



Facultad de Derecho

Grado en Derecho y Business Analytics

Trabajo Fin de Grado

Dos rutas del liberalismo

Liberalismo anglosajón *vs* galicano

Estudiante: **Javier Manzano Prieto**

Director: Dr. Luis Bueno Ochoa

Madrid, 2022

ÍNDICE

1. Introducción	3
2. Metodología	4
3. Liberalismo anglosajón	5
3.1. Thomas Hobbes	7
3.1.1. Pacto Social	8
3.1.2. Libertad y Gobierno	10
3.1.3. Discurso moral	11
3.2. John Locke	12
3.3. John Stuart Mill	17
4. Liberalismo galicano	22
4.1. François Guizot	24
4.1.1. Contractualismo	24
4.1.2. Libertad y Estado	26
4.1.3. Discurso moral	28
4.2. Alexis de Tocqueville	28
4.3. Benjamin Constant	33
5. Conclusiones	39

1. Introducción

A raíz de la pandemia ocurrida como consecuencia de la COVID-19, durante el segundo trimestre de mi tercer año de carrera, en la medida en que nos vimos obligados a mantenernos en casa en cuarentena durante algo más de dos meses, comencé a interesarme por lecturas centradas en filosofía política y, concretamente en la teoría liberal.

Es en este sentido, me topé con las conferencias de Antonio Escotado, un jurista, escritor y filósofo autor de la trilogía *Los Enemigos del comercio Una Historia moral de la propiedad* (2008, 2013 y 2016) en la que estudia la historia económica y política de la sociedad occidental desde sus orígenes en la Grecia Clásica, pasando por el Imperio Romano, la decadente Edad Media y acabando con las teorías socialistas de Karl Marx. Todo un estudio histórico que trata de reflejar el éxito de la doctrina liberal, que para él se desarrolla, a través del comercio, desde siglos antes de Cristo. Cuenta también con otros libros de gran relevancia, como es el de historia general de las drogas, en el que, durante su estancia en la cárcel examina cuales son las principales drogas descubiertas a lo largo de la historia de la humanidad, tanto ilegales como legales y, se posiciona a favor, no de la legalización de las mismas sino de la derogación de su prohibición, de la libertad de uso.

También durante esta época, me toparía con Rubén Gisbert, abogado y divulgador, discípulo de García-Trevijano. Este, a través de su obra *Teoría pura de la República* (1982) se centra en la crítica al sistema democrático actual, al considerarlo una partidocracia y no un verdadero sistema democrático. En sus explicaciones, hace siempre referencias a grandes autores como Montesquieu, Rousseau o Maquiavelo, lo que me hizo interesarme por conocer sus teorías, para poder entender mejor los argumentos utilizados en las publicaciones de este divulgador.

Son estos dos motivos los que me llevaron a interesarme por hacer un trabajo de fin de grado relacionado con el liberalismo y, las distintas maneras que los autores clásicos tienen de entender la forma correcta de organización de la sociedad, así como la repercusión que sus teorías han tenido sobre la construcción de la cultura occidental y la forma en que actualmente nos organizamos política y socialmente.

2. Metodología

Para la elaboración de este trabajo de fin de grado, partí en un principio del *discurso de ingreso de Dalmacio Negro en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (1995), donde distingue una corriente de liberalismo anglosajón, caracterizado por el individualismo y la limitación del gobierno y, por otro lado un liberalismo continental, que se centra en el estado, encontrándose excesivamente vinculada a las instituciones y su poder. Es en este sentido, que trato de averiguar posibles diferencias entre la forma de organización social que los autores británicos defienden frente a autores continentales, así, como sus teorías sobre libertad y funciones de gobierno.

A raíz de este comienzo, continué con la lectura de la obra de Guido Ruggiero (1944), *Historia del liberalismo europeo*, que trata la evolución del liberalismo inglés, francés, alemán e italiano. Este libro va explicando de forma organizada como va surgiendo el pensamiento liberal en los distintos países y, lo hace a través de los distintos movimientos, pero sobre todo a través, de la explicación de sus autores más relevantes y sus ideas. Gracias a la lectura de este libro pude entender mejor cuales podían ser los autores en los que debía centrarme en relación con las dos ramas del liberalismo que me interesaba estudiar.

A continuación, continué con la lectura del libro *Liberalism: A Short History de Richar Allsop* (2014), en el que de la misma manera, explica la historia del liberalismo a través de diferentes autores liberalismo, partiendo incluso de las Cortes de Cádiz en 1810 hasta llegar a las ideas de libre mercado de Margaret Thatcher en los años 70.

Por último, con la intención de poder entender de forma más genérica, con la intención de obtener una idea global de los grandes autores, procedí a realizar la lectura de la obra de Butler, E. *101 Great liberal thinkers: School of thought* (2019). En ella se lleva a cabo una pequeña descripción de una centena de autores liberales, organizados en distintas etapas. Estas pequeñas descripciones me permitirían tener una idea de las principales aportaciones de los distintos autores a los que había tenido acceso durante las dos primeras lecturas, pudiendo así saber en qué autores debía enfocarme para tratar de llevar a cabo la comparativa entre las ideas de los grandes autores del liberalismo inglés y lo mismo con el liberalismo estatista francés.

En el caso del liberalismo inglés, la lectura de estos libros me llevo a desarrollar interés por investigar por un lado los autores principales de la corriente del contractualismo y por otro, autores más cercanos a la teoría utilitarista.

3. Liberalismo anglosajón

En la Inglaterra en el siglo XVII, el malestar originado por el deseo de los monarcas de la casa de Stuart de gobernar sin oposición alguna condujo a la Guerra Civil, la ejecución de Carlos I y, posteriormente, la Revolución Gloriosa, que daría finalmente paso a un nuevo modelo de gobierno más liberal que no se había visto antes en ningún otro lugar¹.

Si bien, muchos aspectos de los cabezas redondas puritanos (*Roundheads*), parlamentarios durante el mandato de Oliver Cromwell, pueden parecer bastante antiliberales, el derrocamiento y ejecución del Rey, demostró que todo aquello que hasta entonces se consideraba inmutable, había cambiado por completo.

Tal y como señala Allsop R. (2014), así como el protestantismo había desafiado la autoridad de la de la Iglesia universal en el siglo XVI, el breve período de la Mancomunidad de Cromwell junto a la República Holandesa demostraría que las teorías de organización del gobierno civil también eran discutibles. En este sentido, en la década de 1640, los Niveladores desarrollarían un programa político que incluía la libertad de prensa, la tolerancia religiosa, el fin de los monopolios protegidos por el gobierno y la reducción de impuestos.

Este grupo conocido como niveladores, se centraría en la adaptación de los recientemente instaurados principios a cerca del individualismo y la soberanía parlamentaria, a las demandas de la situación beligerante de la época, tratando de unir dos ramas del pensamiento parlamentario que hasta entonces resultaban incompatibles, la soberanía del Parlamento como cámara electa y su contrato con el pueblo, tal y como señala González P. en el documento *Diggers vs Levellers* (2019).

¹ Allsop R., *Liberalism: A Short History*, Foundation of Western Civilisation Program, 2014.

Una de las contribuciones más famosas de los Niveladores sería un panfleto escrito por Richard Overton, titulado *An Arrow Against All Tyrants*, el cual, incluía una línea posteriormente parafraseada por Thomas Jefferson en la Declaración de Independencia:

«Ningún hombre tiene poder sobre mis derechos y libertades, ni yo sobre los de ningún hombre; puedo ser un individuo, disfrutar de mí mismo, y de mi propiedad, y no podré yo escribir más que sobre mí mismo, o presumir más allá; si lo hago, soy un invasor de un derecho de otro hombre, al que no tengo derecho. Porque por nacimiento natural, todos los hombres son iguales y nacen con la misma propiedad y libertad, y como somos entregados por Dios de la mano de la naturaleza en este mundo, cada uno con una libertad y propiedad natural e innatas (como si estuvieran escritas en la tabla del corazón de cada uno, que nunca se borrará) así debemos vivir, cada uno por igual y de forma completamente distinta para poder disfrutar de nuestros privilegios»².

No obstante, los Niveladores no fueron los únicos que desarrollarían ideas políticas innovadoras durante esta etapa de Guerra Civil.

A diferencia de los niveladores, los Cavadores (*Diggers*) no mantuvieron una participación política tan intensa y participativa. En cambio, su repercusión en la política anglosajona de la época resultaría mínima, pasando a ser recordados como un proyecto político fracasado, que centraba su filosofía en un razonamiento precario e intrascendente³. Esta doctrina busca servirse de la tierra para reclamar la libertad que consideraban perdida, en parte, por la Conquista normanda; al hacerse con la propiedad «común» de la tierra, desafiaban lo que consideran la esclavitud de la propiedad. Se oponen además al uso de la fuerza, buscando la organización de una sociedad libre de cualquier jerarquía basada en la propiedad común⁴.

Se trata de un período de ideas políticas sin precedentes, discutidas en los Debates de Putney y plasmadas en algunos de los tratados políticos más importantes de todos los

² Overton, R., *An arrow against all tyrants*, Oll Liberty Fund.

³ González, P., *Diggers vs Levellers*, Repositorio Comillas, 2019.

⁴ Hughes, A., *Diggers, True Levellers and the Crisis of the English Revolution*, In the Agreements of the People, the Levellers and the Constitutional Crisis of the English Revolution, 2012.

tiempos, como es el caso de la *Areopagítica* de Milton, J. (1644) o el *Leviatán* de Hobbes, Th. (1651).

En su obra *Review of Two Worlds of Liberalism Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*, Eisenach, E. (1981) critica como la sociedad entiende el liberalismo sencillamente como un mundo de interés y cálculo racional gracias a las ideas promulgadas por Hobbes, Locke y Mill, que han dejado de lado facetas de un liberalismo más inspirador, el cual presta atención también a la historia, la religión, la creencia, el afecto o la benevolencia.

La segunda mitad del *Leviatán* (que va más allá de la «razón analítica» y el «interés material» para abarcar historia «profética» y los «pactos» con Dios) se olvida. Las *Cartas sobre la tolerancia* de Locke (1823) (que «sitúan al hombre en el marco de la historia sagrada y profético, revelando un mundo más allá de «las necesidades físicas, los bienes mundanos y el poder político de facto») se subordinan al racionalista Segundo Tratado; los escritos de Mill sobre religión, educación y el progreso moral, así como los relativos a la teoría de la cultura de Coleridge, reciben una importancia incluso menor que la obra quasi-benthamista⁵.

Es siguiendo la obra de Eldon J. Eisenach, que se ha optado por centrarse, dentro del liberalismo anglosajón, en la obra de Hobbes, Locke y John Stuart Mill, con la intención de buscar las diferencias con el liberalismo galicano, que posteriormente será estudiado a través de otros tres autores representativos de la corriente liberal continental.

3.1. Thomas Hobbes (1588-1679)

Filósofo inglés del siglo XVII, es considerado uno de los fundadores de la filosofía política moderna. Así, su principal obra, *Leviatán* constituye la base de la filosofía política occidental, que se centra en la teoría del contrato social.

Sus ideas políticas, se oponen radicalmente a las ideas descentralizadoras y parlamentarias de una época en la que la Reforma proponía una libertad ideológica y de conciencia de la que Hobbes no era partidario. De acuerdo con Hobbes, las doctrinas

⁵ Eisenach, E., *Review of Two Worlds of Liberalism Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*, Chicago: University of Chicago Press, 1981

perseguidas por la Reforma llevarían simplemente hacia la anarquía, al caos y a la revolución.

