación do pobo estea nas mans do Estado. Todo o que se ten dito sobre a importancia do carácter individual, e sobre a diversidade das opinións e das formas de conduta, implica tamén, coa mesma infame importancia, á diversidade da educación. Penso que a educación xeral a cargo do Estado é unha contribución á modulación do pobo para que todos sexan iguais os uns aos outros. E dado que o molde co que os funden é o que máis lle praxe ao poder dominante no goberno, que —con independencia de que sexa unha monarquía, unha teocracia, unha aristocracia ou unha maioría da presente xeración en proporción a á súa eficiencia e éxito— establece sobre a mente un despotismo que sempre precede á natural tendencia a estendelo tamén sobre o corpo.

---

<sup>62</sup> Resulta moi curioso comprobar —neste e nos seguintes parágrafos— que o problema da educación liberal, que trata de facer compatible a liberdade de educación coa obriga do Estado de garantir o seu éxito, está no mesmo punto teórico no que o deixou Stuart Mill.

Unha educación establecida e controlada polo Estado só podería manterse, no suposto de existir, coma un dos moitos experimentos similares levados a cabo co simple propósito de propoñelos como paradigma ou estímulo para elevar tales actividades a un determinado nivel de excelencia. Así pois, salvo que a sociedade en xeral estivese nunha situación tan subdesenvolvida que non puidese ou non quixese dispoñer por si mesma de institucións educativas apropiadas sen que o goberno asumise a tarefa, só nese suposto pode un goberno, como mal menor, poñer baixo a súa autoridade a xestión de escolas e universidades, do mesmo xeito que lle é permitido asumir as sociedades anónimas se non existe no país unha empresa privada que estea capacitada para emprender grandes proxectos industriais. Pero en xeral, se o país ten un número suficiente de persoas cualificadas para proveer a educación baixo os auspicios do goberno, esas mesmas persoas estarían capacitadas e terían a vontade de ofrecer unha educación igualmente boa, de forma voluntaria, coa seguridade de recibir unha remuneración establecida pola lei que convertese a educación en obrigatoria, en combinación con un aporte do Estado que axude a soportar este gasto a aqueles que sexan incapaces de asumilo.

O instrumento para facer cumprir a lei non debería ser outro que os exames públicos, estendidos a tódolos nenos e encomenzados a unha idade moi nova. Debe quedar fixada unha idade na que cada neno debe ser examinado para comprobar se el (ou ela) é capaz de ler. E se queda probado que un neno é incapaz de ler, o pai, salvo que teña algunha escusa suficiente, debe ser suxeito dunha multa moderada, que, se fose necesario, podería ser satisfeita co seu traballo, e o neno podería ser escolarizado ás súas expensas. Unha vez cada ano debería repetirse o exame con un rango gradualmente estendido de materias, de tal xeito que se fixera realidade unha adquisición xeral e, máis aínda, unha retención dun certo mínimo de coñecemento xeral virtualmente obrigatoria. Alén deste mínimo, debería haber exames

voluntarios sobre tódalas materias, para que todos aqueles que chegasen a un determinado nivel de competencia, puidesen esixir un certificado.

Para evitar que o Estado exerza, mediante estes arranxos, unha influencia impropia sobre a opinión, o coñecemento requirido para superar un exame (máis alá dos aspectos meramente instrumentais do coñecemento, como son as linguas e o seu uso), debería ser limitado exclusivamente, incluso nos exames de máis alto nivel, a feitos e á ciencia positiva. Os exames sobre relixión, política e outros discutidos tópicos, non debería versar sobre a verdade ou falsidade das opinións, senón sobre feitos como que tal opinión é mantida por alguén, sobre que argumentos, por que tipo de autores, ou escolas, e igrexas. Con este sistema, as xeracións emerxentes non terían unha perspectiva peor, a respecto de tódalas verdades debatidas, da que teñen actualmente; serían guiados por cregos ou disidentes similares aos que temos agora, e o Estado só tería que coidar de que tales cregos fosen instruídos, e tales disidentes tamén. Ninguén queredría apartalos de ser instruídos na relixión, se os seus pais elixisen esta opción, nas mesmas escolas nas que fosen instruídos noutras materias.

