

GRANDEZA Y MISERIA DEL LIBERALISMO*

En contra de lo que se dice con frecuencia, el liberalismo no es ajeno a Francia. Algunos de los autores más profundos, más agudos o más influyentes de la tradición liberal son franceses. Bien es verdad que el tono del liberalismo francés es en general más grave, más sombrío incluso, que alegre y conquistador. Francia es el país del liberalismo triste o de la melancolía liberal. No pretendo formar parte de la gran tradición liberal francesa, pero me temo que la impresión que dejaré será la de que comparto con ella, al menos, su tristeza o su melancolía. Habría deseado ser portador de mejores noticias. No lo soy.

Tal vez el mejor modo de ahondar directamente en el tema que nos ocupa sea considerar que el liberalismo, en su definición más concisa, es la *revolución de los derechos humanos*.

No entiendo aquí por “revolución” un suceso repentino que trastoca todo, como, por antonomasia, lo fue la Revolución Francesa, ni un pro-

Pierre Manent es profesor de Filosofía Política (“École des Hautes Etudes en Sciences Sociales”, “Centre de recherches politiques”). Discípulo de Raymond Aron y fundador de *Commentaire*. Autor de *Tocqueville and the Nature of Democracy*, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *La cité del homme*, *Les Libéraux*, *Cours familier de philosophie politique* y *World Beyond Politics? A Defense of the Nation-State*.

* Texto editado de la conferencia pronunciada en Praga en 2010. Traducción de Dominique Ferrer.

ceso secular y progresivo como la “revolución democrática” contemplada y analizada por Tocqueville. Más bien veo en esta palabra la cristalización de nuevos principios de organización colectiva, con los efectos de reestructuración que esos nuevos principios implican en todos los aspectos de la vida humana.

1) LA REVOLUCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS: INTENTO DE DEFINICIÓN

¿Cómo aproximarse del modo más acertado a esta cristalización de nuevos principios, a este “momento de los derechos humanos”? Me parece que la *historia de la filosofía* proporciona las referencias más relevantes: la revolución empieza realmente cuando la *noción de los derechos humanos* des-
punta, es decir, en la segunda mitad del siglo XVII.

¿De dónde viene ese concepto? ¿A qué responde? Responde a la siguiente cuestión: ¿cuál es el mejor gobierno posible para los pueblos cristianos? Con “pueblos cristianos” me refiero a los pueblos que recibieron la propuesta cristiana de una nueva ciudad, de una verdadera comunidad universal.

Esta propuesta cristiana conlleva un problema político inédito: ¿cómo puede cada cuerpo político gobernarse sin dejar de reconocer la autoridad superior de la comunidad religiosa universal? ¿Qué puesto conceder al poder espiritual por el cual los hombres, “viendo doble”, en palabras de Hobbes, ya no saben a quién obedecer? Conocerán ustedes el severo diagnóstico de Rousseau: “Il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de jurisdiction qui a rendu toute bonne politie impossible dans les Etats chrétiens”¹.

Por lo tanto, se trata de encontrar un nuevo principio de gobierno que reúna a los hombres divididos por la separación de ambos poderes, tem-

¹ “Este doble poder ha engendrado un perpetuo conflicto de jurisdicción que ha hecho imposible cualquier buena organización política en los Estados cristianos”.

poral y espiritual. Nos vemos, pues, obligados a reconsiderar el sentido de la vida común desde sus fundamentos. Hasta este momento, vivir humanamente significaba participar en la asociación humana, política o religiosa, y, por consiguiente, acatar la ley que era la norma de tal asociación. Este principio había sido válido para todas las asociaciones conocidas hasta ahora: tanto para las ciudades griegas como para Roma, para la Iglesia como para el pueblo judío, para los nuevos reinos de Europa, etc. De ahora en adelante –así es el nuevo principio– ya no se tratará de acatar la ley sino de *hacer valer los derechos*. El sentido novedoso del orden político es el de *proteger los derechos de los individuos*. Hasta ahora *la cosa común* poseía la legitimidad primera. Ahora el orden legítimo parte del *individuo* y vuelve hacia el *individuo*. Leamos la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen del 89, art.2: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l’oppression”².

“Conserver les droits naturels”³: la expresión, que resume perfectamente el nuevo principio, es, sin embargo, algo engañosa por su connotación “conservadora”. ¡Si apenas se trata de conservar! “Conserver les droits naturels” es desencadenar el mayor movimiento en las cosas humanas que jamás se haya visto.