En este sentido, Hobbes se decanta por el absolutismo como régimen político ideal, pues considera que esta forma de autoridad es la única habilitada para poder hacer frente a aquellos males a los que conduce tanto la libertad ideológica y el parlamentarismo⁶.

Hobbes plantea el estudio de la sociedad desde un punto de vista peyorativo respecto al ser humano. Estipula que, en el estado previo de naturaleza, las personas mantienen una situación de conflicto constante, suponiendo ello una amenaza constante para la propia existencia del grupo.

De ahora en adelante, a lo largo del trabajo las teorías de los distintos autores son analizadas a partir de tres puntos de vista. En primer lugar, se consideran las distintas opiniones que los autores mantienen en relación al pacto social introducido por Hobbes, Th., (contrato en el caso de los autores galicanos). En segundo lugar, se parte del significado que, el concepto de libertad tiene para cada autor, buscando su relación con el Gobierno (Estado en el caso de los autores galicanos). Y, por último se hace énfasis en la teoría moral defendida por los distintos escritores, desde la perspectiva de la doctrina utilitarista introducida por Bentham, J. (1748-1832) a través de obras como *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (2000) o *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government* (1823).

3.1.1. Pacto social

En su obra *Leviathan* (1651), Hobbes señala que, en el estado de naturaleza, los seres humanos son iguales entre sí, de tal manera que cualquiera puede enfrentarse con éxito al resto, con independencia de su situación, ya sea de inferioridad o superioridad. ¿Por qué ocurre esto? En el estado de naturaleza, Hobbes opina que, los individuos mantienen tal semejanza tanto física como intelectual, que aunque al compararse, ciertas personas manifiesten predominio físico o mayor agilidad mental, en el enfrentamiento individual, estas diferencias no son determinantes. Incluso el individuo más débil físicamente, a través de su desempeño y habilidad, puede vencer al mayor de los gigantes mediante la asociación con semejantes o la implementación del plan adecuado.

⁶ Mitjana, L., *Thomas Hobbes: biografía de este filósofo inglés*, Universitat de Barcelona, 2019.

De esta igual capacidad surge la igualdad de anhelo en la consecución de nuestros fines. Y, es por ello por lo que, cuando dos hombres desean la misma cosa, pero, sin embargo, no pueden compartir su disfrute, se convierten en enemigos. Así, en la búsqueda de su fin último, la supervivencia (y a veces el propio disfrute), los individuos se esfuerzan por destruirse o someterse mutuamente⁷.

Además, Hobbes señala que los hombres no reflejan ningún tipo de placer (sino, por el contrario, una gran cantidad de dolor) en mantenerse en compañía donde no hay poder capaz de sobreponerse a todos ellos. De este modo, encuentra en el estado de naturaleza del hombre tres causas principales de conflicto. Primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria. La primera hace que los hombres invadan por ganancia; la segunda, por seguridad; y la tercera, por la reputación. Constituye así, la falta de un poder común que los mantenga tranquilos, motivo suficiente para que los hombres se destruyan los unos a los otros⁸.

El estado de naturaleza se caracteriza por la ausencia de conceptos principales para la vida en sociedad: En primer lugar, existe una ausencia total de leyes, en la medida en que se da una situación de libertad absoluta, que para Hobbes, implica la falta de oposición y, que es propia de criaturas irracionales e inanimadas, más que de individuos racionales⁹. En este estado, las personas defienden su más preciado derecho, que consiste en el de proteger su propia existencia asumiendo para ello el riesgo de la propia muerte.

La falta de leyes conlleva la ausencia de justicia, pues no existe ningún tipo de potestad o autoridad encargada de asegurar su consecución. Todo ello, de nuevo, implica la imposibilidad de que en el estado de naturaleza se dé el concepto de propiedad, que exige de leyes y una entidad común que asegure su cumplimiento¹⁰. Se trata por lo tanto, de un estado de guerra, el cual solo puede ser superado a través de la ley natural, que emana de la razón, única cualidad del ser humano que le permite avanzar a un estado «civilizado».

⁷ Hobbes, T., *Leviathan*, McMaster University Archive of the History of Economic Thought, 1651, Cap. XIII: Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery

⁸ *Ibidem*, Cap. XIII: Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery

⁹ *Ibid*, Cap. XXI: Of the Liberty of Subjects

¹⁰ *Ibid*, Cap. XIII: Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery

Es la razón el primero de los pasos a dar para poder alcanzar el desarrollo del estado, que es el que impide al individuo llevar a cabo todas aquellas conductas que pueden acabar en la propia pérdida de su vida. Una situación, que mientras se mantenga, impide que cualquier individuo, por fuerte o inteligente que parezca, tenga garantías de una vida plena. Es por ello por lo que, siempre que mantenga la esperanza de encontrar la paz toda persona ha de buscarla, y, solo cuando no pueda obtenerla, buscar y aprovecharse de las herramientas de la guerra. Para Hobbes, es esta, la primera de las leyes fundamentales de la naturaleza: el deseo de la paz y el esfuerzo en conseguirla¹¹.

De este mandato consistente en la obligación de búsqueda y persecución de la paz surge la segunda ley, que fuerza a los hombres, siempre y cuando el resto también lo persiga (y, sea necesario para alcanzar la paz y asegurar la defensa propia), a renunciar al derecho a todo. Debiendo conformarse solo, con aquellas libertades que el propio individuo le permitiría al resto¹².

No obstante, en la medida en que el resto de los individuos no se encuentren dispuestos a renunciar a sus derechos en beneficio de la seguridad general, entonces no hay razón para que nadie renuncie, dado que ello implicaría una exposición sin sentido, a un daño al que ningún hombre está obligado. Se trata de la enseñanza evangélica: «Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti»¹³. Y esa ley de todos los hombres: «Lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas a otro»¹⁴.

3.1.2. Libertad y Gobierno

Un derecho se deja de lado, bien a través de su renuncia, o mediante su transmisión a otro individuo. Algo que ocurre, en la medida en que la cesión del derecho no supone una pérdida significativa para el individuo y, además le permite mejorar su calidad de vida, es decir, bien él o su grupo cercano obtiene un beneficio concreto por la renuncia del derecho¹⁵. En este sentido, la renuncia o traspaso del derecho obliga al individuo a no

¹¹ *Ibidem*, Cap. XIII: Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery

¹² *Ibid*, Cap. XV: Of Other Laws of Nature

¹³ Mt 7:12

¹⁴ *Ibid*, Cap. XIV: Of the First and Second Natural Laws, and Of Contracts

¹⁵ *Ibid*, Cap. XIV: Of the First and Second Natural Laws, and Of Contracts

obstaculizar su ejercicio de ese derecho a aquellos a los que se les transmite, y por deber, no debe anular su propio acto voluntario.

Estas leyes de la naturaleza limitan la libertad humana, puesto que le impiden guiarse única y exclusivamente por pasiones naturales como el orgullo o la venganza. Imposibilitan al hombre seguir sus impulsos inconscientes en la medida en que ignorarlas supone una amenaza de vuelta al estado de guerra, a una situación de absoluta inseguridad¹⁶.

Es por ello por lo que, surge una necesidad ineludible del Estado, que fundamenta la protección de los hombres. Se trata de una transferencia parcial del derecho inherente del hombre al Estado con un poder absoluto, que a cambio proporciona protección a los hombres en sus vidas. El poder que ejerce el Estado sofoca los conflictos e instituye la paz entre los hombres. El poder debe estar en manos de un solo hombre o asamblea «que pueda reducir todas las voluntades, por mayoría en una sola voluntad»¹⁷. Esta mayoría, sin embargo, implica el sometimiento de los individuos canalizados en una voluntad común. En definitiva, para Hobbes, el paso al Estado es una necesidad para salir de un estado de destrucción y anarquía. Para asegurar una vida pacífica dentro del Estado, el hombre debe, por tanto, renunciar a su derecho natural.

Tal y como señala Constant¹⁸, Hobbes considera que todos los individuos deben obedecer, y no pueden pedirle cuentas de sus medidas. La soberanía es absoluta, una verdad que siempre ha sido reconocida, incluso por aquellos que han provocado rebeliones, o instigado guerras civiles. La democracia es una soberanía absoluta puesta en manos de todos; la aristocracia es una soberanía absoluta en manos de unos pocos; y la monarquía es una soberanía absoluta en manos de una sola persona. El pueblo pudo renunciar a esta soberanía absoluta en favor de un monarca, que se convierte así en su legítimo poseedor.

3.1.3. Discurso moral

Hobbes defiende la necesidad de proteger la sociedad a través de un soberano de carácter autoritario, con el objetivo de alcanzar el deseado bienestar de los hombres. En este

¹⁶ Ibid Cap XVII: Of the Causes, Generation, and Definition of a Commonwealth.

¹⁷ Ibid Cap XVII: Of the Causes, Generation, and Definition of a Commonwealth.

¹⁸ Constant, B., *Principles of politics applicable to all governments*, Oll liberty fund, 1815.

sentido, resulta para el autor, este paso de asociación una necesidad objetiva, pues considera que solo a través de una sociedad controlada se puede lograr realmente alcanzar el deseo de seguridad y calma del hombre, que huye constantemente de la incertidumbre. No obstante, esta asociación conlleva una serie de costes, pérdidas de libertad que, sin embargo, Hobbes considera que el hombre está dispuesto a soportar en la medida en que la suma total de beneficios para todos los sujetos en la sociedad civil supera las consecuencias sufridas como puede ser la obligación de obediencia incondicional o la renuncia al derecho a todo¹⁹.

En esta misma línea, cabe plantearse si puede ser Hobbes considerado como un consecuencialista de las normas. Su doctrina contempla la internalización colectiva e individual de las normas en el foro interno, la cual incluye tres normas inquebrantables. En primer lugar, requiere la transición a la sociedad civil, la obediencia al soberano y por último el carácter pre-político de la obligación.

No obstante, el soberano también está obligado por la ley natural, que de acuerdo con Hobbes implica un deber moral superior que obliga, a aquel que se encuentra en situación de poder, a dictar reglas dirigidas a la consecución el bien del conjunto de la sociedad, aplicar una justicia equitativa, ser humanitario, misericordioso benevolente, y proteger la propiedad y la libertad, constituyendo todos ellos objetivos y conductas claramente seculares y utilitarias.

Tal y como señala I. Dore²⁰, el soberano es responsable ante Dios por el incumplimiento de estas reglas, si bien para Hobbes se trata de una responsabilidad que no constituye un bien en sí mismo, sino que supone un bien en la medida en que se dirige al objetivo utilitario del buen gobierno.

3.2. John Locke (1632-1704)

John Locke fue uno de los principales filósofos del siglo XVII. Su vida se encuentra ligada a la de Shaftesbury, importante ministro de Carlos II y posterior un fundador del opositor Partido Whig. Shaftesbury dirigiría la campaña de exclusión de 1679 con el objetivo impedir que el católico duque de York accediera a la sucesión real. Tras su

¹⁹ Dore, I., *Deconstructing and Reconstructing Hobbes*, La. L. Rev, 2012

²⁰ *Ibidem*, p. 843.

fracaso, sin embargo, Shaftesbury comenzó a planear una resistencia armada, viéndose finalmente obligado a huir a Holanda en 1682. Locke seguiría a sus pasos hacia el exilio un año más tarde, regresando solo después de que la Revolución Gloriosa colocara al protestante Guillermo III en el trono. Es en los años que siguieron su regreso a Inglaterra, cuando Locke publica la mayor parte de sus obras de relevancia²¹.