Tódolos intentos levados a cabo polo Estado para mangoñar as conclusións dos seus cidadáns a respecto de materias discutidas, son malos; pero pode resultar moi acaído que o Estado se ofrezca a comprobar e certificar que unha persoa posúe os coñecementos requiridos para que a súas conclusións sobre a materia imparta merezan ser atendidas. Un estudante de filosofía sería mellor se fose capaz de realizar un exame sobre Locke ou Kant con independencia de cal deles fose da súa preferencia, ou de que non preferise a ningún dos dous; e tampouco hai obxección razoable para examinar a un ateo sobre as verdades do Cristianismo se non lle é esixido manifestar a súa crenza sobre elas. A pesar de todo, nos máis altos niveis de coñecemento, tal e como eu os concibo, os exames deberían ser

absolutamente voluntarios. Porque sería demasiado arriesgado darlle aos gobernos a libre capacidade de excluír de calquera das profesións, incluída a profesión de ensinar, mediante unha simple alegación de deficiente cualificación; polo que creo, con Wilhelm von Humboldt, que os graos, ou outros certificados públicos de acreditacións científicas ou profesionais, deberían dárselle a tódolos que se presentasen a exame e superasen a proba, sempre e cando tales certificados non outorguen ningunha vantaxe sobre os competidores que non sexa a do peso que poida ter este certificado, diante da opinión pública, como testemuña de capacidade.

Non é só en materia de educación onde un trabucado concepto de liberdade dificulta que as obrigas morais dos pais sexan recoñecidas e impostas como obrigas legais, a pesar de que sempre hai moi fortes fundamentos para o primeiro, e, en moitos casos, tamén para o segundo. O feito mesmo de causar a existencia dun ser humano —outorgar unha vida que pode ser unha maldición ou unha bendición—, é un dos supostos de maior responsabilidade no curso da vida humana, salvo que este ser ao que se lle outorga a vida teña as posibilidades normais, cando menos, dunha desexable existencia. E nun país superpoboado, ou ameazado de selo, o feito de xerar nenos, máis alá dun pequeno número, co efecto de reducir —por causa da competencia— a remuneración do traballo, é unha grave ofensa contra todos aqueles que viven da remuneración do seu traballo. As leis que prohiben o matrimonio en moitos países do Continente, salvo que os contraentes poidan demostrar que teñen os medios para soste unha familia, non exceden os poderes lexítimos do Estado; e, con independencia de que tales leis sexan apropiadas ou non (cuestión que depende principalmente das circunstancias e sentimentos locais) non son en absoluto cuestionables como violación da liberdade. Tales leis son unha intervención dos Estado para prohibir un acto daniño —un acto que inxuria a outros, e que debe ser obxecto de reprobación e

estigma social— incluso nos casos nos que non se considere acaído engadirlle unha pena legal<sup>63</sup>.

Tamén as normais ideas da liberdade —que bordean con tanta facilidade as efectivas inxerencias na liberdade do individuo en asuntos que só a cada un lle concirnen-, refugarían todo intento de poñerlle restricións á inclinación de procrear, cando a consecuencia da súa permisividade sexa unha ou varias vidas de infortunio e depravación para os abrochos, con diversos males para aqueles que están sensiblemente afectados, dalgunha forma, polas súas accións. Cando comparamos o estraño respecto da humanidade pola liberdade, coa súa estraña falta de respecto pola humanidade mesma, debemos imaxinar que un home só ten dereito a prexudicar a outro cando é inevitable, e non un dereito a facer todo aquilo que lle prouguera sen facerlle dano a ninguén.

Teño reservado para o derradeiro lugar unha longa serie de cuestións referidas aos límites da interferencia do goberno, que, aínda que están estreitamente conectadas coa materia deste ensaio, non lle pertencen en sentido estrito. Son casos nos que as razóns en contra da intromisión no se refiren ao principio da liberdade —porque a cuestión non se suscita entorno á restrición das accións individuais-, senón á posible obrigação de fomentalas. O que se pregunta é se o goberno debería facer ou propiciar algo no seu beneficio, en vez de deixar que o fagan os cidadáns por si mesmos, individualmente ou en asociación voluntaria.

