La filosofia política de Maquiavel a Locke

Introducció

En el moment de la concepció d'aquest treball, els seus límits cronològics foren els que habitualment associem amb l'Era Moderna: a grans trets, els segles XVI al XVIII. O emprant fites més rellevants històricament que el simple canvi de guarismes, el període que arrenca amb el Renaixement, els grans descobriments geogràfics i la Reforma, i que culmina amb les revolucions Francesa i Americana. Les limitacions de temps i d'espai han fet que la present pàgina web abaste només dos dels tres segles projectats, deixant la culminació del trajecte per a un futur més alliberat d'obligacions acadèmiques.

Implícitament, l'ús d'una periodització més historiogràfica que no estrictament filosòfica, delata que l'interès del treball no es cenyia a la teoria pura, sinó especialment als esdeveniments i les circumstàncies que inspiren la reflexió política, o que almenys en condicionen la recepció. En aquest sentit, l'esquema inicial del treball incloïa algunes seccions breus sobre història – que per motius d'espai s'han suprimit, o s'han inserit, abreujades, en el cos dels desenvolupaments filosòfics. No obstant això, l'esforç de contextualització s'ha mantingut, i s'ha prioritzat la correcta interrelació de cada autor amb el seu temps i la cadena de tradicions en què s'emmarca, per damunt d'un nivell de detall que hagués resultat impropi en un treball d'aquestes característiques.

Tot i no ser els inicialment previstos, ni els únics possibles, Maquiavel i Locke són punts de tall més legítims que molts altres: tots dos reflecteixen dues realitats històriques que, no per particulars, deixen de resultar embrionàries, models que maldaran per estendre's per Europa. El renaixement italià veié nàixer, com en un experiment d'hivernacle, l'Estat modern i l'estil de lideratge polític que s'hi associa. Maquiavel percebé no només això, sinó la insuficiència que acusava el planter italià de ciutats-estat front als grans estats-nació emergents, i així teoritzà i desitjà per al seu país el que era ja realitat en altres. Amb Locke, Anglaterra es posa també al capdavant d'un cas particular d'ordre polític: l'Estat liberal, la influència del qual, incloent entre les seues variants les resultants de les revolucions del XVIII, no trobarà competidor fins l'esclat del socialisme soviètic.

Però una altra circumstància uneix Maquiavel i Locke: i és que el grau de secularització del pensament de tots dos és difícil de trobar en els autors que escriviren entre un i l'altre. En efecte, la Reforma luterana esclata poc després que Maquiavel escriu el seu "Príncep", i els seus efectes condicionadors sobre la història i la teoria política seran enormes fins que, amb autors com Locke, cristal·litze la tolerància religiosa com a única possibilitat de convivència. De no haver parlat com ho hem fet dels conflictes religiosos

d'aquests dos segles, haguérem faltat al nostre propòsit de relacionar la teoria amb les circumstàncies en què apareix i es rep.

El principi del segle XXI des del qual escrivim és un altre temps polític, amb altres problemes i altres paràmetres definidors. Per això no hi ha, al text, excessives referències a la nostra època, ni projeccions d'idees del passat sobre cap equivalent actual: aquestes projeccions només poden ser fruit del segment de tres segles de tradició política que no hem exposat ací – i que no podem saltar-nos legítimament. Explicar el present no pot ser l'objectiu d'un treball com aquest. Però entendre com respongueren a les circumstàncies polítiques els pensadors més brillants d'un temps que no és el nostre no és només un exercici intel·lectualment enriquidor. A més, ens recorda quin és l'imperatiu que imposa tota tradició: el de reinventar-la d'acord amb les circumstàncies canviants, com ho feren en el seu temps els autors ací examinats. El que aquest treball vol ressaltar és la seua originalitat, i no la nostra.

Almoines, València, Juny 2006

El Renaixement

Maquiavel: El Príncep

"El Príncep" (1513) és l'obra fundacional i paradigmàtica del realisme polític. Tot i l'al·lusió constant als fets de l'era clàssica i l'oberta preferència de l'autor per les virtuts de grecs i llatins front a les bondats de l'ètica cristiana, no hi ha en "El Príncep" la menor traça d'aquella mena d'idealisme polític que associem a Plató. Per contra, el tractat de Maquiavel (1469-1527) té, des de l'inici, una doble vocació pràctica: la de guiar algun dels prínceps italians en el camí de l'establiment d'un estat fort i unificat a Itàlia, camp de batalla entre les potències estrangeres, i alhora, la d'aconseguir per al propi autor una bona col·locació al servei del Medici a qui "El Príncep" va dedicat. Cap d'aquests dos propòsits es veié satisfet: Maquiavel rebé simplement unes ampolles de bon vi com a premi per la dedicatòria, i Itàlia veié passar més de tres segles de decadència entre el seu lluminós Renaixement i la seua unificació política.

Maquiavel conjuga magistralment dos trets intel·lectuals bàsics en el desenvolupament d'aquesta guia per a prínceps. Un és el recurs a les dades, als fets: per a exemplificar els seus consells, utilitza tant el seu profund coneixement de la història clàssica, com les vivències personals que recollí durant la seua carrera diplomàtica al servei de la ciutat de Florència. L'altre és la seua habilitat analítica, taxonòmica, que li permet agrupar totes aquestes experiències d'acord amb uns pocs paràmetres bàsics que són els que inspiren els objectius del llibre: com guanyar, consolidar i defendre el poder d'un príncep. Així, els capítols del tractat exploren les distintes combinacions de circumstàncies en què pot trobar-se un príncep: havent guanyat, per fortuna o per virtut, sol o amb ajuda d'aliats o mercenaris, un estat que pot estar centralitzat o no, i els individus del qual poden compartir la mateixa llengua i cultura que el príncep o poden haver gaudit tradicionalment de certs privilegis i llibertats. Cadascun d'aquests casos és diferent, i admet molts més matisos que les utopies monolítiques a la manera platònica o

la lògica de ferro estrictament deductiva d'un Hobbes. Per tot plegat, l'exercici d'empirisme i anàlisi que fa Maquiavel és encara un segle anterior a les revolucions científica i cartesiana: la política, per al florentí, és un art, el fruit de l'acció i la decisió dels homes – i més concretament, dels líders polítics, dels prínceps.

Aquesta concepció plenament humana de la política és un altre dels grans trets definitoris de l'obra de Maquiavel: amb ell es produeix una clara separació entre la política i la religió. No hi ha en Maquiavel referències a Déu, a les Escriptures, als Pares de l'Església, a l'hora de guiar l'acció del príncep. Si recorre als exemples de la història religiosa, és per a treure conclusions ben poc ortodoxes, com quan afirma que els profetes armats vencen, els desarmats no – Moisés i Mahoma queden citats entre els primers, Jesucrist curiosament no és citat en cap dels dos grups. Dos fets ben evidents als ulls del nostre autor ajuden a clarificar la separació entre religió i política: les actituds polítiques dels papes de l'època (que tot i ser sovint lloats pels seus mètodes, com els d'Alexandre VI, no ho poden ser per la coherència que mostren amb el seu paper espiritual), i la constatació que la barreja entre poder terrenal local i espiritual universal del papat és un entrebanc en l'intent d'aconseguir un estat nacional unificat italià. No volem dir amb això que Maquiavel mostre menyspreu pel paper social de la religió: al contrari, com a precursor que és de la sociologia del coneixement, recomana explícitament que el príncep aparente ser un home religiós, honest, i digne de confiança encara que no ho siga. Més encara: en cas què el príncep reunisca efectivament aquestes virtuts, el nostre autor li adverteix que posar-les en pràctica realment (i no només en aparença) pot posar en risc el seu poder.

D'aquesta manera, en el procés de secularització dels conceptes polítics a què assistim amb Maquiavel, una idea pren el relleu de tota les construccions teològiques en què el poder ha descansat tradicionalment: la d'estat nacional. La Raó d'Estat, la guia de l'acció política del príncep, no està sotmesa a la mateixa classe de valoracions morals que la del ciutadà particular: el que per a un home corrent no és altra cosa que un crim, pot esdevenir una acció valuosa si és executada pel príncep, i si contribueix al fi de la preservació del seu estat. Això no representa per a Maquiavel, en cap cas, una justificació de qualsevol acció brutal del governant, en contra de l'habitual identificació de la política amb la força bruta a que ens poden dur la lectura superficial de l'obra, o les connotacions que ha pres el terme "maquiavèlic". Els excessos de violència poden tenir conseqüències de sentit contrari, i per tant ser rebutjables ja no per motius morals a la manera tradicional, sinó perquè aquesta mena de provocacions gratuïtes al poble poden posar en risc la continuïtat del poder.

Maquiavel republicà

Aquesta consideració sobre la conveniència que els súbdits se senten governats sense arbitrarietat per al bon manteniment de l'estat, pot servir per a enllaçar les parts exposades fins ara del pensament de Maquiavel, amb una part menys coneguda però igualment substancial. Moltes de les idees expressades en "El Príncep" es poden trobar, o al menys intuir, entre les pàgines de la més extensa obra "Discursos sobre la primera dècada de Titus Livi" (1513-1520): no obstant això, l'abast temàtic dels Discursos és més ample, menys monotemàtic que en "El Príncep", i en ells podem trobar aspectes

que són absents en aquesta darrera obra. En efecte, als "Discursos" apareix clarament el republicanisme del seu autor, i l'enyorança de les institucions i l'esperit cívic de Roma.

La qualitat complementària de totes dues obres ha estat llegida en ocasions com si es contradigueren una a l'altra, i s'ha arribat a suggerir que "El Príncep" no reflectia el pensament de Maquiavel sinó que era una obra de circumstàncies (que ho és - però és molt més que això) o una brillant paròdia. Altres intents de conciliació interpretativa han afirmat que el republicanisme dels Discursos és adient per a les societats antigues de Grècia i Roma, amb les seues preuades virtuts cíviques i compromís polític, però que la degradació social de l'Itàlia renaixentista feia impossible aquesta classe de govern i demanava la mà forta d'un príncep per a ser governada. O que "El Príncep" mostra un camí per a obtenir el poder, i els Discursos per a perpetuar l'exercici d'un govern en benefici de la comunitat (aquesta separació en dos moments fou reivindicada pels teòrics marxistes de la revolució i la instauració de noves societats). Tot i no ser completes, aquestes interpretacions contenen part de veritat: Maquiavel assenyala com un dels deures del Príncep el de promulgar lleis que afavorisquen el desenvolupament de virtuts cíviques – això sí, després de consolidar el seu govern amb la contundència necessària. Segons Maquiavel, dins l'Estat és la llei el que conforma allò que ara anomenaríem cultura política, i no a l'inrevés: així, essent el príncep legislador suprem, la raó d'estat no li demana només un ús calculat de la violència, sinó la promulgació de lleis que permeten aproximar la societat que governa als models grecs i romà de què parlàvem més amunt.

Hi ha un innegable component militar en allò que estem denominant, genèricament, virtuts cíviques: Maquiavel, que ha vist el preu que han pagat els estats italians del seu temps per una excessiva dependència dels mercenaris, enyora els temps en què cada ciutadà d'Atenes, Esparta, o Roma, complia personalment amb les tasques militars que la defensa de l'estat li imposava. La milícia ciutadana és, per tant, necessària per a la supervivència de l'estat: si contractar l'exèrcit d'un inepte és suïcida, disposar d'un bon "condottiere" és igualment perillós, perquè l'ambició el farà girar-se contra els mateixos que l'han requerit. Maquiavel sap que aquesta assumpció de responsabilitats militars va lligada de manera natural a l'adquisició de drets polítics per part dels ciutadans, i és per això que després de la violència creadora de l'estat, el seu manteniment resultarà difícilment separable del desenvolupament d'un cert esperit republicà. Aquesta no és només una mirada enrere, al passat clàssic: Maquiavel s'avança a la militarització i sufragi universals pròpia dels nacionalismes de l'era contemporània. El seu nacionalisme queda refermat per la importància que dóna a la llengua comuna i a les formes de vida compartides com a mitjà de cohesió dels membres d'un estat. I és que el desig de Maquiavel de veure units els italians per fer front als "bàrbars" que els sotmeten és un altre tema unificador de tota la seua obra política. Reis i ministres de tota Europa admiraran secretament i seguiran els seus consells, malgrat el constant descrèdit públic que rebrà la seua obra – però els italians hauran d'esperar tres segles, fins a Cavour, per a posar en pràctica el programa de Maquiavel.

Thomas More: Utopia

La redacció de la "Utopia" (1516) de Thomas More (1478-1535) i de les dues obres polítiques fonamentals de Maquiavel és quasi contemporània. Però els primers contrastos no poden ser més evidents: els esforços de Maquiavel per recolzar-se en

l'experiència personal o en l'experiència històrica, en More esdevenen imaginació sistemàtica d'un model polític desitjable, però inexistent. L'enfocament del florentí és fredament descriptiu, taxonòmic en ocasions. En canvi, les referències que More fa a la realitat del seu present en la primera part de l'obra són encesament crítiques d'una situació intolerable: els dolors de part propis de l'aparició del capitalisme agrari a l'Anglaterra del segle XVI. A la segona part de la Utopia, en què pròpiament es parla d'aquella illa il·localitzable, More bandeja la crua realitat, el que és, i dóna pas a la descripció d'un haver-de-ser (presentat, tanmateix, com a real en les experiències d'aquell viatger, pròpies d'una era de descobriments). La diferent òptica d'ambdues parts no amaga llur íntima relació: la descripció fantàstica d'Utopia no és més, en el fons, que la imatge especular de l'Anglaterra de More, on el canvi d'hemisferi converteix la crisi agrària en una economia comunista i les disputes al voltant de la fe donen pas a la tolerància religiosa (cal recordar que More escriu Utopia abans d'una Reforma protestant que, arribat el moment, combatrà). Utopia transforma l'ociositat dels privilegiats en temps de lleure i cultura per a tothom, i l'arbitrarietat del monarca en un govern democràtic. Així doncs, More no inicia una tradició moderna de fugida de la realitat - sinó una nova eina per a la crítica de la societat.