Los derechos naturales aparecen en lo que los filósofos llaman el estado de naturaleza o la condición natural de la humanidad, cuando los hombres, viviendo sin leyes, son individuos libres e iguales. Los filósofos se forjan ideas diferentes de este individuo, de sus pasiones, de sus motivaciones. Según Hobbes, actúa impulsado por un deseo de poder que no cesa hasta la muerte. Para Locke, huye del *uneasiness*, de la incomodidad o inquietud de una vida acosada por las necesidades. En cualquier caso, el movimiento que arrastra a los hombres –los individuos– no tiene fin ni término: es *incesante*.

² “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.

³ Conservar los derechos naturales.

Así pues, el individuo llega al mundo como cantidad de movimiento. “Conservar sus derechos” significa no poner trabas a su movimiento, o apartar los obstáculos que lo dificultan. La revolución de los derechos humanos o liberalismo libera el movimiento de las cosas humanas: libre circulación de los hombres, de las mercancías, de las ideas, de los capitales, de los afectos, etc. El liberalismo es el *partido del movimiento*.

Por lo tanto, la revolución liberal tendrá dos clases de enemigos, o cuanto menos de adversarios. Por un lado, los que desean frenar el movimiento (los conservadores) o incluso volver atrás (los reaccionarios –la palabra “reacción” pertenece ante todo al lenguaje de la física). Por el otro, los que quieren acelerar el movimiento, “liberar las fuerzas productivas” obstaculizadas por los rendimientos de producción capitalistas. El comunismo quiere abolir el capitalismo sólo para superarlo, para acelerar su movimiento. En cuanto a la izquierda no revolucionaria, al menos quiere acelerar la “movilidad social”.

Esto es, en los términos más sencillos y sintéticos que he podido encontrar, el principio de la revolución liberal de los derechos humanos. Ahora debemos considerar el dispositivo a través del cual nos hemos esforzado en poner en marcha este principio.

2) EL DISPOSITIVO LEGAL

Se trata de un dispositivo polar: está constituido por dos polos en tensión que son a la vez un instrumento y un obstáculo el uno para el otro. Estos dos polos son, claro está, el Estado y la sociedad civil.

El Estado soberano –es decir, el Estado “absoluto”– es la condición para que el orden liberal sea posible. Si sus miembros desean proteger sus derechos iguales, deben haber producido previamente “el poder más grande que hayan podido imaginar”, el que sea capaz de introducir en una sociedad tan desigual el nivel de la igualdad. Deben haber construido previamente un “lugar abstracto”, un punto de Arquímedes cualitativamente distinto de la sociedad, para poder gobernarla imparcialmente. Únicamente

un Estado que se alce de este modo por encima de la sociedad puede gobernarnos y a la vez dejarnos libres.

El otro polo es la sociedad. Si el Estado es la invención o el artífice de la política liberal, la sociedad es su descubrimiento: la sociedad como “comercio” o “mercado”. A la vez que se construye el Estado “vertical”, se observa que los hombres tienden a producir de manera espontánea un orden “horizontal”. No es necesario, o en todo caso ya no es necesario mandar de arriba abajo; basta con establecer las reglas que les permitan buscar libremente su interés haciendo valer sus derechos. Sólo hay que dejarlos libres, no solamente en términos económicos, sino en todas las esferas de la vida. Que el Estado se limite a ser justo, nosotros nos encargaremos de ser felices, dice Benjamin Constant.

En resumen, el Estado y el mercado, o la “sociedad de mercado”, son los dos polos del dispositivo liberal. Ambos polos se necesitan mutuamente. Se condicionan el uno al otro. La sociedad de mercado necesita del Estado para fijar y hacer respetar las reglas, la primera de todas, la igualdad de derechos. Por su lado, el Estado necesita del mercado para disponer del mayor poder posible, puesto que, dejando a los hombres libres de seguir su interés y de hacer valer su independencia y sus talentos, se generan las mayores riquezas y, por consiguiente, el mayor poder. Los enemigos de los regímenes liberales lo han padecido ellos mismos durante el siglo pasado.

Dirán ustedes que todo eso está muy bien, pero estamos en medio de una crisis que está sacudiendo los cimientos mismos del orden liberal. ¿No se cuestiona hoy el liberalismo por su dispositivo o, más aún, por su principio?

