

La tesis de Manent de que las teorías políticas de los derechos naturales fueron creadas contra el cristianismo

Reseña de *Una historia intelectual del liberalismo*, de Pierre Manent (*Histoire intellectuelle du libéralisme: Dix leçons*, 1987)

El libro de Manent difiere del enfoque habitual de la historia de la teoría política anterior al siglo XX. Estamos acostumbrados a una selección de pensadores clave que el autor considera realmente importantes para el desarrollo de sus ideas elegidas, exponiendo los conceptos componentes del modelo de política de cada uno de ellos, y quizás con alguna explicación de un aspecto especial de su pensamiento que se afirma que los escritores anteriores han pasado por alto. Manent nos ofrece la dinámica interna de las teorías políticas—su motivación y fuerza psicológica—, así como la lógica de los conceptos clave. También tiene una teoría del desarrollo del pensamiento político, y su enfoque está relacionado con ella. Considera que se ha pasado de una teoría política basada en un modelo de derechos relacionados con la libertad y la naturaleza, a una política que se explica por las teorías de la historia. Su tipo de explicación, pues, se dirige a la evolución de la teoría política en el mundo real, donde se rige por algo más que la elegancia interna de los sucesivos modelos propuestos.

La tesis de Manent

Comienza con el lugar que ocupa el individuo en las primeras teorías modernas.

El individuo es ese ser que, por ser humano, es naturalmente titular de "derechos" que pueden ser enumerados, derechos que se le atribuyen independientemente de su función o lugar en la sociedad y que lo hacen igual a cualquier otro hombre. Por muy familiar que pueda parecer esta idea, en realidad debería extrañarnos. ¿Cómo pueden atribuirse derechos al individuo en cuanto individuo si los derechos rigen las relaciones entre varios individuos, si la idea misma de un derecho presupone una comunidad o sociedad ya instituida? ¿Cómo puede fundarse la legitimidad política en los derechos del individuo, si éste nunca existe como tal...? (p. xvi)

Otra forma de plantear esta pregunta es, ¿por qué los inventores de estas teorías de los derechos naturales estaban tan ansiosos por apartar nuestra atención de la sociedad, de cualquier orden existente, de la condición en la que siempre se encuentran los hombres, para construir en su lugar los conceptos políticos más básicos basados en el hombre como individuo solitario antes de que se permita considerar la condición social normal, universal e inevitable del hombre?

Manent considera la idea común de que la teoría política europea es una secularización del cristianismo. "¿Qué son la libertad y la igualdad, después de todo, sino 'valores bíblicos' que dan forma a la vida cívica? Esta tesis nació y adquirió su credibilidad justo después de la Revolución Francesa". Algunos veían lo que ya era un hecho histórico como que las ideas humanistas fundamentales superaban por fin la cáscara sobrenatural del cristianismo, mientras que otros "celebraban la libertad moderna como la última conquista del Evangelio".

Hay que recordar, sin embargo, que esta reconciliación (que en Francia tardó más de un siglo en lograrse) se produjo justo después de que la religión cristiana fuera despojada por primera vez de todo poder político, poder que nunca recuperaría. ... [L]os principios de la nueva política— los derechos del hombre y del ciudadano, la libertad de conciencia, la soberanía del pueblo—se habían forjado durante los dos siglos anteriores en una lucha encarnizada contra el cristianismo, y en particular contra la Iglesia católica. La cuestión decisiva es, pues, la siguiente: ¿debe considerarse la guerra de la Ilustración contra el cristianismo como la expresión de un inmenso malentendido, del que hay que ver para captar las "razones históricas"? ¿O acaso este período nos da el sentido de la empresa política moderna, y por tanto del liberalismo, mucho más claramente que el período posterior de reconciliación? (p. xvii)

¿Cuál es entonces la relación entre la forma eventual del orden político y Europa y las circunstancias del origen de sus teorías políticas?

¿Tenía que esperar el mundo del cristianismo para que, oponiéndose a él, pudiéramos alcanzar finalmente nuestro equilibrio natural? Tal vez, en cambio, sea posible que los medios inventados para hacer frente a este desafío—los medios que se convirtieron en nuestro régimen político— conserven las huellas del accidente que les dio origen. Y, además, tal vez esos medios se volvieron a su vez extrañamente problemáticos una vez que el problema original se resolvió a satisfacción general. La "indeterminación" que se atribuye a nuestros regímenes políticos, ¿significa que estamos viendo explícitamente instituida la disyunción entre poder, conocimiento y derecho que es esencial para la libertad? ¿O más bien pone de manifiesto la paradoja de un Estado que, habiendo querido cerrarse al poder del cristianismo, al poder de la opinión particular, se ve obligado sin cesar a privar de poder a cualquier opinión? (p. xviii)

Para explicar cómo se llegó a la situación de que el Estado quisiera aislarse de los principios cristianos de esa manera, Manent nos remite al desarrollo de los sistemas políticos tras el colapso del Imperio Romano en Occidente. Había dos modelos políticos disponibles, el del imperio, que ya había fracasado en Occidente y no podía revivir de forma auténtica, y el de la ciudad-estado, que había existido en Grecia y en la Roma anterior.

El hecho más sorprendente de la historia de Europa es que ni la ciudad-estado ni el imperio, ni una combinación de ambos, proporcionaron la forma bajo la cual Europa reconstituyó su organización política. En su lugar, se inventó la monarquía.

La tercera forma fue la *Iglesia*. Ciertamente, la Iglesia no puede situarse en el mismo plano que el imperio y la ciudad-estado. ... Pero por su propia existencia y su vocación distintiva, planteó un inmenso problema político a los pueblos europeos. Hay que insistir en este punto: el desarrollo político de Europa sólo es comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia, que era una asociación humana de un tipo completamente nuevo. Cada respuesta institucional creó a su vez nuevos problemas y exigió la invención de nuevas respuestas. La clave del desarrollo europeo es lo que podría llamarse, en términos académicos, el problema *teológico-político*. (p. 4)

Manent desglosa los principales problemas que plantea la Iglesia en dos. "El problema circunstancial" de que "en la desintegración general que siguió a las invasiones bárbaras, la Iglesia tuvo que asumir funciones sociales y políticas" formando "'una amalgama antinatural' de funciones seculares y otras

específicamente religiosas", y en segundo lugar el "problema estructural". Este último requiere una explicación más detallada, pero también algunas matizaciones a la forma en que lo presenta Manent.

La autodefinición de la Iglesia era contradictoria, ese era el primer problema. Una parte de la definición era el ámbito en el que la Iglesia pretendía actuar, ya que "el bien que proporcionaba—la salvación—no era de este mundo. 'Este mundo', 'el mundo del César' no le interesaba". El problema ya es un concepto defectuoso. Las palabras de Jesús fueron "Mi reino no es de este mundo: si mi reino fuera de este mundo, entonces mis siervos lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero ahora mi reino no es de aquí." El reino "no es de aquí", es decir, el mundo no es la fuente de su poder y autoridad; pero estas palabras no indican que el mundo no sea el ámbito donde opera el reino. Con este concepto defectuoso del reino, no es de extrañar que resultara contradictorio con el otro punto que plantea Manent, la "misión de la iglesia de conducir a los hombres a la salvación". "En consecuencia, tenía el derecho o el deber de supervisar todo lo que pudiera poner en peligro la salvación. Pero como todas las acciones humanas se enfrentaban a la alternativa del bien y del mal (excepto las acciones consideradas 'inmateriales'), la Iglesia tiene el deber de supervisar todas las acciones humanas. Y entre las acciones humanas, las más importantes eran las realizadas por los gobernantes". Aquí hay que introducir otra matización a la forma en que Manent expone las cosas. Dice que "de acuerdo con su razón de ser, la Iglesia tiene que ejercer su vigilancia con la más aguda atención, vigilando que los gobernantes no ordenen a los gobernados cometer actos que pongan en peligro su salvación o permitan a sus súbditos la libertad de cometer tales actos". (p. 5) Pone correctamente el énfasis en cómo los gobernantes regulaban la conducta de sus súbditos, ya que a la iglesia no le importaba mucho cómo los gobernantes llevaban su vida personal. Pero sí le preocupaba que las instituciones de la iglesia pudieran funcionar sin interferencias, incluida la administración de vastas propiedades, y que no se interrumpiera el flujo de los ingresos del pueblo, que sostenían a la burocracia eclesiástica y a los príncipes eclesiásticos que la dirigían, así como sus extravagantes proyectos culturales italianos. Ambos iban en contra de los intereses económicos de los reinos seculares.