More compartia els desigs de reforma moral del cristianisme tan propis del Renaixement més enllà dels Alps, i una tendència a l'austeritat monàstica (que projectaria sobre els habitants d'Utopia). Però malgrat això, i que esdevindria més endavant un màrtir del catolicisme per la seua coneguda oposició al divorci d'Enric VIII, és important remarcar un tret secularitzador en la seua obra, menys evident que en el cas de Maquiavel: no hi ha Utopia possible sense un relatiu allunyament de la cosmovisió cristiana del món medieval. Imaginar formes d'organització tan distintes a les de l'Europa del seu temps demana una gran amplitud de mires, que podem atribuir principalment a dues circumstàncies principals. La primera és l'impacte del descobriment d'Amèrica i les formes de vida organitzada, però no cristiana, dels indígenes. La segona és la revitalització renaixentista del pensament dels clàssics grecollatins: i en aquest sentit, l'antecedent més clar de la Utopia tomasiana és la "República" de Plató - arraconada a l'Occident durant els segles anteriors al XV per altres obres menys rellevants del seu autor. La influència platònica és clara: limitem-nos ací a entendre les diferències que els respectius contextos assenyalen en ambdues obres. Si l'àmbit de la República és la ciutat-estat clàssica, particularment inspirada per Esparta, l'illa d'Utopia és un conjunt de ciutats, un Estat nacional a imatge i semblança d'Anglaterra, o dels altres estats que l'era moderna veia néixer. De la mateixa manera, mentre l'oposició a l'igualitarisme i a la democràcia d'Atenes inspiraren a Plató a l'hora de concebre una ciutat on l'individu queda subordinat a la comunitat, la de More és la reacció contrària, i així predica una forma democràtica de govern. More fa un major èmfasi en els aspectes econòmics del que féu Plató: en Utopia se sacrifica el luxe d'uns pocs pel lleure de molts, deixant un marge als ciutadans per al lliure desenvolupament de llurs capacitats, i per a la recerca de la felicitat i dels plaers que no siguen nocius, en una prefiguració de l'utilitarisme britànic posterior.

Aquesta societat ideal d'Utopia es basa en un principi fonamental: la supressió de la propietat privada. Això fa de More (com de Plató dos mil·lenis abans) un comunista, i el punt de partida d'una tradició moderna que, passant pels elements més extrems de les revolucions anglesa i francesa, i dels socialistes utòpics del XIX, culminarà en l'obra política de Marx. Però cal evitar anacronismes en aquesta consideració: es tracta d'un comunisme sense revolució. El país d'Utopia és així des de la seua fundació pel rei

Utopus, no hi ha lloc per a la transformació i el canvi. Utopia és donada tal qual - al contrari que en el cas de la República platònica, que era més la descripció d'un pla, d'un camí, que del resultat. More no fou cap revolucionari, sinó que col·laborà en el govern anglés d'una manera possibilista i mostrà el seu horror davant les revoltes camperoles que van acompanyar la Reforma protestant alemanya. Tampoc la pròpia condemna a mort i execució de More culminen cap programa explícit de defensa de la llibertat de consciència o d'expressió: ell mateix com a canceller s'encarregà de perseguir el protestantisme, i és notable (fins i tot contradictori) que l'estabilitat i pau social de la seua inventada illa d'Utopia exigisquen, per part dels seus governants i ancians, un control estricte de les idees del jovent, i de les innovacions que els viatgers o el comerç puguen introduir.

More, en definitiva, obre camins per a la crítica que no desemboquen en l'acció radical. Aquesta actitud tèbia, pròpia de l'humanisme, ben aviat quedarà bandejada per l'esclat de les disputes religioses - el mateix More en serà una víctima cèlebre. Però Utopia és l'exemple fundacional de tota una variadíssima tradició utòpica pròpia dels projectes de la modernitat - i també, de retruc, de l'encara més recent antiutopisme, inspirat en els fracassos d'eixa mateixa tradició.

Reforma i Contrarreforma

Luter i Calví

A l'hora de valorar els desenvolupaments de la teoria política que apareixen al voltant de la Reforma i la Contrarreforma, hem de tenir presents dos condicionants. En primer lloc, en cap cas es tracta de creacions de la teoria pura, sinó de reflexions sobre els orígens i les finalitats del poder polític inextrincablement unides a consideracions de tipus teològic. No obstant això, d'entre la mixtura entre política i religió pròpia del segle XVI ens esforçarem en destriar el que seran les llavors d'algunes idees que, destil·lades i incorporades a la reflexió més estrictament racional, protagonitzaran les construccions filosòfiques més brillants de segles posteriors: el contractualisme o l'absolutisme són fills directes de la teorització del segle XVI, mentre que la separació entre Estat i Església o la tolerància religiosa en són resultats indirectes, allunyats de les intencions originals dels protagonistes que ens ocupen ara. En segon lloc, hem de assenyalar que, tot i la profunda imbricació entre religió i pensament polític, no podem establir cap relació clara entre els trets de cadascuna de les variants en què es fragmenta el cristianisme occidental i les diverses concepcions polítiques que sorgeixen. Aquestes són més aviat producte dels distints moments, llocs, i circumstàncies en què es troba cada facció religiosa, més que no pas de les idees particulars de Luter o Calví, o de les diferents tradicions teòriques heretades de l'Edat Mitjana, les quals, en qualsevol cas, restaven a l'abast tant dels catòlics com dels protestants de tota mena.

Els escrits polítics de Martí Luter (1483-1546) responen a les convulsions dels primers anys de la Reforma. La seua concepció segons la qual cada cristià era un sacerdot, i el desplaçament de l'autoritat de l'Església a una Escriptura que havia de poder ser lliurement examinada, són mostra d'una actitud religiosa més íntima i individual. Així, segons Luter, la coacció mitjançant la violència física no podia tenir efecte sobre l'esfera de l'esperit, de les creences - i en aquest sentit hem d'interpretar en primera instància

l'explícita defensa que fa de l'obediència passiva a l'autoritat temporal. Més endavant, els excessos de les revoltes camperoles alemanyes (suposadament inspirades per la seua doctrina alliberadora) i l'evidència que les possibilitats d'èxit de la reforma passaven pel recolzament dels prínceps alemanys, refermaren el caràcter passiu del luteranisme vers l'autoritat. Aquesta és, a grans trets, la concepció política de Luter, la qual, no obstant això, caldria matisar fent notar dues contradiccions a què no pogué escapar. La seua justificació tàctica de la revolta dels prínceps contra l'Emperador Carles V no casa bé, en el pla teòric, amb la seua predicada submissió al poder temporal. I en el terreny de l'organització pràctica, el luteranisme no tardà en substituir l'autoritat papal catòlica per una altra estructura jeràrquica, estrictament alemanya, i sotmesa forçosament als prínceps alemanys. Aquesta còmoda adaptació al poder secular facilità l'aparició de diverses esglésies nacionals luteranes en el nord d'Europa, però limità la importància del moviment pel que fa a la teoria política, llargament superada per la intensa militància del calvinisme arreu d'Europa.

En l'obra de Joan Calví (1509-1564) podem trobar un plantejament molt proper al de Luter de l'obediència passiva a l'autoritat temporal. Per a Calví, l'exercici del poder polític és una de tantes manifestacions possibles de la gràcia divina a través de l'activitat de l'home: d'aquesta manera, oposar-se al governant és oposar-se a Déu. La justificació d'aquesta posició no la trobem només en el pla teòric, sinó també en el pràctic: al capdavall, Ginebra es plegà completament a les voluntats del teòleg francés, i fins que Calví va morir l'any 1564 no va abandonar l'esperança que el protestantisme conqueriria la corona de França. No serà fins més tard, i forçat per les circumstàncies, que el calvinisme bandejarà la passivitat formulada pel seu fundador. Tot i això, trobem en Calví una suggerència marginal que, convenientment explotada per la seua posteritat immediata, jugarà un paper teòric i pràctic fonamental: no només els reis reben el seu poder de Déu, sinó també els qui anomena "magistrats inferiors". D'aquesta manera, serà a aquests representants principals del poble, i no al poble mateix (pel qual Calví sentia un menyspreu semblant al de Luter pels camperols revoltats), a qui se'ls reservarà el dret de resistència a l'autoritat reial. Un altre punt que, desenvolupat en les seues conseqüències, podia entrar en contradicció amb l'obediència passiva respecte del poder, és el paper que Calví atorga a l'Església reformada: fa tant d'èmfasi en separar-la de l'Estat com en recordar que una de les funcions d'aquest és ajudar a la propagació i manteniment de la fe vertadera. Calví no posa fre, ni en els seus escrits, ni en el seu lideratge polític, als mitjans que l'Estat pot i deu emprar en favor de la reforma religiosa: aquesta mena de submissió del poder temporal a la voluntat de l'espiritual recorda a l'actitud dels papes medievals més enèrgics, o dels seus contemporanis jesuïtes, i resulta difícil de conciliar amb la no resistència al governant.

Desenvolupaments de la Reforma

Els enfrontaments religiosos del darrer terç del segle XVI transformarien aquestes posicions, ja suficientment ambigües en llurs formulacions inicials. En Alemanya (prínceps) o Anglaterra (Enric VIII, Isabel I), la reforma es féu des de dalt, i no calgué alterar les doctrines de la passivitat. Però el calvinisme no aconseguí imposar-se en França, malgrat tota la sèrie d'enfrontaments civils entre els hugonots (representants de la noblesa i algunes regions de la perifèria francesa geloses de llurs privilegis) i els catòlics (centrats a París i al voltant de la monarquia dels Valois). És cert que el candidat Borbó aconseguí el tron francès en 1589 com a Enric IV, però fou al preu de la

seua tardana conversió al catolicisme: abans d'aquesta conclusió passà temps suficient com per a que els hugonots formularen les seues teories justificant la resistència a l'autoritat, i fins i tot el magnicidi – les examinarem en detall més avant. A Escòcia, un moviment popular calvinista contra el catolicisme de la corona, liderat per John Knox (1505-1572), va provocar un tomb sobtat en la confessionalitat del regne – no obstant, la negació de l'obediència passiva de Knox resulta menys fructífera en el pla teòric que en el cas francès. En Anglaterra, on s'imposà l'església nacional amb Enric VIII i Isabel I, i fins i tot en la França catòlica (però conciliadora amb el protestantisme), serien els jesuïtes els qui reivindicarien el dret dels catòlics a oposar-se als monarques per motius religiosos, i una mena de poder temporal indirecte del Papa per a deposar a un rei heretge. Als Països Baixos, els nobles adoptaren el calvinisme de manera progressiva i paral·lela a la seua lluita per la independència d'Espanya, i adaptarien la citada teoria de les magistratures inferiors a l'hora de justificar la destitució de Felip II.

Simplificant, podríem dir que les condicions pràctiques en què es desenvolupà la Reforma donaren lloc a dos tipus generals de teories: en primer lloc les que defensaven la possibilitat (fins i tot l'obligació) de resistir l'autoritat per motius religiosos, i després, com a reacció a les primeres, les teories justificatives del dret diví i absolut dels reis, segons les quals el monarca era responsable dels seus actes davant Déu, però no davant els seus súbdits. Si bé tots dos tipus tenen un fort component religiós, una cosa és certa: les teories de dret diví difícilment poden passar pel filtre racionalitzador que imposaran segles posteriors, mentre que les teories que posen límits al poder monàrquic resulten més fàcils de secularitzar – per molt que no fos aquesta la intenció dels seus ponents originals. La "potència sobirana" de Bodin és absoluta, però el seu origen no és diví, se situa al marge de disputes confessionals, i no necessàriament ha de prendre cos en la figura d'un monarca. I l'absolutisme racionalista de Hobbes és encara menys assimilable a les teories de dret diví. Per tot plegat, teories posteriors del dret diví dels reis com les de Filmer, o Bossuet, són exemples tardans d'una via morta per al pensament polític.

Per contra, la formulació habitual de les teories de la resistència sol recórrer a una o altra forma de contracte que involucra tant el governant com els governats, i que els fa assumir les conseqüències del seu incompliment. Sovint, són les reminiscències d'un feudalisme en procés de liquidació les que serveixen per a justificar les teories contractuals. Però també es pot recrear una situació abstracta, primitiva o ideal, en la qual se signa el contracte: una fórmula més semblant a la que faran servir Hobbes, Locke o Rousseau – però no idèntica. Per exemple, l'autor anònim de la "Vindiciae contra tyrannos" (1579), la més notable obra de circumstàncies que la facció dels hugonots féu servir contra els reis francesos, imagina un doble pacte inicial. En primer lloc, el monarca i el poble, conjuntament, es comprometen davant Déu a adorar-lo convenientment i a seguir la seua llei. I alhora, el monarca d'una banda, i els súbdits de l'altra, signen un segon contracte pel qual els segons se sotmeten al primer sempre que aquest els governe rectament. Aquest segon contracte permet, doncs, als súbdits rebel·lar-se contra un monarca heretge – però el primer pacte fa d'aquest dret una obligació per al poble, que ha de retre comptes directament davant Déu sortint fiador, si cal, d'un monarca que no actua segons la recta religió. El contractualisme posterior farà servir pactes com aquest segon, i bandejarà per innecessari el primer pacte: però la visió política de l'autor de la "Vindiciae" està lluny de poder prescindir de Déu d'aquesta manera, i de fer les creences religioses matèria exclusivament de drets, i no d'obligacions.

Altres formes de contractualisme les podem trobar en autors catòlics com Juan de Mariana (1536-1624), jesuïta defensor (i no només en la teoria) del dret a la resistència i l'assassinat d'un rei heretge. Mariana arribà a justificar l'assassinat d'Enric III de França, que era un rei catòlic però amb postures conciliadores vers els protestants. En qualsevol cas, la varietat de postures que hem examinat fins ara exclouen la de la tolerància religiosa. A mig termini, però, la conseqüència de les guerres de religió no serà la tolerància, sinó la solució del "cuius regio eius religio" i el refermament de l'autoritat reial o nacional. En efecte, la religió dels estats alemanys serà la pròpia dels prínceps que governen cadascun d'ells, i la nacionalització d'algunes esglésies protestants centrarà en el monarca uns poders no només temporals sinó també espirituals. Fins i tot els països que romandran catòlics guanyaran una independència respecte de Roma que hagués estat impensable en l'època més vigorosa del papat medieval: res millor per a expressar-ho que les paraules de Felip II d'Espanya, per a qui la religió era quelcom "massa important com per a deixar-ho en mans del Papa".