3) LA CRISIS ACTUAL

La crisis actual, ¿vuelve a poner radicalmente en tela de juicio este “orden del movimiento” que he intentado perfilar? Evidentemente, es imposible contestar con seguridad a esta pregunta, puesto que la crisis apenas ha co-

menzado a desplegar sus efectos económicos, y sólo podemos especular, pues, sobre sus efectos políticos próximos o lejanos. Admitida esta incertidumbre, diría, sin embargo, que la crisis que atravesamos no parece *por sí misma* poner en tela de juicio la revolución liberal.

Lo que llamamos con frecuencia el “retorno del Estado” no contradice la fórmula liberal original. He recalcado la importancia del papel del Estado en la producción de las condiciones de la vida liberal. Es hora de señalar que lo que se consideró como la doctrina liberal en el último periodo representa en realidad una considerable desviación de ésta. Detengámonos un instante en este punto.

Expondré las cosas del siguiente modo. Hemos pasado sin percibirlo del gobierno liberal a lo que yo llamaría un neoliberalismo de las normas. Éste se apoya sobre los principios elaborados con mucho esmero y ampliamente formulados por Hayek. Opino, no sin cierta irreverencia, que el problema con Hayek no es que sea “demasiado liberal”, o “ultraliberal”, sino que tiene una idea errónea de los regímenes liberales o de lo que llamaría “liberalismo verdadero”. Ve la superioridad del liberalismo en la selección progresiva de un conjunto de normas que no fue deseado por nadie, pero que se impone por su mayor eficacia no sólo económica sino también, de manera más general, civilizatoria. Éste es el “orden espontáneo” del que Hayek se hizo teórico.

Lo que esta tesis pasa por alto es hasta qué punto el liberalismo, lejos de abandonarse confiado y, por así decirlo, “quietista” a un orden espontáneo, fue, en primer término, y sigue siendo, una búsqueda y construcción de un *gobierno mejor*. Ciertamente, ese gobierno mejor se lleva a cabo dejando a los hombres la mayor libertad posible, o concediéndoles una libertad de acción desconocida hasta ahora; sin embargo, el gobierno recoge los frutos de esta libertad, los cuales se traducen en una prosperidad acrecentada (icon unas recetas fiscales más abundantes!), un mejor conocimiento de las necesidades sociales, y, por último, una mayor capacidad de acción. Sería una aproximación, mas una aproximación esclarecedora en nuestro contexto, el declarar: los regímenes liberales han ganado porque *gobiernan* mejor.

Por otra parte, también es cierto que el dispositivo liberal tiene necesariamente, y como de manera mecánica, unas oscilaciones de mayor o menor amplitud entre los dos polos. Unas veces es el Estado, otras el mercado, el que inspira confianza en perjuicio de su complemento, que es competidor a la par. Las épocas de equilibrio son escasas. El último periodo que se terminó con la crisis se caracterizó por un violento movimiento hacia el mercado, el cual parecía que no sólo podría prescindir de toda regulación estatal, sino que además abriría el camino a una modalidad totalmente inédita de la asociación humana: la humanidad mundializada. Esa “utopía liberal” ha extendido su influencia mucho más allá del ámbito económico. Toda la vida social se volvió disponible para la “gobernanza de las reglas”: ya no hay un gobierno responsable ante un cuerpo de ciudadanos que componen un pueblo, sino unas normas elaboradas por un número indefinido de comités competentes que no son responsables ante nadie, ya que su legitimidad es lo suficientemente clara gracias a la evidente bondad de la propia regla. La crisis económica y financiera ha asestado un durísimo golpe a la legitimidad de esta gobernanza: los comités reguladores que se jactaban de su competencia exenta de toda contaminación política están, con razón, muy desacreditados hoy día. La necesaria responsabilidad de todos, comités competentes incluidos, vuelve a un primer plano ante el cuerpo de ciudadanos. Con la desaparición de la ilusión sobre la gobernanza, el gobierno vuelve al primer plano. Ello no significa que gran parte de los gobiernos estén a la altura de su cometido, pero abre una posibilidad a la *re-politización* de la vida de nuestras sociedades.

