

Benjamin Constant. El liberalismo y la democracia

Por Clérel

“... Enfin, comme dans les démocraties le peuple paroît à peu près faire ce qu’il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernements, et on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple”.

Montesquieu *

No parece desacertado afirmar que, en su gran mayoría, las democracias contemporáneas llevan resuelto hace tiempo el problema de la titularidad de la soberanía. En efecto, ya no se discute en ellas el principio de la soberanía del pueblo, ejercida generalmente por la vía representativa, o aun por otros canales indirectos de participación ciudadana que la teoría y la práctica han venido consagrando, tales como plebiscitos, referéndums, consultas e iniciativas populares, etc. Sin embargo, la respuesta democrática a la cuestión del origen del poder no es de suyo extensiva a la cuestión, no menos importante, de los límites del poder, de cuya solución dependerá al cabo la posibilidad de sujetar a quienes nos gobiernan y de hacer compatibles, por consiguiente, la soberanía popular con la protección de los derechos individuales.

En otros términos, decir que un pueblo es libre en un sentido colectivo, porque elige a sus propios gobernantes o se da a sí mismos sus leyes, no equivale a decir que los individuos que lo integran sean a su vez libres, si por libertad entendemos la ausencia de coacción o interferencia deliberada de

* “Como en las democracias el pueblo parece más o menos hacer lo que quiere, se ha supuesto la libertad en estas formas de gobierno y se ha confundido el poder del pueblo con la libertad del pueblo”. Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1748], Livre onzième, chapitre II, Garnier Frères (Paris: 1871), 141. En adelante, todas las referencias en lengua inglesa o francesa son de mi traducción.

terceros. Como escribió Friedrich Hayek: “Quizá el hecho de que hayamos visto a millones de seres votar su total subordinación a un tirano haya hecho comprender a nuestra generación que la elección del propio gobierno no asegura necesariamente la libertad”.¹ De ahí la temprana advertencia de Montesquieu, citada en el epígrafe, sobre el peligro de confundir el poder del pueblo con su libertad. De ahí también que las democracias, como señalara Isaiah Berlin, sin dejar de ser democracias, hayan podido desproteger la libertad por el hecho de no hallarse “lógicamente comprometidas” con ella.²

En las páginas que siguen me propongo indagar esta relación entre libertad y democracia en los escritos del pensador francés -de origen suizo- Benjamin Constant (1767-1830), particularmente a la luz de su conferencia “De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos” y otras páginas seleccionadas de su trascendente obra. En el caso de la conferencia, pronunciada hace doscientos años (el 13 de febrero de 1819) en el *Athénée royal* de Paris, las razones de su elección podrían reducirse a dos: la primera es inherente al texto mismo, a su riqueza argumentativa, pero también a las dificultades de interpretación que presenta. La segunda, en cambio, tiene que ver con el valor preceptivo que cabe atribuirle y su contribución al debate contemporáneo.

Comencemos por recordar que la conferencia no fue redactada en su totalidad con ocasión de su lectura en el *Athénée royal*. Antes bien, su

¹ Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* [1959], The University of Chicago Press (Chicago: 1960), 13-14.

² Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” (1958), en *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente (Madrid: 1974), 176.

desarrollo recoge varios fragmentos, parcial o literalmente reproducidos, de distintos trabajos de Constant, en especial, del Libro XVI de *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (1806) y de la Segunda parte (capítulos VI al IX) de *Del espíritu de conquista y usurpación en sus relaciones con la civilización europea* (1814).³ Por eso, puede afirmarse que la distinción entre una concepción “antigua” y una “moderna” de la libertad constituye un tema que cruza el pensamiento de Constant, desde que su palabra comenzara a hacerse notar en Francia una vez radicado allí durante el Directorio.⁴