Jean Bodin: sobirania i tolerància

Dues són les idees fonamentals que destacarem d'entre l'aportació de Jean Bodin (1529-1596): el concepte de sobirania i la conveniència de la tolerància religiosa. Totes dues estan lligades entre sí, i alhora, lligades amb el context polític i social en què escriu Bodin: les guerres de religió a França durant el darrer terç del segle XVI. No obstant això, hem d'assenyalar que la dependència del context de Bodin és molt menor que la d'altres escrits polèmics que proliferaren en el seu entorn, i que barrejaven fanatisme teològic, política de faccions i unes pretensions molt estretes, circumstancials. L'amplitud de mires de Bodin està relacionada amb el seu rerefons humanístic, i amb una certa tebiesa, o millor dit, indefinició en matèria religiosa que el féu ésser considerat catòlic, hugonot, jueu, o fins i tot ateu als ulls dels seus polaritzats contemporanis. Sense aquesta desteologització del seu pensament polític no només hagués estat impossible concebre la solució de la tolerància per als conflictes religiosos (una proposta tan insòlita en la seua època com evident pot semblar-nos en la nostra), sinó la mateixa abstracció de la potència sobirana, més rica en conseqüències que les teories del dret diví dels reis tan sovintejades per les faccions religioses pròximes al poder reial.

En efecte, Bodin escriu els "Sis llibres de la República" en 1576, només quatre anys després de la més famosa matança d'hugonots a París, i en un moment on la Lliga Catòlica de França es planteja declarar la guerra als hugonots. Bodin, com a representant d'una minoria moderada que apostava per la reconciliació, s'oposà a aquesta guerra en els Estats Generals. La seua alternativa està basada en els pilars ja citats: un refermament del poder del rei, per damunt dels bàndols nobiliaris i religiosos, i l'acceptació de les distintes confessions dins el mateix estat. Una bona indicació de com les circumstàncies d'anarquia i terror són la motivació immediata de la seua "República", és que el mateix Bodin havia escrit, deu anys abans, un tractat anomenat "Mètode per a una fàcil comprensió de la història" en què, a més d'una moderníssima digressió sobre les diferents condicions geogràfiques, socials, econòmiques, en què es desenvolupa la història política dels estats (apuntant a Montesquieu amb segle i mig d'anticipació), l'èmfasi se sol fer més en la limitació del poder dels sobirans mitjançant cossos representatius, col·legiats, que no pas en llur poder absolut i indivisible. És

l'horror de la guerra civil el que fa de Bodin un absolutista - pors molt semblants motivaran més tard un altre absolutisme atípic, el de Hobbes.

Què és la sobirania? Bodin la defineix com "el poder suprem sobre ciutadans o súbdits, no sotmés a lleis", o com "potència absoluta i perpètua d'una República" - i la República mateixa, que hem d'entendre com a sinònim d'Estat, la defineix com "recte govern de diverses famílies i del que els és comú, amb potència sobirana". Bodin hereta del dret romà, com veiem, un interés emfàtic sobre la família (i no l'individu) com a element conformador de la societat política, atribuint al "pater familias" un poder absolut sobre els membres i les possessions familiars. Aquest poder del cap de família, des del punt de vista lògic, no acaba de semblar compatible amb un altre poder absolut, l'associat amb l'exercici de la sobirania. Quan diu que el poder sobirà no està sotmès a lleis, hauríem d'entendre que qualsevol altre ens legislatiu o representatiu que existisca en l'Estat no ho fa sinó per delegació de la sobirania - i el fet que aquesta delegació puga ser revocada fa que les corporacions d'un regne tinguen un caràcter consultiu, però no limitant de l'autoritat reial. Per a Bodin, si un rei està obligat a complir les decisions d'una assemblea, és perquè el poder sobirà resideix, en aquest cas, en l'assemblea, i no en el rei: el poder sobirà és indivisible, pot desplaçar-se si hi ha una revolució, però no hi ha lloc per a una forma mixta d'Estat, una sobirania compartida. Per a Bodin, la millor forma de dur a la pràctica aquesta indivisibilitat és mitjançant una única persona sobirana, un monarca absolut - però la possibilitat de l'exercici de la soberania per part d'un cos aristocràtic, o fins i tot democràtic, resta oberta, i en aquesta generalitat del concepte de sobirania es troba la llavor del seus desenvolupaments posteriors.

Per borrosa que puga semblar la construcció de l'Estat a partir dels ens intermedis que són les famílies, aquest origen no diví, sinó terrenal, de la potència sobirana, fa possible que la corona no haja de recolzar-se en cap postura religiosa concreta, d'una banda, ni tinga cap obligació de perseguir la dissidència. Es tracta de la separació entre l'Estat i la religió, que tan natural ens resulta en els nostres temps com irreligiosa i subversiva sonava quan era defensada pel grup dels "politiques" a què pertanyia Bodin. Aquesta tolerància potser fou plantejada més com una solució tàctica a una situació de conflicte altrament irresoluble, que no pas com un principi fonamental de la teoria de la sobirania. Potser més pels atzars bèl·lics i dinàstics que per la influència de Bodin, fou aquesta via la que prengué França a partir de l'Edicte de Nantes de 1596, que va assegurar un cert grau de tolerància (efímera, això sí) vers els hugonots.

En conjunt, el de Bodin està lluny de ser un sistema sense fissures lògiques: a més d'algunes ambigüitats ja citades referides al caràcter absolut de la sobirania i el paper de les famílies, Bodin no acaba d'explicitar cap finalitat general que ha d'acomplir l'Estat vers els qui en formen part – més enllà de la immediata pacificació religiosa. La seua teorització de la sobirania serà objecte de desenvolupaments més democràtics en el futur, i la modernitat de les relacions que Bodin postula entre estat i religió conviu, en el mateix autor, amb una consideració renaixentista i precientífica vers la bruixeria, l'astrologia i l'endevinació (que també tenen el seu lloc a la "República"). Bodin és, per tant, un dels homes de transició que ens portaran als grans desenvolupaments en la filosofia política dels dos segles posteriors.

El jusnaturalisme espanyol

Dedicarem aquest apartat a examinar les teories polítiques jusnaturalistes pròpies del segle XVI i principis del XVII. No és que el jusnaturalisme se centre exclusivament en aquest període: en realitat el corrent arrenca d'una concepció de la política inherent a la naturalesa humana, proposada per Tomàs d'Aquino al segle XIII, però en realitat heretada d'Aristòtil, qui ja en l'Antiguitat féu de l'home un "animal polític". Però al llarg del segle XVI es produirà una revifalla de l'escolasticisme que tornarà a la primera fila de la discussió filosòfica les teories polítiques basades en el Dret Natural. Els protagonistes més importants d'aquesta darrera empenta de l'escolàstica seran alguns jesuïtes espanyols, els quals no per estar implicats activament en les discussions doctrinals del seu temps deixen de fer passes endavant en la progressiva secularització de la filosofia política. No obstant això, la culminació d'aquesta fase del jusnaturalisme vindrà de la mà d'alguns teòrics calvinistes holandesos ja en ple segle XVII, quan comença a assumir-se l'evidència d'una cristiandat permanentment dividida en confessions distintes, algunes de caire estrictament nacional, i la necessitat consegüent de trobar un fonament natural, i per això universalment vàlid, per a les relacions entre els estats.

El primer pensador espanyol a considerar, Francisco de Vitoria (1485-1546), no fou jesuïta, però inaugurà una escola en què destacaran posteriorment els membres de la Companyia de Jesús. Professor de la Universitat de Salamanca, des de la seua influent càtedra defensà una concepció optimista de la naturalesa humana, sobre la qual construirà el seu edifici polític: en aquest sentit, s'ubica més a prop d'Erasme de Rotterdam que de les idees al voltant de la predestinació i la corrupció de l'home dels pares del protestantisme. L'home pot conèixer la veritat i la recta forma de viure i organitzar-se, malgrat el pecat original, i li són propis uns drets naturals amb independència de quines siguen les seues creences. Un d'aquests drets és el de constituir-se en comunitats sobiranes, amb els seus propis governants i les seues pròpies lleis positives, les quals tenen per única condició de validesa la seua acomodació a la llei natural i universal. Cal notar el context inèdit en què es defensen aquestes formulacions del jusnaturalisme: el mateix Emperador Carles va haver d'escoltar Vitoria defensant el dret natural dels indígenes americans a no ser conquerits, i a conservar llurs formes d'organització política. Ser cristians no era cap condició necessària per a validar les institucions dels indis, i per tant que no ho foren no era excusa per a sotmetre'ls a l'Emperador. Es tracta d'un altre exemple de com el contacte amb civilitzacions llunyanes, fruit de l'expansió europea de l'època, inspira una obra política de vocació més universal, no circumscrita ja a les realitats de l'occident medieval – la "Utopia" de More respon també a l'impacte d'aquests descobriments. En un pla més pràctic que les teories de Vitoria, i ja basada en observacions sobre el terreny, la defensa dels drets dels indígenes fou continuada pel jesuïta Bartolomé de las Casas (1472-1566): els seus intents per limitar l'explotació econòmica dels indis americans no tingueren tant d'èxit com la posterior "llegenda negra" espanyola, interessadament exagerada, que les seues denúncies contribuïren a alimentar.

Hem comentat en un altre context la importància de l'obra polèmica del jesuïta Juan de Mariana, les obres del qual foren cremades a França per justificar l'assassinat del rei Enric III. Igualment, homes com Domingo de Soto (1494-1560) o Luis de Molina (1535-1600) no sols destacaren en les discussions teològiques del Concili de Trento, sinó que feren interessants aportacions en el camp de la teoria política. Però la cimera del pensament escolàstic espanyol la trobem en Francisco Suárez (1548-1617), autor d'una temptativa de filosofia escolàstica sistemàtica de la qual només ens ocuparà la

seua vessant jurídica i política. Suárez no és aliè al foc creuat d'escrits polèmics que barregen política i religió: així, serà cèlebre la seua disputa amb el rei Jaume I d'Anglaterra, en la qual l'espanyol defensava el dret que el poble té d'alçar-se contra el seu rei, i la coneguda postura jesuïta del poder mediador del Papa a l'hora de jutjar si un rei és heretge o no (i per tant, de deposar-lo o incitar els seus súbdits a la rebel·lió). El rei, per la seua part, no dubtà en defensar-se, tant mitjançant la redacció de la seua pròpia mà d'una justificació del dret diví dels reis, com prohibint la difusió de l'obra de Suárez. Però el pensador de Granada va més enllà de l'escrit circumstancial contra un monarca protestant, i en la part jurídica del seu sistema també hi ha un lloc, si més no teòric, per a la sobirania popular. Segons Suárez, seguint la tradició que arrenca des de Vitoria, hi ha un dret natural inserit en l'ésser de l'home pel simple fet de ser fill de Déu. No obstant, aquest dret natural ofereix encara tot un ventall obert d'alternatives per a materialitzar-se en lleis particulars: així, cada comunitat, amb la finalitat de buscar el bé comú, crea el seu propi cos de dret positiu. Per molt que aquestes lleis, o els actes en què s'executen es facen mitjançant el concurs de reis, governants o legisladors, aquests ho fan sempre en nom de la comunitat. Això té dues conseqüències: la primera, ja expressada per Vitoria, és que el rei no està per damunt de les lleis que promulga, amb la qual cosa queda tan obligat a complir-les com els seus súbdits. La segona ja l'hem exposada en el context de la disputa amb Jaume I, i és el dret de la comunitat de canviar els seus governants si no actuen conforme al bé comú.

Tot i això, aquestes formulacions de la sobirania popular, massa teòriques d'una banda, quan estan immerses en un feixuc envoltori d'escolasticisme, o filles massa directes de les circumstàncies d'altra banda, quan s'expressen en opuscles polèmics, no trobaran encara els fructífers desenvolupaments que rebran en el segle XVIII amb Rousseau. Es tracta més aviat del tímid postulat d'una tradició filosòfica en perill d'extinció. Com veurem tot seguit, el jusnaturalisme trobarà una expressió de caire diferent en Holanda, on el calvinisme del segle XVII, alliberat alhora de les restes de la tradició medieval i del fervor extrem de les primeres fases de la Reforma, avançarà en la racionalització dels fonaments naturals de l'Estat i les relacions internacionals.

El jusnaturalisme centreeuropeu

A mesura que s'extingeix l'impuls dels teòrics espanyols del XVI, comencem a trobar autors prestigiosos en Holanda ja en ple segle XVII. El primer dels autors que considerarem és Johannes Althusius (1557-1638), i per a avaluar el grau de secularització que s'assoleix en la seua obra el compararem amb desenvolupaments només una generació anteriors. La "Politica methodice digesta" aparegué el 1603 com una exposició del dret natural en què les referències teològiques són ja mínimes. Althusius exposa de manera bastant clara una teoria contractual de la sobirania popular. Si en la "Vindiciae" teníem dos pactes, un del Rei i el poble amb Déu, i un altre entre el poble i el Rei, Althusius ens parla de dos pactes distints en què Déu no pren part: el primer és el pacte entre els individus que formen la comunitat, i aquest contracte de tipus estrictament social s'adequa a la noció aristotèlica de l'home com a ésser social per naturalesa. Hi ha també un segon pacte en el qual el poble designa els seus governants: i en aquest cas, en contrast amb Bodin, per a qui sovint i preferentment la sobirania es concentra en la figura del monarca, Althusius deixa clar que la sobirania continua residint en el poble siga quin siga el tipus de cessió feta al govern particular d'una comunitat. Aquesta separació entre un contracte social i un de polític no quedarà

tan clara en l'obra de pensadors subsegüents com ara Locke, o serà negada com en el cas de Hobbes, per a qui la cessió de poders al governant i la formació de la societat coincideixen, i fa de línia divisòria entre l'estat de guerra de tots contra tots i l'establiment de l'ordre social.