La situación, tal y como la plantea Manent, es que la "fortuna histórica de la monarquía en el mundo cristiano se debe en gran parte a que esta forma política permitía una aceptación amplia de la presencia de la Iglesia y, al mismo tiempo, disponía de una fuerza extremadamente poderosa (el monarca de derecho divino) para garantizar la independencia del cuerpo político frente a la Iglesia". (p. 7) El monarca "asumió naturalmente la tarea de formar el cuerpo político como un todo, esencialmente distinto de la Iglesia. Se encargó de establecer la ciudad secular, la *civitas hominum*;" (p. 9)

A finales del siglo XV, también se produjo un nuevo factor. La *devotio moderna* en el norte de Europa, y brotes como la carrera de Savonarola en Florencia (que al principio se consideró útil para el gobierno de la ciudad y luego una amenaza para ella) mostraron que la idea de que el cristianismo debía ser practicado como religión por todos los que se llamaban cristianos, y no sólo por una élite superactiva, se estaba imponiendo. Y esto también significaba que la práctica del cristianismo en la vida social, y no sólo en el retiro del mundo renunciando a la propiedad y a las relaciones normales, tenía que ser mejor definida y reconocida. Con la Reforma esto tomó una forma fuerte y clara a través de la idea de la Disciplina dentro de las iglesias reformadas. El reconocimiento de la condición de cristiano, es decir, la pertenencia a la congregación, exigía el cumplimiento de normas de conducta pública. Esto, en una época en la que la pertenencia a la iglesia era necesaria para ser miembro del orden político porque el cristianismo era la religión establecida, significaba que la Disciplina de la Iglesia era efectivamente un veto a los cargos políticos. La Disciplina era una amenaza para toda la corteza superior de la sociedad,

a la que amenazaba con quitarle sus goces favoritos y su derecho a ejercer el poder. Manent no repara en este aspecto de la situación.

Manent destaca un factor diferente, más estructural:

La notable contradicción que encierra la doctrina de la Iglesia católica puede resumirse así: aunque la Iglesia deja a los hombres la libertad de organizarse en la esfera temporal como les parezca, tiende simultáneamente a imponerles una teocracia. Aporta una coacción religiosa de un alcance inédito y, al mismo tiempo, ofrece la emancipación de la vida secular. A diferencia del judaísmo y del islam, la Iglesia no proporciona una ley que deba regir concretamente todas las acciones de los hombres en la ciudad terrenal. (p. 5)

Manent está diciendo que mientras el judaísmo y el islam son teonómicos, el cristianismo en su forma católica romana no lo es. Por lo tanto, el cristianismo (en su forma católica romana) es paradójicamente teocrático y secularizador al mismo tiempo. Pero Inglaterra era una historia diferente. La teonomía había sido un factor en la ley inglesa a principios de la Edad Media en el código legal del rey Alfredo, y estaba volviendo entre los puritanos, donde era más prominente que entre las iglesias reformadas del continente. Además, los puritanos desarrollaron ampliamente la casuística basada en los principios bíblicos (a la que llamaban casos de conciencia), y sus manuales se exportaron al continente, que se quedó atrás en este y otros asuntos del cristianismo práctico.

Pero antes de abordar la situación en Inglaterra, en la que Manent se adentra con Hobbes, hay otras dos cosas que tratar en este libro. Manent comienza su discusión de los pensadores políticos particulares con Maquiavelo. Su enfoque de la política es radicalmente diferente de los antiguos filósofos políticos. En lugar de comenzar con la vida política normal, "Maquiavelo, por el contrario, nos persuade de fijar nuestra atención exclusivamente, o casi exclusivamente, en las patologías". Le interesa cómo empiezan y terminan los regímenes, cómo son traicionados y derrocados, más que cómo funcionan en tiempos normales y cumplen con su cometido. "Platón y Aristóteles se tomaron en serio el punto de vista de los ciudadanos, adoptándolo, aunque posteriormente significara señalar sus límites y trascenderlo. ... Maquiavelo adopta la paradójica posición de mantenerse fuera de la ciudad-estado, mientras concentra su atención exclusivamente en ella. Se mantiene fuera, no para lograr un bien superior, sino sólo con la esperanza de observarlo mejor". (p. 17) Aunque esto podría parecer el primer caso científico y objetivo de la ciencia política, existe una "explicación incomparablemente más plausible y pertinente de la originalidad de Maquiavelo. Al fin y al cabo, en la época de Maquiavelo existía otro punto de vista que pretendía ser radicalmente exterior y superior a la política, al tiempo que pretendía, desde esta posición, actuar dentro de la ciudad-estado; el punto de vista religioso de la Iglesia. Esta posición desde la que se puede ver la política desde el exterior, como objeto de intervención, no tuvo que ser inventada por Maquiavelo; se la proporcionó su enemigo, la Iglesia. Adoptarla no era una hazaña epistemológica, era, en lenguaje militar más congruente con el de Maquiavelo, combatir al enemigo en su propio terreno." (p. 17) "Al interpretar el cuerpo político como una totalidad cerrada fundada en la violencia, Maquiavelo estableció que el 'bien' aportado por la Iglesia tendía a destruir más que a perfeccionar la ciudad-estado, que la idea del bien no tenía ningún apoyo en la naturaleza del ser humano." "Maquiavelo no elaboró la idea de una institución capaz de oponerse a las invasiones de la Iglesia romana. Eso lo logró Hobbes. En cambio, al desacreditar la idea del bien, Maquiavelo persuadió a los hombres a considerar el mal—ya sea el uso, la fuerza, la violencia o la "necesidad"—como la fuente principal del orden político." (p. 18)

La tesis debatida

La otra cuestión la plantea Jerrold Seigel en su prólogo a la edición inglesa del libro. Seigel apela a la Reforma (como haremos), para explicar mejor la motivación del desarrollo de la teoría política de los derechos naturales. Pero el argumento de Seigel es que "el crecimiento del poder del Estado a principios de la modernidad debía al menos tanto al progreso de la Reforma como a las máximas y preceptos de Maquiavelo, y lo mismo debería decirse de la erosión de la creencia en que la vida política podía orientarse hacia bienes o fines superiores comúnmente reconocidos. Estudios recientes sugieren que una de las principales razones del intento de basar la política en las teorías del derecho natural en los siglos XVI y XVII residía en la necesidad de encontrar un fundamento que pudiera resistir el desmoronamiento de la unidad religiosa." "Manent nos pide que derivemos el pluralismo liberal de la reducción hobbesiana de la política al poder y al miedo, pero su propio relato de Hobbes nos recuerda que en la Inglaterra del siglo XVII las cosas fueron al revés; fue la imposibilidad de lograr una orientación religiosa común lo que hizo necesario establecer la política sobre otras bases. Aquí creo que llegamos a una de las formas en que la historia de Manent refleja su pedigrí francés...." (p. xii)

En 1591 Richard Hooker se puso a trabajar en su multivolumen *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, publicado por la imprenta real en el mejor papel. En él se manifiesta enérgicamente contra la Disciplina. Esto indica la naturaleza de la amenaza que el orden establecido percibía ser central al desafío religioso puritano. El temor de la élite inglesa era que la autoridad eclesiástica se expandiera contra ellos en el ámbito de la autoridad moral sobre su forma de vida. Antes de Hooker, el oficialismo estaba de acuerdo con los puritanos en las doctrinas básicas de la teología reformada de la salvación. Las diferencias se encontraban en las áreas de la práctica, tanto en la conducta del ritual religioso como en la conducta moral de los individuos. Hooker hizo mucho por ampliar el alcance del desacuerdo teológico. Esto era deseado, ya que proporcionaba una base intelectual más amplia desde la que oponerse al puritanismo, pero no era la fuente de la oposición al puritanismo. Los puritanos presionaron por la Disciplina hasta la Guerra Civil inglesa. Fue el período de la guerra el que trajo una transformación práctica, si no teórica, de la idea de la Disciplina, porque la fragmentación de la sociedad en tantas nuevas sectas significaba que la disciplina eclesiástica de cualquiera de ellas ya no era socialmente crítica.