Su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689) subraya los límites del conocimiento sobre el mundo natural y humano. Por otra parte, su *Carta sobre la Tolerancia* y los *Dos Tratados de Gobierno* (1689) son los que aseguran su lugar como padre del liberalismo clásico, centrándose en la prioridad del individuo y los límites del gobierno²².

De esta forma, gran parte de la obra de Locke se caracteriza por su oposición al autoritarismo. Esto es evidente tanto en el nivel de la persona individual como en el de las instituciones como el gobierno y la iglesia. En lo que respecta al individuo, Locke considera que cada uno de los individuos ha de utilizar la razón para buscar la verdad en lugar de limitarse a aceptar la opinión de las autoridades o someterse a la superstición²³.

3.2.1. Pacto Social

Locke habla del estado de naturaleza, en el que existe una ley única que lo gobierna y obliga al conjunto de individuos que forman parte del mismo. Se trata de la razón, de la que se sirve el ser humano para aprender que, siendo igual e independiente del resto de hombre, ninguno ha de buscar hacer daño a otros, ya sea en su vida, salud, libertad o propiedad. Todo hombre, en la medida en que, como señalaba también Hobbes, busca como fin último, preservar la vida propia y no abandonar este estado, por la misma razón, dado que su propia supervivencia no se encuentra en juego, ha de tratar de preservar la del resto de la humanidad, sin que pueda, salvo en la búsqueda de justicia frente a un malhechor, hacer daño o poner en peligro la vida, salud, libertad o propiedad de otro²⁴.

Aquel que hace caso omiso de esta ley que rige el estado de naturaleza, se pone a sí mismo en un estado distinto, en el que no rige la ley de la razón y la igualdad, medida que Locke

²¹ Editors, *John Locke*, A&E Television Networks, 2022.

²² Uzgalis, W., *John Locke*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2001.

²³ *Ibidem*, Introducción.

²⁴ Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Jonathan Bennett, 2017.

considera que Dios ha creado para controlar los impulsos humanos, garantizando así la seguridad colectiva. Se convierte en este sentido, el transgresor, en un peligro para la supervivencia del resto de hombres, que si se acogen a esta regla. Es en este contexto, en el que todo individuo, amparado por el derecho que tiene a preservar la vida del resto de personas, puede someter o acabar con aquello que puede resultar nocivo. Puede, de hecho, generar en el transgresor, un mal tal que le obligue a arrepentirse de haber roto con la ley establecida, disuadiendo a él y, a otros que se puedan ver impulsados a seguir sus pasos, de hacer un mal semejante²⁵.

Cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza.²⁶

Más adelante, Locke se plantea como, si el hombre se encuentra en un estado de naturaleza, caracterizado por la total libertad, la total posesión de su persona y propiedades, tratándose de igual a igual con el resto individuos, y sin sujeción a otra persona, decide abandonar esta garantía de derechos. La respuesta, la encuentra en la incertidumbre que conlleva el disfrute de este estado de completa libertad, en el que se encuentra continuamente expuesto a una posible transgresión de sus libertades por parte de posibles infractores²⁷. Esto, impulsa al hombre a ceder parte de las libertades que trae consigo el estado de naturaleza, para garantizar su propia seguridad y la de sus cercanos. Pues, como se ha señalado previamente, el fin e interés último del hombre es el de preservar la propia vida.

Es en este contexto de búsqueda de garantizar la vida y propiedad, en el que los hombres se unen en comunidad y se someten a la supervisión de un gobierno. Buscan huir del estado de incertidumbre en el que se encuentran, tratando de establecer una serie de leyes conocidas, entendidas y desarrolladas por el conjunto de los miembros del grupo, a través de las cuales quede claramente estipulado, que conductas se consideran aceptables y cuales no, así como la forma de decidir acerca de si una determinada conducta se ajusta o no a los consensos establecidos en ellas²⁸.

²⁵ *Ibidem*, Cap. II – Del Estado de naturaleza § 8.

²⁶ *Ibid*, Cap. II – Del Estado de naturaleza § 8.

²⁷ *Ibid*, Cap. IX – De los fines de la sociedad política y del gobierno § 123.

²⁸ *Ibid*, Cap. IX – De los fines de la sociedad política y del gobierno § 123.

Junto a la existencia de una legislación estable y comprensible, el ser humano acepta y pretende, como consecuencia de la renuncia a parte de sus libertades, la existencia de un árbitro independiente y por todos conocido, que tenga la autoridad necesaria para juzgar conforme a las leyes preestablecidas²⁹. Ante la falta de un tercero desinteresado, la pasión, venganza y otro tipo de impulsos guían en la mayoría de los casos al hombre, que buscará hacer prevalecer sus intereses frente a los de sus iguales.

Se trata de nuevo de una situación de incertidumbre, que no garantiza el cumplimiento de lo acordado. Y, es por ello por lo que, el individuo se adhiere al contrato, en la medida en que se garantiza autoridad suficiente para que sea posible imponer la justicia, a través de la fuerza, a aquellos que cometan una ofensas o perjuicios a otros individuos. Una resistencia así hace que el castigo resulte peligroso, e incluso destructivo, para aquellos que lo intentan³⁰.

3.2.2. Libertad y Gobierno

Para Locke, el derecho de la propiedad privada constituye el principio básico de la naturaleza humana de tal forma que considera que a cada individuo les subyacen una serie de derechos naturales que forman parte indeleble de su ser. En este sentido, Locke, al igual que otros autores como Bentham, reconoce la importancia de que el estado afirme y tolere la libertad y derechos del individuo, si bien este último rechaza la idea de que la libertad proceda de la naturaleza humana, centrándola sobre el estándar de la utilidad³¹.

Locke concluye que, aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una

²⁹ *Ibid*, Cap. IX – De los fines de la sociedad política y del gobierno § 125.

³⁰ *Ibid*, Cap. IX – De los fines de la sociedad política y del gobierno § 126.

³¹ Sastre, A., *Propiedad y Utilidad: diferencias entre el Naturalismo de Locke y el Utilitarismo de Bentham*, Revista Ethika+, 2020.

manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor³².

Es en este sentido, el poder de la sociedad o legislatura constituida no puede excederse más allá de lo que requiere la consecución del bien común, debiendo quedar la autoridad obligada a garantizar la propiedad de cada uno de los individuos, protegiéndolos a aquellas deficiencias que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil. Habla así, de la tiranía, que para Locke comienza allí donde termina la ley.

Si la ley es transgredida en perjuicio de otro; y quien en la autoridad excede el poder que le da la ley, y hace uso de la fuerza que tiene bajo su mando, para imponer lo que la ley no permite al sujeto, deja de ser en eso un magistrado; y, actuando sin autoridad, puede ser opuesto, como cualquier otro hombre, que por la fuerza invade el derecho de otro.

Cuando uno o varios se encargan de dictar leyes, a quienes el pueblo no ha designado para ello, dictan leyes sin autoridad, que el pueblo no está obligado a obedecer; con lo cual vuelven a estar fuera de la sujeción, y pueden constituir para sí mismos un nuevo cuerpo legislativo, como mejor les parezca, estando en plena libertad de resistir la fuerza de quienes sin autoridad les imponen cualquier cosa³³.

Por lo tanto, cuando el poder legislativo transgreda esta regla fundamental de la sociedad y, ya sea por ambición, temor, insensatez o corrupción, intente aferrarse a sí mismo, o poner en manos de cualquier otro, un poder absoluto sobre las vidas, las libertades y los bienes del pueblo, por esta violación de la confianza perderá el poder que el pueblo había puesto en sus manos para fines totalmente contrarios, y corresponderá al pueblo, que tiene derecho a reanudar su libertad original y, mediante el establecimiento de un nuevo poder legislativo (el que considere oportuno), proveer a su propia seguridad y protección, que es el fin para el que se encuentra en sociedad³⁴.

En segundo lugar, respondo que tales revoluciones no ocurren por cada pequeño mal manejo de los asuntos públicos... Pero si una larga serie de abusos, prevaricaciones y artificios, todos tendentes al mismo camino, hacen visible el designio al pueblo, y éste no

³² *Ibid*, Cap. IX – De los fines de la sociedad política y del gobierno § 131.

³³ *Ibid*, Capítulo XIX – De la disolución del gobierno § 222

³⁴ *Ibid*, Capítulo XIX – De la disolución del gobierno § 223

puede menos que sentir bajo qué se encuentra y ver hacia dónde se dirige³⁵. No es de extrañar que entonces se ponga nervioso y se esfuerce por poner el gobierno en manos que le aseguren los fines para los que el gobierno fue erigido en un principio; y sin los cuales, los nombres antiguos y las formas engañosas, están tan lejos de ser mejores, que son mucho peores, que el estado de naturaleza, o la pura anarquía; siendo los inconvenientes tan grandes y cercanos, pero el remedio más lejano y difícil.

3.2.3. Discurso moral

De acuerdo con Brogan, A. en su obra *John Locke and Utilitarianism* (1959), la doctrina de Locke sobre la naturaleza de la acción humana resulta no solo egoísta sino también hedonista. Declara brevemente, sin claros argumentos, su aceptación de una teoría hedonista del valor. Se trata de una actitud resulta típica de la mayoría de los primeros filósofos británicos. No obstante, la contribución personal de Locke se encuentra en la exclusión de las ideas morales innatas de la conciencia humana. Locke sólo podía encontrar en la mente humana el deseo de felicidad y la aversión al dolor, es decir una especie de proto-utilitarismo.

Locke (2017) considera que la naturaleza genera en el individuo un deseo de felicidad y aversión a la miseria. Se trata de principios prácticos innatos, que se mantienen vigentes e influyen de forma constante en la vida del hombre. Se dan en cualquier de forma universal individuo sea cual sea su condición, edad o sexo. No obstante, se trata de una tendencia del individuo hacia la consecución del bien. La felicidad y la miseria son los nombres de dos extremos, cuyos límites máximos desconocemos.

3.3. John Stuart Mill (1773-1836)

Influenciado por las enseñanzas de su padre y Bentham, Jhon Stuart Mill escribe sobre la libertad, la cual para él, implicaba la importancia, para el individuo en concreto y la sociedad en su conjunto, de todo tipo de formas de ser, permitiendo así, que la naturaleza humana pueda desarrollarse sin límite alguno en todas con todas y en todas y cada una de las direcciones que puedan llegar a ser posibles. En este mismo sentido, considera que el

³⁵ *Ibid*, Capítulo XIX – De la disolución del gobierno

humano ha de ser libre de hacer aquello que desee, siempre y cuando se cerciore de evitar dañar a otros³⁶.

Todos y cada uno de los individuos que conforman la sociedad han de regirse por el cumplimiento de una misma norma: El único fin por el que se justifica que la humanidad, individual o colectivamente, interfiera en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros, es la autoprotección... El único fin por el que se puede ejercer legítimamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es evitar el daño a otros.

3.3.1. Pacto social

Para John Stuart Mill (1974), contrario al desarrollo iusnaturalista del estado de naturaleza, el estado de la sociedad contemplado por Rousseau, en el cual los individuos se encuentran conviviendo en armonía ante la ausencia de una autoridad, si bien puede ocurrir que nunca llegara a darse, su existencia resulta irrelevante. De esta forma, no se centra en plantear la veracidad de este supuesto estado de naturaleza, sino en analizar la utilidad de su existencia. Considera que este concepto previo a la sociedad resulta interesante en la medida en que permite conocer cuál sería la moral que regiría en un grupo carente de legislación alguna. Por lo tanto, se centra en el aspecto moral, señalando que:

Con respecto al pacto social (aunque se considere como una pura ficción que no puede llevar ninguna argumentación válida) y a su doctrina relativa a los derechos del hombre inalienables e imprescriptibles, la utilidad de estas consideraciones consiste en el criterio por el cual el poder del soberano, aunque no limitado por leyes, tiene un límite moral que se expresa en la tesis por la cual un gobierno no debería pedir a ninguno de sus gobernados más de lo que él da³⁷.