Tampoco se trataba, por cierto, de una distinción novedosa en la literatura. Entre otros, autores como Hobbes, Montesquieu, Hume, Ferguson, Condorcet o, de la misma generación de Constant, Sismondi y Charles Ganilh, ya la habían insinuado en términos análogos y con mayor o menor grado de fundamentación o detenimiento.⁵ Por ejemplo, con relación a este último economista francés, Ganilh, y a propósito del daño irreversible que el déficit

³ Holmes sostiene que una primera versión de la conferencia se halla en el capítulo 3 de *Des circonstances actuelles que peuvent terminer la révolution*, de Mme. Germaine De Staël, obra de 1798 aunque no publicada hasta 1906 por Librairie Fischbacher. Es muy probable que Constant haya sido coautor del manuscrito, lo cual permitiría sospechar que se sintió con derecho a reproducir párrafos enteros. Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press (New York, 1984), 34 y 270-271. Los *Principios...*, redactados entre 1802 y 1806, no fueron publicados en vida de Constant. La primera edición crítica y completa estuvo a cargo de Étienne Hofmann, titulada *Les “Principes de politique” de Benjamin Constant*, 2 vols., Droz (Genève: 1980), cuya traducción por Katz será citada más adelante. Una versión mucho más breve apareció en 1815, durante los Cien Días, y bajo el título *Principios de política aplicables a todos los Gobiernos representativos y en particular al Gobierno actual de Francia*, en circunstancias que llevaron a Constant a redactar, como *conseiller d'état*, su *Acte additionnel aux Constitutions de l'Empire*, apodada “la Benjamine”. De hecho, esta versión fue concebida como un comentario al *Acte*. Por su parte, *Del espíritu...*, texto indisimuladamente antinapoleónico, fue escrito en 1813 y publicado al año siguiente. Una edición en español de estos dos últimos textos puede encontrarse en Benjamin Constant, *Curso de política constitucional*, traducción y prólogo de F. L. de Yturbe, Taurus (Madrid: 1968). En inglés, una edición que incluye además la conferencia de 1819, en Benjamin Constant, *Political Writing* [1988], translated and edited by Bincamaria Fontana, Cambridge University Press (UK: 2000).

⁴ Constant había nacido en Lausanne, Suiza, aunque su ascendencia era francesa y hugonote. Después de completar su formación en la Universidad de Edimburgo (Escocia), entre 1783-84, vivió un año en París, luego en Brunswick y Ginebra, hasta que retornó a París en 1795 adquiriendo ciudadanía francesa en 1798, pocos años antes de su exilio.

⁵ Sobre algunos antecedentes y la posterior repercusión de la conferencia ver Enrique Aguilar, “Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades”, *Libertas*, No. 28 (Buenos Aires: mayo 1998), 167-197.

fiscal puede causar a un gobierno contemporáneo a diferencia de lo que ocurría en los viejos imperios, Constant consigna en una nota de sus *Principios de política*: “Véase al respecto una excelente obra que acaba de aparecer: *Essai sur le revenu public chez les peuples anciens et modernes*, de Ganilh”.⁶ Asimismo, en otra nota transcribe un párrafo de J. C. L. Simonde de Sismondi, tomado del volumen IV de la *Histoire des républiques italiennes du moyen-âge* (1807-1818), donde el historiador y economista suizo aseguraba: “Así, en las repúblicas de la Antigüedad, no existía ninguna libertad civil. El ciudadano se había reconocido esclavo de la nación, de la que formaba parte. Se abandonaba por completo a las decisiones del soberano, sin discutir al legislador el derecho a controlar todas sus acciones, a forzar en un todo su voluntad. Pero, por otra parte, él mismo era a su vez ese soberano y ese legislador”.⁷ Y finalmente, son varias las menciones al marqués de Condorcet y sus *Cinc mémoires sur l’instruction public*, en las que también Constant había encontrado observaciones sobre el desconocimiento de los derechos individuales en la Antigüedad.⁸ Por ejemplo, en un fragmento de la Memoria quinta (“Sobre la instrucción relativa a las ciencias”) se afirma: “Los autores antiguos, de los cuales los modernos no han sido sino copistas, apasionados por una libertad que consistía en no tener reyes ni depender de un senado usurpador, conocían poco las leyes de la justicia natural, los derechos de los

⁶ Benjamin Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* [1806], Katz (Madrid: 2010), Libro XVI, cap. 4, 403 y 420 (nota). La obra de Ganilh se publicó en 1806 y puede leerse en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9710664s/f17.image.texteImage>.