¿Cómo se posicionaron los fundadores de las teorías políticas de los derechos naturales respecto a las implicaciones de la Disciplina? Hobbes, si no era realmente ateo como se sospechaba entonces, no era cristiano, y estaba en una posición precaria incluso sin la Disciplina. John Selden era el más ortodoxo de ellos, e incluso pudo participar en la Asamblea de Westminster, pero negaba que la Iglesia tuviera autoridad alguna, y unía toda la autoridad bajo la única cabeza del Estado tanto como lo hicieron Hobbes antes o Rousseau después. Hugo Grotius, que vivía en los Países Bajos, era un arminiano aliado con el Partido de los Estados, que apoyaba a los arminianos contra los reformados ortodoxos, y al que tampoco le gustaba la Disciplina Reformada. El conflicto entre Mauricio de Nassau y el Partido de los Estados condujo a la detención de Grotius y a su condena a cadena perpetua, aunque escapó después de un par de años. John Locke tampoco era un cristiano ortodoxo, sino que creó su propia versión del cristianismo a su gusto, aunque por aquel entonces era más seguro hacerlo. Pasó cinco años exiliado en Holanda, pero por razones políticas. De sus vidas se desprende que la mayoría de los principales innovadores de la teoría política de los derechos naturales tenían fuertes razones para oponerse a la autoridad eclesiástica, como sugiere Manent—algunos incluso trabajaron para romper la unidad cristiana que encontraron—y no para lamentar su desmoronamiento, como supone Seigel. Además, como se ha mencionado, la situación en Inglaterra, escenario de las primeras teorías, era que

había una perspectiva—lo suficientemente fuerte como para alarmar a la élite de la sociedad—de que el alcance de la autoridad eclesiástica estaba a punto de aumentar.

Hobbes

Hobbes construyó su alternativa en cierto sentido sobre el individuo, pero más sobre la acción del individuo. "Si los hombres son esencialmente iguales, si sus poderes iguales se neutralizan, entonces el poder político que vincula al cuerpo político no es natural. Si no es natural, entonces es artificial: tiene que ser fabricado. Pero un artefacto está hecho enteramente por el artesano. ... El poder político incorpora y representa la intención y la determinación de los artesanos, que son hombres en estado de naturaleza que desean la paz". (p. 26) Los individuos vivían en un estado de naturaleza, que es la condición de lucha universal, una guerra de todos contra todos. El artefacto es el Estado, que representa a los individuos previamente en estado de naturaleza y actúa por ellos para imponer la estabilidad que todos necesitan. "Hay una identidad básica entre el sujeto y el soberano. Sin embargo, tal expresión es engañosa, Hobbes excluye toda transferencia de voluntad, toda representación de una voluntad por otra: la voluntad pertenece al individuo. Ciertamente, el sujeto reconoce todas las *acciones* del soberano como propias, pero eso no significa en absoluto que el sujeto reconozca su propia voluntad en la *voluntad* del soberano". Este parece ser un concepto muy frágil. ¿Por qué improbable accidente todos se pusieron de acuerdo a la vez para conferir su poder a un individuo concreto que se convirtió en el soberano? ¿Y cómo pueden todos mantener psicológicamente esta identificación después?

Es la fuerza o la dificultad psicológica de estas concepciones lo que interesa particularmente a Manent. La posición de Hobbes depende de su idea del individuo, pero es una idea difícil de mantener, más para nosotros que para él, porque con el tiempo los conceptos se han modificado.

La fuerza de la posición hobbesiana es que mantiene la integridad del individuo. El individuo quiere lo que quiere, nadie más puede quererlo por él. Si entonces el individuo y su voluntad son el fundamento único de la legitimidad política, es evidente que el orden político, que hace una unidad a partir de la pluralidad de los individuos, sólo puede llegarle desde fuera. Toda "comunidad de voluntad", ya sea con otros individuos o entre el individuo y el soberano, invadiría la voluntad del individuo, vulneraría su integridad....

Si nos cuesta admitir una idea así, es porque sólo tenemos una idea muy tenue de lo que significa tomar en serio al individuo, hacer del individuo, y sólo del individuo, el fundamento de toda legitimidad política. El individuo del que hablamos hoy en día siempre está implícitamente "aculturado", "socializado", determinado por "roles"; está domesticado.

...

Rousseau comparte la convicción básica de Hobbes: la voluntad es algo individual, no puede ser representada. Por otra parte, rechaza el absolutismo: el orden unificado que debe establecerse entre las voluntades individuales no debe venir del exterior. Por tanto, la voluntad de cada persona debe identificarse con la voluntad del cuerpo político, o la voluntad del cuerpo político con la voluntad de cada persona, sin representación de terceros. Además, debe excluirse toda acción de una voluntad individual sobre otra. De estas condiciones surge la "voluntad general". ... Para resolver el problema político inducido por la búsqueda de la unidad política entre individuos radicalmente independientes, Rousseau se ve llevado a inventar una nueva definición del hombre y de la razón. El hombre es el ser capaz de obedecer una ley que se ha impuesto a sí mismo, y la razón es la facultad de mandarse a sí mismo. ... Se llega a decir,

utilizando los términos de Hobbes, que con Rousseau el hombre se convierte en el "autor" y el "artífice" o "hacedor" de su propia humanidad, y ya no simplemente del cuerpo político. (p. 29)

Lo que hace que la concepción de Hobbes funcione, piensa Manent, es que el hombre está ávido de poder, pero no puede conseguirlo en el estado de naturaleza. Pero crea un poder ilimitado por encima de sí mismo, para poder conseguir algunas de las cosas que desea. Tanto el Estado como el hombre están "constituidos por el poder", por lo que tienen una naturaleza común.

La interpretación religiosa tradicional del poder real significaba que el rey se vinculaba directamente a Dios, que sólo le rendía cuentas a Él, que era su lugarteniente o representante y que, en consecuencia, participaba de la omnipotencia o soberanía de Dios. Pero el caso del poder absoluto hobbesiano es completamente diferente. Ya no es un ser todopoderoso el que da existencia y sentido a la existencia del poder absoluto. Por el contrario, son los seres sin poder los que crean el Leviatán para remediar su debilidad. El poder absoluto ya no es representante de Dios, sino del hombre; su trascendencia ya no tiene su origen en la fuerza de Dios sino en la debilidad del hombre. (p. 30)

En Hobbes hay un nexo de unión entre la democracia moderna y el liberalismo. "Fundamenta la idea democrática porque desarrolla la noción de soberanía establecida sobre el consentimiento de cada sujeto. Fundamenta la idea liberal porque desarrolla la noción de la ley como un dispositivo externo a los individuos. ... Es porque la soberanía ilimitada es externa a los individuos que deja entonces un espacio libre donde la ley calla. Si se suprime el absolutismo, es decir, la exterioridad de la soberanía, entonces la ley se convierte, como dice Rousseau, en 'el registro de nuestras voluntades'. La ley ya no es la condición externa de mi acción libre, se convierte en el principio mismo de esta acción: la noción liberal de la ley está muerta." (p. 32)

Locke

Mientras que para Hobbes el individuo es un individuo porque todos los demás le son hostiles, y sus derechos derivan de su necesidad de protegerse contra la constante hostilidad, Locke quiso dar un fundamento más amplio a los derechos, de modo que fueran intrínsecos, no el resultado de esta sociedad negativa. "El programa de lo que más tarde se convirtió en el liberalismo está así planteado. ... El individuo en el estado de naturaleza adquirirá derechos intrínsecos, y el poder se limitará a la protección de los derechos individuales. ... Locke comienza como Hobbes: la primera necesidad y, por tanto, el derecho fundamental del hombre es el de preservar su vida. Pero, ¿qué es lo que amenaza su vida? Locke responde: no otros individuos, sino el hambre. Esta es la diferencia original entre Locke y Hobbes". (pp. 40-41) "Hobbes define explícitamente el deseo de poder, el deseo de ser el primero, como la pasión humana fundamental a la que se pueden reducir las demás. ... Locke, mediante una elegante simplificación, simplemente borrará la rivalidad, o al menos su carácter original. Al principio, no había relaciones entre los hombres, ni siquiera hostiles. En cuanto a Rousseau, acepta el punto de vista lockeano y lo lleva aún más lejos al hacer del hombre original un bruto solitario y feliz." (p. 41) "Si Locke consigue basar los derechos individuales únicamente en el hambre, en la relación del individuo solitario con la naturaleza, habrá demostrado cómo los derechos humanos pueden ser un atributo del individuo solitario." (p. 42)