Convé recordar ara com les teories antimonàrquiques dels hugonots propugnaven una espècie de retorn a un passat medieval de privilegis senyorials i provincials, mentre que Bodin construïa (no sense dificultats) l'Estat a partir de la família (i no de l'individu) com a component elemental, en una reminiscència del passat romà. Doncs bé, en contraposició, el procés de construcció de l'Estat exposat per Althusius és més modern, i es correspon amb la pròpia composició de l'Holanda del seu propi temps: una república resultant de la unió de diverses províncies que mantenen llur autonomia. Per a Althusius, el contracte pel qual es constitueix la societat es fa d'una manera gradual i jeràrquica que té per episodis la família com a reunió d'individus, i progressivament les comunitats locals, i provincials, fins arribar a l'Estat. A cadascuna d'aquestes fases abstractes de la formació de la societat correspon la designació d'uns representants (els caps de família, els governants de ciutats i províncies) que són els que en realitat participaran en nom de llurs grups en la formació dels grups superiors. Ja hem dit que aquesta designació d'una jerarquia de governants en cap cas suposa una transferència de la sobirania, que sempre resideix en el poble: però en cas que les accions d'un mal governant dugueren al poble a voler deposar-lo, aquesta tasca no correspondria a qualsevol membre de la comunitat, sinó als representants intermedis. Així, aquestos assumeixen el mateix paper de resistència que els nobles hugonots en la "Vindiciae" o les organitzacions col·legiades (parlaments, etc.) per a Bodin, però ara d'una forma millor encaixada en una teoria global de l'Estat.

Les aportacions d'Hugo Grotius (1583-1645) són encara més cèlebres que les d'Althusius, fonamentalment les que féu al Dret Internacional – les relatives a la sobirania i la política interior dels estats són més confuses, i per això hem prioritzat aquestes qüestions al referir-nos a Althusius més del que ho farem amb Grotius. Les visions d'aquest darrer al voltant del dret i la política estan condicionades per una perllongada activitat diplomàtica, a la seua Holanda natal, a França i a Suècia, durant la primera meitat del segle XVII. En contrast amb un altre diplomàtic que hem tractat, Maquiavel, i amb contemporanis de l'altura de Richelieu, la preocupació de Grotius és superar l'escepticisme en matèria de les relacions entre els estats. Mentre que per a Maquiavel la raó d'Estat pot justificar que el príncep incomplisca els seus acords amb altres prínceps, Grotius, per contra, intentarà d'emmarcar les relacions entre els estats dins una llei natural universal i comuna a les distintes nacions. La seua obra "Mare liberum" és una defensa del dret a la lliure navegació i comerç entre les nacions: el transcurs del temps, més que la pràctica política real de la seua època, acabaria donant la raó a Grotius.

Però la gran obra de Grotius, apareguda el 1625 mentre vivia exiliat a París, és "Sobre el dret de la guerra i la pau" , que tingué una immensa influència sobre els seus contemporanis. Es tracta del primer tractat sistemàtic sobre Dret Internacional, i des de Grotius, en les negociacions entre estats es tindran en compte tot un seguit de normes, de condicions: això no significa que les normes es compliren, però sí almenys que eren reconegudes com a tals – encara que fos per a llançar-se acusacions mútues. Grotius no veu en les creences dels pobles el fonament de llur posició internacional: això no sols li permetrà heretar de Francisco de Victoria la igual consideració dels estats no cristians

d'arreu del món, sinó també emprendre un intent teòric i pràctic, però condemnat al fracàs, de reconciliació entre les distintes confessions europees.

Pel que fa als continguts de l'obra, Grotius fa un tractament distint, i exhaustiu en cada cas, tant dels motius que poden conduir a una guerra justa, com de les normes que es deuen o no observar en la guerra un cop desencadenada. Primerament, es pregunta si pot ser justa una guerra, i respon afirmativament: fa una llista copiosa de casos que mostren com la llei natural o el dret consuetudinari internacional poden no només ser compatibles amb la guerra, sinó demanar-la com a convenient en algunes ocasions. Però notem com, explicitant les condicions sota les quals una guerra pot ser justa, Grotius impedeix que la guerra quede fora de l'àmbit del dret i la moralitat, i per tant fa possible denunciar una guerra per injusta quan eixes condicions no són verificades. A més, no és suficient amb que una guerra siga justa quan comença, en les seues motivacions: també s'ha de practicar la guerra d'una forma justa durant el seu desenvolupament. En aquest sentit, la indicació general de Grotius és que, en la pràctica de la guerra, són justes les accions necessàries per a la consecució de la finalitat que la guerra persegueix. Els límits així fixats poden semblar encara amples, però Grotius fa un esforç ingent per posar exemples en que algunes accions bèl·liques són necessàries (i per tant justes en el context d'una guerra), o supèrflues, allunyades de les motivacions inicials, i per tant condemnables.

És aquesta constant exemplificació, i la bifurcació quasi taxonòmica de totes les situacions possibles en l'estat de guerra, la que marca la diferència entre Grotius i totes les obres anteriors respecte de la guerra i la pau entre els Estats – això, i la recepció de l'obra en el seu temps, fa de Grotius un fundador, un punt de partida. Però contemporàniament, altres llavors comencen a germinar en el pensament europeu, i una curiosa anècdota ens ajudarà a il·lustrar-ho. Durant la seua estada a França, Grotius, ja famós, tingué un encontre amb un intel·lectual francés no molt més jove, de qui poc després confessaria a un amic comú no recordar el nom. No passà massa temps, des del seu encontre amb aquell cèlebre holandès exiliat, abans que René Descartes protagonitzés un altre nou punt de partida.

El Racionalisme

Hobbes: l'estat de naturalesa

Hi ha dos contextos possibles, però no excloents, en què emmarcar l'obra en filosofia política de Thomas Hobbes (1588-1679). En primer lloc, i atenent a la situació política que conegué Hobbes, podem inserir-lo en l'allau fructífer de teories que, des del pamflet fins al tractat amb pretensions, veuen la llum durant l'època de la Revolució Anglesa del XVII. Segons aquest criteri, Hobbes ha de ser classificat entre els autors monàrquics, partidari de l'absolutisme dels Estuards – i això, malgrat les moltes sospites raonables que tingueren altres monàrquics de la utilitat i conveniència del suport argumental de Hobbes. D'altra banda, però, si fem cas de les influències intel·lectuals que inspiren l'obra de Hobbes, el seu mètode i estil, veiem en ell la transposició a la política de les troballes de Galileu en física, o de Descartes en filosofia.

Hobbes, les temptatives i coneixements científics del qual quedaren sempre lluny del que ell creia, assumeix no obstant la tasca de crear un sistema complet de pensament que procedeix pas a pas, seguint un esquema lògic de definicions, postulats i demostracions. D'aquesta manera, les reflexions inspirades en l'experiència històrica o contemporània, o les observacions carregades d'ironia i cinisme, tenen en l'obra de Hobbes un paper complementari, són el múscul polèmic que articula un implacable esquelet lògic. En aquest aspecte, Hobbes reflecteix una influència de les matemàtiques, però la influència de l'esclat de la ciència física del seu temps tindrà conseqüències no menors: Hobbes és el primer a substituir un paradigma teleològic, orientat als fins, en la consideració de les accions humanes, per un esquema mecanicista, on els instints, els estímuls i respostes, prioritzen la continuïtat de l'home amb la natura inanimada, i amb els animals, front a la tradició de l'"animal racional" aristotèlic. Spinoza seguirà Hobbes en el seu intent de reducció mecanicista de la psicologia humana – però la reivindicació de l'instint irracional haurà d'esperar més de dos segles a Nietzsche i Freud per a esdevenir un punt fonamental de la nostra tradició de pensament. Per tot plegat, l'amplitud del projecte teòric de Hobbes el convertia en poc útil (i poc convenient) per a la lluita ideològica entre el Parlament i el Rei, i per això la circumstància preferent en què interpretarem Hobbes és la de la revolució intel·lectual europea, més que en les convulsions de la Guerra Civil anglesa (de què tractarem més endavant).

A part del seu famós "Leviatà" (1651), Hobbes va escriure altres tres obres on feia una exposició sistemàtica del seu pensament. En primer lloc, va estudiar les lleis mecàniques que regeixen els cossos. Després, va emprendre l'estudi científic del comportament humà, una espècie de psicologia deductiva que, no per tenir un objecte d'estudi més complex que la física, abandonava el mateix mètode i caràcter mecanicista. I finalment, sobre la base d'aquesta concepció de la naturalesa humana, va passar a l'anàlisi de les societats polítiques – la culminació del seu sistema, tant en complexitat com, sobretot, pel que fa a la seua importància per a la posteritat filosòfica. Ja hem dit com la naturalesa humana postulada per Hobbes està, com qualsevol altre dels cossos que composen l'univers, sotmesa a causes i estímuls, més que guiada per alguna finalitat racional. El pilar fonamental sobre el qual es recolza tota la psicologia de Hobbes és l'instint de pròpia conservació: aquesta és la causa primera a què remetrà, en última instància, la creació de l'Estat i la instauració del poder sobirà, i no el fet que l'home siga "social per naturalesa". En efecte, en un primer moment, abans del pacte que funda la societat, l'instint de pròpia conservació té un caràcter clarament antisocial: els animals tenen apetits puntuals que satisfer, però l'home, que té raó (una capacitat que, amb una modernitat sorprenent, Hobbes creu basada en l'ús del llenguatge i altres símbols), dirigeix i amplifica les seues apetències, convertint-les en insaciables. L'home no s'acontenta amb posseir el que necessita, sinó amb continuar adquirint més – i sabedor que eixa és també la pretensió de la resta de la humanitat, buscarà tenir cada cop més poder per a evitar que no li prenguen el que ha aconseguit. És la conservació del que l'home necessita per sobreviure, i el temor a la mort violenta, el que empeny l'home en la seua constant lluita preventiva amb altres homes per obtenir més poder: tota forma d'avarícia, d'acumulació, de violència vers la resta dels homes, no és altra cosa que una conseqüència d'aquesta ànsia de preservar la pròpia vida. Si les arrels d'aquesta guerra de tots contra tots no foren defensives, sinó agressives, i l'element primordial fos el poder per sí mateix, i no la simple conservació, no s'entendria de cap manera que un pacte de submissió comuna al sobirà, com el que Hobbes proposa, pogués acabar amb aquest lamentable estat de naturalesa.

L'absolutisme de Hobbes

En què consisteix el contracte que funda la societat i el govern? Segons Hobbes, els homes immersos en la confrontació anàrquica de tots contra tots, fent ús de les seues capacitats racionals, se n'adonen que la pròpia conservació de tothom és més possible sota condicions de pau i ordre que en l'estat de naturalesa, i decideixen fundar la societat mitjançant un pacte. Abans de continuar, però, hem d'assenyalar una contradicció que tampoc per a Hobbes passà inadvertida, i que intentà superar sense massa èxit. I és que no queda clar com és possible que homes que viuen en l'estat natural salvatge, dominats per llurs passions, puguen posar-se raonadament d'acord a l'hora de fundar la societat. O, recíprocament, si la seua capacitat racional és suficient per a fer-los viure socialment, no s'entén que no hagen viscut sempre en societat, en comptes d'en l'estat de guerra perenne. Siga com siga, és absolutament secundari per a Hobbes si la del contracte entre els membres d'un estadi pre-social ha estat o no una realitat històrica: per a ell la seua utilitat és purament conceptual, filosòfica. En les pròpies paraules que Hobbes fa servir en el "Leviatà", el contracte de cada home amb tots els homes que funda simultàniament la societat i el govern, diu així: "autoritze i cedisc el meu dret a governar-me, a aquest home, o a aquesta assemblea, amb la condició que vosaltres cediu també els vostres drets i autoritzeu les seues accions de la mateixa manera". Aquest pacte lliga cada individu amb tots els altres individus, i per tant funda la societat – i és una cessió unilateral de drets cap a un sobirà, que apareix com a resultat del contracte sense ser-ne una part signant, i per tant, no queda lligat per cap condició, fent irrevocable aquesta transferència de poder.

Ja sabem que la de Hobbes no és, històricament, la primera teoria contractualista del poder – però aturem-nos a examinar quins trets la converteixen en original i justifiquen la seua influència en el desenvolupament posterior del contractualisme. En primer lloc, notem que el pacte es produeix entre individus, i no entre famílies, corporacions, ni entre una comunitat (considerada ja globalment) i el sobirà, com hem vist en autors anteriors. De fet, ja les bases psicològiques sobre què Hobbes edifica la seua teoria política tendeixen a emfatitzar trets que prendran més força ja entrat el segle XVIII: l'egoisme, la recerca del propi plaer i la satisfacció de les necessitats individuals. Trobem així un utilitarisme que, tot i no desplegar-se en totes les seues conseqüències lògiques, serveix per a fer de la societat quelcom artificial, que es justifica per la seua conveniència més que no pas per estar imbricada naturalment en el que l'home és. La minuciositat amb què Hobbes examina les possibilitats de compliment del contracte i les seues garanties, proveïdes per la possibilitat legítima que té el poder sobirà d'exercir la violència ("the covenants without the sword are not but words", els pactes sense l'espasa no són sinó paraules), recorda la casuística pròpia dels contractes mercantils. Tots aquests són elements propis d'una visió del món burgesa que comença a emergir com a dominant, fins i tot en el pensament d'un autor partidari del rei i la noblesa. Basta recordar quin paper jugava habitualment el contracte en els escrits polèmics anteriors a Hobbes, per a entendre perquè el seu contractualisme, per absolutista que fos, no era la millor arma dels monàrquics en contra del Parlament. Tradicionalment (i amb Locke tornarà a ser així), el contracte (o millor dit, el seu incompliment) proveïa la justificació per a la revolta i la deposició d'un govern. La forma en què Hobbes s'estalviava aquesta possibilitat podia ser perfectament lògica, però en poc ajudava al manteniment de les lleialtats i l'autoritat tradicional de què depenia el restabliment de la monarquia. Per a Hobbes, la resistència a l'autoritat és il·legítima, perquè l'única forma en que pot interpretar-se que el sobirà queda lligat pel contracte és l'obligació de mantenir l'ordre, i

per tant, reprimir qualsevol revolta. Si la resistència al sobirà té èxit, això no és sinó la prova de que no és ja sobirà, perquè no té poder suficient, i que s'ha tornat a l'estat d'anarquia primigènia i un altre pacte és necessari. Amb arguments com aquests, no ens ha de sorprendre que alguns monàrquics cregueren (equivocadament) que el vertader beneficiari potencial del "Leviatà" fos Cromwell, i no Carles II – el fill i successor del decapitat Carles I.