⁷ Benjamin Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Adiciones al Libro XVI, cap. 2, ob. cit, 589. Ver también *Del espíritu del conquista y usurpación en sus relaciones con la civilización europea*, Segunda parte, capítulo VI, nota al pie, donde Constant señala: “Cito con fruición esta última obra [se refiere a la de Sismondi], producto de un carácter tan noble como desbordante de talento” (ob. cit., 233).

⁸ Benjamin Constant, *Principios de política...*, Libro XVI, cap. 1, ob. cit., 397 y notas de páginas 48 y 420.

hombres y los principios de la igualdad”.⁹ Con todo, el mérito de Constant no consistió únicamente en haber popularizado la distinción entre libertad antigua y moderna, consagrándola como un *locus classicus* para la teoría política y la historia de las ideas, sino en haberse servido de ella para interpelar a la Francia de su tiempo, tanto en la etapa posrevolucionaria como en la posnapoleónica, según los tramos de la conferencia que se quiera respectivamente enfatizar.

Para Constant, la libertad antigua, que podemos identificar con la noción de autogobierno popular, se reducía a deliberar en la plaza pública, votar las leyes, sellar alianzas, controlar a los magistrados y demás actividades concernientes al ejercicio directo de “varias porciones de la soberanía”. Dicho de otra manera, consistía en “la participación activa y constante en el poder colectivo” que, paralelamente, era compatible en ese contexto con “la sujeción completa del individuo a la autoridad del conjunto”, en materia de costumbres, religión, pensamiento, comercio, o aun en los asuntos más domésticos.¹⁰ Se comprende, pues, su preocupación por distinguirla de otra especie de libertad, la “moderna” (que se ejerce aisladamente frente al poder y que Constant asimila a la “independencia individual”, la “independencia privada”, o también a la “libertad civil”, según las variantes que aparecen en el texto), a la luz de los males que la “confusión” entre ambas libertades había ocasionado durante el período revolucionario y, sobre todo, durante el Terror.¹¹

⁹ Las *Mémoires* se publicaron en 1791 y el fragmento, correspondiente a la página 175, puede leerse en http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/cinq_memoires_instruction/Cinq_memoires_instr_pub.pdf.

¹⁰ Benjamin Constant, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” [1819], en *Cours de politique constitutionnelle*, Tome II, ed. par E. Laboulaye, Guillaumin (Paris, 1861), 541-42 y 547.

¹¹ Cabe señalar que Constant no consideraba al Terror (tal como se denomina al período que se extendió entre septiembre de 1793 y julio de 1794, bajo la tutela del Comité de Salvación Pública) como una consecuencia lógica de la revolución sino como una patología. Creía que era menester deslindar ambos

“¿Pregúntense ustedes primero, señores, ¿qué entiende en nuestros días un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América, por la palabra libertad?” Resulta oportuno referir textualmente los diversos derechos que Constant engloba dentro de esa palabra y que, como se ha subrayado con acierto, parece considerar más bien en clave de “observación sociológica” (*ce que de nos jours un Anglais, un Français...*) que de “proposición filosófica”,¹² esto es, como derechos dados en sociedades determinadas y “de nuestros días”, después de dos mil años de modificaciones producidas “en las disposiciones del género humano”:¹³

- “derecho a no estar sometido sino a las leyes”;
- “derecho a no ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo, por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos”;
- “derecho de dar su opinión, de elegir su industria y de ejercerla, de disponer de su propiedad y aun de abusar de ella, de ir y venir sin requerir permiso ni rendir cuentas de sus motivos o sus pasos”;
- “derecho de reunirse con otros individuos, sea para discutir sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados

momentos porque el terror “no fue necesario para la salud de la república [que] ha sido salvada pese al terror”. Había pues que separar “los derechos del gobierno de los crímenes del terror”. Benjamin Constant, “*Des effets de la Terreur*” [1797], 7-8, en http://classiques.uqac.ca/classiques/constant_benjamin/effets_de_la_terreur/effets_de_la_terreur.pdf.

