

El liberalismo político: apuntes para una discusión sobre sus antecedentes.

(Entre el Medioevo y el siglo XVI.)*

Enrique Aguilar

El siguiente trabajo es colateral a una investigación en curso sobre las llamadas *dos libertades* -positiva y negativa, según una denominación ampliamente aceptada- que, sin omitir los nombres de quienes allanaron el camino para su distinción -como Hobbes, Montesquieu o Ferguson-, se detiene preferentemente en la obra de sus principales expositores, desde Benjamin Constant a Isaiah Berlin. Y es que, planteada en términos de *anciens et modernes*, uno de los interrogantes que suscita la distinción es precisamente el de los orígenes de la libertad moderna, sus antecedentes, fácticos y doctrinales, lo que en otras palabras vale tanto como preguntarse por los orígenes del liberalismo, cuando menos en su significación política.

Empecemos por mencionar a Richard Hooker y su obra *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1594-97), que Locke cita reiteradamente. Un teólogo anglicano, contemporáneo del alemán Althusius, y que como éste (y más atrás Marsilio de Padua u Ockham) había valorado el consentimiento como fuente de obligación política. No hay poder legítimo, creía Hooker, sin consentimiento de los gobernados, de quienes deriva por ende la facultad de imponer las leyes. Así es como escribía:

“El poder legítimo de hacer las leyes para regir al conjunto de una sociedad política pertenece tan propiamente a esa sociedad en su totalidad que, sea cual fuere el príncipe o potentado que lo ejerce por sí mismo, y no por expreso encargo inmediato y personalmente recibido de Dios, o de otro modo por autoridad derivada inicialmente de aquellos a quienes impone sus leyes, es simplemente un tirano. No son, por consiguiente, leyes aquellas que la aprobación pública no ha hecho tales.

Por tal razón apuntamos que desde que los hombres no tienen naturalmente ningún poder pleno para regir los cuerpos políticos sin consentimiento, podríamos vivir sin estar sometidos a ningún mandato humano. Pero damos nuestro consentimiento para ser gobernados cuando la sociedad, de la que somos parte, lo ha prestado en el pasado sin haberlo revocado por un acuerdo igualmente universal [...] De modo que

las leyes humanas, de cualquier clase que sean, son sólo válidas por consentimiento.”(1)

Verdad que otros aspectos de la obra, considerada como la última gran exposición de la tradición medieval, resultan a la par reñidos con el liberalismo. Por ejemplo, una vez que, según Hooker, se constituye una comunidad política (aunque no se explayó sobre ella, la noción de contrato estaba implícita en su argumento) sus leyes pasan a ser obligatorias para siempre y para todos sus miembros, puesto que “las asociaciones son inmortales”.(2) Además, no todo poder político, en su visión, tenía que estar fundado en el consentimiento. Un conquistador tiene poder sobre aquellos que ha sometido, limitado tan sólo por la ley de Dios y la ley de las naciones, y hay incluso hombres llamados por Dios para ejercer el poder por puro derecho divino, salvo que uno y otros pueden con el transcurso del tiempo llegar a ser libremente aceptados.(3)

Hooker hacía extensiva esta concepción tanto al Estado como a la Iglesia, a cuyos miembros corresponde la soberanía en todas las cuestiones religiosas externas (esto es, las que no proceden de revelación directa), pudiendo delegar su autoridad en uno o varios hombres. Con ello se acercaba a lo dicho por Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* (1324), en el sentido de que el pueblo -o la mayoría de él- tiene derecho a elegir, “corregir” y, si es necesario, deponer a los gobernantes, si no actúan de conformidad a los poderes limitados que les han sido confiados. Y es que el lenguaje de Marsilio fue por momentos llamativamente moderno. Así, cuando distinguía la ley divina de la ley humana y se refería al legislador de esta última, escribía que “es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos o la parte de más valor de aquél, que manda y decide por elección o voluntad propia en una reunión general de los ciudadanos”, para añadir que la voluntad del legislador debe “expresarse en palabras en la asamblea general de los ciudadanos”.(4) Siempre la parte ejecutiva procede de un acto legislativo y es deber suyo velar por el bien del conjunto, so pena de ser destituida por el mismo poder que la eligió, lo que significaba que la delegación del poder al emperador no era nunca absoluta, sino revocable. Este elemento de su teoría política lo transfirió a la Iglesia. En efecto, sabedor de los defectos de la jerarquía, dio por supuesto que el cuerpo universal de los fieles cristianos, como el de los ciudadanos de un Estado, constituye una corporación con la diferencia de que es el concilio general (compuesto por todos los cristianos, incluidos los laicos, y convocados por “el legislador humano fiel”), en lugar del principado político, su delegado.(5)

En cuanto a Guillermo de Ockham, fraile franciscano quizá el mayor adversario, junto con su contemporáneo Marsilio, de la supremacía (*plenitudo potestatis*) pontificia, a él suele atribuirse la primera derivación de la legitimidad gubernamental del consenso con base en el derecho natural. Negaba que la autoridad del emperador proviniese en ningún sentido del Papa, sino de la elección del colegio de electores que representa al pueblo y habla en su nombre. Porque así como el Papa no tiene la plenitud del poder, así tampoco los reyes y gobernantes. “De lo contrario -añade- el gobierno real sería un gobierno despótico, y todos los súbditos del rey serían sus siervos, sin distinción entre sus súbditos como la que existe entre esclavos y libres.”(6) Que las leyes no obligan sin el consentimiento de aquellos a los que afectan, que no se pueden imponer sobre los hombros de los cristianos cargas que no se ajustan al derecho natural ni se encuentran en la ley divina, que resistir a la potestad permitida no es sinónimo de resistir a la ordenación de Dios, que no sólo por las historias y crónicas, sino también por las Sagradas Escrituras, se podría probar que el poder de dar leyes estuvo primera y principalmente en el pueblo, son afirmaciones que, bajo diferentes formas, aparecen en la obra citada. Ahí también se lee que “A todos los mortales les viene de Dios y de la naturaleza el nacer libres y el no estar sujetos por derecho a ningún otro. Por lo mismo, pueden espontáneamente elegir a quien les gobierna”.(7)