Es difícil imaginar qué forma tomará esta re-politización. En efecto, los “contenidos” de los partidos cuya alternancia en el poder constituye la vida de la democracia moderna desaparecieron en su mayoría. La derecha y la izquierda abandonaron las dos al *pueblo* que les proporcionaba su legitimidad; en cualquier caso, en Francia la derecha abandonó a la nación, la izquierda abandonó a los proletarios, y tanto la derecha como la izquierda encontraron su nueva identidad en un “proyecto europeo” que pretende producir una “democracia sin pueblo” gobernada por las reglas. Hoy no vemos muy bien de qué manera derecha e izquierda podrían devolver la credibilidad a un compromiso político que se empeñaron en abandonar, y con esto no queremos acusar a nadie. De algún modo, el debilitamiento de

estos grandes colectivos, la clase y la nación, estaba inscrito en el principio mismo de la revolución de los derechos humanos. Sin embargo, cabía tal posibilidad en este principio. Marx sólo vio una mitad de la revolución liberal, pero la vio correctamente: los derechos del hombre son los derechos “del hombre separado del hombre”.

En la situación actual, no sabemos si debemos lamentar el debilitamiento de los vínculos sociales y cívicos, o alegrarnos de ello. La crisis de los años treinta avivó los grandes colectivos de clase y nación, con las consecuencias por todos conocidas. No deseamos repetir la experiencia, pero debemos preguntarnos en qué principios de cohesión se basará la re-politización que se está perfilando. Por el momento, llama la atención constatar que lo que podemos llamar la crisis del capitalismo, o la crisis del liberalismo, no ha dado fuerzas, ni tan siquiera ideas, a la parte anticapitalista o antiliberal de la opinión pública. No se apela a la clase o a la nación o a otro colectivo, como debiera ocurrir en los comienzos de un orden nuevo que debe suceder al orden liberal, sino al Estado como garante en última instancia. Tememos por nuestros ahorros, por lo que no somos ni socialistas ni nacionalistas. En todo caso, por el momento, el orden liberal sigue vigente, al menos por defecto: ninguno de los que lo critican tiene el menor deseo de llevar a costas la responsabilidad de darle un sucesor. Es por ello que, en Francia, Nicolas Sarkozy no se contenta con proceder, o con intentar proceder a unas reformas de inspiración liberal, sino que se encarga igualmente de la crítica y de la refundación del capitalismo. En un cuerpo político despolitizado, el gobierno toma alternativamente o simultáneamente todas las posiciones disponibles en el espectro político.

Tal vez convendría decir que el triunfo de la revolución de los derechos humanos sobrepasó con mucho las expectativas de sus promotores. En verdad hemos llegado a ser unos individuos instalados en la “relación con uno mismo” y no sabemos cómo guardar relación con la “cosa común”. No es la crisis financiera o económica *en sí*, la crisis de las expectativas privadas, la que producirá dicha cosa común. Por lo tanto, lo que se debería reprochar al liberalismo tal como se ha impuesto en el último periodo no sería la crisis como tal –la crisis es inseparable de los asuntos humanos– ,

sino más bien el haber desvitalizado hasta tal punto los vínculos colectivos, las cohesiones naturales o heredadas, que no sabemos a qué acudir cuando las promesas del gobierno de las reglas en el contexto de una humanidad mundializada se deshacen. La crisis es el aspecto más espectacular de la situación actual, pero no necesariamente el más interesante. Existe el riesgo de que nos oculte la debilidad íntima de la revolución liberal, la cual reside más en el orden espiritual que en la organización exterior de la vida común. Ésta será mi última consideración.

3) EL HOMBRE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Así pues, el orden liberal está impulsado por la fe en el movimiento, por la confianza en la libertad. La libertad en el sentido liberal del término no es lo que se llamaba el libre albedrío, la capacidad propia del hombre de moverse por motivos que le son propios, y no por causas externas. La libertad liberal es indiferente a la cuestión de la libertad de los actos humanos, tan indiferente que la mayoría de los filósofos fundadores del liberalismo describen la acción humana como algo “necesario”. Ser libre, para el liberalismo, lo repito, es no estar estorbado por unos obstáculos ajenos al individuo o al sujeto.

En tal caso, la dificultad es la siguiente: si el ser libre es no estar dificultado por unos obstáculos exteriores, ¿qué hacemos cuando los obstáculos exteriores se han erradicado? ¿Qué es ser libre cuando las libertades están garantizadas? Mientras existan obstáculos a la libertad, el principio del liberalismo consiste en derribar esos obstáculos y eliminar esas trabas, pero cuando esa tarea revolucionaria y liberadora se ha cumplido, ¿cuál es el principio del movimiento liberado?