Tal y como señala Bárbara B. en su obra *¿Fue John Stuart Mill un auténtico demócrata?* (2016), no obstante, la negación de la teoría del pacto social y del estado de naturaleza por parte de Mill y su justificación de la existencia de un gobierno que debe proteger y

³⁶ Butler, E., *School of Thought-101 Great Liberal Thinkers*, Institute of Economic Affairs Monographs, Forthcoming, 2019.

³⁷ Mill, J., *French News - Examiner Articles*, The Johns Hopkins University Press, 1974.

garantizar la incolumidad de cada hombre parece argumentada según los criterios de Hobbes. De hecho, la necesidad de un gobierno nace naturalmente conforme al progreso de la sociedad, progreso cultural y racional. Entendemos entonces que para Mill el progreso de la sociedad se desarrolla con las cualidades humanas, las virtudes, la inteligencia de los seres humanos que la componen y que respiran la atmósfera superior de una opinión pública virtuosa e ilustrada.

Mill reafirma que la existencia de un gobierno, un poder al que el pueblo acepta someterse, es concebible solo en el caso de que este gobierno se considere un beneficio por parte de los gobernados. El sujeto gobernado debe sentir que merece la pena someterse, que la reducción de su libertad es compensada por otros beneficios y en este sentido el deber moral del gobierno es el de procurar beneficios a sus gobernados. La teoría de los derechos del hombre tiene la utilidad, en consecuencia, de subrayar el aspecto moral del poder gubernamental. Si faltara en esto, el pueblo estaría legitimado a cambiarlo porque se perdería su elemento esencial, el elemento de utilidad³⁸.

3.3.2. Libertad y Gobierno

Mill establece que, el individuo que carece de intereses e impulsos personales carece de carácter, al igual que puede ocurrir con cualquier elemento inerte. Si, además de ser propios, sus impulsos son fuertes y están bajo el gobierno de una voluntad fuerte, tiene un carácter enérgico. Quien piense que la individualidad de los deseos y de los impulsos no debe ser alentada a desplegarse, debe sostener que la sociedad no tiene necesidad de naturalezas fuertes - no es mejor por contener muchas personas que tienen mucho carácter - y que un alto promedio general de energía no es deseable³⁹.

En la situación primitiva de la sociedad, estos impulsos tenían preponderancia frente a la autoridad que, la sociedad poseía entonces para controlarlos. Espontaneidad e individualidad marcaban el porvenir social, frente a las cuales, poco a poco el grupo ha ido luchando. La dificultad se encontraba en someter a los hombres de cuerpos o mentes fuertes a postrarse ante cualquier regla que les exigiera controlar sus impulsos.

³⁸ Baldi, B., *¿Fue John Stuart Mill un auténtico demócrata?*, Revista de filosofía, 2016.

³⁹ Stuart Mill J., *On Liberty*, Batoche Books, 1859, p. 55.

A través de Ley y disciplina, la sociedad forjaría su poder sobre todo el hombre, pretendiendo controlar toda su vida para someter su carácter, pues no se encuentra otra forma de obligar⁴⁰.

Sin embargo, para Mill, la sociedad, ahora, ha superado con creces la individualidad; y el peligro que amenaza a la naturaleza humana no es el exceso, sino la deficiencia, de los impulsos y preferencias personales⁴¹.

En relación con este control individual, Mill se centra en evaluar cual es la autoridad que la sociedad ha de ejercer sobre la vida de cada uno de los individuos. En este sentido, a diferencia de otros autores previamente estudiados, comienza por señalar que, la sociedad no encuentra su origen en un contrato del que se deduzcan obligaciones sociales. No obstante, considera que, todo el que recibe la protección de la sociedad debe una contrapartida por los beneficios que el grupo le proporciona, estando así, cada uno de sus individuos, obligado a seguir una determinada línea de conducta hacia los demás: no perjudicar los intereses de los demás; o mejor dicho, ciertos intereses que, ya sea por disposición legal expresa o por entendimiento tácito, deben ser considerados como derechos; y, que cada uno asuma su parte de los trabajos y sacrificios realizados para defender a la sociedad o a sus miembros de los perjuicios y las molestias⁴².

Hay que tener en cuenta que, los actos de un individuo pueden ser perjudiciales para los demás, o carecer de la debida consideración por su bienestar, sin llegar a violar ninguno de sus derechos constituidos. El infractor puede entonces ser justamente castigado por la opinión, aunque no por la ley. Desde el momento en que cualquier parte de la conducta de una persona afecta a los intereses de los demás, la sociedad tiene jurisdicción sobre ella, y la cuestión de si se promoverá o no el bienestar general interfiriendo en ella, queda abierta a discusión. Sin embargo, en aquellos casos en los que la conducta de un individuo no perjudica a nadie más que a sí mismo -por muy desagradable que sea- Mill considera que, la sociedad no tiene en absoluto derecho a interferir en ella ni a sancionarla⁴³.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁴¹ *Ibid*, p. 57.

⁴² *Ibid*, p. 69.

⁴³ *Ibid*, p. 70.

Así, señala como, los actos de cualquier tipo que, sin causa justificada, perjudican a otros, pueden ser, y en los casos más importantes requieren absolutamente ser, controlados por los sentimientos desfavorables y, cuando sea necesario, por la interferencia activa de la humanidad. La libertad del individuo debe limitarse hasta este punto; no debe convertirse en una molestia para otras personas. Pero si se abstiene de molestar a los demás en lo que les concierne, y se limita a actuar según su propia inclinación y juicio en las cosas que le conciernen, las mismas razones que demuestran que la opinión debe ser libre, prueban también que debe permitírsele, sin ser molestado, llevar a la práctica sus opiniones a su propia costa⁴⁴.

Frente a la libertad, que todo individuo y conjunto de hombres ha de perseguir, se encuentra la autoridad, suponiendo la libertad, la forma natural y necesaria para protegerse de la tiranía. No obstante, frente a lo que otros autores y en general se puede llegar a considerar, para John Stuart Mill, la tiranía no es solo de unos pocos, sino que también puede ser social. En este sentido, el gobierno representativo, elegido por el pueblo, representa los intereses de la mayoría de la población, de tal forma que, hay un gran número de individuos que, haya participado o no del proceso de elección de los representantes, se ve obligado a cumplir con los intereses de la parte mayoritaria del grupo, independientemente de que supongan o no, un fiel reflejo de sus deseos e intenciones⁴⁵.

Mill se centra en criticar lo que denomina tiranía de la mayoría, a través de la cual, se desarrolla un comportamiento o conducta generalmente considerado como correcto, que se acaba imponiendo al conjunto de los ciudadanos, estén o no a favor del mismo, dando lugar al castigo de toda aquella conducta que se separe de lo socialmente aceptado, afecte o no al resto de individuos. En este sentido, Mill, hace constantemente referencia al importante valor de la individualidad. Señala, de la misma forma que hace con la libertad de opinión, la amenaza que puede llegar a suponer para el buen hacer de la sociedad, la indiferencia del grupo hacia la individualidad. La cual, entiende como un elemento personal imprescindible que, constituye uno de los pilares fundamentales para poder alcanzar la felicidad social.

⁴⁴ *Ibid*, p. 52.

⁴⁵ *Ibid*, p. 7.

3.3.3. Discurso moral

La doctrina utilitarista propia de los estudios de su padre James y su mentor Bentham, se encuentra en el centro de todos sus argumentos relativos a la libertad, buscando analizar cuáles son los efectos de la libertad en cada uno de los individuos y el grupo que estos conforman. En este sentido, se refiere a la libertad de expresión, en concreto aquella que puede resultar más impopular o rechazada por la mayoría del pueblo⁴⁶. Considera que, es necesario todo tipo de opinión, se acerque o no al consenso que en el momento concreto, el grupo en su mayoría de por socialmente asumible. Toda opinión, por inoportuna que pueda parecer, permite a la sociedad evolucionar, mejorar y encontrar nuevos caminos que antes no eran visibles para el conjunto de los hombres.

Si la opinión es correcta, se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; si es errónea, pierden, lo que es casi un gran beneficio, la percepción más clara y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error⁴⁷. Así, la simple introducción de una opinión que definitivamente resulta errónea permite debatir al grupo, viéndose así obligado a desarrollar el argumento válido, entendiendo mejor su propia cultura y forma de pensar, llegando incluso, a través de la retrospección, a la identificación de nuevos retos y problemas que permitan mejorar la situación existente en la sociedad de que se trate.

El inconformismo, la oposición, por errónea que pueda parecer, pone en prueba a la sociedad, permitiendo que no se quede estancada a través de la complacencia⁴⁸.

4. Liberalismo Galicano

La restauración borbónica de la Francia Posterior al Imperio Napoleónico no conlleva en de ninguna manera, la vuelta al régimen previo a la revolución de 1789, sino que implica un amplio desarrollo político y social. De hecho, tomando en consideración los distintos poderes políticos restaurados, el de Luis XVIII es el que menos ha sentido el influjo de la mentalidad romántico-legitimista de la época, y el que no se entregaría, entre otros,

⁴⁶ *Ibid*, p. 44.

⁴⁷ *Ibid*, p. 19.

⁴⁸ *Ibid*, p. 44.

gracias a su escepticismo y a su buen sentido, a las fantasías de una exhumación medieval⁴⁹.

Tal y como señala Guido De R., los ciudadanos franceses conservaron todas las conquistas civiles de la revolución sancionadas en el Código Napoleónico. La propiedad individual y anti feudal continuaba formando la base de la sociedad económica. La centralización administrativa, que bajo las más dispares consignas políticas se había estado constantemente desarrollando desde Richelieu y posteriormente, no sufriría detención alguna.

La tradición liberal francesa, con su énfasis en el poder del Estado y su propia versión de individualismo y el constitucionalismo, plantea una serie de interesantes desafíos a esta visión dominante y nos recuerda que la teoría política puede tener una agenda más allá de la provisión de una red neutral que permita a los individuos autónomos y autogobernados perseguir sus propias concepciones de la vida buena.

La peculiaridad del liberalismo francés viene dada porque se vio confrontado, no sólo con el desafío general de todo liberalismo político, consistente en construir un Estado sólido partiendo de la autodeterminación individual. Además, en el caso de Francia, los liberales, ya desde los tiempos del Consulado de Bonaparte, tuvieron que vérselas con el desagradable dilema de si la única manera de escapar a la dictadura terrorista del jacobinismo y sus herederos era echarse en brazos del régimen autoritario que el bonapartismo representaba⁵⁰.

De acuerdo con Lucien J., la principal consecuencia para la evolución del liberalismo francés de esta difícil trayectoria política fue ese desdibujamiento de la fundamentación individualista del liberalismo, de modo que a los planteamientos de sus representantes más conspicuos, Madame de Staël y Benjamin Constant, pero también a los del siempre excepcional Tocqueville, se impusieron los doctrinarios, y en concreto el más destacado de todos ellos, François Guizot.