Tomemos el caso del hombre que recoge ciruelas de un árbol y se las come. "La cuestión decisiva es entonces la siguiente: ¿en qué momento se convierte en su legítimo propietario? Respuesta: cuando las

toma del dominio común para utilizarlas para satisfacer sus necesidades.... ¿Qué distingue a las ciruelas recogidas de las que permanecen en el árbol? Las primeras han sido transformadas por el *trabajo* del individuo, que ha combinado el trabajo de sus manos. ... La propiedad entra en el mundo a través del trabajo, y cada individuo tiene en sí mismo la mayor fuente de propiedad; porque es un trabajador y se posee a sí mismo, es también el dueño de su trabajo. ... La propiedad es natural y no convencional". (p. 42) Esta adquisición del derecho de propiedad está limitada, sin embargo, por dos obligaciones. "No tengo derecho a apropiarme de más de lo que puedo consumir, ya que eso sería un despilfarro. ... Por otra parte, debo dejar algunas ciruelas para otros, para que puedan apropiarse a su vez de los frutos de la tierra". (p. 43) Pero hay una manera de superar las limitaciones de estas dos obligaciones. "Ahora bien, supongamos que encuentro un medio de evitar este despilfarro, acordando con mis semejantes el intercambio de los bienes naturalmente corruptibles por un equivalente de los incorruptibles, por ejemplo, el oro y la plata. Entonces la acumulación será ilimitada porque ya no será un despilfarro". (p. 43) El segundo es un problema más complicado. No hay ninguna garantía de que después de que me coma las ciruelas que necesito queden suficientes para los demás. Pero supongamos que de lo que me apropio es de la tierra. "La propiedad de la tierra también nace del trabajo: Soy naturalmente el legítimo propietario de la tierra que cultivo con mi trabajo. Ahora bien, cultivar la tierra hace que produzca mucho más de lo que produciría espontáneamente. Por lo tanto, al apropiarme de una porción de tierra mediante el trabajo, lejos de reducir el bien común de la humanidad, lo aumento". (p. 43) Ahora soy un próspero agricultor en una economía monetaria, ¡y sigo en el estado de naturaleza! "Así se ve nacer de la naturaleza una sociedad, una serie de relaciones reguladas entre individuos. En la interpretación de Locke, la 'sociedad', o al menos sus elementos esenciales, nace antes que la institución política. ... El estado de naturaleza lockeano es a la vez más individualista y más social que el de Hobbes. Los derechos, en forma de derechos fundamentales a la propiedad, pertenecen al individuo solitario, y este individuo construye relaciones positivas con los demás." (p. 44) "Se ve por qué el programa liberal, una vez completamente elaborado, hizo del derecho de propiedad y de la economía en general el fundamento de la vida social." Esto funciona tan bien que "la condición de un trabajador agrícola, en una sociedad así definida por la productividad del trabajo y el derecho individual a la propiedad, es más cómoda que la de un rey indio en América. Locke comienza con una justificación estrictamente individualista y moral del derecho de propiedad y termina con una colectiva y utilitaria." (p. 45) Sin embargo, también se puede ver en esto cómo la teoría cambiaría después de Locke de una teoría de los derechos de propiedad individual a una visión de todo el sistema de economía política y su utilidad para todos los que están dentro de él.

El nuevo significado de la justicia también es instructivo. Para Hobbes la guerra de todos contra todos se acaba porque hay una forma de determinar la justicia. Es lo que el soberano decreta. Para Locke, "la propiedad individual es la base de la justicia, y como la propiedad en su origen no requiere ninguna relación entre los hombres, la justicia no puede ser objeto de una auténtica incertidumbre, y por tanto de un debate racional. La justicia *siempre se realiza ya*, siempre que la propiedad esté garantizada y protegida". Sólo los precios de mercado son objeto de discusión, y se fijan por consentimiento de las partes. (p. 46)

Si para Locke el estado de naturaleza es tan idílico, ¿por qué se pasó a un estado político? ¿Por qué tener un gobierno? La respuesta de Locke es que, aunque el estado de naturaleza no es naturalmente un estado de guerra, tiende a convertirse en él, porque no hay árbitros para resolver las disputas. "El estado de naturaleza siempre acaba convirtiéndose en un estado de guerra. Este es el "momento hobbesiano" de la doctrina lockeana. Y cualquier doctrina del estado de naturaleza y del contrato social (incluso la de Rousseau) tiene necesariamente un momento hobbesiano, ya que sólo un estado de guerra

insoportable, un mal intolerable puede explicar que los hombres acepten abandonar un estado en el que en principio florecían sus derechos." (p. 48) El estado político al que los hombres transitan es donde Locke puede hacer un importante contraste con la solución de Hobbes. En lugar de una entrega total de las libertades al último hombre con libertades, que se convierte en el soberano, para Locke la transición es a un estado de leyes acordadas que protegen los derechos, ya que nadie sería tan tonto como para entregar todo el poder a otro. Hay un cuerpo legislativo representativo para hacer las leyes, cuyos miembros están todos sometidos a ellas, y un ejecutivo, subordinado al cuerpo legislativo para dar continuidad al gobierno y hacer cumplir las leyes. Esta idea del ejecutivo como un subordinado sin poder propio es, según Manent, "una noción radicalmente nueva en la historia del pensamiento político". El mundo antiguo tenía magistrados, pero dividían el poder. "El misterio del ejecutivo moderno es el misterio de su unidad". (p. 49) Detrás del modelo aparentemente simple de Locke de un orden político liberal para proteger los derechos, se encuentra en realidad una transformación compleja y no totalmente resuelta del estado de naturaleza.

Así, el poder legislativo "político" es la extensión directa del poder legislativo "natural". Es el mismo poder, no limitado según la ley. El individuo, en lugar de hacer simplemente lo que le parece mejor para preservar su vida, hace ahora lo que le parece mejor dentro de los límites fijados por la ley que, a través de sus representantes, ha contribuido a formular y promulgar....

El poder ejecutivo es una cuestión diferente. Al igual que el legislativo, está presente en el estado de naturaleza; pero a diferencia de éste, en principio el individuo lo abandona totalmente a la institución política. Puede ser abandonado completamente sin perjudicar los derechos del individuo porque, a diferencia del legislativo, no expresa directamente el deseo de preservación del individuo. Su dignidad está totalmente subordinada al cuerpo legislativo. Pero este abandono total resulta de hecho imposible: el individuo conserva el poder ejecutivo natural en la medida en que la ley no puede ser nunca completamente eficaz. Así, mientras el poder legislativo civil prolonga el legislativo natural haciéndolo representativo, el poder ejecutivo natural, que no es representable, sólo puede ser abandonado en principio o conservado tal cual. El ejecutivo civil revela que la naturaleza es irreductible a la convención representativa. En este sentido, sugiere una cierta identidad entre el estado de naturaleza y el estado civil en la doctrina de Locke. Pero simultáneamente, atestigua que la preservación del cuerpo político es irreductible a la preservación de sus miembros como el cuerpo legislativo lo representa y lo inscribe en las leyes. La intención de Locke era fundar la supremacía del legislativo. Pero su teoría del poder ejecutivo revela la diferencia entre las condiciones naturales del hombre y las políticas. La ley expresa o representa el deseo del hombre natural de preservar su vida, pero el ejecutivo civil, al mostrar la insuficiencia de la ley, indica la ruptura entre el estado de naturaleza y el estado civil. Más que el poder legislativo, el ejecutivo encarna la esencia de la condición política del hombre. (pp. 50-51)

Además de lo que se desprende del análisis de Manent, también hay una contradicción inherente a la idea de un poder ejecutivo subordinado. El ejecutivo no es un poder igual, pero separado, basado en su función diferente; se supone que está subordinado al legislativo. Pero la subordinación es un concepto ejecutivo. En cierto sentido, el poder legislativo puede dar órdenes al ejecutivo. Esa parte está clara; las órdenes son las leyes que le corresponde hacer al poder legislativo. Pero la subordinación efectiva significa que también puede obligar, y eso es el poder ejecutivo. Así que el poder legislativo debe ser en algún sentido un poder ejecutivo superior al poder ejecutivo.