---

<sup>63</sup> Para o lector actual, co seu persoalísimo concepto da liberdade, este parágrafo resulta incompreensible, ou mesmo escandaloso, como parte dun libro que versa sobre a liberdade. Para entender por que Stuart Mill escribe estas cousas, hai que contextualizar a escrita de *On Liberty* na etapa *neomalthusiana*, que se estende aproximadamente dende mediados do século XIX ata a Primeira Guerra Mundial (1850-1914). En 1798 publicárase o libro *An Essay on the Principle of Population (Ensaio sobre o principio da poboación)*, de Thomas R. Malthus (1766-1834), no que o crecemento xeométrico da poboación, apoiado sobre un crecemento aritmético dos recursos necesarios para o seu desenvolvemento, convertíase nunha profecía condicionada da extinción da humanidade; e sobre esa teoría suxeríase aos Estados unha política radical de contención de nacementos que foi moi apoiada —en sucesivos rebotes— ata os nosos días.

As obxeccións á interferencia do goberno, cando non implica unha violación da liberdade, poden ser de tres clases.

- A primeira dáse cando é probable que aquilo que se vai facer é mellor realizado polos individuos que polo goberno. Falando en xeral, non hai ninguén tan apropiado para dirixir calquera negocio que aqueles que están persoalmente interesados nel. Este principio condena as interferencias da lexislación ou dos funcionarios do goberno, noutroira tan comúns, no proceso ordinario da industria. Pero esta parte da materia foi suficientemente desenvolvida polos expertos en economía política, e non está especialmente relacionada cos principios deste ensaio.
- A segunda obxección está máis estreitamente ligada coa nosa materia. En moitos casos, aínda que os individuos non poidan facer unha cousa concreta tan ben como a realizan, por termo medio, os funcionarios do goberno, é desexable, sen embargo, que sexa levada a cabo por individuos e non polo goberno, como medio para a súa educación mental, como unha forma de fortalecer as súas facultades activas, de exercitar o seu xuízo, e de procurarlles un coñecemento familiar dos asuntos que se lles encomenda xestionar. Esta é a principal indicación, aínda que non a única, do xuízo por xurados (en casos non políticos), das libres e populares institucións locais e municipais, e da xestión de empresas industriais e filantrópicas por asociacións de voluntarios. Estas cousas non son cuestión de liberdade, e soamente están conectadas con esta materia por remotas afinidades; pero son cuestións de desenvolvemento. Deixo para outra ocasión estenderme sobre estas cousas como parte da educación cívica, por ser, en realidade, unha peculiar preparación do cidadán, a parte práctica da educación política dun pobo libre, que rescata aos cidadáns do estreito círculo de egoísmo persoal e familiar para acostumalos a

comprender os intereses comúns, e a xestionar o que concirne á comunidade, co fin de habitualos a actuar por motivos públicos ou case públicos, e de guiar a súa conducta con motivacións que os unen, en vez de illalos, con outros cidadáns. Sen estes hábitos e poderes non pode funcionar nin conservarse unha constitución libre, como se pon de manifesto con demasiada frecuencia na natureza transitoria da liberdade política cando esta non se asenta nunha base suficiente de liberdades locais. A xestión dos asuntos puramente locais polas propias localidades, e a xestión das grandes empresas industriais por aqueles que lle aportan voluntariamente os medios financeiros, está recomendada, ademais, por tódalas vantaxes que xa foron expostas neste ensaio como propias do desenvolvemento individual e da diversidade das formas de acción. O que o Estado pode facer, con plena utilidade, é converterse en depositario central, e en activo transmisor e difusor da experiencia resultante de moitos ensaios. A súa misión é capacitar a cada investigador para que, en vez de pecharse só nos propios experimentos, poida beneficiarse dos experimentos dos outros.

- A terceira e máis poderosa razón para limitar a inxerencia do goberno é o gran prexuízo que se deriva de aumentar innecesariamente o seu poder. Toda función engadida a aquelas que xa son exercidas polo goberno provoca que a súa influencia sobre as esperanzas e temores dos cidadáns sexa máis amplamente difundida, e converte cada vez máis á parte máis activa e ambiciosa do público en parasitos do goberno ou de calquera partido que intente acceder ao goberno. Se as carreteiras, os ferrocarrís, os bancos, as oficinas de seguros, as grandes sociedades anónimas, as universidades e as beneficencias públicas fosen todas elas ramas do goberno, e se a iso lle engadimos que as corporacións municipais e as xuntas locais,

con todo o que agora recae sobre elas, se convertesen en departamentos da Administración central, e que os empregados de todas estas diferentes empresas fosen nomeados e pagados polo goberno, e mirasen cara ao goberno para calquera mellora na súa vida, nin toda a liberdade de prensa, nin a constitución da lexislatura pola vontade popular poderían facer que este ou calquera outro país fose libre máis que de nome. E canto máis eficientemente e cientificamente fose construída a maquinaria administrativa, e máis sofisticados fosen os arranxos destinados a dispoñer das máis cualificadas mans e cabezas para traballar nela, máis grande sería o mal.