¿Qué decir del derecho de resistencia? Un alegato viejo en la teoría, empezando por el *Policraticus* o *Stateman's Book* (1159) del clérigo inglés John of Salisbury, dedicado a Thomas Becket, en donde la ley es vista como un vínculo omnipotente en todas las relaciones humanas, incluso la que media entre el gobernante y los gobernados, siendo para ambos obligatoria. En sus palabras, “Entre un tirano y un príncipe existe esta diferencia única o principal: que el último obedece a la ley y gobierna al pueblo de acuerdo con sus dictados, considerándose como mero servidor suyo. Por virtud de la ley hace bueno su título a ocupar el puesto más importante y principal en la dirección de los asuntos de la comunidad”.(8) En línea con Cicerón, sostenía este autor que “Existen ciertos preceptos de la ley que son de necesidad perpetua, teniendo la fuerza de la ley entre todas las naciones y que no pueden ser quebrantados de ningún modo”. Por eso, “El príncipe no debe legalmente acariciar ninguna voluntad propia que no concuerde con la que la equidad o la ley prescriben o que requiere el meditado interés de la comunidad”.(9)

Excepto por la defensa del tiranicidio, es decir, la idea de que matar a un tirano no es algo meramente legal, sino “recto y justo”, no había nada en esta concepción que difiriera de la sustentada luego por Santo Tomás de Aquino, según la cual al gobernante ilegítimo por

falta de título, o al que teniendo título manda cosas injustas, puede negárseles obediencia, a no ser que de ello fuera a originarse un mal mayor. Decía en el tratado *De regno* (1265-67) que si es competencia de un superior proveer de rey a un pueblo, lo razonable es esperar también de él, llegado el caso, el remedio contra la opresión. En cambio,

“si pertenece a alguna sociedad el derecho de darse un rey, el rey elegido también puede ser destituido sin faltar a la justicia o frenar su poder, si abusa del poder real como un tirano. Y no ha de juzgarse que esa sociedad actúa infielmente al *destituir* al tirano, por más que le hubiera prometido antes obediencia perpetua; pues él mismo lo mereció al no conducirse con lealtad al gobierno, como exigen sus deberes reales, por lo que sus súbditos no deben guardarle su palabra”.(10)

Una cita obligada es igualmente la *Vindiciae Contra Tyrannos* (1579), por lo común atribuida a Philippe du Plessis-Mornay. Sobre todo, resulta interesante la lectura de la Cuestión Tercera, que responde precisamente a la pregunta de si puede un príncipe opresor ser resistido. Como los reyes son hechos por el pueblo, se aduce, surge de ahí la necesidad de limitar su poder. En otras palabras, son aquéllos sólo los guardianes, ministros y protectores de la ley, para beneficio del pueblo y garantía de la justicia. Seguidamente el autor arguye que la institución de un reino encierra un doble pacto. El primero, entre Dios, el rey y el pueblo; el segundo, sólo entre estos dos últimos, del que se desprende que la promesa de gobernar justamente es absoluta mientras es condicional la de obedecer, pudiendo el pueblo castigar al rey que no cumple. Más todavía, cualquiera sea la forma de gobierno (de uno, pocos o muchos), si quebranta la ley civil por la fuerza o fraude “la resistencia nos incumbe a todos, porque el criminal ejerce la violencia sobre la asociación a la que debemos todo lo que somos, porque subvierte los fundamentos de la patria a la que estamos obligados -por la naturaleza, las leyes y nuestro juramento. De modo que, si no resistimos, somos traidores a nuestro país, desertores de la sociedad humana y despreciadores de la ley”.(11)

Por su parte, el jesuita Juan de Mariana invocará el derecho de resistencia en su obra *De rege et regis institutione* (1599). Admirador de las instituciones medievales, Mariana consideraba a las Cortes como guardianes de las leyes a las que el monarca se hallaba irremisiblemente sujeto. El poder de éste surgía de un contrato con el pueblo, representado en las Cortes, pero podía ser depuesto o aun ajusticiado en caso de que violara la norma fundamental, o usase injusta y tiránicamente de su autoridad. Si el rey entrega al robo las fortunas públicas y privadas, viola las leyes y la religión, o insulta a Dios con su soberbia, no se le debe respetar, con la salvedad de que para despojarlo del

cargo propone una serie de pasos a seguir por la comunidad: deliberar en grandes reuniones sobre lo que ha de hacer, amonestar al rey para que corrija sus excesos y, sólo si esto no surtiere efecto, alzarse en armas para, pronunciada la sentencia, defenderse al extremo de dar muerte al tirano.(12)

Finalmente, Francisco Suárez, autor de un obra importante a nuestro propósito: *Defensa de la fe Católica y Apostólica* (1613), escrita contra la versión modernizada del derecho divino expuesta por Jacobo I. Si el gobernante “tan sólo está dañando a la comunidad de maneras menores”, pensaba Suárez, entonces no hay lugar para su resistencia legítima. Pero si se vuelve de veras una amenaza, esto es, si “convierte su justo poder en tiranía” por haber transgredido con sus disposiciones los límites de la ley divina, la ley natural y el bien común, corresponde indiscutiblemente que, en virtud de su derecho a conservarse (derecho al que después apelará Hobbes, también con carácter de irrenunciable), el pueblo resista previa deliberación de una asamblea debidamente representativa.(13) (Entre paréntesis, nadie ignora que los filósofos tomistas de la Contrarreforma se valieron de otros tantos conceptos afines al constitucionalismo liberal. Así, imaginaron la existencia de un *status naturae*, del que los hombres salen conviniendo mutuamente limitar sus libertades; se anticiparon a la distinción -propia de Sidney y Locke- entre dominio paternal y político, y recurrieron a la noción de consenso para explicar el nacimiento de una sociedad política. Empero, como apunta bien Skinner, sería exagerado inferir de ello el origen de una visión democrática de la política. Por un lado, estaba la convicción de dominicos y jesuitas respecto del poder indirecto del Papa sobre príncipes y reyes cuando está en juego la seguridad de las almas. Por el otro, mientras Bartolo de Sassoferrato, Ockham, Jean Gerson, o luego John Mair y Jacques Almain habían esgrimido el argumento de que los poderes conferidos al gobernante son simplemente delegados pero nunca enajenados, Suárez, en su tratado *De las Leyes y Dios legislador*, lo mismo que Vitoria en su *relectio* sobre *El Poder Civil*, sostendrán que una vez asignada la autoridad debe estar por encima de la comunidad siendo mayor que sus miembros considerados en conjunto o individualmente. La comunidad, pues, no retiene el poder esencial, ya que la transferencia es siempre absoluta: *non est delegatio sed quasi alienatio*, en la expresión de Suárez.)(14)