Hobbes, igual que Bodin, accepta la possibilitat que el poder sobirà residisca tant en un únic home, com en una multiplicitat, en un cos de notables o representants – encara que tots dos autors comparteixen la seua preferència vers les formes monàrquiques. Però Hobbes depura algunes de les vacil·lacions amb què Bodin va afirmar l'exercici absolut de la sobirania. Per a Hobbes, les corporacions d'individus no poden jugar el paper que Bodin els atorgà en ocasions, emparant-se en unes institucions franceses per a les quals a Hobbes no li hagués costat massa esforç trobar paral·lels en la tradició anglesa. La sobirania és indivisible, i tot el poder que puguen tenir organismes socials intermedis prové del sobirà, que ha de ser forçosament el cap de tots ells – ben aviat recordarem açò al parlar de l'Església. Igualment, la font de tota llei és la voluntat legisladora del sobirà: així, tenim que la postura de Hobbes és positivista pel que fa al dret, ja que quan Hobbes fa servir expressions com "dret natural" o "llei natural" no s'estalvia aclarir que són usos impropis d'aquests termes, i que fan referència a capacitats que, justament per "naturals", poden trobar llur exercici sense restriccions en l'anarquia prèvia a la formació de l'estat.

Tancarem la nostra exposició sobre Hobbes amb un tema al qual dedicà més espai relatiu que nosaltres, i que fou origen de moltes polèmiques: la religió (reservarem aquest aprofundiment per a Spinoza, que completa la parella de racionalistes del nostre treball). S'acusà Hobbes d'ateisme, i encara que és difícil comprovar aquest extrem, en el més favorable dels casos les idees de Hobbes eren del tot heterodoxes i provocatives. Tot i la inaplicabilitat exacta dels termes "dreta" i "esquerra" en tot el nostre període cronològic d'estudi, ben bé podríem situar-lo a l'esquerra del seu temps, en matèria religiosa – front al posicionament a la dreta o al centre que Hobbes pren en altres àrees del seu pensament. Les seues idees sobre la mortalitat de l'ànima potser les prenga d'alguna corrent puritana contemporània. Però al mateix temps, la posició de Hobbes respecte a les disputes teològiques de què fou observador no podia ser més distant: per a ell, cap de les diferències puntuals que separaven els bàndols en la confrontació religiosa era rellevant per a la salvació de l'home, i es limitaven a convencions litúrgiques i organitzatives que no afectaven al nucli de la fe. El flaire modern d'aquesta postura no condueix Hobbes a propugnar la tolerància entre les sectes, ans al contrari: essent indiferents per a allò essencial de la religió les qüestions conflictives, és tasca exclusiva del sobirà pronunciar un veredicte respecte d'elles i imposar-lo com a única forma possible de culte. Treure de les mans del sobirà aquesta potestat, i delegar-la en una casta sacerdotal independent, en un clergat que puga trobar fonament a les seues pretensions més enllà del sobirà, és una font segura de discòrdia. El clergat no té por a l'anarquia política, perquè en eixa situació la seua oferta de pau religiosa i vida eterna no troba competència en l'esfera civil. D'aquesta manera, no dubtarà en manipular les consciències contra el mateix sobirà a menys que el propi sobirà es pose al davant de l'Església. No perquè l'origen del seu poder siga diví (ja hem deixat clar que no és el cas), sinó perquè si ha de ser, serà absolut – i haurà de fer de la religió el que s'anomenarà més tard una "ideologia" justificatòria, si no vol veure com esdevé un contrapoder, el ferment de la rebel·lió. Hobbes intentà aplicar aquest esquema

d'explicació a la Revolució Puritana, però en aquesta tasca d'interpretació històrica quedà per davall de la seua obra purament especulativa, i d'altres observadors com Harrington.

Spinoza i la tolerància

Si a l'hora de classificar Hobbes podíem triar entre un parell de contextos alternatius (el de la revolució anglesa, i el de la revolució cartesiana i científica), en el cas de Baruch (Benet) de Spinoza (1632-1677) la ubicació és clara: ens trobem amb un dels màxims exponents del racionalisme filosòfic. Això no significa que l'ideari polític de Spinoza no siga fruit d'un context – durant la seua breu vida a Holanda s'implicà amb la facció liberal, democràtica, de Jan de Witt front a opcions més reaccionàries en els terrenys polític i religiós. Però en Spinoza, el seu propi sistema filosòfic acaba pesant més que les circumstàncies, i com en el cas de Hobbes, l'efecte polèmic i propagandístic de les seues aportacions es veu dissolt en l'amplitud dels seus plantejaments. Com a mostra del racionalisme de l'autor, les tesis spinozianes formen part d'un sistema ordenat (incloent-hi el curiós extrem de la seua "Ètica demostrada a la manera geomètrica" , la seua obra més important, publicada pòstumament), en el qual es tracten progressivament la metafísica, l'ètica i la política. No evitarem, ans al contrari, la comparació amb Hobbes a l'hora d'aclarir el paper de Spinoza en la nostra narració. Per exemple, d'una banda, Hobbes deu la seua posteritat a la part final i culminant del seu sistema filosòfic racionalista, és a dir, la dedicada a la política – d'aquesta manera, les seues parts prèvies sobre la natura, o sobre la psicologia humana, són sovint interpretades i exposades com un preludi necessari al seu racionalisme absolutista. El cas de Spinoza és ben distint: la seua metafísica i la seua ètica són brillantment originals, i sostenen per sí soles el lloc que Spinoza ocupa en la posteritat filosòfica – fins al punt que, en algunes exposicions de l'autor, s'obvia la vessant política del seu pensament, certament menys influent que la de Hobbes, de la qual és indiscutiblement hereva. Com el que ens ocupa en aquest treball és la teorització política, invertirem els pesos específics de les parts de l'obra spinoziana. Així, farem un repàs de les postures metafísica i ètica, tan breu com imprescindible per a comprendre els dos pilars de les tesis polítiques de l'autor: la seua defensa de la tolerància religiosa i la seua teoria de l'Estat.

L'ànim de superar el dualisme cartesià entre la "res extensa" i la "res cogitans" duu Spinoza a postular l'existència d'una única substància amb una infinitat d'atributs (dels quals als homes ens són accessibles les qualitats de dos, la matèria i l'esperit). Aquesta substància és Déu o la Natura, en una identificació panteista que allunya Spinoza de l'ortodòxia de les tradicions jueva i cristiana. El rebuig d'una imatge antropomòrfica, personal i transcendent de Déu com a governador absolut de l'univers, i la seua substitució per un Déu-Natura que abasta tot el que existeix, no pot sinó suggerir conseqüències fatals per a qualsevol intent justificatori del poder de les monarquies per analogia amb Déu i el món. En qualsevol cas, si l'analogia de l'Estat amb el cosmos és explotada, només pot conduir a la consideració conjunta, i plural alhora, de tota una comunitat política. Com que Spinoza participa de l'esclat científic i filosòfic de l'època, la seua identificació entre Déu i Natura el duu a una de les seues tesis més impactants, segons la qual Déu no actua per llibertat sinó per necessitat – seguint les lleis de la natura que el seu segle començava a desvelar. L'home, essent una manifestació individual d'aquest Déu-Natura, tampoc pot sostenir sobre sí mateix cap pretensió de

lliure albir, d'escapar a una cadena de causes. La llibertat, per tant, no podia ser per a Spinoza altra cosa que una forma especial de coneixement, una acceptació del que és inevitable propera a l'estoïcisme, que ens permeta entendre les causes dels fets humans i participar-hi activament, més que no sofrir passivament les conseqüències. Absència de passions, beatitud, virtut, raó: aquesta és la classe de llibertat a què pot aspirar l'home, i que guiarà la teorització de l'Estat que fa Spinoza. Però l'intel·lectualisme implícit en aquesta concepció de la llibertat i la radical heterodòxia que és a l'arrel de la seua concepció de Déu, fan de la tolerància, religiosa i filosòfica un altre punt clau en la reflexió política spinoziana – i serà aquest punt el primer que tractarem.

La finalitat explícita amb què Spinoza escrigué el seu "Tractat Teològic-Polític" (publicat anònimament el 1670) era mostrar com la República es beneficiava del lliure exercici de l'especulació filosòfica i científica sense que això suposés cap risc per a la pietat ni l'ordre establert. Amb això pretenia limitar el poder que les autoritats religioses poden arribar a tenir dins l'Estat. Però amb l'excusa d'aquest objectiu, Spinoza va voler emprendre una tasca de recerca religiosa més profunda, revolucionària en els seus mètodes: una investigació textual de la Bíblia, que ell va presentar, amb totes les precaucions possibles, com una mena d'història natural de la religió, estudiant les Escriptures anàlogament a com els homes de ciència del seu temps llegien el llibre de la natura. La conclusió general a què va arribar fou que el nucli de la "veritable religió" consistia a conéixer i estimar Déu, i estimar el veí, el proïsme, com a un mateix. Aquest missatge és purament moral, i hem de saber-lo separar de la resta de continguts d'un document històric, escrit per homes, que no podem prendre com a font de veritats naturals ni filosòfiques. Provat això, la filosofia i la religió apareixen com dues esferes distintes i exclusives: l'activitat filosòfica, per tant, ha de poder ser lliurement exercida, sense riscos per a la religió i en benefici de la comunitat, ja que només una recerca sense biaixos ni limitacions en les ciències i les arts pot conduir a l'èxit. Trobarem també aquesta defensa quasi utilitarista de la llibertat de recerca i expressió en un contemporani anglès de Spinoza com és John Milton.

Paga la pena examinar, en alguns exemples, quin és el grau de racionalitat que Spinoza aplica en la seua anàlisi del text bíblic. Defensa que els profetes són individus d'una imaginació vívida, que presenten Déu als seus de maneres diverses segons el caràcter particular de cadascun d'ells. Spinoza nega la possibilitat dels miracles, ja que eixes suspensions per part de Déu de les lleis de la Natura pressuposen una distinció entre Déu i la Natura que no pot acceptar Spinoza, per a qui Déu mateix obrava de forma necessària segons aquestes lleis. Igualment, Spinoza qüestiona amb una força inhabitual entre els especialistes del seu temps l'autoria i la cronologia d'alguns llibres de la Bíblia, i els jutja com a molt posteriors al que s'assumia tradicionalment – en això s'acosta a les postures més acceptades en l'actualitat. Assegura que els jueus, comunitat a la qual pertanyia abans de ser expulsat amb vehemència per la seua heterodòxia, no foren un poble triat per Déu, i que només les particularitats històriques, i organitzatives, del poble jueu recolzen aquesta tria divina, ja caducada en el seu propi temps. Així, l'amplitud amb què Spinoza concep la pietat religiosa és universal, encara en major mesura dels qui, des de l'esclat de la Reforma, havien intentat conciliar distintes faccions dins el cristianisme. Algunes de les lleis plasmades en la Bíblia, i els rituals de qualsevol religió organitzada, tenen simplement una utilitat pràctica, i poca cosa tenen a veure amb la felicitat o la beatitud dels qui hi participen. De les distintes formulacions dogmàtiques de la religió, cada individu ha de poder triar la que més convenient i convincent crega per a sí mateix, la que més puga ajudar-lo en l'exercici pràctic de la

justícia, l'amor a Déu i als altres, i la caritat. Notem com en aquest punt, Spinoza coincideix amb Hobbes en el punt de partida (la indiferència d'algunes qüestions rituals pel que fa al nucli de la religió) però difereix pel que fa a les conseqüències polítiques que se'n deriven (l'atribució al sobirà de la capacitat de decisió en matèries de fe per a Hobbes, la tria individual i la tolerància religiosa per a Spinoza). Trobarem de nou aquesta divergència final des de punts de partida tan semblants quan comparem llurs teories sobre l'Estat.

Spinoza i la democràcia

És innegable la influència de Hobbes en la concepció spinoziana de l'Estat. En efecte, el propi Spinoza parteix d'una concepció de l'home completament desidealitzada, i d'un estat de guerra molt semblant al del pensador anglès. Tot i ser, des del punt de vista lògic, un apèndix de les seues elaborades teories metafísiques i ètiques, Spinoza comença el seu "Tractat Polític" (publicat pòstumament el mateix any de la seua mort) advertint l'error que tan sovint cometen els filòsofs: el de considerar l'home com la idea del que suposadament hauria de ser, i no com el que realment és, un ésser propens a deixar-se arrossegar per les seues passions. D'aquesta manera, Spinoza afirma que no hi ha cap activitat humana en què la teoria i la pràctica estiguen tan allunyades com en la política, i que els filòsofs, donada la irrealitat de llurs concepcions sobre la humanitat, serien els menys indicats per a governar, en contra de la coneguda tesi platònica. En un to que recorda Maquiavel, Spinoza assenyala que per a la seguretat de l'Estat poc importa la virtut privada del governant, sinó l'efecte que les seues accions tenen sobre la correcta administració del que és públic. Una comunitat, el bon funcionament de la qual depengués en excés de la virtut personal dels qui la governen, estaria abocada al col·lapse o a la tirania. No és només la raó el que fa que els homes s'unisquen en comunitats polítiques: de fet, si tots els homes foren raonables, no necessitarien de la política per a conviure pacíficament. Al contrari, està imprès en l'home, amb una irracionalitat semblant a la postulada per Hobbes, el desig de governar i de no ser governats. Aquesta tendència duu a la guerra de tots contra tots, a menys que els homes reconeguen que l'estat de por constant impedeix que cadascú siga senyor de sí, ni lliure, i que es necessiten els uns als altres per a proveir-se del que necessiten per a sobreviure. Aquesta referència a la mútua cooperació és més important en Spinoza que en Hobbes per a qui la força que empeny l'home cap a la submissió política és bàsicament la por de mort violenta, i ajuda a explicar com els sistemes defensats per ambdós autors són tan distints (la monarquia absoluta per a Hobbes, la democràcia per a Spinoza) tot i tenir punts de partida tan semblants.