En Inglaterra propúxose recentemente que tódolos membros dos servizo civil do goberno fosen seleccionados por oposición, co fin de situar nestes empregos as máis intelixentes e instruídas persoas dispoñibles; e moito se ten dito e escrito en favor e en contra desta proposta. Un dos argumentos nos que máis teñen insistido os que se opoñen a esta proposición é que unha praza de permanente servizo oficial ao Estado non ofrece os suficientes incentivos, en emolumentos e importancia, para atraer aos mellores talentos, que sempre serán capaces de encontrar unha carreira máis atractiva nas profesións liberais ou no servizo a outras compañías e corporacións publicas. Tampouco quedariamos abraiados se este mesmo argumento fose esgrimido polos partidarios da proposición, a modo de resposta á súa principal dificultade, porque o que estraña enormemente é que dito argumento proceda dos opoñentes, xa que, o que foi argüído como obxección, é, en realidade, a válvula de seguridade do sistema proposto. Porque, se o servizo ao goberno puidese atraer aos maiores talentos, unha proposta que tendese a obter ditos resultado debería inspirar moita inquietude.

Se todo o volume de intereses das sociedade que requiren unha organización concertada ou unha ampla e comprensiva perspectiva estivesen nas mans do goberno, e se as oficinas do



gobierno estivesen totalmente asistidas polos homes máis eficaces, toda a cultura e a intelixencia práctica aplicadas no país, excepto a puramente especulativa, estaría concentrada nunha numerosa burocracia, da que o resto da comunidade dependería para tódalas cousas: a multitude porque necesita dirección e autoridade en todo aquilo que ten que facer; e os capaces e ambiciosos para poder progresar persoalmente. Ser admitido nas filas desta burocracia, e despois de admitido, a única ambición do burócrata é ascender dentro dela. E, baixo este réxime, a sociedade non só quedaría privada de cualificación por falta de experiencia práctica para criticar ou controlar a forma de operar da burocracia, senón que incluso podería suceder que se o devir dun réxime despótico, ou a normal actividade das institucións democráticas, acabasen enxergando a un gobernante ou gobernantes de tendencia reformista, ningunha reforma sería levada a efectos se vai á contra dos intereses da burocracia.

Así é a melancólica condición do Imperio Ruso, tal como nos amosan as narracións daqueles que tiveron a oportunidade suficiente para observalo. O propio tsar carece de poder contra a organización burocrática: pode enviar a cada un dos seus membros a Siberia, pero non pode gobernar sen a burocracia, ou contra da súa vontade. Teñen un tácito veto sobre cada decreto seu, mediante o mero rexeitamento de levalo a efecto. En países de civilización máis avanzada, ou con máis espírito revolucionario, o pobo, acostumado a esperar que todo lle sexa dado polo Estado, ou, cando menos, a non facer nada por si mesmo sen preguntarlle ao Estado non só se pode facelo, senón tamén como debe facelo, considera que o Estado é responsable natural de tódolos males que se baten sobre el, e cando o mal excede a súa cota de paciencia, levántase contra o goberno e fai o que se chama unha revolución, na que un calquera, con ou sen a lexítima autoridade da nación, usurpa o trono, expide ordes para a burocracia, e case todo permanece igual que antes estaba: a burocracia permanece inalterada, sen que ninguén sexa capaz de ocupar o seu lugar.