Para Manent lo que todo esto significa es que "la política es irreductible a la representación, y que la moderna emancipación del ejecutivo, contraria a los deseos de Locke pero autorizada por su doctrina, da testimonio de esta irreductibilidad. Y puesto que el liberalismo político descansa históricamente en la idea de representación, esta tensión entre política y representación surgirá necesariamente en cualquier intento de definir una política liberal." (p. 52)

Las teorías de los derechos naturales comparadas con las teorías de la resistencia

En este punto es útil hacer una pausa en nuestro paso por el libro de Manent y hacer una comparación que será de interés para nuestros lectores, pero que no es considerada por Manent por ser un callejón sin salida histórico. Hay dos narrativas sobre los orígenes de los sistemas políticos modernos que intentan representar y proteger las libertades de sus ciudadanos. Una narrativa es que éstos se desarrollan como el desarrollo del liberalismo político, y deben más a Locke, al menos por su origen, que a cualquier otro. Otros, a los que se escucha con menos frecuencia, señalan las teorías reformadas de la resistencia política como el origen de las ideas clave de la libertad política: el gobierno bajo la ley, la autoridad estatal limitada, la representación, el poder federal distribuido (que incluye la idea de la representación), y otra, menos comúnmente pregonada, las normas trascendentes para la justicia. Las teorías reformadas de la política se denominan teorías de la resistencia, ya que su propósito era justificar la desobediencia a los mandatos del gobierno que obligaban a violar los deberes religiosos. Esta es su primera debilidad; eran teorías polémicas, no intentaban crear un modelo de gobierno que resolviera efectivamente todos los problemas del buen gobierno. Estas teorías, como teorías reformadas, también tenían que ser fieles a la enseñanza de Romanos 13 de que el poder de las autoridades fue instituido por Dios. Por lo tanto, la formación del gobierno no provenía de individuos que decidían por iniciativa propia aunar su poder de alguna manera para crear un orden político en beneficio mutuo, sino que se producía por orden de Dios, y conllevaba un poder trascendente como fuente de autoridad. En segundo lugar, las teorías reformadas eran teorías de gobierno constitucional, porque el Estado que se establecía era una constitución, que tenía leyes y permitía el recurso a la ley a través de los jueces para oponerse, corregir e incluso eliminar la autoridad ejecutiva que se excedía. En tercer lugar, las teorías reformadas distinguían entre la fuente de autoridad de un cargo político, que era Dios, y la selección de las personas que debían ocupar ese cargo de autoridad, que era por parte de los súbditos. Así, la autoridad se administraba a través de la representación por consentimiento de los gobernados. En cuarto lugar, el contenido de las leyes debía expresar las normas morales que se encontraban en la revelación divina.

Esa distinción entre la fuente divina de la autoridad y el poder activo de seleccionar a quienes la ejercerían tenía profundas raíces en las teorías políticas medievales. El protagonismo que recibió en las teorías de la Resistencia fue como un desafío directo a las monarquías de derecho divino entonces dominantes. En ellas, la fuente divina de autoridad se expresaba en el gobierno ejecutivo activo de los reyes, justificando sus numerosas acciones contra las creencias y observancias religiosas de sus súbditos. Las teorías de la resistencia, en cierto modo, convirtieron esta fuente de autoridad en una abstracción sin sentido, porque el verdadero poder estaba en determinar quién debía gobernar, y esto era por consentimiento de los súbditos. Dios no vota. Pero de otra manera, la fuente divina de autoridad se introdujo donde había estado ausente en la monarquía de derecho divino, porque la ley ahora tenía que expresar las normas morales divinamente reveladas, en lugar de que el contenido de la ley fuera una prerrogativa del rey al que Dios dejaba hacer lo que quisiera.

Si las teorías políticas de los derechos naturales iban directamente contra el absolutismo, se dirigían contra el mismo enemigo que las teorías de la resistencia reformada. Pero, claramente la hobbesiana, así como otras teorías tempranas que Manent omite, estaban diseñadas para justificar el absolutismo. Otras teorías, procedentes del continente, eran más ambiguas y podían desarrollarse de forma absolutista o antiabsolutista. Pero el modelo de Locke se construyó para excluir la opción absolutista. Si Manent está en lo cierto y estas teorías se crearon para dejar fuera a los cristianos (él piensa principalmente en términos de catolicismo romano, pero en Inglaterra, escenario de la acción temprana, la amenaza provenía de las teorías reformadas de resistencia), entonces tanto Hobbes como Locke tenían un propósito primario común, y el enemigo eran las teorías reformadas antiabsolutistas. La siguiente gran pregunta es, ¿por qué Locke sustituyó las teorías absolutistas por una antiabsolutista, y por qué al hacerlo tomó importantes elementos de las teorías reformadas en su sistema? Estos son: un gobierno constitucional, que el poder del gobierno sea intrínsecamente limitado, que los miembros del gobierno estén bajo la ley junto con todos los demás, y que el consentimiento, en lugar de expresarse simplemente en la creación del gobierno, se exprese continuamente a través de un gobierno seleccionado representativamente. Al mismo tiempo, Locke excluyó cualquier origen o norma trascendente como conceptos esenciales de la política.

En la época de Locke la amenaza puritana se estaba disipando. Se convirtieron en presbiterianos y luego en arrianos, y en el siglo XVIII desaparecieron. Los restantes de interés evangélico eran acomodadores que podían comprometer sus principios lo suficiente como para permanecer en el establecimiento anglicano, o eran disidentes opuestos a cualquier establecimiento religioso. Otros grupos radicales con una agenda política, como los hombres de la Quinta Monarquía, se replegaron en movimientos de espiritualidad subjetiva como los cuáqueros. Contra ellos ya no era necesario el poder del absolutismo. La atención podía dirigirse hacia lo que constituye un buen gobierno, y muchas de las mejores opciones estaban contenidas en las teorías de la resistencia, que eran elementos que los reformados habían saqueado de la historia, en parte para fortalecer su caso a través de los precedentes, y que ahora podían ser asumidos a su vez por la teoría liberal.

Montesquieu

Montesquieu puso la teoría política liberal sobre otras bases y le dio un vocabulario diferente.

La intención política sigue siendo la misma: el fin de la institución política es garantizar la seguridad de las personas y los bienes. Cuanto más segura sea la seguridad, más recomendable será la institución. Pero la necesidad de autoconservación individual ya no es, en sentido estricto, el fundamento de la legitimidad política, de una legitimidad absoluta e incontestable. (p. 53)

Encontró la manera de no apoyarse en los conceptos de estado de naturaleza y de soberanía.

La doctrina de la soberanía fue a la vez la salvación y la pérdida del pensamiento político de la primera época moderna. Lo salvó al hacer posible la concepción de un poder neutral, superior en principio a todos los intereses y pasiones que impulsan a los hombres a la guerra, ya sean políticos o religiosos. La soberanía fue la responsable de constituir un mundo humano invulnerable en principio al poder de la religión. La pérdida era que, al construir un poder capaz de imponer la paz, se levantaba simultáneamente un poder capaz de hacer la guerra a sus súbditos....

Montesquieu mostrará cómo el plan liberal puede prescindir del peligroso medio de la soberanía absoluta, así como del peligroso remedio de la rebelión, sin arriesgarse a la anarquía. (pp. 53-54)

Hobbes tenía un soberano unificado, Locke distinguía entre el poder legislativo y el ejecutivo, pero en Montesquieu la distinción se traduce en una separación de poderes. La separación parece ser de dos tipos, aunque Manent no analiza la distinción. Uno de ellos lleva el significado familiar del término separación de poderes: funciones legislativas, ejecutivas y judiciales del gobierno. El otro significado es el de intereses o partidos entre los sujetos que compiten para hacer pasar una agenda favorable a ellos mismos, y para mantener a sus rivales en jaque, y que se organizan, disuelven y vuelven a reunirse de tal manera que su propio interés mantiene el poder equilibrado. Estos intereses parecen ejercer su influencia apoyando a uno u otro poder separado contra su rival. Montesquieu no se basó en el estado original del hombre ni en la naturaleza de la legitimidad política, sino que recurrió a la experiencia, en particular al asentamiento inglés tras la Revolución Gloriosa, donde el Parlamento y la monarquía encontraron un equilibrio entre sí.

Así, el pensamiento de Montesquieu representa ese momento único y exquisito del liberalismo en el que la cuestión de la legitimidad podía olvidarse, una pausa entre la soberanía activa de los reyes (que llega a su fin con la Revolución inglesa) y la soberanía activa del pueblo (que comienza con la Revolución francesa).