La raó ajuda els homes a constatar que és millor viure amb una sola por, la de la llei, que amb por de tots els altres homes, en l'estat de naturalesa. I que és més avantatjós cercar els béns que poden ser gaudits comunament que els que són impossibles de compartir. En efecte, Spinoza identifica el dret amb la potència – és a dir, no es pot afirmar que un individu tinga un dret si no té la capacitat, la força suficients per a exercir-lo realment. Així doncs, té dret a les coses que poden ser compartides perquè a la seua força pot sumar la de tota la comunitat, mentre que no té cap dret efectiu sobre les coses que no podrà obtenir sense enfrontar-se a la força combinada i superior de la resta dels individus. Aquest punt és fonamental, perquè per a Spinoza el poder sobirà de la comunitat resulta major quan més incommensurable és respecte del poder dels individus separats. Segons aquesta regla de proporcionalitat inversa, la democràcia és el

millor sistema possible, perquè és aquell on el poder de cada individu és ínfim en comparació al del conjunt, essent impossible que la comunitat cedisca davant les passions d'un o d'uns pocs dels seus membres i done pas a la tirania. Notem que en el camí que ha dut Spinoza a la democràcia no hi ha cap defensa de les institucions tradicionals representatives, sinó la simple consideració racional que en democràcia és més fàcil acomplir el desig natural de cada home de governar i no ser governat – en això contrasta amb el paper clau que el Parlament, com a òrgan de representació d'una minoria privilegiada, jugaria en el triomf del liberalisme anglès.

L'Estat (o la Ciutat, com l'anomena sovint Spinoza) queda així fundada sobre una tensió entre la passió natural de dominar que té individu, i el poder que sobre tots els individus ha de tenir la comunitat. Per això, per a evitar veure's sotmesa a una tirania, la Ciutat ha d'estar en un procés permanent de fundació, d'autoafirmació front als seus membres individuals. Quins límits pot tenir l'exercici d'aquest poder de la sobirania? Doncs són clars, i mostren l'avantatge del govern popular: tot el que resulta insuportable per als ciutadans i que provocaria llur indignació i rebuig, resta fora de l'abast de la sobirania de la Ciutat. L'Estat no pot exigir dels seus membres res que supose la seua pròpia destrucció – i això no ho podem afirmar amb certesa quan qui governa és un monarca o tirà. Aquests límits garanteixen una esfera de llibertat per als qui hi habiten, i asseguren l'estabilitat política d'una comunitat – per oposició també a les monarquies, en què l'habitual dominació exercida sobre els súbdits fa més factible la substitució d'uns governants per uns altres, i la degeneració en tirania. En aquesta necessitat d'implicar els ciutadans en el manteniment polític (i militar, arribat el cas) de l'Estat no podem sinó trobar l'eco llunyà del republicanisme de Maquiavel.

La reivindicació que fa Spinoza d'un règim tradicionalment menyspreat com el democràtic és tan revolucionària com la seua visió mecànica, unitària, panteista, de l'univers. Però hem de reconèixer que la seua influència fou molt limitada, o quasi nul·la, entre uns contemporanis que no tingueren altra resposta que l'escàndol. Si no fou fins el segle XIX que l'idealisme alemany es declararia hereu de la seua metafísica, la seua visió política ha estat menys influent que altres (la lockeana, la rousseauniana) a l'hora de configurar les democràcies occidentals. Només des d'algunes teories socialistes s'ha defensat la seua posició com a precursor i inspirador del marxisme (tot i l'absència d'arguments econòmics en les línies generals del seu pensament). L'extensió amb què hem tractat Spinoza ací és en part deguda a l'amplitud del seu sistema de pensament, però també a una explícita voluntat de reivindicar teories (com serà el cas també dels "anivelladors" anglesos) que ens resulten més properes ara, examinades des de la posteritat, del que ho foren en el moment de la seua primera exposició.

Anglaterra: de la Guerra Civil a la Revolució Gloriosa

Els antecedents de la Guerra Civil

Sense cap mena de dubte, l'esdeveniment històric més rellevant per al desenvolupament de la teoria política del segle XVII, i possiblement de tota l'Era Moderna, siga la Guerra Civil Anglesa, o la Revolució Anglesa, enteses ambdues en un sentit suficientment ample com per a abastar tant les dues dècades de revolució, règim parlamentari, i

República dictatorial entre 1640 i 1660, com l'anomenada Revolució Gloriosa de 1688, que posà punt i final a la restauració dels Estuards. Aquesta darrera, la més incruenta, moderada i reeixida de totes les revolucions, pot interpretar-se com el triomf d'una opció intermèdia després que els anglesos experimentaren durant mig segle temptatives ben diverses de radicalisme. Però més que presentar l'experiència anglesa com un camí sinuós que ens duu ineluctablement al triomf del liberalisme, ens centrarem en explorar tot el ventall de propostes teòriques que, des del sermó o el pamflet fins als tractats més dignes, enriqueixen aquest període com pocs en la història moderna europea. Que la culminació de tot plegat puga semblar l'obra de Locke no respon a cap finalisme en la nostra exposició, sinó a una certa coherència a l'hora de delimitar cronològicament i espacialment el treball. De la mateixa manera que hem separat l'estudi de Hobbes per a incloure'l dins el corrent racionalista, d'haver prolongat l'abast del nostre estudi ben bé podríem haver separat Locke com a pare inspirador d'una nova època, no exclusivament britànica: la Il·lustració.

Les particularitats religioses i polítiques de l'Anglaterra dels Estuards (Jaume I, Carles I, Carles II, i l'efímer Jaume II), al segle XVII, ja són presents d'una manera latent, sense esclatar en un conflicte a gran escala, durant el segle XVI, l'època dels Tudor (especialment Enric VIII i Isabel I). Una llarga època d'enfrontament amb França (la guerra dels Cent Anys) i de conflicte intern entre faccions nobiliàries (la guerra de les Dues Roses) precedeixen l'ascens de la dinastia Tudor a finals del XV, i ajuden a justificar l'assumpció de poders autoritaris per part dels monarques, que sabran trobar en la classe mitjana emergent, representada en el Parlament, el recolzament necessari per a imposar-se a la noblesa. Recordem que és el Parlament mateix qui proclama Enric VIII cap de l'Església Anglicana: detalls com aquests ens impedeixen identificar l'autoritarisme anglès amb les formes d'absolutisme que s'experimentaran al continent. En efecte, en les teoritzacions sobre la "constitució" (mai escrita) del regne d'Anglaterra que trobem al llarg del XVI, es fa èmfasi en l'harmonia entre el rei, el Parlament i la tradició de la "common law" – una postura gairebé medieval, front a la més moderna concepció de la sobirania com a font única de la qual deriva el poder dels òrgans de l'estat. Serà l'esclat del conflicte, el segle següent, el que decantarà els teòrics (i els no tan teòrics) en dues faccions oposades: la defensa de la sobirania reial o de la sobirania del parlament.

Pel que fa al terreny religiós, la particularitat més notable d'Anglaterra (llevat d'un breu parèntesi catòlic amb la reina Maria) és la posició que el rei exerceix com a cap de l'Església. En la pràctica, un cop separada l'Església d'Anglaterra de l'autoritat romana, no hi havia candidat més plausible per a assumir-ne la direcció que el propi rei: però aquest compromís pràctic era difícil d'acceptar teòricament, des del punt de vista de la doctrina. Per tot plegat, l'intent més reeixit de justificar aquesta situació des del punt de vista filosòfic havia d'estar més basat en arguments del tipus legal que no pas teològics: aquest és un dels mèrits de "Les lleis de la política eclesiàstica" (1593) de Richard Hooker (1554-1600). Aquest autor justifica la unitat dels cristians anglesos front a la dissidència d'algunes faccions (puritans i catòlics), i identifica comunitat política amb comunitat religiosa, fent inevitable així l'acceptació del monarca com a cap de l'Església. Però no ho fa mitjançant una teoria de dret diví, que tindrà una tradició escassa (i fracassada) en el context anglés (llevat dels propis intents justificatoris de Jaume I), sinó a través d'una teoria contractual: tota autoritat prové del consentiment de la comunitat, i els dissidents religiosos s'oposen a l'ordre legal de la societat així instituïda, amenaçant-la amb la fractura. Com posteriorment amb Hobbes, aquest origen

contractual de la societat i el poder no justifica la rebelió, ans al contrari – l'obra de Hooker és contemporània a les guerres de religió en França, però fou escrita en una època de calma relativa al seu propi país.

La mort sense descendència d'Isabel I en 1603 fa recaure la corona en Jaume, rei d'Escòcia, que unifica ambdós països. Ja hem parlat de Jaume en el context del seu enfrontament amb els jesuïtes: tot i la rotunditat de les seues afirmacions absolutistes, en què identifica els reis amb déus i considera traïció sostenir que la voluntat reial està sotmesa a la llei, aquesta confiança en sí mateix no li estalvià conflictes amb una classe mitjana ascendent que veia perillar l'idil·li que havia mantingut amb la dinastia Tudor. Aquestes tensions entre el rei i el Parlament s'agreujaran amb Carles I, que arribarà a governar sense el Parlament – i els seus intents de taxar la nació sense el consentiment parlamentari ocasionaran la Guerra Civil, la subsegüent Revolució i la seua pròpia decapitació. Abans, però, de la Revolució, que tractarem amb més detall, podem trobar dues postures possibles front a l'intent absolutista. Una és la de Francis Bacon (1561-1626), que en la seua obra política potser es deixà endur més per les seues ambicions com a estadista que per la seua capacitat filosòfica, que lluirà més en altres camps. Bacon recolza una autoritat reial forta i una relativa independència d'acció del rei respecte dels tribunals i del Parlament, sobretot en assumptes d'Estat. Però no s'allunya per complet de l'harmonia entre els distints òrgans del regne de què hem parlat, i la seua postura és més nostàlgica de l'època d'Isabel que una presentació rotunda de l'absolutisme. La postura oposada a l'absolutisme del rei fou la d'Edward Coke (1552-1634), un jurista que mostrà una reverència (professionalment comprensible) per la "common law" i el paper dels jutges i tribunals: es tracta per tant d'una defensa conservadora de la tradició legal, considerada com una acumulació de raó i bon judici, més que no un pas endavant en la reivindicació del Parlament com a cos representatiu i sobirà. Serà l'esclat de les guerres a mitjan segle XVII, el que clarificarà i multiplicarà les posicions sobre la correcta configuració de l'Estat.

Radicals i comunistes

Ja hem assenyalat l'existència, abans de la Guerra Civil, d'un ampli i variat sector de calvinistes que desitjaven depurar l'Església d'Anglaterra de qualsevol resta de catolicisme: són els anomenats puritans, subdividits alhora en episcopals, presbiterians, congregacionalistes (independents), separatistes i altres. En qualsevol de les seues formes, i com ja hem vist al parlar de Hooker, esta postura religiosa tenia les seues conseqüències polítiques, essent la primera d'elles un cert debilitament de l'autoritat reial, cap visible de l'anglicanisme. Des del punt de vista socioeconòmic, els puritans representaren els interessos d'una classe mitjana oposada als privilegis de la noblesa i el clergat: aquesta posició, a més de l'estrictament religiosa, els oposà a les temptatives absolutistes i d'aproximació al catolicisme de Carles I, a qui s'enfrontaren liderats per Oliver Cromwell (1599-1658). El lideratge de Cromwell donà preeminència política al grup dels Independents, que sense resultar majoritaris numèricament dominaren l'exèrcit i la vida política durant les dues dècades centrals del segle XVII. Aquest grup buscava una forma radical de cristianisme i d'organització religiosa: no reconeixien l'autoritat de la jerarquia i veien suficient la seua pròpia organització en congregacions autònomes de cristians. El seu caràcter minoritari els dugué a defensar la tolerància religiosa, i un altre tret característic fou el seu interès i dedicació a les ciències, que els donà un paper tan preeminent en aquest camp com en el polític, malgrat el seu caràcter

minoritari. Fou aquest grup dels Independents qui finalment acabà decapitant Carles I el 1649, i establint la república i la dictadura militar de Cromwell, fins que la mort del Lord Protector el 1658 acabà per accelerar la restauració dels Estuards en la figura del fill del rei, Carles II. Per la seua importància en el terreny de les idees (tot i el fracàs de llurs objectius pràctics), tractarem en més profunditat dues posicions polítiques que, sense identificar-se'n completament ni esgotar la varietat ideològica dels Independents, representen dos antecedents clars de la democràcia radical i del comunisme. Es tracta dels "anivelladors" (levellers) i dels "cavadors" (diggers), dos grups de l'extrema esquerra de l'època: tot i el poder de pressió que arribaren a exercir des dels estrats més baixos del exèrcit revolucionari, les progressives depuracions i maniobres polítiques fetes per Cromwell acabaren frustrant les seues expectatives de reforma política radical.

El líder dels anivelladors fou John Lilburne (1614-1657), un hàbil agitador polític que es convertí en heroi popular després de ser absolt en alguns judicis de gran rellevància pública. Mentre que el centre de la disputa política girava al voltant de si la sobirania residia en el rei o en el Parlament, els anivelladors defensaven que la sobirania resideix en el poble, i que el Parlament no hauria d'exercir la sobirania per cap altre motiu que el de ser una cambra de representants triats pel poble. Això suposa, per a Lilburne i els seus, la defensa d'un sufragi quasi universal i de certs drets connaturals a l'home que li corresponen només per haver nascut: fins l'home més pobre d'Anglaterra hauria de poder expressar el seu consentiment al govern votant els seus representants al Parlament. Notem la diferència amb la tradició anglesa, en la qual el Parlament era un organisme on es representaven certs interessos corporatius i de classe (fonamentalment econòmics, al tenir la potestat d'aprovar o no els impostos), més que no pas els interessos dels tots els homes, del poble anglès. La constatació d'aquest caràcter restringit del Parlament, fins i tot durant l'era revolucionària, féu que els anivelladors assenyalaren que calia limitar la sobirania del Parlament en no menor mesura que la sobirania dels monarques, per a evitar que una mena de Parlament "absolutista" vulnerara els drets innats del poble. La forma de limitar aquest poder del Parlament era una Constitució escrita: però tot i que Cromwell arribà a proposar algun document d'aquest tipus durant la seua dictadura, aquesta fórmula no arribà mai a prosperar en Anglaterra. Però sí tingueren més èxit a les colònies britàniques, que més d'un segle després, i comptant aquest moviment com una més d'entre les seues múltiples influències, implantaren una democràcia més semblant al model dels anivelladors que al sistema anglès, amb una Constitució escrita i una Declaració de Drets – per bé que, malgrat tot, aquesta nota no ens ha de fer oblidar que la major de les influències sobre els pares fundadors dels EEUU fou la de Locke.