⁴⁹ De Ruggiero, G., *Historia del liberalismo Europeo*, Journal of Philosophical Studies, 1928.

⁵⁰ Jaume, L., *Liberalismo a la francesa*. L'Individu effacé: Ou le paradoxe du libéralisme français, Fayard, 2014

4.1. François Guizot (1787-1874)

Burgués protestante nacido a finales del siglo dieciocho, es considerado uno de los mayores historiadores de su tiempo, introduciendo la noción de civilización como un nuevo campo de estudio. En esta misma línea, a través de su filosofía, inicia la versión francesa del liberalismo político, partiendo de una considerable influencia procedente de Inglaterra, que se puede observar en su obra *Historia de la Revolución Inglesa*⁵¹.

Por haber descuidado o no haber reconocido las aspiraciones democráticas que su propia política había fomentado en muchos aspectos, fue considerado como una figura fallida en la historia política. Cuando Francia se convierte en República, régimen contra el que siempre había luchado, es relegado durante mucho tiempo a la categoría de conservador cegado por su origen burgués. No obstante, autores como Tocqueville, Marx y Renan reconocieron lo mucho que debían a sus obras. Así, por ejemplo, no es posible comprender el pensamiento desarrollado por Tocqueville y su enfoque sociológico de la democracia sin leer previamente la *Historia de la Civilización en Europa* (1859) de Guizot, el único libro que Tocqueville pidió a un amigo que le enviara desde Francia, una semana después de su llegada a América⁵².

A diferencia de Tocqueville y Constant, Guizot es a la vez un consumado estadista y un importante pensador político, algo esencial para comprender su filosofía política. Así, su principal objetivo de Guizot fue reconciliar el Estado con la sociedad en la Francia post-revolucionaria, implantando lo que los doctrinarios llamaron la «soberanía de la razón». Desde un punto de vista metafísico, esa razón era una chispa de la inteligencia divina en la mente de los hombres⁵³.

4.1.1. Contractualismo

Para poder entender el funcionamiento y origen de las instituciones políticas, Guizot remarca la necesidad de estudiar primero la sociedad y sus características. De esta forma, el autor abandona las teorías contractualistas sobre el origen de la organización y derechos

⁵¹ Theis, L., *François Guizot: A life in the Century (1787-1874)*, Association François Guizot, 2022.

⁵² Craiutu, A., *Rethinking Political Power: The Case of the French Doctrinaires*. European Journal of Political Theory, 2003, pp. 125-155.

⁵³ Jaume, L., *Liberalismo a la francesa*, op. cit., p. 3.

naturales, para centrarse en el estudio del carácter natural del poder y la autoridad. En contra de la teoría del Estado vigilante nocturno, Guizot considera que, un poder adecuadamente operado y correctamente limitado no solo favorece sino que lidera la construcción, perduración y fortalecimiento de cualquier sociedad política⁵⁴.

Frente al contrato social de Rousseau⁵⁵, Guizot considera que la única manera en que a través de un acuerdo pueden las personas agruparse con la intención de poder convivir, huyendo de un constante estado de guerra, solo puede darse a través de un acuerdo divino a partir del cual, los hombres se encuentren políticamente obligados a las normas de la razón, verdad y justicia. La teoría social de Rousseau constituye de esta manera, para Guizot, un mero producto de la fantasía y de la filosofía hipotética, pues en la realidad, no puede entenderse el origen del grupo social sin el simultáneo origen del gobierno⁵⁶. Guizot (1985), considera que tanto uno como el otro aparecen de la mano, concretamente en el momento en el que los individuos toman conciencia de que se encuentran vinculados por lazos distintos del ejercicio de la fuerza, resultando por tanto ilógico imaginar una situación hipotética en la que los humanos, viviendo aislados en un determinado estado natural, decidan reunirse para la consecución de un gobierno que los controle.

En relación con las leyes de la naturaleza, Guizot considera que aquellos individuos que destacan por sus capacidades físicas y habilidad intelectual son los que acaban siempre hacerse al poder, sea cual sea el tamaño y las condiciones del grupo, para poder ejercer la autoridad en beneficio de sus intereses y, por encima de los del resto de individuos.

Por lo tanto, establece por un lado, la imposibilidad de que gobierno y autoridad encuentren su origen en un acuerdo social entre hombres que, encontrándose en una situación aislada busquen redirigir sus vidas al control y amparo de una autoridad determinada. Y, por otro, Guizot en su obra *On Sovereignty* (1985), establece como por el contrario, la organización política y la obediencia a una autoridad surge del reconocimiento y sometimiento a la superioridad natural de determinados individuos.

⁵⁴ Craiutu, A., *Rethinking Political Power*, op. cit., p. 8.

⁵⁵ Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau: The Social Contract and other later political writings*. Cambridge University Press, 2018.

⁵⁶ Craiutu, A. *Rethinking Political Power*, op. cit., p. 9.

Para Guizot, tal y como recoge en *Des Conspirations et de la justice politique* (1821), el poder acompaña y revela la superioridad. «Al hacerse reconocer, el poder se hace obedecer [...] Este es el origen del poder; no hay otro. El poder nunca habría nacido entre iguales. La superioridad sentida y aceptada representa el vínculo original y legítimo de las sociedades humanas; es a la vez el hecho y el derecho; es el verdadero y único contrato social».

4.1.2. Libertad y Estado

La opinión que Guizot (1861) desarrolla en relación con la soberanía y el poder, así como su crítica a la teoría de Rousseau, demuestran como el liberalismo doctrinario se distancia del argumentario propio de doctrinas predecesoras de siglos anteriores. En este sentido, la corriente doctrinaria se postula por una soberanía compartida entre el monarca y la asamblea legislativa. El rey participaba del poder ejecutivo a través el ejercicio del gobierno y del poder legislativo mediante tareas de nombramiento de ciertos diputados de la asamblea.

Guizot considera que no ha de existir incompatibilidad alguna entre las libertades individuales de los hombres y la autoridad estatal, siempre que sea debidamente practicada, ni entre la potestad de este último y los derechos individuales. Hablamos ya del Estado, propio del liberalismo galicano, frente al limitado concepto de gobierno anglosajón. Guizot no es partidario de la atribución de soberanía, ya sea a un hombre concreto o a parte de la sociedad. Por el contrario, considera la soberanía es algo que la sociedad debe perseguir sin cesar, encontrándose sometida a un permanente debate permanente y, debiendo, aquellos que gozan de autoridad dentro de las distintas instituciones, esforzarse en la consecución de los principios de razón, justicia y derecho⁵⁷.

En el ejercicio de sus funciones, los miembros e instituciones que gozan de facultades para el ejercicio de la autoridad han de ser controlados en el ejercicio de éstas, de tal forma que, en ningún momento dichas facultades se vuelvan absolutas hasta el punto de poder mermar el desarrollo individual de otros miembros del grupo. Es en este aspecto en el que, pluralismo y constitucionalismo, según Guizot, constituyen la herramienta a través

⁵⁷ Craiutu, A., *Rethinking Political Power*, op. cit., p. 10.

del cual la soberanía es controlada y distribuida, contribuyendo a la consecución lógica de los intereses tanto políticos como económicos y sociales⁵⁸.

Guizot argumenta como, en la Sociedad moderna, el desarrollo de la libertad de los individuos ha de ir necesariamente acompañado de un aumento de la autoridad y participación estatal, posicionándose así, en contra del liberalismo individualista. Frente a la mínima expresión posible del Gobierno mediante un exhaustivo control del mismo, Guizot considera que un poder controlado y eficiente, permite no solo proteger sino reforzar las libertades individuales⁵⁹.

Para Guizot, exigir que el Estado no sea más que un árbitro pasivo conlleva a una subversión total de la autoridad y de la sociedad, lo que puede además poner en peligro las libertades y los derechos individuales. Si bien un gobierno encargado de actuar como árbitro pasivo e impotente puede resultar útil como herramienta frente a la autoridad ejercida por un régimen absoluto, resulta completamente ineficaz para el desarrollo de un nuevo orden político en la medida en que ignora el derecho, malinterpreta la compleja arquitectura del gobierno representativo y, además, se le niega la dignidad de gobernar⁶⁰.

Guizot considera que pretender que el poder sólo podía utilizarse para prevenir y castigar las malas acciones equivalía, en definitiva, a malinterpretar la dignidad y la nobleza de gobernar al confundir el poder con un mero sistema de mando descendente. Es por este motivo que, la oposición de Guizot (1821) al *laissez faire* partía de su creencia en el papel positivo que la autoridad ha de desempeñar en la sociedad moderna. La doctrina del «*laissez faire, laissez passer*», supone de acuerdo con Guizot, uno concepto vago, verdadero o falso dependiendo de la manera en que es aplicado. De hecho, puede mostrar los riesgos, pero no da orientación alguna de cómo resolverlos.

Un poder débil e inestable es un poder condenado a la muerte o a la usurpación. Por tanto, lo que hay que temer no es el poder de una autoridad fuerte, sino el poder débil e irresponsable que puede verse fácilmente tentado a recurrir a medios arbitrarios para extender sus prerrogativas e influencia⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁹ *Ibid*, pp. 13-14

⁶⁰ *Ibid*, pp. 13-14

⁶¹ *Ibid*, p. 15.

La teoría de los doctrinarios sobre el poder y los nuevos medios de gobierno demuestra que el liberalismo no es esencialmente una doctrina política negativa o crítica, preocupada únicamente por la preservación de los derechos individuales contra la invasión del Estado.

4.1.3. Discurso moral

Sus ideas cuestionan la validez de la visión ortodoxa del liberalismo clásico que identifica la libertad individual con la ausencia de intervención del gobierno en la sociedad. Los escritos de los doctrinarios demuestran que es imposible, por un lado, aferrarse a los principios del constitucionalismo que supuestamente impiden que quienes ostentan el poder político hagan el mal y, por otro, creer que el poder ejercido correctamente puede hacer mucho bien a toda la comunidad política, especialmente durante un periodo de transición tras una revolución que ha creado un nuevo orden social⁶².

4.2. Alexis de Tocqueville (1805–1859)

De origen aristocrática en francés, huye desde Normandía a Inglaterra durante la Revolución Francesa para regresar posteriormente. Frente a la tradición monárquica de sus padres, Alexis se convierte en un activo crítico de la monarquía constitucional que gobernaba Francia desde 1814. Incluso, tras la Revolución de ese mismo año, serviría brevemente en el nuevo gobierno, trabajando en el desarrollo de una nueva constitución⁶³.

Tal y como señala Eamonn B., el pensamiento liberal contrario a su origen aristocrático se refleja en la tensión que observa entre el elitismo y el populismo, entre la libertad y la igualdad. Aunque aboga por un gobierno liberal y parlamentario, considera que la democracia ha de ser restringida, popularizando así, el concepto de la tiranía de la mayoría, acuñado por John Adams. Para reducir esta amenaza, aboga por un parlamento bicameral y un presidente elegido por votación popular. En general, defiende la diversidad de los sistemas políticos y la descentralización del poder.

Es conocido principalmente por sus dos volúmenes de *La democracia en América* (1835 y 1840), basados en las observaciones que llevaría a cabo sobre la sociedad estadounidense durante su viaje por Norte América. Se trata de una de las primeras obras

⁶² *Ibid*, p. 30.

⁶³ Butler, E., *101 Great liberal thinkers: School of thought*, Institute of Economic Affairs Monographs, Forthcoming, 2019.

de sociología y la ciencia política, que explora los puntos fuertes y débiles de la política estadounidense, en particular la tensión entre la libertad y la igualdad, con la intención de extraer lecciones para la reestructuración democrática de una Francia postrevolucionaria⁶⁴.