Moi diferente é o espectáculo que ofrece un pobo acostumado a xestionar os seus propios asuntos. En Francia, onde unha gran parte do pobo foi encadrada no servizo militar, no que moitos cidadáns chegaron a acadar, cando menos, o rango de suboficiais, sempre hai, en tódalas insurreccións populares, numerosas persoas competentes para asumir o mando e improvisar un plan de acción realizable. O que os franceses son en cuestións militares, sono os americanos en todo tipo de asuntos civís: deixádeos desasistidos de goberno, e cada comunidade de americanos é capaz de improvisar un, e de xestionar un ou outro asunto público con suficiente grao de intelixencia, orde e decisión. Isto é o que todo pobo libre debe ser. E un pobo que é capaz disto é evidente que será libre, e que nunca se deixará escravizar por un home ou unha corporación de homes, porque son capaces de agarrar e tirar das rendas da Administración central.

Ningunha burocracia pode esperar que un determinado pobo faga ou deixe de facer nada que non sexa do seu agrado. Pero onde todo se leva a efecto por medio da burocracia, nada se pode facer, realmente, á contra da burocracia. A constitución deste tipo de países é unha recompilación da experiencia e das habilidades prácticas da nación, encarnadas nun corpo disciplinado co propósito de gobernar ao resto da poboación; e canto máis perfecta sexa a organización, e canto máis éxito teña á hora de atraer e educar para si mesma ás persoas máis capacitadas de tódolos estratos da comunidade, máis completo será o control sobre todos, incluído o da propia burocracia. Porque os gobernantes son tan escravos da organización e da disciplina da burocracia como son os gobernados dos propios gobernantes. Un mandarín chino é tan instrumento e tan dependente do despotismo coma o máis humilde dos campesiños. E un xesuíta individual é escravo da súa orde, ata o maior grao de sometemento, aínda que a orde en si mesma exista para despreñar o poder colectivo e a importancia dos seus membros.

Tampouco debemos esquecer que a absorción de tódalas capacidade superiores do país pola corporación gobernante é algo fatal, máis pronto ou máis tarde, para a actividade intelectual e para o progreso da propia corporación. Porque, limitada en todo a traballar nun sistema que —igual que tódolos sistemas— procede necesariamente e en gran medida de acordo con regras fixas, a corporación oficial permanece baixo a constante tentación de afundirse nunha indolente rutina, ou, no suposto de que nun ou noutro momento se libere de darlle voltas á nora, de deixarse levar por algunha novidade a medio examinar que teña captada a atención de algún membro dirixente da corporación, xa que o único control destas estreitas concomitancias, que parecen ser tan opostas, e o único estímulo que pode manter a capacidade da corporación no seu máximo nivel, é a exposición a un criticismo vixiante, de carácter externo, que estea dotado de similar capacitación.

É indispensable, xa que logo, que existan medios, independentes do goberno, para conformar estas capacidades, e para fornecelas coas oportunidades e experiencias necesarias para establecer un xuízo correcto sobre os grandes asuntos prácticos. Se queremos posuír decote un corpo de funcionarios competente e eficiente, e, sobre todo iso, unha corporación capaz de desexar e ter vontade de adoptar melloras; se non queremos que a nosa burocracia dexenere nunha *pedantocracia*, é necesario que este corpo non integre tódalas ocupacións que reúnen e cultivan as facultades para gobernar a humanidade. Un dos problemas máis difíciles da arte de gobernar é o de determinar o punto no que empezan estes males, tan tremendos para a liberdade e o progreso humano; ou, máis aínda, en que punto empezan a predominar sobre os beneficios esperables da aplicación do esforzo social, baixo a dirección dos seus dirixentes recoñecidos. Porque esta determinación é indispensable para a remoción dos obstáculos que se izan no camiño do benestar, e para asegurar, tanto como sexa posible, as vantaxes do poder

e da intelixencia centralizadas, sen facer entrar nas canles do goberno unha porción demasiado grande da actividade xeral. Está é, en gran medida, unha cuestión de detalle, na que, sen establecer normas absolutas, cómpre ter á vista moitas e variadas consideracións.

Pero eu creo que o principio práctico no que reside a solución, o ideal que debe terse á vista, e a pauta coa que se poden testar tódolos arranxos propostos para superar as dificultades, pode ser expresada con estas verbas: a máxima dispersión do poder é compatible coa eficiencia, sempre que haxa a maior centralización posible da información, e que a súa difusión parta do centro. Por iso debería haber na Administración municipal, como xa sucede no estado de Nova Inglaterra, unha minuciosa separación dos funcionarios elixidos e nomeados polas localidades respecto de tódolos asuntos que non cómpre encomendarlle a persoas directamente interesadas; aínda que á beira disto debería haber en cada departamento de asuntos locais unha superintendencia central, constituída coma unha rama do goberno central. O órgano desta superintendencia concentraría, como un foco, a variedade de información e experiencia derivada da xestión deste tipo de asuntos públicos en tódalas localidades, das cousas análogas que se fan nos países estranxeiros, e dos principios xerais da ciencia política. Este órgano central tamén debería ter o dereito de coñecer todo o que se fai; e o seu especial deber sería facer que o coñecemento adquirido nun lugar fose útil para outros.