Tot i les crítiques que reberen al respecte, els anivelladors no eren comunistes – i el propi Lilburne negà la seua relació amb els anomenats cavadors, o "veritables anivelladors", que examinarem tot seguit. El seu èmfasi estava fonamentalment centrat en els aspectes polítics, i no en els econòmics: la seua oposició als privilegis de la noblesa, dels monopolis comercials o del clergat anglicà, no suposava cap abolició dels drets de propietat. Però tot i així les seues reformes eren inassumibles per les classes dirigents, que en efecte, s'esforçaren en mostrar les contradiccions entre la tradició jurídica i les noves idees postulades pels anivelladors. En efecte, tot i que els anivelladors podien recórrer a la tradició, a la Carta Magna de 1215 o a qualsevol altre argument que els resultara convenient en les seues polèmiques, cal destacar que la més potent de les seues armes era justament l'argumentació racional, sostinguda sobre principis abstractes més que sobre precedents legislatius o jurídics – que no per haver

estat imposats sobre els anglesos de temps precedents havien de continuar valent en el futur. Aquest racionalisme sobta més encara si recordem que estem parlant de grups d'una religiositat profunda i sincera: però el seu recurs a la Bíblia o les subtileses teològiques és escàs, fins al punt que els seus opositors els acusaren de falta de respecte a l'Escriptura. Aspectes com aquest fan que la producció editorial polèmica, de pamflets i assajos, durant el període revolucionari anglès destaque, en quantitat i qualitat, respecte de les guerres de religió a França mig segle abans.

Com hem dit, la secció més radical dels anivelladors, els cavadors, anaren més enllà de les reivindicacions estrictament polítiques per a passar al que, des del seu punt de vista (i en això coincidiren amb teòrics menys radicals com Harrington) era l'arrel del problema social: la distribució dels recursos econòmics, i en particular, de la propietat de la terra. Anticipant-se en un segle a Rousseau, els cavadors venien a defensar una situació primigènia on la igualtat natural entre els homes es traduïa en una igual distribució de la terra (o en una propietat i explotació comunes). Els efectes combinats de la conquesta i repartiment de terres (com per exemple la d'Anglaterra pels normands al segle XI) i de la seua progressiva mercantilització, que ja denuncià Thomas More a l'inici del procés d'acumulació capitalista, han trastocat aquesta situació inicial, i justa, en l'opressió dels desposseïts per part dels posseïdors. El més brillant teòric dels "diggers", Gerard Winstanley (1609-1676), escrivia en "La llei de la llibertat" (publicada en 1652, en plena república cromwelliana) que, un cop abolida la monarquia i per tant les conseqüències de la conquesta, bastava amb prohibir la compra i la venda de terres en Anglaterra, font de les desigualtats econòmiques del seu temps, per a recuperar l'estat primer d'igualtat i justícia. El seu escàs nombre, i l'esperit pacifista que els inspirava, va fer impossible en tot moment que els cavadors s'acostaren a les seues metes, les del sector social que més acusadament havia patit els efectes econòmics de la guerra civil. Una bona dosi de messianisme purità els convertia en relativament inofensius per als dirigents de la revolució: però tot i la indiscutible religiositat dels seus membres, això no els allunyava de l'argumentació racionalista tan típica dels anivelladors en general, ni temperava el seu menyspreu vers les formes oficials i professionalitzades d'església – que els comunistes hagueren volgut veure convertides en instruments per a l'educació no només teològica, sinó també tècnica i aplicada. Per tot plegat, llur contribució cau clarament dins la tradició utòpica, teòrica, més que en la llarga seqüència de revoltes populars i violentes que sovint no s'han inspirat en altre ideari que la misèria.

Els orígens del liberalisme

L'experiment revolucionari anglès de la meitat del segle XVII donà pas a un període de Restauració i relativa calma política, que es reflectí també en una davallada de les tensions intel·lectuals que havien dominat els anys quaranta i cinquanta. Aquesta calma es veié puntualment interrompuda per una breu revolució que, en l'any 1688, posà fi a l'amenaça que el catolicisme i l'absolutisme s'apoderaren de la corona anglesa: Jaume II, el germà catòlic i successor de Carles II, fou expulsat del regne i substituït per l'holandès Guillem d'Orange, que esdevingué rei d'Anglaterra a condició d'acceptar les condicions ofertes pel Parlament. L'anomenada Revolució Gloriosa de 1688 suposà un compromís entre els sectors més moderats dels qui havien pres part en les disputes del mig segle anterior: així, s'esborrà no només la possibilitat d'un absolutisme de dret diví, sinó també de posar en pràctica els projectes més democràtics que el període republicà

havia despertat. El filòsof que traslladà al paper (amb no menys èxit) aquesta Revolució Gloriosa fou Locke, a qui dedicarem en exclusiva la part final del nostre treball. Però el mateix Locke culmina una tradició que arrenca des de la república cromwelliana, i que podem definir com a liberal, tolerant – i també republicana, en un sentit més relacionat amb la forma de govern àmplia, però elitista, d'alguns estats antics i contemporanis, que per oposició a l'existència d'un monarca. Potser aquests precedents liberals no mostren la mateixa claredat i rotunditat conceptual que l'obra de Hobbes o dels demòcrates i comunistes ja examinats: però devem examinar-los amb l'avantatge que suposa saber que, la senda per ells traçada, acabà culminant amb èxit el segle XVII – i influint decisivament en el pensament i l'acció polítiques del XVIII.

James Harrington (1611-1677) és l'autor d'una curiosa utopia anomenada "Oceana" (1656), en què la relació tan clara amb les circumstàncies de l'Anglaterra del seu temps i l'absència de metes polítiques irrealitzables tan pròpies del gènere, fan pensar que el plantejament utòpic és poca cosa més que un mode d'evitar la censura. Una comparació de Harrington amb Hobbes pot resultar aclaridora: el primer admirava la pretensió del segon de reduir a un esquema causal els esdeveniments polítics, i tot i que en termes de claredat lògica les obres de tots dos no són comparables, se li ha de reconèixer a Harrington una major capacitat a l'hora d'analitzar el decurs històric real de l'Anglaterra del seu temps (Hobbes ho intentà en el seu "Behemoth" , sense massa sort – independentment dels mèrits de Hobbes, l'obra no rebé el permís per a ser publicada). En efecte, fent un èmfasi en els aspectes econòmics del conflicte tan original com el dels comunistes (però amb intencions ben distintes), Harrington basà la seua defensa del sistema republicà en la seua concordança amb l'estructura econòmica del país, que ja no era en absolut feudal, sinó burgesa i capitalista. Adaptant la clàssica divisió tripartita de les formes de govern, distingirà entre una monarquia absoluta (en què els nobles, per la desproporció relativa de llurs possessions, no poden disputar-li el poder al rei), una monarquia mixta (on el rei necessita del recolzament dels nobles per governar), i una república (on la base de la propietat agrària és suficientment ampla com per a permetre un govern "popular", en un sentit restringit als propietaris). Harrington creu que, després de la despossessió de terres que Enric VIII féu a l'Església, i que anaren a parar a mans de la burgesia, aquest darrer tipus de constitució és la més adient per a Anglaterra – i dedicarà la seua utopia a desenvolupar detalladament l'organització d'aquest Estat, inspirant-se en les antigues Atenes, Esparta, Roma, i exemples més moderns com Florència o Venècia. No encertà a veure el paper que la propietat no agrícola i les activitats comercials jugaven i jugarien en el futur immediat d'Anglaterra, i no aconseguí separar aquesta redistribució de la sobirania del fet que existira o no un monarca: però en general, l'anàlisi socioeconòmica que Harrington fa de les causes de la Revolució potser és el més encertat de tots els que feren els seus contemporanis.

Harrington no és cap "anivellador", però és conscient de quina forma els esforços legislatius per a regular la compravenda i l'herència de terres, poden ajudar a mantenir suficientment ampla la base social de la seua República. Una regulació d'aquest tipus pot garantir l'estabilitat del règim, perquè aconsegueix que els qui voldrien desafiar l'estat de coses no puguen tenir èxit, i els qui podrien tenir èxit no tinguen cap interès en revoltar-se. Aquesta suposada estabilitat de la República no fou tal en el seu temps (escriví abans de la Restauració), sinó que hagué d'esperar a 1688 per a la implantació d'un sistema que ja no sofriria més canvis dràstics, sinó una evolució lenta i gradual, quasi secular, vers la democràcia.

John Milton (1608-1674) fou una figura secundària en el terreny de la teoria política (no en el literari, en què ens deixà el seu "Paradís Perdut"), i a banda de la seua implicació personal assumint càrrecs durant la República, deixà escrites unes quantes obres polèmiques que destaquen respecte de les contemporànies més per la superior qualitat de la seua prosa que no per l'originalitat dels seus continguts. D'entre la seua producció destacarem només "Aeropagitica" (1644), una apassionada defensa de la llibertat d'expressió i de la tolerància de les distintes opinions intel·lectuals i religioses. Hem de fer notar, en favor de Milton, que la seua actitud tolerant està basada en una sincera creença en què la multiplicació de sectes, doctrines i teories no podia sinó accelerar la troballa de la veritat, sempre que aquesta recerca es pogués dur a terme lliurement, sense coacció. No és per tant, la classe de tolerància que una minoria reivindica perquè es veu obligada a reclamar-la per a sí, sinó que parteix d'una moderníssima valoració de la diversitat per sí mateixa. Més enllà d'aquest apunt, el republicanisme de Milton, o del seu contemporani Algernon Sydney (1623-1683), s'esgoten en una retòrica idealista i de resistència a l'opressió. El propi Sydney ens servirà per a il·lustrar dos fets: el primer, que dedicà la seua obra inèdita a refutar l'obra pòstuma de Robert Filmer (1588-1653), el "Patriarca" – ocupació que compartí amb Locke, que també la refuta amb detall en un dels seus llibres. El segon: que fou jutjat i condemnat per conspiració, i que els seus papers inèdits foren usats en la seua contra. Pot servir de prova de com les circumstàncies polítiques durant el parèntesi de la Restauració estaven lluny de ser senzilles, i ens permet entendre perquè Locke hagué d'esperar fins després del triomf de la Revolució Gloriosa per a publicar els seus tractats polítics.

L'actitud lockeana

L'obra de John Locke (1632-1704) no és la culminació de tots els corrents de pensament del segle XVII – cosa impossible per a cap autor, donat que en qualsevol període coincideixen visions oposades del món i del poder polític. Però és innegable que tant la seua teoria epistemològica com la seua filosofia política gaudiren d'un gran èxit al llarg del segle XVIII i han mantingut des de llavors un indiscutible influx en el pensament occidental.. Si bé és cert que solem anomenar aquest període el "segle de Voltaire", just és recordar en quina mesura el patriarca francès se sentí admirat per l'obra de Locke i l'ambient intel·lectualment avançat dels britànics, en el crucial període que visqué en Anglaterra. Ni tan sols les inconsistències, que analitzarem, entre les vessants empirista i jusnaturalista del pensament de Locke van impedir la general acceptació de les seues teories – potser aquesta siga l'habilitat extra-filosòfica, si es pot dir així, més rellevant de Locke: passar per alt les conseqüències lògiques del propi pensament quan s'acosta perillosament als límits del que el "sentit comú" pot acceptar.

Les obres més importants de Locke aparegueren en un breu interval de temps, quasi simultàniament a la Revolució Gloriosa de què fou el teoritzador més emblemàtic. Aquesta condensació és més fruit d'un esclat de circumstàncies favorables que d'una redacció apressada: havia treballat durant anys en els seus tractats, sense fer-los públics per por a conseqüències com les que havia patit Sydney. El mateix Locke, en la introducció d'algun dels seus tractats polítics, els presentà com a justificació "a posteriori" de la Revolució: però aquell canvi sobtat de poder, que tenia per única glòria haver resultat incruent, no necessitava la sincera i apassionada defensa del dret a la rebel·lió que féu Locke. Igual que en casos examinats anteriorment, com el de Hobbes

(qui continuarà essent una referència constant per a assenyalar coincidències i diferències), l'abast de les obres que estudiarem ací excedeix els propòsits immediats que potser les inspiraren – però en això, ha de quedar clar que les contribucions de Locke foren més reeixides que les de Hobbes.

Abans que la seua obra política, examinarem la teoria del coneixement que Locke exposà en el seu "Assaig sobre l'enteniment humà" (1689). Locke recull i amplifica els components d'empirisme que hom podia trobar en l'obra de Descartes – i que sovint són negligits quan s'encasella el pensador francès dins un estricte racionalisme epistemològic. Tanmateix, s'oposa a la tesi platònica i cartesiana que reclama l'existència d'idees innates, no provinents de l'experiència, que proveeixen el fonament de qualsevol constructe filosòfic sòlid. Per a Locke, això no és possible: no hi ha res en l'intel·lecte que no haja estat abans en els sentits, la ment és una "tabula rasa" sobre la qual l'experiència deixa la seua empremta. Aquest punt de partida del coneixement té algunes conseqüències en el terreny del pensament social, que Locke, jutjant-les com a desitjables, no tingué por d'explicitar. En primer lloc, si no hi ha idees innates, la ment d'un xiquet acabat de nàixer és com un tros de cera que pot prendre qualsevol forma, només amb què la treballem degudament. Així, Locke defensa una educació en què el mestre ha d'intentar reconstruir davant l'alumne les experiències que ajuden a que es forme un coneixement acurat de com és el món. Aquest enfocament naturalista, empirista, de l'educació, s'allunyava de models tradicionals excessivament basats en una certa rigidesa acadèmica, i seria heretat i radicalitzat per homes com Rousseau.