O bien **la libertad de opinión**. Todo el mundo entiende lo que significa el combate por la libertad de opinión porque todo el mundo entiende lo que es el obstáculo de la censura. Mientras exista una censura, todo el mundo entiende que una “opinión libre” es una opinión que escapa a la censura. Pero si ya no hay más censura, ¿qué significa una “opinión libre”?

O bien **el derecho a la búsqueda de la felicidad**. Todo el mundo entiende lo que significa ese derecho en una situación en la que la religión o el gobierno pretenden imponer cierta concepción de la “vida buena”. Pero si tanto las Iglesias como el gobierno han renunciado a esa pretensión, ¿qué significa ejercer su derecho a la búsqueda de la felicidad?

Ciertamente, es noble y necesario defender la libertad de opinión, mas ello no nos enseña a formarnos una opinión juiciosa. Ciertamente, es noble y necesario defender el derecho a la búsqueda de la felicidad, pero ello no nos enseña a llevar a cabo una tal búsqueda. El liberalismo es esta doctrina tan predominante que se ha impuesto sobre todas las demás doctrinas políticas, filosóficas y religiosas, y es la única entre todas las demás que no facilita ninguna regla para orientar la vida humana. Los que le contraponen una ley religiosa son escasas veces amigos de la libertad, pero apuntan a una verdadera debilidad del orden liberal. Tenemos muy pocos deseos de recibir órdenes, mas cómo podemos orientarnos en el mundo cuando la única cosa que oímos es: ¡eres libre! Esa indeterminación de la libertad liberal alimenta, por descontado, el argumento contra la “corrupción” liberal que tendemos a apartar con demasiada rapidez o demasiado desdén.

¿Cómo supera el liberalismo esta dificultad? No puede conformarse con decir: son libres, hagan lo que quieran, ¡y no hagan más preguntas! El liberalismo contesta a la dificultad con una fe implícita o explícita en la coincidencia futura entre la libertad exterior y las disposiciones interiores: la libertad de opinión conducirá necesariamente a una opinión cada vez más veraz. Al menos, así lo esperamos. De la misma manera, el derecho a la búsqueda de la felicidad conducirá necesariamente a una creciente felicidad de los individuos. Al menos, así lo esperamos. Si no lo creyésemos, el deseo de libertad sería vano. El mismo Benjamin Constant, quien declaraba: “que el gobierno se limite a ser justo, nosotros nos encargaremos de ser felices”, se vio abocado a reconocer que el fin de la humanidad no era tanto la libre felicidad, como el “perfeccionamiento”, significando con ello que era imposible considerar seriamente la vida humana sin desear para ella más objetivo que la mera libertad. Tal vez la libertad sea la mejor *condición* para la acción humana, pero no puede por sí sola proporcionar una *finali-*

dad a esa acción. No es, pues, casualidad que la fe en el progreso haya acompañado al desarrollo de la civilización liberal: la dificultad intrínseca de la doctrina liberal, su indeterminación antropológica, únicamente puede ser superada por la fe en el futuro.

¿Qué sucede cuando la fe en el futuro desaparece o se ve gravemente debilitada, cuando ya no se cree que la libertad de opinión vaya a llevar nunca a unas opiniones indiscutiblemente más ciertas, cuando ya no se cree que la libre búsqueda de la felicidad vaya a producir jamás unos individuos indiscutiblemente más felices? No obstante, me parece que esa fe ya se había debilitado mucho incluso antes del estallido de la crisis. Desde hace tiempo se podían observar los signos de nuestra pérdida de confianza en la capacidad de la naturaleza humana para llegar a los objetos naturales de su deseo, e incluso para acercarse a ellos. Somos presa de una debilidad íntima que merece, al menos, la misma atención que las dificultades espectaculares de las cuales somos testigos.

Por supuesto que se puede objetar que hay que salir de la indeterminación liberal y encontrar la verdad auténtica o la verdadera felicidad. Pero entonces, ¿cómo no volver a caer en el dogmatismo y la arbitrariedad política o religiosa de las que afortunadamente nos libró el liberalismo? ¿Estamos condenados a oscilar entre una libertad cada vez más vacía y unas “verdades” decretadas de manera arbitraria?