¹² Cfr. Bryan Garsten, “Religion and the Case Against Liberty: Benjamin Constant’s Other Lectures”, *Political Theory*, Vol. 38, N° 1 (US: February 2010), 19. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/25655531?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

¹³ “De la liberté des anciens...”, 549.

prefieren, sea simplemente para colmar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus fantasías”;

- “derecho de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de ciertos funcionarios, sea mediante representaciones, peticiones y demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración”.¹⁴

Aclaremos que Constant no parece haber concebido los derechos individuales como naturales e imprescriptibles. Salvo por algunas referencias aisladas, no se ve que admitiera una red de derechos por encima de las convenciones sociales, lo cual no significa que no los considerase como independientes de toda autoridad social y política, aun sin colocarlos respectivamente en un mismo nivel. Sobre el derecho de propiedad, por ejemplo, sostuvo: “A mi juicio, varios de aquellos que defendieron la propiedad con razonamientos abstractos cayeron en un grave error [...] La propiedad no es otra cosa que una convención social. Pero del hecho de que la reconozcamos como tal no se sigue que no la consideremos como menos sagrada, menos inviolable, menos necesaria que los escritores que adoptan otro sistema”. Sin embargo, páginas después leemos: “La propiedad, en su calidad de convención social, es de la competencia y está bajo la jurisdicción de la sociedad. La sociedad posee sobre ella derechos *que no tiene sobre la libertad, la vida y las opiniones de sus miembros*” (la cursiva es mía). Por eso es necesario “que la autoridad política, para actuar sobre la propiedad, nunca perturbe derechos que son inviolables”. Como quiera que sea, esta lectura “histórica” o aun “sociológica” de la libertad no debería desvincularse tampoco

¹⁴ “De la liberté des anciens...”, 541

de un movimiento espontáneo pero progresivo de las sociedades que Constant, como veremos en su lugar, leerá en clave de "perfectibilidad".¹⁵

Por otra parte, en *Principios de política*, algunos de esos derechos contenidos en el concepto de libertad moderna ya habían sido mencionados como límite en donde acaba la jurisdicción soberana del pueblo. En efecto, Constant acepta ahí sin reservas lo que llama el "primer principio" de Rousseau, léase, la soberanía popular, a la par que rechaza el "segundo principio" relativo al carácter absoluto de la soberanía, que para Constant "sólo existe de una manera limitada y relativa". "En el punto donde comienza la independencia de la existencia individual –añade– se detiene la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad franquea esa línea, se vuelve tan culpable de tiranía como el déspota cuyo único título es la espada exterminadora".¹⁶ Pero, si bien se mira, aquél listado de derechos enunciados en la conferencia de 1819 no deja de lado la dimensión política ("el derecho de influir sobre la administración del gobierno") que, junto con la posibilidad de "colmar" los días según las inclinaciones propias, resultarían más ajustadas a una acepción *positiva* de la libertad, como sinónimo de autodominio o autodeterminación, que

¹⁵ También es posible encontrar en Constant referencias a "los derechos olvidados de la especie humana", lo que supone una postura más universalista que introduce cierta ambigüedad en su concepción de los derechos. Cfr. *Principios de política...*, ob. cit., 193-194 y 413. Al respecto, Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind*, Yale University Press (New Haven and London: 1991), 22-23 y 71. De la misma autora, su Introducción a Constant, *Political Writings* [1988], Cambridge University Press (UK: 2000), 27, donde atribuye al autor una "vaga aspiración al establecimiento de un sistema estable de valores trascendentes". Sobre esta "fragilidad" del pensamiento de Constant, ver además Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal* [1987], Emecé (Buenos Aires:1990), 194 y 199. Sobre la "perfectibilidad de la especie humana", ver *infra* nota 30 y nuevamente Bryan Garsten, ob. cit., 19-21.