4.2.1. Contractualismo

El concepto de contrato o acuerdo social ya sea desde la perspectiva de Hobbes, Locke o Rousseau, se centra en la unión voluntaria de una serie de individuos para la consecución de sus propios intereses. Parte así del individuo que se adhiere a un grupo político en base a unos intereses particulares. Tal y como señala Lom en su obra *Alexis de Tocqueville: The psychologist of Equality* (1999), Tocqueville, sin embargo, considera que el énfasis en el individuo a la hora de considerar la formación de la sociedad resulta peligroso tanto desde el punto de vista de la filosofía como de la política.

Tocqueville no escribe a cerca del estado de naturaleza o un cierto acuerdo social, conceptos en los que se centran tanto el individualismo como la libertad en el caso de los filósofos liberales clásicos. No obstante, considera el individualismo como un instrumento que puede tanto destruir como constituir la base de la sociedad moderna. Además, analiza los conceptos de libertad y derechos de forma novedosa frente a las teorías clásicas liberales⁶⁵

4.2.2. Libertad y Estado

Como se ha señalado anteriormente, a Tocqueville le preocupa la tendencia de la sociedad moderna hacia un «individualismo» entendido como el abandono de la vida política, de la vida pública, para centrarse en la consecución de los intereses exclusivamente personales y el disfrute individual de los placeres propios. Se trata de un problema, no solo en relación con la propia sociedad y libertad, tal y como él la entiende, sino para el propio alma y desarrollo del conjunto de los hombres. Una preocupación que se centra en la sociedad francesa, en contra de la americana, caracterizada por la libertad y un «individualismo» beneficioso.

⁶⁴ *Ibidem*, § Alexis de Tocqueville.

⁶⁵ Lom, P., *Alexis de Tocqueville: The psychologist of Equality*, European University Institute, Florence, 1999.

De acuerdo con Forde, St. (2010) para Tocqueville, la sociedad americana ha sido capaz de lograr vencer los riesgos que amenazan a la sociedad moderna gracias al desarrollo de sus características instituciones libres. Una serie de instituciones que combinan los elementos de la libertad tanto antigua como moderna planteadas por Benjamin Constant y, a las que posteriormente se volverá a hacer referencia en la explicación de sus teorías políticas. No obstante, Tocqueville niega la posibilidad de aplicar conceptos e ideas propias de la antigua historia en la nueva sociedad americana, que se rige por nuevos tipos de libertad, conceptos e ideas.

Tocqueville considera que la vida política constituye en cierto sentido parte de la naturaleza humana. Se centra en la organización a nivel local, el ayuntamiento, que para él forma parte de la naturaleza del hombre de tal manera, que allí donde distintos hombres se reúnen, un ayuntamiento es constituido. Un ayuntamiento, el cual, considera que viene directamente del mismo Dios⁶⁶.

Para Tocqueville, la institución local del ayuntamiento permite el desarrollo de los intereses, hábitos y costumbres que la libertad, como él la entiende, requiere. A partir de estas asociaciones locales surge la necesidad de cooperación, se instruye a los individuos del grupo en el hábito del orden y se les permite conocer y entender tanto sus derechos como responsabilidades. A partir de estas instituciones, considera que los americanos aprenden a obedecer la ley, exista o no autoridad que lo controle, pues han sido inculcadas en ellos la necesidad y el hábito de la obediencia. Comprenden que sus intereses personales se encuentran estrechamente ligados al porvenir del grupo⁶⁷.

Sin estos hábitos y valores, sin la existencia libertad local, el que los individuos cuenten con instituciones libres carece de relevancia, en la medida en que no han sido formados en el espíritu de la libertad. Para Tocqueville, la población de los Estados Unidos de América habría sido inculcada en estos valores a través de sus ayuntamientos con anterioridad a su independencia, tal y como él la entiende. Desde un primer momento comprenden la diferencia entre una libertad desordenada y, un orden anárquico⁶⁸.

⁶⁶ Forde, St.. Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty, APSA 2010 Annual Meeting Paper. 2010.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 11-12.

⁶⁸ *Ibid*, p. 11-12.

Sin embargo, las asociaciones voluntarias desempeñan este papel únicamente en caso de que puedan asumir una forma comunicativa. Los grupos de presión, las asociaciones de servicios públicos y los clubes de todo tipo desempeñan un papel singular e insustituible a la hora de los límites de la esfera civil y en la justificación de los grupos dentro y fuera de ella. Estas asociaciones representan intereses particulares - económicos, políticos, étnicos, religiosos, raciales – y emplean todos los recursos posibles en su favor. Sin embargo, para llevar a cabo dicha representación, sin embargo, deben desarrollar una influencia civil. Independientemente del interés particular, y si evocan o no un discurso contaminante o purificador, refuerzan la solidaridad de la comunidad más amplia, contribuyendo a los estándares normativos que funcionan para doblar estos intereses particularistas⁶⁹.

Tocqueville, al igual que Montesquieu, distingue entre libertad e independencia, las cuales no suelen diferenciarse y, sin embargo resultan incompatibles. En este sentido, para Montesquieu la libertad se refiere a la posibilidad de hacer todo aquello que es conforme a la ley, mientras que la independencia implica la ausencia de sociedad, una condición de individualismo absoluto⁷⁰. En la misma línea, Tocqueville se opone a la independencia, que para él, implica la ausencia de todo tipo de control y sujeción, lo cual sin embargo, lleva a aquellos que desean no estar sometidos a norma alguna, a acabar sujetos a otras ataduras, pero nunca a alcanzar la verdadera libertad.

De nuevo, en relación con la libertad de los antiguos de Constant, Tocqueville la compara con la libertad feudal, que se caracteriza por la participación de los diversos grupos en la vida política. Algo, que para Tocqueville es propio también de la libertad moderna en la medida en que participan todos ellos, conjuntamente, del autogobierno⁷¹.

De acuerdo con Steven F. en su obra *St. Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty* (2010), Tocqueville compara la situación en Francia, donde esta libertad referida a la participación a decaído, frente a la situación de países anglosajones, donde han sido capaces de mantenerla a través de las instituciones libres y la libertad local previamente explicada. Mientras que los nobles franceses han sacrificado su participación del poder a

⁶⁹ Alexander, J., *Tocqueville's Two Forms of Association*, The Tocqueville Review, 2006.

⁷⁰ Forde, St., *St. Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty*, op. cit. p. 13.

⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

cambio de la reducción de sus impuestos, la aristocracia anglosajona se ha encargado de hacer frente a las trabas necesarias con tal de mantener su participación del gobierno. Para Tocqueville, mientras la aristocracia sea libre a través de su participación de la política, tendrá que valerse de las clases más bajas, de tal forma que ambas se ven beneficiadas. La cooperación política, incluso la forzosa, forma para Tocqueville parte de la esencia de la libertad.

Critica por lo tanto, como en Francia, las distintas clases se irían aislando unas de otras, perdiendo la confianza entre ellas. Las clases más altas de la aristocracia y la burguesía se centrarían en Francia en mantener sus privilegios, dejando de lado la unión de sus fuerzas para luchar por la causa política común. Así, la revolución francesa, señala que ha ido degenerando en un cierto individualismo colectivo.

Para Tocqueville, la libertad implica siempre participación de la política, alejándose así de la tranquilidad mental con la que Montesquieu relaciona la misma o la mayor disfrute del tiempo personal que para Constant conlleva el ser libre. La libertad requiere de una participación constante de las normas y cuestiones del gobierno. Implica cooperación y oposición frente aquellos que no cooperan o tratan de hacerse con el control monopolístico del gobierno. La libertad no es compatible con la pasiva, negativa y moderna «libertad», normalmente asociada con la doctrina liberal⁷².

4.2.3. Discurso moral

Tal y como señala Ossewaarden⁷³, Tocqueville no es partidario de la doctrina utilitarista en la medida en que se trata de una filosofía centrada en la satisfacción de los intereses exclusivamente personales. Aprecia de esta doctrina, su fidelidad al principio democrático, en la medida en que permite a los individuos ser los árbitros de sus propios intereses. El Utilitarismo, para Tocqueville, muestra el beneficio inherente a la defensa de la sociedad civil, lo que permite formar a los ciudadanos en la importancia de hacer uso de sus libertades civiles, entendidas como la participación de lo político.

No obstante, considera que esta doctrina no forma buenos individuos, pues ignora la esencial relación existente entre el creador y el hombre, de acuerdo con con la distinción

⁷² *Ibid*, p. 16.

⁷³ Ossewaarden, M., *Tocqueville's Political and Moral Thought: New Liberalism*, Routledge, 2004.

entre lo bueno y lo malo. El utilitarismo para Tocqueville pone atención a los intereses inmediatos del individuo, pero no a sus intereses últimos y más importantes⁷⁴.

4.3. Benjamin Constant (1767–1830)

Nacido en Suiza y se convertiría en uno de los principales y más famosos políticos y escritores liberales de la restauración borbónica en Francia, además de periodista y filósofo. Su cambiante trayectoria incluye una estancia formativa en la Universidad de Edimburgo, el servicio en la corte de Brunswick (Alemania), la elección para el Tribunado francés, y la oposición inicial, frente al posterior apoyo a Imperio de Napoleón, llegando incluso a participar en la redacción de una constitución para el periodo conocido como los Cien Días⁷⁵.

Sir Isaiah Berlin considera a Constant como el más elocuente de todos los defensores de la libertad y la intimidad y cree que a él le debemos la noción de libertad negativa, es decir, la protección de la experiencia y las opciones individuales frente a las interferencias y limitaciones externas.

El argumento central de su obra se encuentra en la importancia de evitar un retorno al absolutismo y a la cultura reaccionaria del Antiguo Régimen y conciliar la vuelta a la monarquía con el espíritu revolucionario de la libertad individual. Para Constant, lo verdaderamente relevante se encuentra en las garantías prácticas de la libertad, La autonomía en todos aquellos aspectos de la vida que no pueden causar ningún daño a los demás o a la sociedad en su conjunto⁷⁶.

4.3.1. Contractualismo

A través de su primera obra Principios, Constant se opone de manera firme a las teorías de la filosofía de Rousseau a cerca del Contrato Social. En este sentido, si bien no niega el que la autoridad política encuentra su legitimidad y origen en el consenso de la sociedad, no comparte la forma en que se ha de expresar dicho consenso. Constant, diferenciándose de aquellos que defienden la descendencia de la autoridad de la herencia o de un poder divino, afirma que «toda autoridad que no emane de la voluntad general

⁷⁴ *Ibidem*, p. 183.

⁷⁵ Kahan, Alan S., *Benjamin Constant*, Université de Versailles/St. Quentin. Liberty Fund Inc, 2018.

⁷⁶ *Ibidem*.

resulta indiscutiblemente ilegítima». No obstante, en frecuentes ocasiones, lo que se proclama como voluntad general no es tal cosa, en cuyo caso, no se ve comprometida su legitimidad sino «su competencia o la fidelidad de sus intérpretes»⁷⁷.

Rechaza el hecho de que exista un estado previo de naturaleza al que se apela para la defensa teórica de la libertad. Para Constant (1815), no existe contrato real o hipotético alguno que defina el grado en que los individuos alienan su libertad a la voluntad general. Aunque, sin embargo, si bien los individuos no son de facto anteriores a la sociedad, sí lo son lógicamente. Es decir, poseen naturalmente derechos independientes de toda asociación, siendo la protección de estas libertades uno de los principales objetivos de las leyes y las instituciones políticas.