Si hubiese encontrado el medio de escapar a esa alternativa insatisfactoria e incluso desoladora, ¡ya lo sabrían! Si alguien hubiese propuesto una manera convincente o simplemente plausible de reunir libertad y verdad, ¡lo sabríamos! Creo que debemos aceptar hasta cierto punto, con un espíritu de enérgica resignación, el carácter indeterminado de nuestra libertad liberal, el hecho de que, como grosso modo decía Tocqueville, estemos eternamente condenados a buscar una aguja en un pajar. Mientras tanto, me parece conveniente que, para la libertad liberal en sí misma, entablemos un diálogo con algo más que uno mismo. Numerosos son los candidatos posibles para ese diálogo, tanto en el exterior, como en el interior del área occidental. He aquí mi sugerencia.

Si volvemos al punto de partida tal como lo esboqué brevemente, el liberalismo es una respuesta o una “solución” al problema teológico-político del mundo cristiano. Se podría decir que el liberalismo ha entablado una reestructuración del mundo cristiano que, dejando de lado la cuestión de la verdad, establece unas condiciones radicalmente nuevas de la acción humana. La cuestión que se nos plantea, cuestión que no pretendo zanjar, pero que debemos plantearnos, es la siguiente: ¿el nuevo orden liberal, aquel que los europeos empezaron a construir a partir de los siglos XVI o XVII, este nuevo orden se basta a sí mismo o sólo representa una modificación, un reajuste de la condición cristiana? Los historiadores, los observadores, se preguntan con frecuencia si el liberalismo, o la democracia, tienen raíces muy sólidas o un futuro muy prometedor en las áreas de civilización ajenas al área de difusión del cristianismo. Se preguntan, por ejemplo, si el Japón es una democracia liberal de verdad, aun cuando lleva gobernado por un partido liberal desde hace medio siglo. Me falta tiempo y tampoco me compete enfocar la cuestión bajo este ángulo. Sólo prolongaré una observación que formulé anteriormente. Me parece que la primera hipótesis es factible si el mundo liberal tiende efectivamente hacia un desenlace donde la libertad encuentra, no tanto la verdad ni la felicidad, sino una configuración de las cosas humanas de tal forma que podamos decir: hemos llegado a un orden humano que, a falta de ser perfecto, es cuanto menos satisfactorio. Se podrá decir que el orden liberal se basta a sí mismo si las expectativas del progresismo liberal se ven satisfechas, o si, al menos, el sentimiento de progreso de las cosas humanas hacia una mayor verdad y una mayor felicidad se consolida y se generaliza. Se podrá decir que el orden liberal se basta a sí mismo si indica con suficiente claridad un término o un objetivo que le es propio. Si no es el caso; si, como una impresión difusa pero fuerte parece confirmarlo, la fe en el futuro ha dejado el mundo liberal: si el liberalismo ha abandonado en gran medida la esperanza en el progreso que lo ha impulsado durante tanto tiempo; si, por tanto, el liberalismo no tiene a la vista un *término* o un *fin* a sus esfuerzos, se encontrará ante la necesidad de una revisión desgarradora. En lugar de ser entendido en función del futuro, deberá volverse hacia el camino recorrido y reflexionar con renovados esfuerzos sobre su desarrollo a partir de su origen en la Europa cristiana.

Cómo encaminar esa reflexión sobre las relaciones entre la matriz cristiana y el proyecto liberal es una cuestión que abordaremos en otra ocasión. Mi único propósito es formular una pregunta que muchos europeos consideran resuelta porque hemos “salido de la religión”. Bien es verdad que el liberalismo apartó al cristianismo a la periferia de la vida colectiva. No obstante, a pesar de su triunfo, no puede sustituirlo por completo, ya que únicamente define las condiciones de la acción, y no sus finalidades tal como sí lo hace el cristianismo. Para el liberalismo, su relación con el cristianismo es mucho más fundadora y formadora que la cuestión de la organización económica. Es esta relación la que debemos esforzarnos en desenmarañar si queremos llegar a la claridad en lo que al destino de las sociedades liberales se refiere.