Al ver el núcleo del problema político en el conflicto entre *poder* y *libertad*, Montesquieu determina el lenguaje definitivo del liberalismo. Al hacerlo, invierte el punto de vista de Locke, para llevar a cabo la intención de este último con mayor eficacia. En lugar de partir del derecho que funda la libertad, parte del poder que la amenaza; en lugar de reflexionar sobre el origen del poder, reflexiona sobre sus efectos. Es sin duda el primer autor que habla del poder como una cosa, separable de hecho y de derecho de su origen y de su fin, el hombre mismo. (p. 55)

Como Locke había criticado el estado de naturaleza, encontrándolo mucho más complejo y productor de importantes conceptos políticos, comparado con la simple guerra de todos contra todos de Hobbes, Montesquieu encuentra que la idea política que se desprende de un arreglo de ese estado también es compleja y difícil: "El impulso o deseo natural que Hobbes atribuye a la humanidad de someterse unos a otros está lejos de estar bien fundado. La idea de imperio o dominio es tan compleja, y depende de tantas otras nociones, que nunca pudo ser la primera que se le ocurrió al entendimiento humano." (Citado en Manent, p. 55) Según Manent, la conclusión a la que llegó Montesquieu fue que "el deseo de poder no está inscrito esencialmente en la naturaleza del hombre... sólo nace en su forma excesiva y peligrosa si el individuo se encuentra en una institución social o política que ya le dota de cierto poder. Nace gracias a las instituciones. En consecuencia, una ordenación institucional juiciosa permitirá evitar los abusos de poder." (p. 55) "Para evitar este abuso, es necesario desde la propia naturaleza de las cosas que el poder sea un control del poder." (Citado en Manent, p. 55)

Montesquieu veía una solución en la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Le interesaba menos el judicial. En el caso de que el legislativo y el ejecutivo estén combinados, entonces la separación el judicial tiene un efecto práctico mucho mayor, pero de lo contrario el judicial puede prácticamente desaparecer como poder importante por su asunción por personas designadas del pueblo. Los dos poderes principales, el legislativo y el ejecutivo, a pesar de ser paralelos a la distinción hecha

por Locke fueron concebidos de manera muy diferente. "Locke insiste en la continuidad, por así decirlo, entre la masa del pueblo y el cuerpo de representantes, en la necesaria fidelidad de estos últimos a la confianza depositada en ellos. Montesquieu... insiste más en lo que distingue al cuerpo representativo de la masa del pueblo... A los ojos de Montesquieu, el pueblo es totalmente capaz de elegir bien a sus representantes, pero no de deliberar bien: la deliberación debe dejarse a los representantes". El poder ejecutivo se deja en manos del monarca, porque "es mejor que lo administre una sola persona.... Sin embargo, nunca se discute el principio de la legitimidad de este monarca, el origen de su poder". (p. 57)

El peligro para la libertad, según Montesquieu, proviene del poder legislativo, que se volvería despótico si el ejecutivo no pudiera frenarlo. Lo contrario no es cierto porque Montesquieu piensa que el poder ejecutivo tiene límites naturales.

Se ve fácilmente la importancia de Montesquieu para la constitución federal americana. Crea poderes separados para el Congreso y el Presidente como controles mutuos. Al principio se discutía si el poder judicial era una rama del poder ejecutivo, pero efectivamente ha reclamado para sí el estatus de un tercer poder separado. El Congreso, a su vez dividido en dos poderes, está explícitamente restringido en la Constitución, como aconsejaba Montesquieu: "El Congreso no hará ninguna ley". El Congreso se concibe como el órgano deliberativo. Aquí también podemos ver cómo se ha roto. Hay una cuarta rama del gobierno, últimamente conocida como el Estado profundo, formada por los empleados permanentes. Si no les gusta una política presidencial o si simplemente desean subvertir a un presidente, introducirán interminables medidas dilatorias sobre lo que el presidente ha ordenado o simplemente se negarán a obedecer. El Congreso ya no delibera, sino que aprueba proyectos de ley masivos preparados por el Estado profundo que la mayor parte de los miembros ni siquiera han leído, y que a veces no han sido leídos por ninguno de ellos. El público y a veces el propio Congreso no saben quiénes son los verdaderos autores de los proyectos de ley. Incluso se llegó al punto máximo de lo absurdo cuando una líder del partido (la pasada y futura presidenta de la Cámara de Representantes, Nancy Pelosi) dijo que el Congreso debía aprobar un proyecto de ley para saber qué contenía, porque el proceso de deliberación (en el momento en que el proyecto estaba en el Senado) no funcionaba para revelar cuál era el contenido previsto.

En Europa, donde predomina el sistema de "gobierno de gabinete", el poder legislativo y el ejecutivo se han fusionado, y la división de poderes que queda es del segundo tipo, la de oposición de intereses a través de los partidos, que se oponen entre sí dentro de las legislaturas. Los intereses de los partidos están mucho más fragmentados que en Estados Unidos, por lo que a menudo los partidos sólo gobiernan mediante coaliciones. La fragmentación se debe en gran medida a la forma de elegir a los miembros de la legislatura, que la fomenta, mientras que en Estados Unidos las leyes electorales están amañadas de forma que es muy difícil o imposible que los partidos pequeños participen.

Rousseau, crítico del liberalismo

La discusión sobre Rousseau es el material más fascinante del libro de Manent. Lo importante no es "el hecho de que Rousseau criticara el antiguo régimen como todo el mundo en la segunda mitad del siglo XVIII.... A sus ojos, el veredicto ya estaba dado: la monarquía absoluta era odiosa, y ya estaba muerta por dentro. ... Lo que le importaba era lo que iba a sustituir a la monarquía, algo que ya estaba presente en Francia y que ya la había transformado sustancialmente... la opinión. ¿La opinión de quién? La de la *sociedad*. ¿Y qué es la *sociedad*? Es la desigualdad". (p. 65)

En el liberalismo, el individuo es, en teoría, la fuente independiente de sus propias acciones. Pero entra en relaciones sociales con otros para lograr casi todos sus propósitos. ¿Cómo se relacionan estos individuos entre sí en estas relaciones sociales? Se "*comparan* entre sí".

Compararse con los demás es la desgracia y el pecado original de los hombres en nuestras sociedades. La desgracia es que el hombre que se compara con los demás es siempre infeliz. Siempre habrá alguien más rico que yo, y aunque sea el más rico, no seré el más guapo ni el más inteligente. El pecado es que el hombre que se compara siempre está corrompido o a punto de estarlo. El deseo de ser el primero no sólo le lleva a cometer las travesuras cotidianas que el código moral condena, sino que le obliga a dar a los demás una imagen agradable de sí mismo, a halagarse y a halagar. Su exterior nunca estará en armonía con su interior y su vida será una mentira permanente. Además, compararse con los demás es paradójico. Porque el hombre que vive de la comparación es el que, en sus relaciones con los demás, sólo piensa en sí mismo, y en sus relaciones consigo mismo, sólo piensa en los demás. Es el hombre *dividido*.

...

Y la desigualdad que resume todas las demás, en la que todas las demás pueden convertirse, es la del dinero. De ahí la importancia de denunciar al rico más que al poderoso en la obra de Rousseau. Pero para él, el rico no es una categoría económica: personifica una sociedad fundada en la comparación, es decir, en la desigualdad entre hombres que ya no se *gobiernan* a sí mismos. (p. 66)

A Rousseau le gustaba citar a Hobbes, y Manent dice que "tienen un punto fundamental en común: todas las desgracias políticas de los pueblos europeos provienen del cristianismo, más precisamente de la constitución de un poder religioso cristiano distinto y en rivalidad con el poder político. La ciudad antigua, por el contrario, estaba unificada; "el propio interés del ciudadano antiguo se fundía con el de la ciudad-estado. No estaba dividido, estaba completo; y porque estaba completo, era feliz y virtuoso".