La segona conseqüència de l'empirisme lockeà és la impossibilitat de demostrar filosòficament, de manera definitiva, qüestions relatives a Déu i a la religió, aspecte en què es manifesta un segon punt decisiu d'allunyament de la filosofia cartesiana. En aquestes matèries, inaccessibles als sentits, no hi ha possibilitat de trobar veritats com les que Newton (1642-1727), amic íntim de Locke, podia enunciar amb tota certesa respecte del món natural. Això duu Locke a postures pràctiques més properes a les que hem vist en Spinoza que a les de Hobbes: no és raonable condemnar ningú per les seues creences ni imposar per la força "certeses" que són del tot inabastables per a l'enteniment humà. D'aquesta manera, en la "Carta sobre la tolerància" (1689), Locke defensarà el drets civils dels individus que professen qualsevol confessió religiosa, sempre que no posen en risc l'estabilitat i l'ordre socials – les excepcions són els catòlics, per la seua deslleialtat política més que per llurs diferències doctrinals, i els ateus, de qui Locke afirma que no poden tenir cap criteri ni sentiment del que és moral. És en aquest punt on cal aturar-se a mesurar el camí recorregut des de l'esclat de les primeres guerres de religió, a principis del XVI, en què les diferències doctrinals eren una circumstància determinant a l'hora de traçar tota una visió política. El grau de secularització del pensament de Locke hagués resultat impensable fins i tot mig segle abans en Anglaterra. Si trenta anys abans, Milton acceptava la varietat d'opinions sota l'argument que eixa recerca no suposava cap risc per a una veritat definitiva que sorgirà més aviat o més tard, Locke ha donat un pas més enllà: allibera els homes del pes d'aquesta impossible pretensió de "veritat" en matèria religiosa, i deixa obert per sempre un camp per a la lliure expressió de la religiositat personal (amb els matisos que ja hem deixat indicats).

Tal i com hem vist, l'interès de Locke és deixar un marge de llibertat per a la fe, i no atacar la base de la creença religiosa: en aquest sentit es queda a mig camí del que Hume acompliria mig segle després, desembocant en tot un seguit d'escepticismes

derivats del mateix punt de partida gnoseològic. Podem enllaçar això mateix amb una de les conseqüències que Locke no va voler extreure de la seua negació de les idees innates: si l'enteniment de l'home és una tabula rasa, no hi ha lloc per a una noció de bé i de mal que estiga racionalment inscrita en la naturalesa humana, sinó un bé i un mal relatius, dependents del que cada societat particular sàpiga transmetre, o del que emocionalment els homes senten com a bo o roí. La posició que Locke prengué en la seua obra política no fou eixa, sinó que continuà en la tradició jusnaturalista, defensant tot un seguit de drets naturals de l'individu, en particular els relatius a la propietat. La necessitat de superar aquesta contradicció de base entre les vessants pura i pràctica del seu pensament, conduí al desenvolupament, entre els seus hereus britànics del XVIII, d'un utilitarisme que podia continuar essent liberal sense requerir cap noció de drets naturals. Però aquestes consideracions ens reclamen ja que aprofundim en la proposta política de Locke.

L'Estat liberal

El "Primer Tractat sobre el Govern Civil" (1689) constitueix una primera part "destructiva" del pensament de Locke, que se centra en rebatre Filmer punt per punt – tasca gens exigent, que Locke acomplí de forma diligent i efectiva, donada l'obsolescència del pensament absolutista de dret diví. En efecte, la clau de volta del pensament de Filmer era que Déu havia designat Adam, el primer home, com a sobirà de tota la creació, i que aquesta classe de govern de dret diví s'havia transmès de generació en generació en l'única de les seues formes legítimes: la monarquia absoluta. Que Locke (i no fou l'únic) esmerçara els seus millors esforços en negar aquestes teories (cosa que ací passarem de llarg) ens dóna pistes sobre un fet: si la facció absolutista havia de publicar una obra pòstuma i caducada com la de Filmer per a defensar les seues posicions, és perquè les alternatives teòricament més brillants, com la contractualista de Hobbes, continuaven resultant insatisfactòries per a eixa causa. Un cop liquidat Filmer, Locke no intentarà derruir filosòficament el pensament de Hobbes, conscient de la major dificultat de la tasca: ans al contrari, veurem en quina mesura algunes de llurs posicions són coincidents, altres matisadament distintes, i com les diferències clares que s'observen obeeixen més al distint tarannà d'ambdós autors que a una minuciosa refutació.

L'exposició constructiva de Locke es reserva per al "Segon Tractat sobre el Govern Civil" (1689), on trobarem els fonaments de l'estat liberal, la teoria contractualista del poder i el dret natural a la propietat. Sense tenir cap base empírica, com ja hem assenyalat, Locke postula l'existència d'un estat de naturalesa en què els homes viuen sense cap poder superior que governe la comunitat. No es tracta de la guerra de tots contra tots de què parlà Hobbes, sinó d'una forma relativament plàcida d'anarquia. Això és possible perquè l'instint d'autoconservació, que Locke accepta de Hobbes, veu temperades les seues conseqüències destructives per l'existència d'una llei natural, d'un bé i un mal abastables per tothom mitjançant l'ús de la raó (i ja hem dit com aquesta "raó" moral és del tot innatista i sense suport en l'experiència). Així, la confrontació entre els homes no és universal, sinó puntual: d'uns pocs homes, irracionals, roïns, contra la resta, que conviu conforme a la llei natural dels homes. La inexistència de cap poder superior en la comunitat legitima qualsevol home a defensar-se contra qui vulnere eixa llei natural: tothom pot matar justificadament un agressor, un lladre, un assassí – però aquesta defensa és més restringida que l'atac preventiu contra tots de què parlava

Hobbes. No cal aprofundir més per a extreure una primera conseqüència important: si l'horror de l'estat de naturalesa de Hobbes justificava la submissió absoluta al sobirà com a mal menor, aquesta ja no serà una possibilitat per a Locke, perquè el seu estat de naturalesa és preferible a suportar un govern tirànic – contra el qual caldrà doncs, revoltar-se, sense que la por de l'anarquia faça de fre.

Mentre que el més semblant a un dret natural que reconeix Hobbes és el de la pròpia vida, Locke afegirà el dret a la propietat privada, que existeix en l'estat de naturalesa i, per tant, qualsevol estat que sorgisca posteriorment al contracte haurà de respectar i garantir. Segons Locke, tots els individus són per naturalesa lliures i iguals, i tenen un dret comú a gaudir dels béns materials que el món els ofereix, amb l'única condició que en deixen una quantitat suficient als altres homes. Però la forma en què els homes se n'aprofiten de la natura, és transformant-la mitjançant el treball: així, un tros de terra no és el mateix abans que després que l'home la treballe per a obtenir una collita. Mitjançant el treball, la natura transformada s'incorpora al que cada home és, esdevenint la seua propietat: si abans el tros de terra era comú, després de treballar-la l'amo en té un dret exclusiu. Segons un exemple del propi Locke, l'aigua d'una font és per a tots: però la que hi ha dins el cànter és de qui l'ha recollida. Aquest dret a la possessió és per tant, natural, però: com s'expliquen les grans fortunes, que no poden ser de cap manera producte del treball d'un sol home? La invenció clau que ho possibilita són els diners, més susceptibles d'acumulació que els béns peribles: els diners faciliten la creació d'excedents que hom pot cedir a altres individus, com per exemple als fills en herència. La desigualtat en les propietats resultant de l'acumulació és, per tant, tan natural com la igualtat de drets primordial de tots els individus. La contradicció entre igualtat i desigualtat, així presentada, pot no ser tal en el terreny estrictament teòric: però la posteritat de Locke no pogué obviar que, en la pràctica, el desequilibri en les possessions condiciona l'exercici que de llur igualtat i llibertat naturals facen els homes. Això donà lloc a tot un ventall de matisos dins la tradició liberal que no tenim espai per a examinar – i per suposat, a l'alternativa socialista, més inspirada en l'oposició als principis econòmics del liberalisme que en la continuïtat amb els corrents genuïnament socialistes, com More o els cavadors, que hem examinat en aquest treball.

Però la possibilitat d'acumulació i d'intercanvi que proporciona l'ús dels diners accentua també el perill que algú, vulnerant el dret natural a la propietat, puga apropiar-se el fruit del treball d'altres persones. I és en previsió d'aquesta incomoditat que els individus, lliurement, decideixen donar-se unes institucions polítiques que tenen com a finalitat principal defensar llur dret a la propietat, amb major eficàcia del que ells podrien aconseguir actuant per separat, en l'estat de naturalesa. Aquest contracte mitjançant el qual es passa d'una societat prepolítica a un Estat amb poder sobre els seus membres, no és tant un acte de submissió com un acte de confiança, segons Locke: si la majoria de la societat perd eixa confiança en el govern que s'ha donat, pot canviar-lo legítimament, d'una forma que era impensable per a Hobbes. Ací hem usat el terme "legítim" amb la mateixa ambigüitat amb què ho fa sovint Locke: en efecte, en un Estat liberal com el que està construint teòricament Locke, la de canviar el govern ha de ser una possibilitat legítima jurídicament. Però quan no hi ha cap llei general que regule aquest canvi d'acord amb l'opinió de la majoria, el que té el poble és una legitimitat de tipus moral per a revoltar-se. Això sí: cal matisar que el "poble" i la "majoria" de què parlem no participen directament, en massa, sinó a través dels representants elegits que formen el Parlament. I donat que la funció principal de l'Estat és garantir el dret a la

propietat, i la del Parlament donar el vist-i-plau als impostos, aquest "poble" acaba identificant-se per a Locke amb les classes propietàries – que han de donar llur consentiment per a cedir part de la seua propietat per al manteniment de l'Estat (aquest és el "No taxation without representation" dels revolucionaris americans). El de representació política, per tant, no és un dret que tots els individus obtenen del pacte fundacional: i Locke apunta que, com que el consentiment al pacte ha de ser lliure, els individus què jutgen inconvenient incorporar-s'hi poden no fer-ho – això sí, emigrant i abandonant la comunitat per a formar-ne una altra, o per a viure en un altre lloc en l'estat de naturalesa, dues alternatives no del tot utòpiques en un temps on un bon grapat d'anglesos marxaven cada any a colonitzar els Estats Units.

Un altra mostra de la moderació política de Locke la trobem en la seua teoria de la separació de poders i del seu control recíproc, que essent encara imperfecta, inspiraria tant Montesquieu com els Pares Fundadors americans. Per a Locke, l'"executiu" és el poder d'aplicar les lleis i correspon als tribunals, i ha d'estar separat del legislatiu, que correspon al Parlament, per a evitar que un mateix braç de l'estat puga promulgar i executar lleis injustes. Igualment, existeix un poder "federatiu" que regula les relacions amb els altres estats (que inclouen tant el comerç com la guerra), i resideix en la Corona, que actua sota la vigilància del Parlament. Les diferències amb la separació entre els poders executiu, legislatiu i judicial a què estem acostumats actualment, són clares. És, com veiem, un intent calculat per a recuperar aquella "harmonia" entre els organismes polítics de què ens parlaven els teòrics anteriors al segle XVII anglés, i per a evitar el despotisme i la tirania. Aquesta evitació dels extrems és el veritable motiu director del pensament de Locke, per damunt de qualsevol forma de radicalisme democràtic i econòmic, o de sobirania popular. No serà fins el segle següent que veurem créixer teòricament, i triomfar en la pràctica, aquest nou ideari: si Locke marca en Anglaterra l'establiment d'un llarg període d'estabilitat política, per a França i els Estats Units suposa l'inici, encara tranquil, d'una lenta gestació. El part, convuls, farà nàixer l'Era Contemporània.

Bibliografia

- **Historia del pensamiento social – Salvador Giner**

Edició 2002 dins la col•lecció Ariel Historia – 734 pàgines

- **Historia del pensamiento político moderno – Iain Hampsher-Monk**

Edició 1996 (primera) en la col•lecció Ariel Ciencia Política - 674 pàgines

- **Historia de las ideas políticas - George H. Sabine**

3a edició en espanyol, 1994, Fondo de Cultura Económica - 697 pàgines

- **La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento**

La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx
- Autors diversos - Atilio Borón (coord.)
Col•lecció Clacso-Eudeba, 2000, i disponibles a Internet en la següent adreça: http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html

- **History of Western Philosophy – Bertrand Russell**

Original anglés, també disponible en català (Ed. 62), Routledge 1991, 842 pàgines

- **El pensament filosòfic i científic I – Josep M. Terricabras (coord.)**
1a edició, 2001, Ediuoc, col•lecció Àgora – Biblioteca Oberta, 416 pàgines

- **La Edad Moderna. Siglos XVI-XVIII – Alberto Tenenti**
2a edició, 2003, dins la col•lecció Historia del mundo moderno de Crítica, 500 pàgines

- **Manual de historia moderna – Molas, Bada, Escartín, Gual, et al.**
1a edició, 1993, dins Ariel Historia, 707 pàgines

- **Stanford Encyclopedia of Philosophy - Autors diversos - Universitat de Stanford**
http://plato.stanford.edu
(Especialment per a les seccions sobre Maquiavel, Groci, Hobbes, Spinoza, Locke)

Índex dels continguts

Introducció 1
El Renaixement 2
Maquiavel: El Príncep 2
Maquiavel republicà 3
Thomas More: Utopia 4
Reforma i Contrarreforma 6
Luter i Calví 6
Desenvolupaments de la Reforma 7
Jean Bodin: sobirania i tolerància 9
El jusnaturalisme espanyol 10
El jusnaturalisme centreeuropeu 12
El Racionalisme 14
Hobbes: l'estat de naturalesa 14
L'absolutisme de Hobbes 16
Spinoza i la tolerància 18
Spinoza i la democràcia 20
Anglaterra: de la Guerra Civil a la Revolució Gloriosa 21
Els antecedents de la Guerra Civil 21
Radicals i comunistes 23
Els orígens del liberalisme 25
L'actitud lockeana 27
L'Estat liberal 29
Bibliografia 31