Otra exigencia de gran arraigo en la literatura medieval es la del cobro de impuestos por consentimiento, que Locke reafirma cuando, contra la política fiscal de los Estuardo, escribe que “Si alguien reivindica para sí el poder de establecer y exigir impuestos a la población, por su propia autoridad, y sin el consentimiento de ella, invade por

consiguiente la ley fundamental de la propiedad y subvierte la finalidad del gobierno”.(15) Inclusive Bodin, en medio de su distinción entre la ley y el Derecho (éste como valor normativo superior), había de contemplarla en sus *Seis libros de la República* (1576). “...Si el príncipe soberano -decía- no tiene poder para traspasar los confines de las leyes naturales que Dios, del cual es imagen, ha puesto, tampoco podrá tomar los bienes ajenos sin causa justa y razonable, es decir, por compra, trueque o confiscación legítima, o bien para hacer la paz con el enemigo, cuando ésta sólo puede lograrse de este modo.” Y a renglón seguido: “Una vez que cesan las causas antedichas, el príncipe no puede tomar ni dar los bienes ajenos, sin consentimiento de su propietario. Debido a ello, en todas las donaciones, gracias, privilegios y actos del príncipe, se sobreentiende siempre la cláusula *a salvo el derecho del tercero*, aunque no sea expresa...”(16) Parejamente, en el libro *Développement des principes fondamentaux de la monarchie française* (1795), compuesto por un grupo de miembros de la antigua magistratura, y que menciona y elogia un autor tan poco sospechoso de liberal como De Maistre, se afirma que “La necesidad de consentimiento de la nación para el establecimiento de los impuestos es una verdad indiscutible, reconocida por los reyes”.(17)

¿La división de poderes? En sentido literal, es decir, no como equilibrio sino como mera división funcional, es tema presente en Aristóteles(18) y nadie ignora que fue Montesquieu, mejor que Locke, quien sobre la base de su interpretación de la realidad inglesa había de perfeccionar el concepto, trasladando la preocupación central desde el problema del origen del poder al de su ejercicio o limitación e imprimiendo, con ello, al liberalismo una profundidad institucional que no tenía.(19) No debe olvidarse, por lo demás, que la noción lockeana del legislativo como *supreme power* (ciertamente dentro de la ley y no en orden a la sociedad sino en relación a los otros departamentos), encerraba indeliberadamente una debilidad. Como lo explica Corwin, aunque Locke “contribuyó a la justificación doctrinal del examen judicial, lo hizo sin intención [ni] percepción alguna de la importancia de dar una forma imperativa escrita a los principios constitucionales que él formula”, tendiente a evitar la omnipotencia legal del Parlamento.(20)

Lejos de la intención de estos apuntes desmerecer las aportaciones de Locke, y la sistematización que llevó a cabo de una serie de ideas y postulados preexistentes. No desconozco, tampoco, que en su teoría el consentimiento no era un acto corporativo de la comunidad y dado en el pasado de una vez para siempre, sino un acto individual, como en Hobbes, pero a diferencia de éste (para quien los derechos se disolvían en el pacto)

periódico y condicional, con lo cual pasaba por ser la base del control del gobierno.(21) Pero con haber sido su primer expositor influyente atribuirle, sin más, la paternidad del liberalismo, parece francamente un exceso. Para decirlo en palabras de Carlyle, es lamentable que se considere al *Tratado* de Locke como una obra aislada y revolucionaria, cuando en gran medida es “una reafirmación de las tradiciones fundamentales de la cultura política de la Edad Media”.(22) Excuso recordar, sobre lo antedicho, que con el concepto de ley natural estaba prolongando la vieja línea de los estoicos, del derecho romano, de los Padres de la Iglesia y la Escolástica, sobre una ley anterior e independiente que vuelve nulas a las que la contraríen y que el hombre reconoce por medio de su razón como obligatoria. También es característico de aquella cultura política la doctrina de que la autoridad no sólo está limitada por el derecho natural sino por el propio derecho positivo, que Locke retoma cuando, en su capítulo “Of the Extent of Legislative Power”, dice que no se podrá gobernar por decretos improvisados y arbitrarios sino mediante leyes fijas y promulgadas, o en otro posterior (“Of Tyranny”) que quien ejerce la autoridad, si obra sin la ley, deja por eso mismo de ser un magistrado pudiendo ofrecérsele resistencia.(23) Permítaseme transcribir una interesante observación de Sabine:

“... A través de Hooker, enlazaba Locke con la larga tradición de pensamiento político medieval -que llega hasta Santo Tomás-, en la que eran axiomáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho. Ello no quiere decir que Locke fuese en ningún sentido tradicionalista. La característica principal de su genio no estaba constituida por la erudición ni la lógica, sino por un sentido común incomparable, gracias al cual reunió en un todo las principales convicciones que, en materia de filosofía, política y educación, había engendrado la experiencia del pasado en los espíritus más ilustrados de su generación. Dándoles una exposición sobria y sencilla, pero persuasiva, las transmitió al siglo XVIII, en el que se convirtieron en matriz de donde surgió la filosofía política posterior, tanto de Inglaterra como del continente europeo. La tradición medieval que Locke recogió a través de Hooker constituye una parte esencial de los ideales constitucionales de la Revolución de 1688. Los años de las guerras civiles la habían cambiado, pero no destruido. Por consiguiente, el problema de Locke no era reproducir históricamente el pensamiento de Hooker, sino volver a reunir los elementos permanentes de ese

pensamiento y reexponerlos a la luz de lo que había ocurrido en el siglo que separa a ambos pensadores.”(24)

A propósito de la Revolución Gloriosa, sabido es que con ella da comienzo un proceso de sucesivas conquistas en materia de derechos y garantías individuales. No hace falta subrayar, en este sentido, lo que representó el famoso *Bill of rights*, en cuanto antecedente legislativo inmediato de sus homónimos de la centuria siguiente. Ahora bien, remontémonos al año 1215, cuando Juan Sin Tierra pone su sello en la Carta Magna. El documento importaba un verdadero pacto entre poderes. Los derechos de la nobleza eran confirmados, se aseguraba a la Iglesia la libre elección de sus dignatarios y se garantizaba la independencia municipal. En caso de guerra, se establecía que el rey sometería sus decisiones a una asamblea de barones y prelados. Varios artículos regulaban el establecimiento de los tributos por el Consejo General del Reino. Otras dos cláusulas significativas prescribían: “Ningún hombre libre será arrestado, o detenido en prisión o desposeído de sus bienes, proscrito o desterrado, o molestado de alguna manera; y no dispondremos sobre él, ni lo pondremos en prisión, sino por el juicio legal de sus pares, o por la ley del país” (art. 39). “A nadie venderemos, a nadie negaremos ni retardaremos el derecho o la justicia” (art. 40).(25) ¿No es este un lenguaje familiar al liberalismo? ¿No aparecen reunidas aquí fórmulas semejantes a las que animarían siglos más tarde los grandes procesos constitucionales? Es que, para una corriente del pensamiento político, con la Edad Media habría surgido la interpretación de la libertad como resistencia, según la fórmula de Royer Collard,(26) como un vallado tendido para preservar del imperio de lo público los dominios de la vida personal. De ahí que otros tantos autores hayan preferido ver en el liberalismo una idea muy vieja, cuyos remotos orígenes coincidirían con estos de la también denominada libertad negativa.