Emancipado dos mesquiños prexuízos e das estreitas perspectivas dunha localidade, grazas á súa elevada posición e ao comprensivo ámbito de observación, o consello da superintendencia debería estar naturalmente dotado de grande autoridade, aínda que o seu poder real, como institución permanente, debería quedar limitado, tal e como eu o entendo, a obrigar os funcionarios locais a obedecer a lei baixo a súa supervisión. En tódalas cousas non previstas polas normas xerais, estes funcio-

narios deberían estar confiados ao seu propio criterio, baixo a responsabilidade dos seus electores. Pola violación das normas serían responsables diante da lei, e as normas mesmas serían ditadas pola asemblea. A autoridade administrativa central só supervisaría a súa execución, e se esta non se realizase dun xeito correcto, apelaría, en consonancia coa natureza do caso, aos tribunais, para que impoñan a lei, ou aos electores, para que destitúan aos funcionarios que non teñan xestionado de acordo co seu mandado.

Tal é, na súa concepción xeral, a superintendencia central que a *Poor Law Board*<sup>64</sup> intentou establecer, en todo o país, sobre as Administracións da *Poor Rate*<sup>65</sup>. Calquera que sexan os poderes que exerceu este consello alén deste límite, foron xustos e necesarios, neste caso particular, para o tratamento de arraigados hábitos de malversación en materias que afectan profundamente non só ás localidades, senón tamén a toda a comunidade, xa que ningunha localidade ten o dereito moral de converterse nun niño de miseria, por causa do desgoverno, que necesariamente se estendería cara a outras localidades, ata prexudicar a condición moral e física de toda a comunidade traballadora..

Os poderes de coerción administrativa e de lexislación subordinada que posúe a *Poor Law Board* (pero que debido ao estado de opinión sobre esta materia son escasamente exercidos por ela), aínda que estean perfectamente xustificados nos casos de interese nacional de primeira orde, estarían completamente fóra de lugar na superintendencia dos intereses puramente locais. Pero un órgano central de información e instrución para tódalas localidades sería equitativamente valioso en tódolos

---

<sup>64</sup> A *Poor Law Board* foi implantada no Reino Unido en 1847 para substituír á *Poor Law Commission* na supervisión da Administración creada pola *Poor Law Amendment Act* de 1834. Tivo vixencia ata 1871, cando foi substituída pola *Local Government Board*.

<sup>65</sup> A *Poor Rate* era un imposto sobre a propiedade recadado por parroquias, que tiña a finalidade de socorrer aos máis necesitados. Estivo vixente ata principios do século xx.

departamentos da Administración. Un goberno non pode ter excesiva actividade desta clase, o que non impide, senón que axuda e estimula, o exercicio e o desenvolvemento individual. O mal encomeza cando, en vez de fomentar a actividade e os poderes dos individuos ou das corporacións, tenta substituílos coa súa propia actividade; cando, en vez de informar, advertir e, se é o caso, denunciar, fainos traballar en cadea, ou mándalles manterse afastados, e fai por eles o seu traballo.

O valor do Estado, á larga, é o valor dos individuos que o compoñen. E un Estado que pospón os intereses da expansión e elevación mental dos individuos, en favor dunha pequena habilidade administrativa, ou da aparencia práctica que dela se deriva a través dos detalles da xestión dos seus asuntos; ou un Estado que empequecece aos seus homes para que poidan ser instrumentos máis dóciles nas súas mans, percibirá —aínda que o faga con propósitos benéficos— que con homes pequenos ningunha gran cousa pode ser efectivamente realizada, e que ao final de nada lle servirá a perfección da maquinaria á que ten sacrificado todo, por falta do poder vital que, en orde a que a maquinaria poida traballar máis fluidamente, prefiren esmorecer.

la opia ei  
cia. v De  
ionitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.