¹⁶ *Principios de política...*, ob. cit., Libro II, cap. 1 ("De la limitación de la autoridad política"), 54 y, en general, todo el capítulo. El Libro I también resulta fundamental para la comprensión de este aspecto del pensamiento de Constant, donde la soberanía popular y la libertad no se presentan como partes de una misma deducción. Cfr. Darío Roldán, "Guizot, Constant y la crítica liberal a la soberanía popular", en *Libertas*, Nro., 30 (Buenos Aires: mayo 1999), principalmente 222-227.

a la libertad negativa concebida como ausencia de interferencia deliberada de terceros sobre mis decisiones reales o posibles.¹⁷

Podría afirmarse, entonces, que en el concepto de libertad moderna de Constant, a quien Berlin consideraba “el más elocuente de todos los defensores de la libertad y la intimidad”,¹⁸ se integran elementos o dimensiones que parecen exceder el mero “disfrute apacible de la independencia privada”, o las garantías acordadas por las instituciones a “los goces privados”,¹⁹ para abarcar también aspectos de participación ciudadana y de cooperación social, sobre los que volveremos más adelante. En otros términos, se trataría de un concepto más complejo o pluridimensional cuyas connotaciones no necesariamente se presumen, en su totalidad, en algunas fórmulas más imprecisas a las que Constant recurre a veces, como cuando afirma, en las primeras páginas de *Principios de política*, que “la libertad no es otra cosa que lo que los individuos tienen el derecho de hacer, y lo que la sociedad no tiene el de impedir”.²⁰

No es este el lugar para discutir la veracidad histórica de una tesis que, entre otros, autores como Georg Jellinek, Guido de Ruggiero, Friedrich Hayek o, más acá, Quentin Skinner, Mogens Hansen y Matt Edge rechazaron de

¹⁷ Para Isaiah Berlin, el sentido *negativo* de la palabra libertad “está implicado en la respuesta a la pregunta sobre cuál es el ámbito en que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se lo deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”. En cambio, el sentido *positivo* “está implicado en la respuesta a la pregunta de qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. En este último caso hablaríamos de una libertad de acción; en el primero, de ausencia de limitación (ob. cit., 136).

¹⁸ *Ibíd.*, 141.

¹⁹ “De la liberté des anciens...”, 547 y 548.

²⁰ *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, ob. cit., Libro I, cap. 3, 31. Sobre los aspectos “positivos” de la concepción que tenía Constant de la libertad, en punto principalmente a la religión como sentimiento natural de los hombres y su relación con el desarrollo personal, ver Bryan Garsten, ob. cit., 4-33. En este importante trabajo se vincula la conferencia de 1819 con otras tres pronunciadas por Constant un año antes, en el mismo ámbito, sobre las miradas antigua y moderna de la religión.

plano. A título ilustrativo, refiramos tan sólo el caso de Hayek, quien sostuvo que, inversamente a la “falsa interpretación” de Constant y algunos continuadores como Fustel de Coulanges en *La cité Antique* (1864), o Harold Laski en *Liberty in the Modern State* (1945), la “genuina tradición de la libertad” habría tenido origen en Grecia, como lo revelaría la célebre *Oración fúnebre*, de Pericles, o estudios contemporáneos como *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957), de Eric Havelock. Así, en la *Oración fúnebre* se lee:

Tenemos por norma respetar la libertad, tanto en los asuntos públicos como en las rivalidades diarias de unos con otros, sin enojarnos con nuestro vecino cuando él actúa espontáneamente, ni exteriorizar nuestra molestia, pues ésta, aunque inocua, es ingrata de presenciar. Si bien en los asuntos privados somos indulgentes, en los públicos, en cambio, ante todo por un respetuoso temor, jamás obramos ilegalmente, sino que obedecemos a quienes les toca el turno de mandar, y acatamos las leyes, en particular las dictadas en favor de los que son víctimas de una injusticia, y las que, aunque no estén escritas, todos consideran vergonzoso infringir.²¹

Con todo, en descargo de Constant conviene señalar que sus referencias a Atenas, a pesar del sistema esclavista vigente y de la existencia en su seno de penas tales como el ostracismo, la presentan como una excepción dentro del mundo clásico, toda vez que sus ciudadanos gozaban de más libertad individual que los romanos o espartanos y porque sus costumbres

²¹ Tucídides, “Discurso Fúnebre de Pericles” [431 a. C.], traducción de Antonio Arbea, *Estudios Públicos*, número 11 (Santiago, Chile: 1983): 4. Además de estos testimonios, Hayek menciona la Ley de las XII Tablas bajo cuyos auspicios se habría originado en Roma “el primer sistema desarrollado de derecho privado”, ob. cit. 162-167. Ver asimismo Georg Jellinek: “Teoría General del Estado” [1911], Capítulo 10, Sección II (Albatros: Buenos Aires, 1954); Guido de Ruggiero: *Historia del liberalismo europeo* [1925], Pegaso (Madrid: 1944), 103-104; Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* [1998] Cambridge University Press (Cambridge: 1998); M. H. Hansen, “The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal”, en J. Ober y Ch. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies Ancient and Modern*, Princeton University Press (New Jersey: 1996), y Matt. Edge, “Athens and the Spectrum of Liberty”, en *History of Political Thought*, vol. 30, n° 1 (Exeter, England, 2009). Para una visión contraria a algunas de estas posiciones, como la de Havelock, ver Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia* [1987], tomo 2, cap. X (“La democracia griega y la democracia moderna”), 343-365.

y el espíritu de sus comerciantes resultaban más afines a los modernos. De ahí que muchos escritores, como Rousseau o el *abbé* de Mably, evitaran tomarla como modelo, prefiriendo en su lugar el ejemplo de Lacedemonia.²² Pero independientemente de quién lleve la razón en este debate acerca del valor de la independencia individual entre griegos y romanos, lo que me importa destacar aquí es la distinción en sí misma entre una libertad más abarcadora (“de los modernos”) y otra acotada a una dimensión político/participativa (“de los antiguos”), a los fines de ponderar la importancia relativa que Constant les atribuía y, sobre todo, la vinculación que propuso entre ambas mediante un argumento en el que viene a cifrarse lo que posiblemente sea una de las intuiciones centrales de su obra, a saber: que “la atrofia de la vida política – para decirlo en palabras de Stephen Holmes–, puede ser tan peligrosa como la repolitización total de la sociedad”.²³ Veamos.

Se trata de un argumento que comienza a hilvanarse al promediar la conferencia, una vez caracterizada la libertad individual como “la libertad conveniente a los tiempos modernos”, o también como “la verdadera libertad moderna”,²⁴ no por razones abstractas o metafísicas, como ya se dijo, sino por ser la que mejor se adecua a las condiciones de toda índole (económicas, intelectuales, espaciales, demográficas, etc.) de la moderna sociedad comercial que volverían inviables, y especialmente anacrónicas o incompatibles “con el estado actual de la especie humana”, prácticas e instituciones que eran propias

²² Ver “De la liberté des anciens...”, 546-547, y “Del espíritu de conquista y usurpación...”, segunda parte, capítulo VI, ob. cit., 234. Las críticas más punzantes de Constant están dirigidas a Mably.