Constant (1815) ataca también la filosofía de Hobbes, al que considera como el hombre que redujo el despotismo a un sistema teórico. Para Constant, frente a Hobbes que intenta justificar la soberanía absoluta alojándola bajo un único poder, la democracia implica la ubicación del poder en las manos de todos los miembros de la sociedad, pero únicamente el poder necesario para la seguridad de la misma.

No obstante, coincide en que el gobierno ha sido creado para evitar que los individuos se hicieran daño y, aunque la escala de esta función puede variar según las circunstancias, considera que Godwin se equivoca creer que un día, y por el bien de la raza humana, el gobierno dejaría de existir⁷⁸.

4.3.2. Libertad y Estado

Constant (1815), establece que ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, ni la del pueblo, ni la de los hombres que se declaran sus representantes, ni la de los reyes, cualquiera que sea el título con que reinen, ni, por último, la de la ley, que, no siendo más que la expresión de la voluntad del pueblo o del príncipe, según la forma de gobierno, debe circunscribirse dentro de los mismos límites que la autoridad de la que emana.

Los gobiernos tienen funciones legítimas que desempeñar, para mantener el orden interno y rechazar la invasión extranjera, y éstas justifican la recaudación de impuestos. No obstante, resulta necesario respetar los derechos individuales y restringir legalmente la

⁷⁷ Ferrero, M., *El principio del mal. Rousseau, Constant y la Revolución*, Tópicos [online], 2019.

⁷⁸ Jennings, J., *Constant's Idea of Modern Liberty*, Cambridge University Press, 2009.

autoridad política. En este sentido, Constant (1815) se plantea qué libertades individuales deben protegerse. Como se ha señalado anteriormente, para él, los ciudadanos poseen derechos individuales independientemente de toda autoridad social y política, volviéndose, cualquier autoridad que viole estos derechos en ilegítima. Estos derechos se refieren a la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión, que incluye la libertad de expresarse abiertamente o el disfrute de la propiedad, garantías frente a cualquier poder arbitrario.

De acuerdo con Constant, sólo cuando el gobierno sobrepasa los límites de su propia esfera se convierte en un verdadero mal, que causa daños incalculables. Así, en todas y cada una de sus competencias, la actividad del gobierno ha de ser lo más limitada posible.

La libertad se beneficia enormemente de la estricta restricción del Gobierno a su límites legítimos, pero en cambio, no gana nada del hecho que el gobierno se extienda más allá de estos límites. En este sentido, Constant señala que el poder soberano surge del poder específico del individuo para dar su consentimiento al poder gubernamental. Constituye una forma generalizada de asentimiento individual más que un poder colectivo. Así, establece que ningún hombre puede que ningún hombre puede estar obligado sino por las leyes en las que ha concurrido. Principio que reafirma la idea de que sólo el poder gubernamental legítimo puede crear una obligación legal. Y el poder gubernamental sólo puede ser legítimo si está sancionado por el asentimiento de todos⁷⁹.

Cuando los individuos eligen a los representantes, establecen la legitimidad de su poder legislativo. Es a partir de ese momento, en el que el poder de los representantes se convierte en la voluntad general. El poder legislativo representa la voluntad general, y la voluntad general está representada por el poder legislativo. Así, mientras que los miembros individuales no pueden actuar en nombre de la sociedad en su conjunto (ejercen el poder soberano en su propio nombre), los representantes elegidos sí pueden (ejercen el poder gubernamental en nombre del conjunto)⁸⁰.

Hay una parte de la existencia humana que necesariamente se mantiene individual e independiente, y que se encuentra de forma natural, por derecho, fuera de cualquier

⁷⁹ Brecht D., *Sovereignty, Civic Participation, and Constitutional Law: The People versus the Nation in Belgium*, 2021.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 180.

competencia social. Constant señala en *Principles of Politics Applicable to all Governments* (1815), que la soberanía sólo tiene una existencia limitada e individual. En el punto en el que comienza la independencia y la existencia individual, acaba la jurisdicción de la soberanía. «Si la sociedad sobrepasa esta línea, es tan culpable como el déspota que tiene como único título su espada exterminadora».

Benjamin Constant, en su conferencia de 1819, *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, atribuye los excesos de la revolución francesa, en parte, a lo que él entiende como la libertad de los antiguos. Esta, se refiere a la libertad en el sentido de autonomía o autogobierno, es decir, el derecho a participar activamente en la soberanía de la propia entidad política. Esta concepción se encuentra también en la «libertad positiva» que Isaiah Berlin asocia a los regímenes totalitarios del siglo XX⁸¹. La descripción que hace Constant de la libertad de los antiguos se ajusta a los términos del contrato social de Rousseau. Aunque cada ciudadano como soberano participa activamente del gobierno, es al mismo tiempo súbdito en sus relaciones privadas, o incluso un «esclavo» de la política. El individuo no tiene derechos que la colectividad deba respetar. Las políticas de este tipo no utilizaban las instituciones representativas, ni les interesaba hacerlo, ya que la experiencia directa de la participación en el gobierno era su alma...⁸².

La representación es una institución característica de la libertad moderna porque, entre otras cosas, es incompatible con el ejercicio directo de la soberanía que apreciaban los antiguos. Incluso si la soberanía se ejerciera directamente, el tamaño de la política moderna impide que la voluntad o la voz de un individuo tenga un efecto significativo. No obstante, la participación política de este tipo no es lo que busca el ciudadano de la política moderna en ningún caso. La libertad, tal y como la define y desea un ciudadano francés, inglés o estadounidense de la época, según Constant, consiste más bien en el derecho a estar sometido sólo a las leyes y a no ser arrestado, detenido, condenado a muerte o maltratado por la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es el derecho de toda persona a expresar su opinión, elegir una profesión, asociarse con otros, junto con

⁸¹ Dimova-Cookson, M., *The two modern liberties of Constant and Berlin*, History of European Ideas, 2022.

⁸² Forde, Steven. *Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty*, op. cit. P. 7

un derecho difuso de participación, un derecho a influir en el gobierno. Gira en torno al derecho individual, un concepto desconocido para los antiguos⁸³.

Mientras que el estado antiguo era un estado pequeño y belicoso, rodeado de vecinos hostiles en un entorno en el que la conquista era casi el único medio de desarrollo, el comercio es el medio por el que los modernos ganan, un modo de vida más pacífico que ha que ha dejado casi obsoleta la conquista. Además de civilizar las costumbres, como enseñaba Montesquieu, el comercio hace a los individuos más independientes y apegados a su independencia.

Esto, junto con el gran tamaño del Estado moderno, hace que los individuos desvíen su interés hacia sus asuntos privados, alejándolos de una arena política que nunca podría llegar a darles la intensa satisfacción que proporcionaba en la vida política de los antiguos⁸⁴.

No obstante, la libertad moderna no se encuentra tampoco exenta de problemas, pudiendo o incluso debiendo ser algunos aspectos de la libertad antigua recuperados. La libertad antigua, puede concebirse como una libertad política, mientras que la moderna es una libertad vil. El régimen moderno tiene una medida de libertad política participativa, aunque atenuada a través del sistema representativo. Sistema que, sin embargo, necesita de esta libertad antigua, tal y como se puede observar a través del concepto de libertad negativa (de los antiguos) de Berlín⁸⁵. Isaiah señala como, los ciudadanos necesitan una medida de control sobre el gobierno para asegurarse de que se mantiene dentro de los límites, que no infrinja su derecho a la seguridad de sus personas y posesiones, su derecho a poder centrarse en sus intereses puramente individuales⁸⁶.

Ambos observan que, la libertad entendida única y exclusivamente desde el ámbito privado no sería sostenible. El gobierno, asumiría el control total, prometiendo felicidad a cambio de la renuncia a los derechos⁸⁷.

⁸³ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁸⁴ *Ibidem* pp. 7-8.

⁸⁵ Dimova-Cookson, M., *The two modern liberties of Constant and Berlin*, op. cit. p. 3.

⁸⁶ Forde, Steven. *Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty*, op. cit. p. 8.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 3.

Para Constant (1819), la libertad moderna no es viable ni siquiera en sus propios términos, e incluso la considera inadecuada por motivos más profundos. Se pregunta acerca de la realización personal que conlleva una vida dedicada únicamente a los placeres privados y materiales. Considera que el objetivo del hombre no se trata de ser feliz en este sentido, sino desarrollar sus facultades. Y, para ello, es la libertad política la mejor herramienta que se nos ha concedido. Esta libertad, inspira para Constant (1819), un patriotismo más profundo en los ciudadanos infunde nueva vida en las localidades, hasta en las aldeas más pequeñas.

Engrandece el espíritu, ennoblece el alma y eleva al pueblo en general a un plano moral superior. Es por esta razón, tanto como para la defensa de nuestros derechos, que resulta necesario combinar una medida de libertad política al estilo antiguo con la libertad moderna.

4.3.3. Discurso Moral

Constant busca desconectar la idea de derecho de utilidad, ya que considera que el principio impulsado por Bentham no sólo era vago y susceptible de ser aplicado de forma contradictoria, sino que además podía reducir la moral a una cuestión de cálculo.

Se niega a reducir la protección de la libertad a un mero cálculo. El tratamiento cuantitativo de las consecuencias que una determinada acción puede tener es importante, pero no suficiente, en la medida en que puede fomentar el interés puramente personal frente al interés del conjunto de los individuos. Considera además que, no proporciona ninguna base segura y concreta para el mantenimiento y disfrute de la libertad individual. A través de esta doctrina, considera, que todo tipo de órdenes y prohibiciones diferentes pueden justificarse por motivos utilitarios, siendo esta misma lógica la que, para Constant, había convertido recientemente a Francia en una gran prisión⁸⁸.

Constant (1815) considera que el principio de utilidad... despierta en el corazón humano la esperanza de ventaja más que el sentimiento del deber. Ahora bien, la evaluación de una ventaja es arbitraria: es la imaginación la que la establece. Pero ni sus errores ni sus caprichos pueden cambiar la idea del deber.

⁸⁸ Vincent, K. St., *Benjamin Constant and Constitutionalism*, Universidad de Oviedo, 2015.

5. Conclusiones

Tal y como se ha estructurado el análisis realizado, las conclusiones se encuentran organizadas también en relación a las teorías que los distintos autores de ambas corrientes defienden con respecto al pacto/contrato social, la libertad y el gobierno/estado y la moral, desde un punto de vista utilitarista.

En primer lugar, se ha analizado cuales son las principales teorías de los autores del liberalismo anglicano en relación a el pacto social, del que tanto Hobbes como Locke son partidarios, aunque no coincidan en la actitud del Hombre en el Estado de Naturaleza previo. En cuanto al gobierno, frente al absolutismo de Hobbes, Locke inicia las bases del liberalismo individualista anglosajón, que se centra en la concepción clásica de la Política como arte prudencial del compromiso y del Gobierno como régimen legal. Todos y cada uno de estos autores consideran la libertad como un derecho natural que resulta inherente al ser humano. Es por ello por lo que, el Gobierno al que los individuos ceden parte de sus derechos, ha de ser lo más limitado posible, de forma que la legislatura constituida no puede excederse más allá de lo que requiere la consecución de la justicia. En definitiva, tal y como señala Dalmacio, tras la idea filosófica y espontánea de ley natural se esconde la antigua idea teológica de que, la fuente de la ley no es el gobierno, sino directamente Dios y, mediatemente el pueblo⁸⁹

Por otro lado, desde el punto de vista del liberalismo galicano, los distintos autores no se refieren ya al *pactum subiectionis* (pacto social) de Hobbes, sino que se oponen en su mayoría al *pactum societatis* o contrato social de Rousseau⁹⁰. En este contexto, remarcan la imposibilidad de que Estado y sociedad encuentren su origen en un contrato entre hombres, sino que por el contrario, la organización política y la obediencia a una autoridad surge del reconocimiento y sometimiento a la superioridad natural de

⁸⁹ Negro, D., *La tradición liberal y el estado*, Madrid, 1995, Cap. III, Liberalismo político y liberalismo regalista.