Tal la llamada tesis germanista, que en tiempos de Montesquieu se asociaba íntimamente al conde de Boulanvilliers y su *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727). Feroz crítico de Luis XIV y de la obra de Bossuet, que juzgaba al absolutismo no solamente como una "desviación" contraria de las exigencias del buen gobierno, sino de las verdaderas tradiciones francesas, en Boulanvilliers se funden las muchas referencias y alusiones a las leyes fundamentales de la monarquía francesa, es decir, a los vínculos que desde su nacimiento limitaron el poder de los reyes. La tesis (paradójicamente basada en un escritor romano, Tácito) sostenía que los germanos conquistadores habían entrado a las Galias como hombres libres introduciendo el espíritu de la libertad individual. Así, Francis Hotman procuró demostrar en su *Francogallia* (1573) que los conquistadores

eran todos libres e iguales y que, por tanto, la monarquía absoluta había constituido en Francia una usurpación.(27)

Lo propio hicieron algunos polemistas alemanes como Althamer, Beatus, Rhenanus, Aventinus y, sobre todo, Ulrico de Hutten. Después, el anabaptista Thomas Münzer, Martin Butzer, Cristian Besold, Juan Limnaeus, el geógrafo Felipe Clüver (que en su *Germania antiqua*, de 1614, dice que la “libertad y la democracia nacida de ella” son propias de los germanos) y, al cabo de un siglo, Justus Möser y su *Historia de Osnabrücke* (1768). Cabe aclarar, con todo, que no se referían tanto a la libertad del individuo como a la de éste encuadrado y comprendido en la libertad de los rangos: libertad jerárquicamente ordenada, la de la clase a que se pertenece (propietarios agrarios, verbigracia), de donde más bien podrá desprenderse el conservadurismo, con su visión nostálgica del pasado, antes que el liberalismo.(28)

Fuera de Alemania, Chabod menciona a los suizos de los primeras décadas del XVIII, que evocan las tradiciones helvéticas, las “libertades” antiguas y las costumbres ancestrales contra las orientaciones políticas externas. En esta línea se encuentran las *Lettres sur les Anglais et les Français* (1725), del patricio bernés Beat Ludwig von Muralt, que dio pasto a la anglomanía del XVIII (a la cual contribuyó, anunciando a Montesquieu, Boulainvilliers). Y el lector me excusará si recuerdo que fue en Suiza donde la leyenda hizo célebre al ballestero Guillermo Tell, héroe de la conjuración contra los gobernadores que Alberto de Austria, elegido Emperador en 1298, había enviado para reducir a los libres cantones imperiales.(29)

En Francia, será Montesquieu uno de los más conspicuos defensores de la tesis. Los dos últimos libros de *El espíritu de las leyes* están dedicados al estudio de las leyes feudales entre los francos, en relación con la instauración y con los cambios de su monarquía, y en base a la premisa, sentada con anticipación, de que los pueblos del norte de Europa la habían conquistado en calidad de hombres libres mientras los de Asia lo habían hecho como súbditos y para servir a sus respectivos señores: “Al destruir el imperio griego, los tártaros establecieron en los países conquistados la servidumbre y el despotismo; al conquistar el Imperio romano, los godos fundaron en todas partes la Monarquía y la libertad.”(30) No menos ilustrativa resulta para el caso la lectura del libro XI, capítulo VIII, donde descubre Montesquieu en las deliberaciones germanas que precedieron a la conquista los orígenes del gobierno representativo. En efecto,

“las naciones germánicas que conquistaron el Imperio romano gozaban, como se sabe, de gran libertad. No hay más que consultar el libro de

Tácito [...] Cuando todavía vivían en Germania, toda la nación podía reunirse en asamblea, pero después que se dispersaron en la conquista, no lo pudieron hacer. Sin embargo, era preciso que la nación deliberase sobre los asuntos, como había practicado antes de la conquista, y lo hizo por medio de representantes. Este fue el origen del Gobierno gótico entre nosotros. Primero era una mezcla de aristocracia y de Monarquía, pero tenía el inconveniente de que el pueblo bajo era esclavo. Era un buen Gobierno que llevaba en sí la capacidad de mejorar: se introdujo luego la costumbre de conceder cartas de manumisión, y en poco tiempo se coordinaron tan perfectamente la libertad civil del pueblo, las prerrogativas de la nobleza y el clero y el poder de los reyes, que no creo que haya habido sobre la tierra Gobierno más moderado como el que tuvo cada una de las partes de Europa durante el tiempo que allí subsistió. Es admirable que la corrupción del Gobierno de un pueblo conquistador haya dado origen al mejor tipo de Gobierno que los hombres hayan podido imaginar.”(31)

Guizot, en la lección segunda de la *Historia de la civilización en Europa*, apelará a Thierry y su *Histoire de la conquête de l'Anglaterr par les Normands* para escribir cosas como ésta:

“Hay un sentimiento, un hecho que es preciso entender ante todo para representarse con exactitud qué era un bárbaro: es el placer de la independencia individual, el placer de vencer con su fuerza y su libertad, en medio de los riesgos del mundo y de la vida [...]”