²³ Holmes, ob. cit., 34. Tal habría sido la lección que le dejara a Constant la experiencia bonapartista. Dicho de otro modo, que “la independencia individual no puede sobrevivir sin alguna forma de involucramiento ciudadano”, o que la “despolitización sirve a la causa de la tiranía” (ibíd., 3 y 19).

²⁴ “De la liberté des anciens...”, 555.

de un mundo distinto y fenecido.²⁵ Porque así como al envejecer, argumenta Constant, disminuyen nuestras fuerzas y nuestros sentimientos se contraen, así también le ocurre a la humanidad en su conjunto ver desplazados paulatinamente los grandes intereses, en beneficio de los afectos domésticos. “Por lo tanto, hay que hacer de tal modo que la libertad política sea comprada lo menos caro posible, es decir, que hay que dejar lo más posible de libertad individual en todos los géneros, en todos los aspectos”.²⁶ Puesto de otra manera, pretender que el ejercicio de la libertad política pueda compensar en el individuo moderno la pérdida de su libertad civil sería marchar “en sentido inverso” a lo que indican las tendencias reinantes.²⁷ “En la actualidad –escribe asimismo Constant– sería menos absurdo querer hacer un pueblo de espartanos de un pueblo de esclavos que formar espartanos para la libertad. Antaño, allí donde había libertad, se podían soportar las privaciones; hoy en día, en todas partes donde hay privaciones, para que uno se resigne se necesita la esclavitud”.²⁸ Ahora bien, si los goces pacíficos de la vida privada, multiplicados “hasta el infinito” por el avance de la civilización, el comercio y la comunicación entre los pueblos, tenían que ser difundidos, no debía ser ello a expensas del ejercicio renovado pero igualmente “indispensable” de la libertad política: verdadera “garantía” de la libertad individual de la cual resultaría tan

²⁵ Benjamin Constant, *Principios de política...*, ob. cit., 408. Sobre el modo cómo el pensamiento de Constant reconoce detrás una teoría del cambio histórico o social, ver Holmes, ob. cit., 32-33. En la misma línea, ver también Larry Siedentop, “Two Liberal Traditions”, en Alan Ryan ed.: *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press (Oxford: 1979), 155-157; Pierre Manent, ob. cit., 203-206, y, especialmente Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind*, ob. cit., cap. 3, donde se afirma que la teoría política de Constant “fue la teoría de una realidad histórica particular: grandes estados nacionales con una economía comercial desarrollada y dentro de una tradición cultural europea” (ibíd., 45).

²⁶ *Principios de política aplicables...*, ob. cit., 409.

²⁷ Ibíd., 411-412.

²⁸ Ibíd., 592 (nota al cap. 7 del Libro XVI). Seguidamente, en un párrafo adicional, agrega: “... Ocurre que, entre los antiguos, el interés público tenía precedencia sobre la seguridad y la libertad individual y que, entre nosotros, la seguridad y la libertad tienen precedencia sobre el interés público”, 593.

absurdo como peligroso prescindir, aun cuando el placer que nos procure sea “menos vivo” y hasta penoso puesto que se trata para nosotros de “un placer de reflexión” y no “de acción”, como lo sentían los antiguos.²⁹

“Veis, señores –asevera Constant– que mis observaciones no tienden en absoluto a disminuir el valor de la libertad política.” Porque este valor atañe a los “derechos eternos a consentir las leyes, a deliberar sobre nuestros intereses, a ser parte integrante del cuerpo social del cual somos miembros”, de los que no debemos desentendernos so pena de sucumbir bajo poderes ilegítimos que se valen “de prejuicios para atemorizar a los hombres, del egoísmo para corromperlos, de la frivolidad para distraerlos, de los placeres burdos para degradarlos y del despotismo para conducirlos”. “Sería extraño –continúa enseguida– que ese fuera el resultado de cuarenta siglos durante los cuales el espíritu humano conquistó tantos medios morales y físicos”.³⁰