En la sociedad liberal el interés privado lleva a las personas a cooperar en un sistema más productivo. "El desarrollo de las ciencias, de las artes y del comercio se corresponde con el progreso de la paz, de la seguridad y de la libertad: éste es el diagnóstico liberal de la evolución del mundo moderno, éste es el fundamento de su optimismo o progresismo. Es contra este optimismo o progresismo que Rousseau dirige su crítica cortante". "Todo el mundo está obligado a vivir según [las máximas de tal sociedad], ya que todos los ciudadanos son dependientes y competidores. Como son dependientes, están obligados a no hacerse daño entre sí. Como competidores, están obligados a no hacer el bien, o al menos a no querer hacerse el bien entre ellos. Ninguna de las grandes pasiones humanas puede surgir en una sociedad así". (p. 70) Así, la sociedad priva al hombre de sus amores, y (probablemente más importante para Rousseau) de sus odios. Rousseau aparece como un personaje patológico, pero es un tipo común. Se encuentran en todas las turbas de Black Lives Matter o Antifa. Es inútil tratar de convencerlos de los beneficios de un orden social liberal, porque eso es robarles lo más preciado para ellos, su odio. Su retórica puede ser marxista, pero Rousseau entiende su psicología.

¿Cuáles son entonces los principios positivos de Rousseau? Se trata de una cuestión especialmente delicada. Para él, la sociedad moderna hace a los hombres desagradables e infelices, pero no es natural que el hombre sea desagradable e infeliz. Por lo tanto, esta sociedad es antinatural. La buena sociedad sólo puede ser aquella que se ajusta a la naturaleza del

hombre. Por tanto, hay que descubrir la verdadera naturaleza del hombre: ésta es la gran investigación de Rousseau.

...

Dado que toda sociedad implica convenciones y artificios, hay que considerar al hombre antes de las convenciones, los artificios o la sociedad: el individuo solitario original. Y como el hombre sólo desarrolla sus facultades a través del desarrollo de la sociedad, este individuo solitario original no será un hombre, sino una especie de animal dotado de *perfectibilidad*, es decir, de capacidad para convertirse en hombre. He tratado de sugerir por qué Rousseau se empeña en esta extraña búsqueda del hombre natural: la repugnancia que le evoca la sociedad quizá más sociable, agradable y artificial que Europa había conocido le empuja naturalmente hacia el extremo opuesto. Pero hay otra razón, más intelectual y política. Hemos visto cómo Hobbes, para afrontar el problema teológico-político, planteó un individuo hipotético que precede a lo que he llamado las dos obediencias: la obediencia a la ley humana y a la ley divina. A través de él, Hobbes reconstruye el Estado legítimo finalmente liberado del conflicto entre los poderes civil y religioso. Pero como la entidad que se busca es imaginaria, nada puede poner fin a esta investigación, pues siempre hay buenas razones para ir más allá de los predecesores. O mejor dicho, esta búsqueda sólo llega a un final necesario cuando el hombre original deja de ser hombre. Este es el punto al que llega Rousseau.

... En esta etapa el hombre natural ya no tiene nada de social o específicamente humano: el "hombre" natural es aquel que vive fuera o más allá de cualquier sociedad. ... El pensamiento de Rousseau encarna ese momento paradójico en el que se apela con mayor vehemencia a la naturaleza del hombre en el debate político, y en el que ésta deja de servir de hecho como su regulador y criterio. ... Por un lado, la idea de una naturaleza humana oprimida por un orden social injusto confiere una eminente dignidad a cualquier descontento social o político; por otro, el hecho de que esta naturaleza humana ya no pueda ser definida positivamente abre una inmensa oportunidad, un espacio ilimitado para la acción destinada a corregir todos los males sociales. Es el momento en que la revolución, en el sentido moderno del término, se hace posible. (pp. 73-74)

La objeción a esta explicación de Rousseau, como señala Manent, es que Rousseau había planteado una solución en forma de voluntad general, donde la voluntad de los individuos se une a la voluntad del cuerpo político y el individuo se convierte en un todo. "La única manera de estar seguros de que esta voluntad se realiza, de que el interés público no se funde con ningún interés particular, es poner el interés público en contradicción con todos los intereses privados y medir la realización del interés público por la contradicción que plantea a todos los intereses privados. La unidad de todos se hará perceptible por la opresión de todos. En este sentido, no es absurdo que Robespierre creyera haber realizado la idea de Rousseau". (p. 75)

Rousseau también se opone al análisis de Locke sobre la adquisición del derecho de propiedad a través del trabajo.

La propiedad expone y condensa la contradicción del mundo humano. Esta contradicción nace del trabajo y de la desigualdad de propiedades porque se fundamenta originalmente en la diferencia de capacidades para el trabajo, es decir, en una desigualdad de fuerzas. Al mismo tiempo, el que es más fuerte o más rico es también el más débil porque es el más dependiente: su ser es más extenso, ya que incorpora sus bienes. La institución política pretende compensar

esta debilidad original del rico aportándole la fuerza del pobre. La ley es el único medio por el cual la fuerza de los pobres puede ser utilizada de forma duradera. (p. 76)

De cualquier manera que lo plantee Rousseau, la sociedad es contraria a la naturaleza del hombre. Pero "es natural que el hombre cambie su naturaleza porque el hombre, en el fondo, no es naturaleza sino libertad. Y la libertad es ese poder por el que el hombre da órdenes a su propia naturaleza, o cambia su naturaleza, o es una ley para sí mismo". La nueva definición del hombre de Rousseau es "la naturaleza del hombre no es tener una naturaleza, sino ser libre".

Si el hombre es libertad, autonomía, si es el ser que hace sus propias leyes, no puede derivar sus motivos de la naturaleza sin degradarse. Frente a la nueva definición de libertad, la antigua libertad liberal basada en la necesidad natural de autoconservación aparece patética, débil y vulgar. Determinada por la naturaleza, la libertad liberal ya no es libertad. Y como la libertad, antigua o nueva, no puede actuar sin motivo, la nueva libertad va a buscar un motivo a la altura de su propia sublimidad. La Revolución será el acto por el cual la libertad suministra su propio motivo, por el cual el hombre se eleva por encima de los dictados de la naturaleza. (p. 77)

Manent trata de relacionar esto con el giro que tomará el pensamiento político. Hasta ahora el pensamiento político se había basado en modelos políticos que tomaban sus premisas de las supuestas restricciones de la naturaleza. En adelante, el pensamiento político se formará con teorías de la historia.

Al elevarse por encima de todas las determinaciones de la naturaleza, el acto revolucionario abrió una "posibilidad" indeterminada que ninguna política podría en lo sucesivo ni olvidar ni cumplir. La posibilidad, que es imposible, arroja a la naturaleza política del hombre un nuevo elemento, el de una historia esquiva, incontrolable y soberana. Y para controlar la historia, la Revolución legó a Europa una figura extraordinariamente activa y poderosa de unidad política: la nación.

... Todas las consideraciones y teorías políticas posteriores a la Revolución Francesa se desarrollarán dentro de las filosofías de la historia y se subordinarán a ellas.

... Rousseau hizo consciente al hombre moderno de que no vive esencialmente en un cuerpo político o en un Estado, o en un sistema económico, sino sobre todo en la sociedad. (p. 78)

Después de la Revolución

La Revolución Francesa marca para Manent una línea divisoria entre dos ciclos del liberalismo que se parecen poco. La tarea del segundo ciclo "fue, en cierto modo, absorber la conmoción producida por este complejo de acontecimientos, sentimientos e ideas". En primer lugar, aceptó la Revolución, "no sólo sus resultados sino el acto mismo". Manent piensa que después de la Revolución la gente tenía un nuevo sentido de vivir en la historia bajo la autoridad de la historia. Lo expresaron en que "empezaron a interpretar los acontecimientos políticos y sociales en términos religiosos, de manera que sus consideraciones políticas se hicieron inseparables de las religiosas". Señala a Saint-Simon, Chateaubriand, Quinet, Tocqueville y Michelet. En segundo lugar, los liberales hicieron un proyecto de intentar distinguir la política de la Revolución de su religión. "Se esforzarán por elaborar teórica y prácticamente las instituciones políticas que conlleva la Revolución, pero que son inviables por su

religión. Lo que define el proyecto liberal después de la Revolución es su deseo de secularizar la religión secular a la que se adhiere." (p. 83)