“Señores, son los bárbaros germánicos quienes introducen este sentimiento en la civilización europea; era desconocido del mundo romano, desconocido de la Iglesia cristiana, desconocido de casi todas las civilizaciones antiguas. Cuando encontráis, en las civilizaciones antiguas, la libertad, es la libertad política, la libertad del ciudadano. No es de su libertad personal de lo que el hombre está preocupado; es de su libertad como ciudadano; pertenece a una asociación, está consagrado a una asociación y está presto a sacrificarse a una asociación. Igual ocurría en la Iglesia cristiana; reinaba en ella un sentimiento de suma adhesión a la corporación cristiana, de sumisión a sus leyes, un vivo deseo de extender su imperio o bien el sentimiento religioso producía una fuerte reacción del hombre sobre sí mismo, sobre su alma, un trabajo interior para domar

su propia libertad y someterse a lo que exigía su fe. Pero el sentimiento de la independencia personal, el gusto por la libertad desplegándose a todo evento, sin casi otro objeto que el de satisfacerse; este sentimiento, repito, era desconocido a la sociedad romana, a la sociedad cristiana. Son los bárbaros quienes lo importaron y depositaron en la cuna de la civilización moderna. Y en ella ha desempeñado un papel tan importante, ha producido tan bellos resultados, que es imposible no sacarle a la luz como uno de sus elementos fundamentales.”(32)

Gobineau, Renan, Tocqueville, Laboulaye, el historiador de Oxford William Stubbs (“La libertad estaba en la sangre”, escribió éste en su *Constitutional Theory of Medieval England*, que vino de las selvas germánicas con los invasores sajones, antes de los normandos y la Carta Magna); en nuestro siglo Ortega y Gasset y Bertrand de Jouvenel, entre otros, prolongaron esta concepción.(33) Frente al sistema de la libertad antigua, en el cual vida pública y vida privada eran ambas sinónimo de sometimiento a la comunidad política, la libertad germana será propia de hombres que afirman a diario su individualidad bajo la forma de un privilegio, de un derecho privado, no general, pues, ni preexistente a un ciudadano libre. Según lo resumiera Tocqueville, “querer ser libre en los actos, o en algunos de los actos, no porque todos los hombres tengan un derecho general a la independencia, sino por poseer uno mismo un derecho particular a permanecer independiente, era la manera de entender la libertad en la Edad Media”.(34) Por cierto que Tocqueville se daba cuenta de que esta definición aristocrática pertenecía a un pasado muerto, en oposición al cual los tiempos democráticos veían en la libertad un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente. Sin embargo, en *El Antiguo régimen y la Revolución* (1856), dejará entrever la nostalgia que embargaba su espíritu al decir: “...Siempre habrá que lamentar que en lugar de doblar a esa nobleza bajo el peso de las leyes, se la haya abatido y arrancado de raíz. Al actuar de esa forma se ha privado a la nación de una porción necesaria de su sustancia e inferido a la libertad una herida de la que no sanará jamás.”(35)

Francisco Ayala opina que no es necesario incurrir en una falsificación idealizada del medioevo para reconocer la presencia de libertad. Desde que su vida jurídica estaba construida sobre el principio del privilegio, sería más propio hablar de *libertades*, constituidas por el derecho de cada cual de conformidad con su condición social, aun cuando fuese la de vecino de un municipio protegido por su correspondiente fuero, o el de siervo cuyo señor le debía protección y justicia. Además, por tratarse de un sistema poliárquico, sus partes actuaban de recíproco freno (recuérdense, a este respecto, las

elocuentes páginas de Montesquieu sobre el papel de la nobleza y los cuerpos intermedios en una monarquía),(36) y la jerarquía iba perdiendo en efectividad al paso que ganaba en altura y extensión, hasta concluir en el Imperio y el Papado que a su turno se contrapesaban entre sí. Sobra señalar, por último, que cada reino conformaba una unidad política donde las decisiones fundamentales eran adoptadas mediante acuerdo de sus diversos elementos -clero, nobleza y comunes-, reunidos en Cortes o Estados.(37)

Lo que vino después es historia conocida. Transcurrido el siglo XVI, esa organización pluralista y jerárquica que procuraba a cada individuo, en escala decreciente, la conciencia de sus personales derechos y obligaciones, acabará substituida por el sistema de la monarquía absoluta replegándose progresivamente los poderes locales y secundarios. Por eso, cuando en 1640 empiezan los conflictos entre Carlos I y el Parlamento, los adeptos a éste volverán sus miras hacia las viejas libertades feudales procurando moldear, bajo su inspiración, las nuevas instituciones. Es decir, se invocan viejos derechos afectados, libertades tan poco discutidas como antiguas y sostenidas. Lo propio aconteció en Francia, con la convocatoria a Estados Generales, y en España, donde contra Napoleón se apela a la constitución histórica del reino. De ahí la frase de Montesquieu sobre España, y que reiteró Mme. de Staël con respecto a Francia: “La libertad es antigua, el despotismo moderno”,(38) con la salvedad de que, a estas fechas, la palabra *privilegio*, que había servido para delimitar esferas de inmunidades, equivalía en el sentir de la gente a iniquidad, lo que explica la reacción de Sieyès en su *Ensayo sobre los privilegios* y, con el antecedente inmediato de la *Declaración de Derechos* de Virginia, la concepción de un derecho natural del individuo, radicado en su condición humana por debajo de cualquier circunstancia histórico social y por encima del orden jurídico positivo.(39)

Otros autores o líneas de pensamiento no asocian los precedentes mencionados con el liberalismo sino que indagan en otras varias fuentes, próximas o remotas. Desde los republicanos Harrington, Milton y Sidney hasta Cicerón; desde Thomas Hobbes hasta el helenismo, pasando, es claro, por la Reforma y antes el desafío a la sociedad política de los primeros cristianos. Quede para otra oportunidad su consideración. En todo caso, no parece descabellado afirmar que elementos de muy diversa procedencia se entremezclan en el surgimiento del liberalismo, lo que tal vez haya redundado en la pluralidad de matices que su desarrollo posterior manifiesta y a pesar de los rasgos distintivos que pudiera decirse dan la medida de su modernidad.(40) Porque no hay un credo único liberal, como tampoco un discurso inequívoco (de ahí el riesgo de incluir en una

definición tajante todas las acepciones de un concepto traicionado, las más de las veces, por sus encarnaciones).(41) “En primer lugar -sostiene Merquior- hay distintos obstáculos a la libertad; el que atormentaba a Locke -el absolutismo- obviamente ya no era el de Mill, ni tampoco es el de Hayek. En segundo lugar, hay diferentes concepciones de la libertad, que permiten periódicas redefiniciones del liberalismo.”(42)

* Una versión sucinta y sin notas de este trabajo apareció en la revista *Colección*, nro. 3, Centro de Estudiantes de Ciencias Políticas, UCA, Buenos Aires, 1996, pp. 39-45, bajo el título “Sobre los orígenes del liberalismo político”.