PALABRAS CLAVE

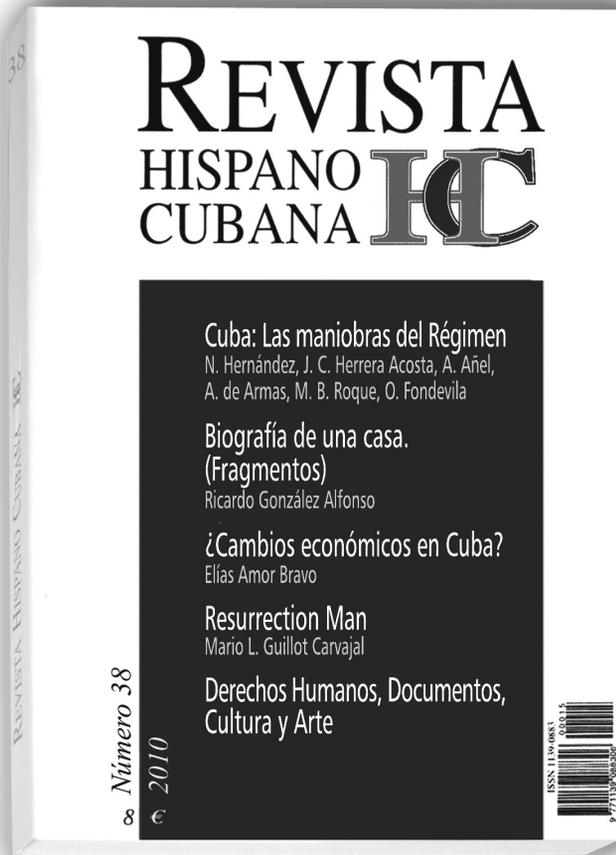
Liberalismo • Derechos humanos • Libertad

RESUMEN

Pierre Manent desgrana en este artículo su idea del liberalismo, que entronca con la visión melancólica de los grandes pensadores liberales franceses. Estado y sociedad civil son los dos polos donde se conforma este orden liberal. Un orden en movimiento que, ante la actual crisis, demanda una re-politización de nuestras desvitalizadas sociedades. La libertad individual consistiría, pues, en superar los obstáculos externos que buscan limitarla. El filósofo francés mantiene que sólo la fe en el futuro podría superar el carácter indeterminado de la doctrina liberal, donde pugnan libertad y verdad, y que, de fracasar en su empeño por el progreso, ésta debería replantearse a partir de sus raíces cristianas.

ABSTRACT

Pierre Manent unfolds in this article his idea of liberalism, connected with the melancholic view of the great French liberal thinkers. State and civil society are the two axes which fashioned the liberal order. A changing order which demands, before the current crisis, a re-politicization of our lifeless societies. Individual liberty would consist, therefore, in overcoming external obstacles that seek to limit it. The French philosopher maintains that only faith in the future can overcome the indeterminate nature of the liberal doctrine, where freedom and truth struggle with each other, and, should its efforts for progress fail, it should be rethought from its Christian roots.



REVISTA HISPANO CUBANA HC

Cuba: Las maniobras del Régimen

N. Hernández, J. C. Herrera Acosta, A. Añel,
A. de Armas, M. B. Roque, O. Fondevila

Biografía de una casa.
(Fragmentos)

Ricardo González Alfonso

¿Cambios económicos en Cuba?

Eliás Amor Bravo

Resurrection Man

Mario L. Guillot Carvajal

Derechos Humanos, Documentos,
Cultura y Arte

∞ Número 38

© 2010



Director
Javier Martínez-Corbalán

Consejo editorial
Cristina Álvarez Barthe
Eliás Amor
Luis Arranz
María Elena Cruz Varela
Jorge Dávila
Manuel Díaz Martínez
Ángel Esteban del Campo
Alina Fernández
María Victoria Fernández-Ávila
Celia Ferrero Romero

Carlos Franqui
José Luis González Quirós
Mario Guillot
Guillermo Gortázar
Jesús Huerta de Soto
Felipe Lázaro
Jacobó Machover
José María Marco
Begoña Martínez
Julio San Francisco
Eusebio Mujal-León
Fabio Murrieta
José Luis Prieto Benavent
Tania Quintero

Alberto Recarte
Raúl Rivero
Ángel Rodríguez Abad
José Antonio San Gil
José Sanmartín
Pío Serrano
Daniel Silva
Álvaro Vargas Llosa
Alejo Vidal-Quadras

Redacción
Orlando Fondevila
Rocío Martínez

www.revistahc.org
PÍDALA EN SU QUIOSCO HABITUAL

Información y pedidos:
REVISTA HISPANO CUBANA HC

C/ Orfila, 8, 1º A. 28010 Madrid
Teléfonos: 91 319 63 13 - 91 319 70 48 Fax: 91 319 70 08