⁹⁰ Prieto, F., *Manual de Historia de las teorías políticas*, Unión Editorial, Madrid, 1996, p. 488

determinados individuos. En cuanto a la libertad, si bien la ilustración es partidaria de la misma, la comprenden desde una perspectiva antigua, dentro del estado, de acuerdo con las leyes estatales, donde encuentran su origen las libertades. Tal y como señala de nuevo Dalmacio, en general «pensaban todos ya estatalmente, y en abstracto, la libertad como libertad ideal, y las libertades concretas como concesión del poder público, monopolizador de la justicia, en forma de derechos»⁹¹.

Por último, se trata de llevar a cabo un análisis sobre el discurso moral, desde el punto de vista de la corriente utilitarista introducida por Jeremy Bentham. En este contexto, la corriente anglosajona, en especial John Stuart Mill, concentra también la ética en la búsqueda de la maximización del bien, de tal forma que se pueda conseguir satisfacer el interés del máximo número de individuos posible. No obstante, tal y como señala Welch, Cheryl B. en su obra *Utilitarianism and the French Liberal Tradition* (2021), el utilitarismo en Francia es bien invisible o fuertemente criticado por ser contrario a la vida Moderna. Los autores franceses se oponen a esta teoría moral, en la medida en que se centra en el interés puramente individual, considerando que supone reducir la moral a un mero cálculo.

Por último, volviendo a Dalmacio negro, con el que comienza este estudio, hay que tener en cuenta que no se trata de corrientes estrictamente anglosajona o francesa. «El liberalismo inglés es la tradición de la política en las específicas condiciones modernas del mundo anglosajón, donde no llegaron a afirmarse ni el Estado ni el absolutismo. El estatista mezcló la natural inclinación regalista del poder con ideales sobre la limitación del gobierno que dieron lugar al Estado de Derecho, pero sin poner en duda la legitimidad de la acción del gobierno sobre la sociedad para establecer el reino de la justicia. Lo que, unido a la democracia, acabó representándose ante todo como exigencia, más moral que jurídica, de igualdad»⁹².

⁹¹ Negro, D., *La tradición liberal y el estado*, Madrid, op. cit. p. 36.

⁹² *Ibidem*, p. 36.

Bibliografía

- BROGAN, A. P. (1959). *John Locke and Utilitarianism*. Ethics an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/2379761>
- De Ruggiero, G. (1944). *Historia del liberalismo europeo*. Madrid: Ediciones Pegaso.
- Allsop, R. (2014). *Liberalism: A Short History*. Foundation of Western Civilization Program. Recuperado de www.ipa.org.au
- Butler, E. (2019). *School of Thought-101 Great Liberal Thinkers*. Institute of Economic Affairs Monographs, Forthcoming. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3852604
- Berlin, I. (2017). Two concepts of liberty. In *The liberty reader* (pp. 33-57). Routledge0. Recuperado de <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315091822-3/two-concepts-liberty-isaiah-berlin>
- Overton, R. (1646). *An arrow against all tyrants*. Recuperado de http://www.yorku.ca/comninel/courses/3025pdf/Arrow_against_all_tyrants.pdf
- Milton, J. (1644). *Areopagitica*. Clarendon Press. Recuperado de <http://www.libros.unam.mx/digital/40.pdf>
- Editors, H. (2022). *John Locke*. A&E Television Networks. Recuperado de <https://www.history.com/topics/british-history/john-locke>
- Baldi, B. (2016). *¿Fue John Stuart Mill un auténtico demócrata?* Revista de filosofía. Recuperado de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47599>
- P. González, J. (2019). *Diggers vs Levellers*. Repositorio Comillas. Recuperado de <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/283213/retrieve>
- Hughes, A. (2012). *Diggers, True Levellers and the Crisis of the English Revolution*. In *The Agreements of the People, the Levellers and the Constitutional Crisis of the English Revolution*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/304799601_Diggers_True_Levellers_and_the_Crisis_of_the_English_Revolution
- Eisenach., E. J. (1982). *Review of Two Worlds of Liberalism Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*. Political Theory. Recuperado de <https://philpapers.org/rec/EISTWO-2>
- Constant, B. (1815). *Principles of politics applicable to all governments*. oll liberty fund. Recuperado de <https://oll.libertyfund.org/title/constant-principles-of-politics-applicable-to-all-governments>
- Jaume, L. (2014). *Liberalismo a la francesa. L'Individu effacé: Ou le paradoxe du libéralisme français*. Fayard. Recuperado de <https://www.ucm.es/data/cont/docs/297-2013-09-19-libfrancesa.pdf>

- Theis, L. (2022). *François Guizot: A life in the Century (1787-1874)*. Recuperado de Association François Guizot: <https://www.guizot.com/en/>
- Craiu, A. (2001). *Rethinking Political Power: The case of the french Doctrinaires*. Indiana University. Recuperado de <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.496.8723&rep=rep1&type=pdf>
- Guizot, F. (1821). *Des Conspirations et de la justice politique*. ÉDITEUR DES FASTES DE LA GLOIRE, PALAIS-ROYAL, GALERIE DE BOIS, N°. 195. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61312023.texteImage>
- Guizot, F. (1861). *History of the Origins of Representative Government in Europe*. Oll Liberty Fund. Recuperado de <https://oll.libertyfund.org/title/guizot-the-history-of-the-origins-of-representative-government-in-europe>
- Butler, E. (2019). *School of Thought-101 Great Liberal Thinkers*. Institute of Economic Affairs Monographs, Forthcoming. Recuperado de <https://iea.org.uk/wp-content/uploads/2019/08/Great-Liberal-Thinkers-Interactive.pdf>
- Lom, P. (1999). *Alexis de Tocqueville*. EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE, FLORENCE. Recuperado de https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/301/sps99_1.pdf
- Alexander, J. C. (2006). *Tocqueville's Two Forms of Association*. The Tocqueville Review. Recuperado de https://ccs.yale.edu/sites/default/files/files/Alexander%20Articles/2006_Tocqueville%20Review.pdf
- Ossewaarden, M. R. (2004). *Tocqueville's Political and Moral Thought: New Liberalism*. Routledge. Recuperado de <https://www.routledge.com/Tocquevilles-Political-and-Moral-Thought-New-Liberalism/Ossewaarden/p/book/9780415758864>
- Kahan, A. S. (2018). *Benjamin Constant*. Université de Versailles/St. Quentin. Liberty Fund Inc. Recuperado de <https://oll.libertyfund.org/page/liberty-matters-alan-kahan-benjamin-constant-immanuel-kant-limited-government>
- Ferrero, M. (2019). *El principio del mal. Rousseau, Constant y la Revolución*. Tópicos [online]. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7817224>
- Constant, B. (1815). *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Oll Liberty Fund. Recuperado de <https://oll.libertyfund.org/title/constant-principles-of-politics-applicable-to-all-governments>
- Jennings, J. (2009). *Constant's Idea of Modern Liberty*. Cambridge University Press. Recuperado de <https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridge-companion-to-constant/constants-idea-of-modern-liberty/318A8D2B730B7AC5A4AD049701E94427>
- Brecht Deseure, R. G. (2021). *Sovereignty, Civic Participation, and Constitutional Law: The People versus the Nation in Belgium*. Recuperado de

- <https://www.routledge.com/Sovereignty-Civic-Participation-and-Constitutional-Law-The-People-versus/Deseure-Geenens-Sottiaux/p/book/9780367483593>
- Pavón, D. N. (1995). *La tradición liberal y el estado*. Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas. Recuperado de <https://www.racmyp.es/docs/academicos/7/discurso/d48.pdf>
- Uzgalis, W. (2001). *John Locke*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/locke/>
- Locke, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica. Recuperado de <https://unaclasedefilosofia.files.wordpress.com/2018/01/locke-ensayo-sobre-el-entendimiento-humano.pdf>
- Mitjana, L. R. (2019). *Thomas Hobbes: biografía de este filósofo inglés*. Universitat de Barcelona. Recuperado de <https://psicologiaymente.com/biografias/thomas-hobbes>
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. McMaster University Archive of the History of Economic Thought. Recuperado de <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>
- Dore, I. I. (2012). *Deconstructing and Reconstructing Hobbes*. La. L. Rev. Recuperado de <https://digitalcommons.law.lsu.edu/lalrev/vol72/iss4/1>
- Locke, J. (2017). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Jonathan Bennett. Recuperado de <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1689a.pdf>
- Sastre, A. R. (2020). *Propiedad y Utilidad: diferencias entre el Naturalismo de Locke y el Utilitarismo de Bentham*. Revista Ethika+. Recuperado de <https://ultimadecada.uchile.cl/index.php/ETK/article/view/57988>
- Brogan, A. P. (1959). *John Locke and Utilitarianism*. Ethics an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. Recuperado de <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/291196?journalCode=et#:~:text=Locke%2C%20like%20most%20Utilitarians%2C%20tends,element%20in%20most%20Utilitarian%20theories>.
- Mill, J. S. (1974). *French News - Examiner Articles*. (A. P. Robson, Ed.) The Johns Hopkins University Press. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/20085037>
- Constant, B. (1819). *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. OLL Liberty fund. Recuperado de <https://oll.libertyfund.org/title/constant-the-liberty-of-ancients-compared-with-that-of-moderns-1819>
- Constant, B. (1815). *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Oll Liberty Fund. Recuperado de <https://oll.libertyfund.org/title/constant-principles-of-politics-applicable-to-all-governments>
- Vincent, K. S. (2015). *Benjamin Constant and Constitutionalism*. Universidad de Oviedo. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/2590/259041393002.pdf>

- Dimova-Cookson, M. (2022). *The two modern liberties of Constant and Berlin*. History of European Ideas. Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01916599.2022.2056336>
- Forde, S. (2010). *Alexis de Tocqueville's Ancient Modern Liberty*. Annual Meeting Paper. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1643948
- Escohotado, A. (2008). *Los enemigos del comercio: Una historia moral de la propiedad I*. ESPASA.
- Garcia-Trevijano, A. (1982). *Teoria Pura de La Republica*. Alianza Editorial. Recuperado de http://friendsofborges.is/habeascorpus/books/Trevijano_Teoria-Pura-de-la-Republica_III.pdf
- Locke, J. (1823). *Carta sobre la tolerancia, Dos tratados del Gobierno*. McMaster University Archive of the History of Economic Thought. Recuperado de <https://www.yorku.ca/comminel/courses/3025pdf/Locke.pdf>
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Batoche Books. Recuperado de <https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/bentham/morals.pdf>
- Bentham, J. (1823). *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*. E. Wilson, Royal Exchange. Recuperado de <http://www.isec.ac.in/B-A%20fragment%20on%20government.pdf>
- Welch, C. B. (2021). *Utilitarianism and the French Liberal Tradition*. Cambridge University Press. Recuperado de <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/11986332/35380511.pdf?sequence=1&isAllowed=y>