(1) Hooker: *Ecclesiastical Polity*, Bk. I, Ch. 10, cit. por John Locke: *The Second Treatise of Government*, Chapter 11 (footnote) en *Two Treatises of Government* [1680-83], Everyman, London, 1993, pp. 182 s. Para mayores precisiones consúltese A. J. Carlyle: *La libertad política* [1941], Parte II, cap. II (“La teoría política de Hooker y Altusio”), Fondo de Cultura Económica, México, 1982. De Altusio, los capítulos IX y XIX-XX de su obra, en que se advierte el carácter inalienable que otorga a la soberanía popular, fuente de todo gobierno legítimo. Contra Bodin, afirma Altusio que liberar al poder de la ley civil es liberarlo de alguna manera de los límites de la ley natural y de la divina, tras lo cual contempla la posibilidad de resistencia si la suprema magistratura no mantiene su palabra o no administra el reino “de acuerdo a las leyes prescriptas por Dios, la recta razón y el cuerpo de la república” (Johannes Althusius: *Politics Methodically Set Forth, and Illustrated with Sacred and Profane Examples* [1603], translated and edited by Frederick S. Carney, *The Politics of Johannes Althusius*, Beacon Press, Boston, 1964, pp. 61-73 y 115-129.

(2) Cit. por George H. Sabine: *Historia de la teoría política* [1937], Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 326.

(3) Sobre este punto, y sobre las diversas formas que en Hooker puede adoptar el consentimiento, véase Duncan B. Forrester: “Richard Hooker”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.): *Historia de la filosofía política* [1963], Fondo de Cultura Económica, México, 1993, especialmente pp. 345 s.

(4) Cit. por Sabine, ob. cit., p. 223, y Quentin Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno* [1978], Fondo de Cultura Económica, México, 1993, vol. I, p. 83.

(5) Para Marcel Prelot, los análisis que hacen de Marsilio un pionero de los constitucionalistas modernos, que descubre la división del poder, la soberanía popular y la fiscalización del ejecutivo por el deliberante, resultan “singularmente benévolos”. Ciertamente, aduce, al ser un enemigo irreconciliable de la hegemonía sacerdotal, puede

ser considerado un precursor de la libertad de pensamiento y de la democracia moderna. Pero su inspiración no sería laica, en el sentido moderno del término, sino que, yendo más allá del anticlericalismo liberal, suprime la distinción de los dos dominios, temporal y espiritual, y atribuye al primero la autoridad total desconociendo con ello derechos fundamentales de la persona (Marcel Prelot: *Historia de las ideas políticas*, La Ley, Buenos Aires, 1971, pp. 228 s.). Sabine no está lejos de esta apreciación cuando escribe que “Los déspotas nacionales del período de la Reforma, por muy arbitrarios que fueran, rara vez llegaron a los extremos que justifica la teoría de Marsilio. Su resultado último sería someter la religión a una regimentación absoluta por parte del poder civil” (ob. cit., p. 236). Para estos y otros aspectos de *El defensor de la paz* véase Leo Strauss: “Marsilio de Padua”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), ob. cit., pp. 268-285, donde se analiza cómo Marsilio logra que la soberanía del pueblo permanezca latente por completo, con lo cual su enseñanza al respecto acabaría por ser meramente provisional y tentativa. Skinner, en cambio, destaca su importante papel al formular la cuestión de que la soberanía radica en el pueblo, que tan sólo la delega y nunca la enajena, pudiendo, a su vez, destituir al funcionario nombrado. “... Sólo fue necesario que los mismos argumentos se aplicaran en el caso de un *regnum* así como de una *civitas* para que quedara plenamente articulado una reconocible teoría moderna de soberanía popular en un Estado secular” (ob. cit. p. 87). Un reconocimiento tanto o más laudatorio hizo en su momento Acton, al escribir que Marsilio “tuvo en algunos aspectos mayor visión que Locke y Montesquieu [...] en materia de soberanía de la nación, gobierno representativo, superioridad del cuerpo legislativo sobre el ejecutivo y libertad de conciencia, sus principios eran tan firmes que irían a gobernar el mundo moderno...” (Lord Acton: “The History of Freedom in Christianity” [1877], en *Essays in the History of Liberty*, edited by J. Rufus Rears, *Selected Writings of Lord Acton*, vol. I, p. 35).

(6) Guillermo de Ockham: *Sobre el gobierno tiránico del papa* [¿1339-1340?], Libro segundo, cap. 6, Tecnos, Madrid, 1992, p. 34. Patterson advierte sobre el carácter conservador de una argumentación -la de Ockham- que por consentimiento de los gobernados entiende sólo el de la aristocracia en relación con el monarca. Sin embargo, reconoce la influencia que habría de tener su defensa de la libertad personal, como libertad de las restricciones que quiera imponer el gobierno (Orlando Patterson: *La libertad* [1991], Andrés Bello, Santiago, Chile, 1993, pp. 521 s. y, en general, el cap. 22: “La libertad en el pensamiento religioso y secular de la Edad Media”).

(7) *Ibid.*, Libro cuarto, cap. 10, p. 159.

(8) Cit. por Sabine, ob. cit., p. 188.

(9) Cit. por Edward S. Corwin: *Libertad y gobierno* [1948], Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1958, p. 42. En la pág. 44 Corwin afirma que Salisbury vislumbró, aunque no llegó a formular, la clara contribución de la Edad Media a la

Ciencia Política moderna que es la noción de que toda autoridad es intrínsecamente limitada.

(10) Santo Tomás de Aquino: *La monarquía*, Libro primero, cap. VI, 20, Altaya, Barcelona, 1994, p. 32. Ver además el estudio preliminar de Laureano Robles y Angel Chueca, en especial pp. L-LIV.

(11) Philippe du Plessis-Mornay (?): *Vindiciae Contra Tyrannos* [1579], translated and edited by Julian H. Franklin, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century*, Pegasus, New York, 1969, pp. 158-173 y 180-189. En los hechos, la resistencia debía oponerse a través de los magistrados inferiores, los nobles, los estamentos o los funcionarios locales, cada cual dentro de su propio territorio.

(12) Cfr. Sabine, ob. cit., pp. 289 s. y Bidart Campos: *Manual de historia política*, Ediar, Buenos Aires, 1984, pp. 196 s.

(13) Cit. por Quentin Skinner, ob. cit., vol. II, pp. 181 ss.