La cobertura de Manent de los segundos ciclos del liberalismo es breve. Comienza con el político Benjamin Constant. Para Constant, la Revolución demostró que la idea de soberanía absoluta o suprema era la más peligrosa para las libertades políticas. Pero el representante político representaba en realidad algo distinto a los peligrosos derechos absolutos del individuo. En cambio, estaba al servicio del "movimiento espontáneo de la historia en la sociedad". "Si la historia es la autoridad, si el ámbito 'natural' de la acción de la historia es la sociedad civil, entonces la autoridad política se encuentra en una posición esencialmente subordinada". (p. 85) ¿Pero no puede la historia, a su vez, ser utilizada para justificar cualquier acción que quieran emprender quienes se ven a su servicio? Manent cita la frase de Danton: "Estos sacerdotes, esta nobleza no son culpables, pero tienen que morir, porque están fuera de lugar, obstaculizan el movimiento de las cosas y estorban al futuro." (Citado en Manent, p. 85) Constant entonces "redescubre el criterio de la naturaleza: son cosas que el poder no tiene derecho a hacer, independientemente de la situación". Así, el liberalismo de Constant, como el liberalismo posrevolucionario en general, se mueve entre dos autoridades desiguales: primero la de la historia y luego la de la naturaleza". (p. 85)

Lo que observamos, entonces, es que cuando se hace de la historia la explicación, la autoridad para la política, el resultado es la dialéctica. Se establece algún tipo de polaridad de valores, y estos polos se utilizan para frenar cualquier exceso de movimiento en una dirección o en su opuesto, es decir, lo contrario en términos de esta polaridad. Pero esta dialéctica es arbitraria, ya que es en términos de la polaridad de valores que parecen ser los criterios importantes bajo el estado de la sociedad de ese momento. Manent los llama "dos autoridades desiguales", lo cual es así porque son arbitrarios y están sujetos a ser alterados o anulados por el movimiento de la historia que dirigen. En el caso de Constant, uno de los polos es la propia historia, que está en constante cambio por su propio movimiento. La política está al servicio de los criterios de autoalteración.

Constant acepta la idea de la soberanía del pueblo representada por la voluntad general, pero también la considera peligrosa, y la interpreta de forma invertida, negativa, como la negación de la soberanía de la voluntad particular. "Significa esencialmente que ningún individuo o grupo tiene derecho a someter al cuerpo de ciudadanos a su voluntad particular, o, dicho de otro modo, que todo poder legítimo debe ser delegado por el cuerpo de ciudadanos". Pero tal soberanía negativa no puede actuar, ya que es la negación de cualquier motivo particular para actuar, por lo que no puede ser completamente verdadera. Se permite destruir el gobierno ilegítimo, pero también fundar un nuevo gobierno. "Si, pues, una parte de la existencia humana escapa a la soberanía popular por derecho, escapa al propio orden político. Puesto que éste se basa en el consentimiento, esta parte de la existencia escapa, por tanto, al orden del consentimiento, y vuelve al gobierno de la fuerza. ... Constant permite que el estado de naturaleza (que es la regla de la fuerza) sobreviva". (p. 87) Manent dice que en el siglo XIX se producirá esta oposición, en la que los socialistas tratarán de extender la soberanía popular a ámbitos sociales y económicos que los liberales intentaban mantener bajo la naturaleza.

El segundo pensador liberal posrevolucionario de Manent es François Guizot. Su "idea germinal: el desarrollo político moderno conduce al crecimiento simultáneo del poder político en la sociedad y de la influencia de la sociedad en el poder. ... El poder representativo que comprende su posición debe saber buscar, en el seno de la sociedad, los medios para gobernarla. Debe permitir que los intereses particulares que ya actúan en la sociedad participen en su acción". (p. 96) En lugar de la teórica

voluntad general de Rousseau presente en el cuerpo político, con la que el individuo debía identificarse para curar su alienación, pero que no podía coincidir con ningún interés particular real, debe existir lo contrario. Los intereses reales deben participar en el gobierno. La voluntad general es sustituida por las voluntades reales de todos, y que cada uno tiene su lugar. No se identifican con el poder político; el poder político está subordinado a la sociedad.

Guizot también observó una mayor demanda de intervención del gobierno en la vida social. Esta "acción creciente del gobierno sobre la sociedad significaba simultáneamente un crecimiento del poder de la propia sociedad". Si la sociedad se integra en el gobierno a través de la representación de todos los intereses, esto es sólo lo que cabe esperar. Montesquieu había pensado que el resultado sería que los intereses se constituirían en partidos que se dedicarían principalmente a frenar a los demás, con el efecto de anularse mutuamente, mientras que el gobierno tomaría en cambio las pocas acciones que le imponía la historia. Guizot observó que, en cambio, los intereses arrastraban al gobierno a una acción y presencia cada vez mayor en la sociedad.

El último pensador de Manent es Tocqueville. "Para Tocqueville, el problema se convirtió en lo que hay que representar". "La idea de democracia de Tocqueville se centra esencialmente en algo que no pertenece ni al orden civil ni al político, sino que es anterior y más fundamental. Es un tipo particular de relación entre los hombres que se define, paradójicamente, por la ausencia de relación.

Desde que los hombres viven en sociedad, estas sociedades sólo se mantienen unidas por la influencia, por el efecto que los hombres ejercen unos sobre otros. Cuanto más aguda y diversa es esta influencia, más civilizada es la sociedad y más desarrolla el hombre sus facultades. Pero como la democracia quiere establecerse sobre individuos iguales que no se mandan unos a otros ni siquiera se influyen... separa a los hombres entre sí, poniéndolos al lado de otros sin establecer un vínculo común. La democracia tiende a disolver la sociedad. (p. 106)

En esta situación la gente se vuelca en la búsqueda de sus propios asuntos. Pero algo debe velar por los intereses comunes, y esto será el Estado o las instituciones libres. Tocqueville observó que en América la tendencia era a formar tales instituciones o asociaciones para velar por los asuntos de la comunidad. Se trata de una especie de formación espontánea de la comunidad a partir de la libertad, que la existencia de la burocracia estatal centralizada tiende a impedir que se forme, y que mantiene a las personas en su papel de individuos.

El resto de la discusión de Manent sobre Tocqueville se refiere al problema de la igualdad, pero éste sigue siendo abstracto y vago en el análisis de Manent.

En su conclusión, Manent resume el proyecto liberal que comenzó en el esfuerzo por "escapar decisivamente del poder de la singular institución religiosa de la Iglesia" diciendo que "el hombre sólo puede entenderse a sí mismo creándose a sí mismo". (p. 114)

¿Cómo puede entonces el hombre crearse a sí mismo? Ciertamente, no tiene una idea del bien para guiar su creación, ya que eso no haría más que renovar la situación religiosa de la que quería liberarse, restaurando el poder de una "opinión particular". Así que se pregunta: ¿cómo sería yo fuera de cualquier sociedad o religión, simplemente como hombre? ¿Cómo sería si no tuviera ninguna opinión sobre mí mismo? ¿Qué haría? Sería "naturaleza pura" y viviría en "estado de naturaleza"; sería naturaleza humana, pero aún no hombre. Para convertirse en

hombre, esta naturaleza tendría que pensar o representarse a sí misma. Y en este acto consiste el fiat creativo que Hobbes situó en el origen de la soberanía como causa eficiente del cuerpo político.

... Al "crear" la soberanía ... el hombre se divide en dos. Es a la vez el autor de esa soberanía y su sujeto. ... El hombre vive tanto en su naturaleza como en su soberanía. Uniéndose, remitiéndose la una a la otra, la naturaleza y la soberanía cierran el círculo humano, haciéndolo en lo sucesivo invulnerable a las pretensiones sobrehumanas de la religión.

...

Por lo tanto, incapaz de crearse a sí mismo con sus propias manos, el hombre se divide: hace a su naturaleza responsable de crear su soberanía, y a su soberanía responsable de crear o recrear su naturaleza. Presuponiendo el "estado de naturaleza" o la "sociedad" que debe crearlo, siempre está ya creado, puesto que vive en un cuerpo político; afirmando su soberanía a través de la del estado, sigue recreándose a cada momento, puesto que da órdenes, que son leyes a su naturaleza y a la sociedad. Puesto que sólo existe en el intercambio del representante y del representado, sólo existe verdaderamente donde no está, donde se supone o presupone a sí mismo, donde es su propio autor. (p. 115)

El comunismo destruyó la esperanza en la revolución, y el nacionalsocialismo la fe en la nación. "Así, la sociedad civil y el Estado se encuentran de nuevo en un conflicto desnudo, sin la protección del rey, la revolución o la nación". Europa se encuentra de nuevo con el problema de la naturaleza y el derecho. El proyecto liberal consistía en separarlas para crear un lugar para los derechos y la libertad, pero toda solución contenía contradicciones que la destruían, porque, al haber eliminado de la explicación todo lo que no fuera el hombre, la separación entre la naturaleza y el derecho pasaba por el centro del propio hombre.