(14) *Ibid.*, pp. 185 ss. y, en general, todo este cap. VI (“Los límites del constitucionalismo”). En el cap. V (“El resurgimiento del tomismo”), Skinner recuerda inclusive que la teoría de Suárez era claramente holística. En estado de naturaleza, los hombres no conformaban para él una simple congregación sin ningún orden particular sino “un solo cuerpo místico”, con poder de actuar con una sola voluntad unificada para constituirse en sociedad política y establecer la autoridad legítima (*ibid.*, pp. 170 ss.)

(15) John Locke: chapter 11, 140, ob. cit., p. 187.

(16) Jean Bodin, *Los seis libros de la República* [1576], libro primero, cap. VIII, Tecnos, Madrid, 1985, p. 64. Pedro Bravo Gala, en su estudio preliminar, expresa: “La justificación última de esta restricción y, por consiguiente, del derecho correlativo, procede de haber concebido a la familia como elemento originario del Estado, de donde se deduce la intangibilidad del patrimonio familiar, salvo causa justa, así como la exigencia del consentimiento de los súbditos -a través de las asambleas- para el establecimiento de impuestos”. Asimismo, es claro que este tipo de limitaciones, cuya efectividad queda en última instancia abandonada al soberano, es explicable “por el peso de una tradición constitucional” y de una realidad integrada por corporaciones, parlamentos y estamentos que gravita sobre el poder estatal en el sistema bodiniano (*ibid.*, p. LX).

(17) Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia* [1796], cap. VIII, Tecnos, Madrid, 1990, p. 83. He recordado hace poco los argumentos principales de esta obra en

“Joseph de Maistre: doscientos años después”, *Fundación*, nro. 8, Buenos Aires, septiembre 1996, pp. 110-115.

(18) “En todo Estado -sostuvo el estagirita- hay tres partes de cuyos intereses debe el legislador, si es entendido, ocuparse ante todo arreglándolos debidamente. Una vez bien organizadas estas tres partes, el Estado todo resultará bien organizado; y los Estados no pueden realmente diferenciarse sino en razón de la organización diferente de estos tres elementos. El primero de estos tres elementos es la asamblea general, que delibera sobre los negocios públicos; el segundo, el cuerpo de magistrados, cuya naturaleza, atribuciones y modo de nombramientos es preciso fijar; y el tercero, el cuerpo judicial” (*Política*, Libro sexto, cap. XI, en *Obras Completas*, Bibliográfica Omeba, Buenos Aires, 1967, tomo 1, pp. 708 s.) Recuérdese que, aparte de no elevar a condición de principio la distribución de los tres poderes, Aristóteles incluye en la esfera deliberativa funciones que Montesquieu distribuye, como la guerra y la paz, la elaboración de las leyes, el juicio de los crimines mayores o la designación de magistrados (cfr. Davil Lowenthal: “Montesquieu”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey, ob. cit., pp. 495 s.). El caso de Polibio es diferente, puesto que en su descripción del modelo insitucional de la República romana asoma ya la noción de “equilibrio” de poderes. En efecto, decía que en los tres cuerpos -Consulado, Senado y Pueblo- se hallaban “tan equilibrados y bien distribuidos los derechos, que nadie, aunque sea romano, podrá decir con certeza si el gobierno es aristocrático, democrático o monárquico”. De modo que “al punto que una de las partes pretende ensobrecerse y arrogarse más poder que el que le compete, como ninguna es bastante por sí misma, y todas, según hemos dicho, pueden contrastar y oponerse mutuamente a sus propósitos, tiene que humillar su altivez y soberbia. Y así todas se mantienen en su estado, unas por hallar oposición a sus deseos, otras por temor de ser oprimidas de las compañeras” (Polibio: *Historia universal bajo la república romana*, Libro VI, caps. VI y VII, Iberia, Obras Maestras, Barcelona, 1968, pp. 111 y 116).

(19) Ver José Guilherme Merquior: *Liberalismo viejo y nuevo* [1991], Fondo de Cultura Económica, México, pp. 45 s. y Pierre Manent: *Historia del pensamiento liberal* [1987], Emecé Editores, Buenos Aires, 1990, p. 129 y, en general, todo el capítulo. Manent explica muy bien cómo Montesquieu invirtió el punto de vista de Locke al partir no del derecho que funda la libertad, sino del poder que la amenaza. Así en su famoso pasaje: “La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder.” “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder” (Montesquieu: *Del Espíritu de las leyes* [1748], Libro XI, cap. IV, Altaya, Barcelona, 1993, p. 114).

(20) Continúa Corwin: “... El concepto de una legislatura suprema subordinada a una ley más alta era demasiado inestable como para afrontar por mucho tiempo las fieras

contienda partidaria que se desencadenaron después de la gloriosa revolución y cuando el parlamento Whig, en 1716, extendió su propia existencia de tres años a siete, creando un precedente que solamente podría ser racionalizado, apelando a la noción de un poder legislador humano sin control de ninguna ley existente o institución” (ob. cit., pp. 70 s.). De Locke, ver los capítulos 9 (párrafo 131) y 11 (párrafo 134).

(21) Cfr. Merquior, ob. cit., pp. 39-41.

(22) A. J. Carlyle: *La libertad política*, ob. cit., p. 177. Más adelante agrega: “La verdad es que aunque Locke establece, sin duda, los principios de gobierno que habían de ser desarrollados en Inglaterra y en los Estados Unidos en el siglo XVIII y en Francia y en los países más civilizados de Europa en el XIX, es también cierto que retuvo los principios generales de los grandes pensadores políticos de la Edad Media, tales como Juan de Salisbury, Bracton, Santo Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, a la vez que los de George Buchanan, Mariana, Hooker y Altusio en el siglo XVI” (p. 188).

(23) John Locke: ob. cit., pp. 183 y 218. Este último pasaje empieza diciendo: *Wherever law ends, tyranny begins, if the law be transgressed to another's harm.*

(24) George H. Sabine: ob. cit., p. 386.

(25) Cit. por Máximo Pacheco Gómez: *Los derechos humanos. Documentos básicos*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1987, pp.1-11.

(26) *Les libertés publiques ne son pas autre chose que des résistances*, afirmaba el doctrinario francés en uno de sus discursos. Cit. por José Ortega y Gasset: “Prólogo para franceses” [1937] a *La rebelión de las masas*, cfr. Enrique Aguilar: *Sobre el liberalismo en Ortega*, Editorial Tesis, Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1986, p. 43 y también ss.

(27) El título completo del libro rezaba: *La Galia franca o tratado del régimen del reino de Galia y del derecho de sucesión*. Dice Prelot que la expresión “Galia franca” la usaba Hotman como opuesta a Galia romana. Justamente, los francos habían sido llamados por los galos para escapar de su servidumbre, dando lugar a una monarquía “compuesta y moderada”, con la administración soberana y principal en la asamblea general de la nación (ob. cit., pp. 288 ss.). A la tesis germanista se oponía la romanista del abate Dubos y otros, quienes mantenían, por el contrario, que los francos habían entrado a las Galias como aliados de los romanos. La autoridad de los reyes en Francia descendía de la autoridad de los Césares y era, por ende, una autoridad absoluta bajo la cual todos los rangos son iguales, careciendo de justificación todo privilegio o aristocracia (cfr. Luis Díez del Corral: *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 197 s.). Un análisis más detallado de la obra de Hotman y del debate consecuente (del

que emanarían, a partir del XIX, ideologías racistas), en Skinner, ob. cit., vol. II, pp. 319 ss.

(28) Cfr. Federico Chabod: *La idea de nación* [1961], Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 50 ss.

(29) *Ibid.*, y Francisco Ayala: *El problema del liberalismo*, Ediciones La Torre, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1963, p. 55.

(30) Montesquieu, ob. cit., Libro XVII, cap. V, p. 196. Ver, al respecto, Raymond Aron: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976, tomo I, pp. 73-76

(31) Montesquieu, ob. cit., p. 123. Donoso Cortés, en su etapa doctrinaria, parece reproducir este argumento cuando escribe: "... Sobre sus inmensas ruinas [la del Imperio romano] se levantó una cruz inmensa también, porque era el signo de la renovación moral del género humano; alrededor de esta cruz se agruparon las tiendas móviles de los bárbaros del Norte, y habiéndose consumado el destino de la sociedad antigua, la sociedad moderna comenzó." "De su seno ha nacido el gobierno representativo; su misión es resolver el problema que el mundo romano, el mundo griego y el mundo oriental no han podido resolver. Este problema consiste en respetar la individualidad humana sin que los cimientos de la sociedad vacilen y en conservar la sociedad sin encadenar al hombre..." (*Lecciones de Derecho Político* [1836-37], Lección segunda ("De la soberanía del pueblo"), en *Donoso Cortés*, colección *El Pensamiento político hispanoamericano*, nro. 12, Depalma, Buenos Aires, 1965, p. 35). También en Lord Acton encontramos la noción de que "el germen remoto del gobierno parlamentario" estaba en esa "raza de hombres que no había renunciado a la libertad en tributo a un monarca". No obstante, agregaba Acton, esa independencia que confinaba a límites estrechos la autoridad del Estado en las comunidades teutónicas constituía un sistema favorable para las corporaciones pero que no ofrecía seguridad a los individuos (ob. cit., pp. 30 s.). Para una crítica a esta creencia véase, entre otros, Karl Lowenstein: *Teoría de la constitución* [1957], Ariel, Barcelona, 1976, pp. 59 s.

(32) François Guizot: *Historia de la civilización en Europa* [1828], Alianza Editorial, Madrid, pp. 60 ss.

(33) La cita de Stubbs en Merquior, ob. cit., p. 42. De los otros autores, recordaré aunque sea el texto de Laboulaye "La liberté antique et la liberté moderne" (1863), donde se alude al modo como los bárbaros aportaron un principio nuevo, en más de un aspecto concorde con el cristianismo. No sabían, prosigue el autor, qué era el Estado, las ciudades mismas los horrorizaban. Por eso, si entre griegos y romanos la ciudad era la soberana,

entre los germanos lo era el individuo (Edouard Laboulaye: *L'Etat et ses limites*, cinquième édition, Paris, 1871, especialmente pp. 117-121).

(34) Alexis de Tocqueville: “Estado social y político de Francia antes y después de 1789” [1837], en *El antiguo régimen y la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, tomo I, p. 38.

(35) Cit. por Raymond Aron: *Ensayo sobre las libertades* [1965], Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 22 ss. Más adelante refiere Aron que, en general, los contrarrevolucionarios sostenían que no es el individuo aislado de la moderna sociedad comercial el que es libre, pues es esclavo de un Estado anónimo. Anteriormente, los individuos estaban integrados en comunidades vivas (municipios, universidades, órdenes), cada una con sus libertades que el absolutismo real respetaba. El poder monárquico era en ciertos aspectos no dependiente (ni de la elección ni de la aprobación de los gobernados), pero no se extendía a todas las cosas y se detenía en los límites de los derechos y las libertades que la tradición reconocía a las personas y colectividades. Ahora bien, si Tocqueville comprendía esta argumentación, no ignoraba que las libertades concretas de unos cuantos significaban no-libertades para otros, y al no estar justificadas por los servicios prestados, eran tenidas por privilegios (pp. 207-209).

(36) *Del espíritu de las leyes*, Libro II, cap. IV. Es aquí, donde Montesquieu sienta la fórmula de que sin nobleza no hay monarquía sino despotismo (ob. cit., pp. 24-26). La existencia de la nobleza daba vida a una división vertical del poder, que en cuanto modelo será contrapuesto por el liberalismo del XIX a la dictadura jacobina, que como el despotismo clásico no admite sociedades parciales entre el individuo y el todo.

(37) Francisco Ayala, ob. cit, pp. 50 ss. Véase, asimismo, el cap. 21 de Patterson (“Versiones medievales del acorde de la libertad”), donde se insiste en que la valorización e idealización que la sociedad medieval efectuó de la libertad es patente en el anhelo y lucha frecuente del siervo por conseguir *status* de libre y en la identificación que hace el señor de su libertad con el honor y la virtud (ob. cit., pp. 489 ss.).

(38) Cfr. Carlos Strasser: *La democracia y lo democrático*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1991, pp. 66 ss.

(39) Cfr. Francisco Ayala, ob. cit., pp. 69 s.

(40) Gray, por ejemplo, descubre las siguientes características que hacen del liberalismo un movimiento identificable en la teoría y la práctica no anterior al siglo XVII (por lo que cualquier antecedente premoderno o moderno temprano sería, dice, parte de su prehistoria): es individualista, igualitario (en el plano jurídico), universalista y

“meliorista”, esto último por su creencia en la posibilidad de mejoramiento de cualquier institución social (John Gray: *Liberalismo* [1986], Alianza Editorial, Madrid, pp. 10 ss.).

(41) Cfr. Georges Burdeau: *El liberalismo político* [1979], Eudeba, Buenos Aires, 1983, pp. 11 s.

(42) Ob. cit., p. 197.