Hagamos un alto. No debe olvidarse que Constant creyó, no a un modo en exceso optimista, pero contra toda concepción cíclica, en “el perfeccionamiento progresivo de nuestra especie”. Sostenía que esa tendencia al perfeccionamiento moral e intelectual, que “no debe juzgarse parcialmente” sino considerando a toda una época y a la humanidad entera, establece “comunicaciones seguras entre las generaciones [que] se enriquecen sin conocerse”, en virtud de lo cual la igualdad se había constituido en el carácter distintivo de los tiempos modernos. En efecto, según pensaba, la historia nos enseña cómo la llegada del cristianismo y la irrupción de los bárbaros habían causado la destrucción de la esclavitud, mientras que las cruzadas harían lo

²⁹ “De la liberté des anciens...”, 548 y 555-556 y *Del espíritu de conquista y usurpación...*, Segunda parte, capítulo VI, ob. cit., 234.

³⁰ “De la liberté des anciens...”, ob. cit., 555-556.

propio con el feudalismo. Parejamente, a la revolución francesa debía atribuirse el mérito de haber suprimido los privilegios. “Estas cuatro revoluciones – concluye–, la destrucción de la esclavitud teocrática y de la esclavitud civil, del feudalismo y de la nobleza privilegiada, son como pasos hacia el restablecimiento de la igualdad natural. La perfectibilidad de la especie humana no es otra cosa que la tendencia hacia la igualdad”.³¹

Ahora bien, ¿qué había hecho posible ese proceso? ¿Por qué los individuos somos perfectibles? Según Constant, a pesar de que todas nuestras impresiones nos son transmitidas por los sentidos, los individuos no actuamos solamente en función de nuestras “sensaciones propiamente dichas”, sino de lo que llamamos “ideas”, que se forman como resultado del recuerdo de una sensación o de la combinación de muchas. Si las primeras son instantáneas y pasajeras, estas últimas son duraderas y susceptibles de encadenarse unas con otras. Las sensaciones no pueden ser gobernadas fácilmente: fluyen, se nos escapan de las manos. Una sensación presente no determina la sensación venidera y no somos, por tanto, dueños de ellas sino más bien sus contendientes. Opuestamente, las ideas, que “se conservan en la parte pensante de nuestro ser”, son mejorables, se rectifican y gracias a ello “el perfeccionamiento está asegurado”, pues, conducidos por ellas, podemos entre otras cosas ser capaces de asumir el sufrimiento presente en aras del placer futuro. Recurriendo al ejemplo mítico de Leandro cruzando el mar a nado para reunirse con su amada Hero, agrega Constant:

³¹ Benjamin Constant, *Mélanges de littérature et de politique*, Librairie Romantique (Bruxelles/Londres: 1829), tome second, chap. VII (“De la perfectibilité de l’espèce humaine), 126 y 141-142. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=V3kGAAAQAAJ&pg=PA209&dq>

Debemos concluir que existe en la naturaleza humana una disposición que perpetuamente le otorga fuerzas para sacrificar el presente al porvenir y, en consecuencia, la sensación a la idea.

El procedimiento es el mismo en el trabajador laborioso que se desloma para alimentar a su familia; en el avaro que soporta el frío y el hambre para conservar su oro; en el amante que desafía el cansancio y la inclemencia de las noches para enternecer a su amada; en el ambicioso que vence el sueño o descuida una herida para servir a su patria; en el ciudadano generoso que vela, combate y sufre por salvarla. En todos existe la posibilidad de sacrificio; en todos, en suma, la dominación de los sentimientos por las ideas.³²

Siendo así, si los individuos no están sometidos pasivamente a sus impresiones y son capaces de acciones heroicas hasta por motivos menores, les bastaría con pulir su razonamiento para volverse dueños de sí y “consolidar el imperio de las ideas sobre los sentimientos”. “En la sola facultad de sacrificarse está el germen indestructible de la perfectibilidad”, continúa Constant. Y este perfeccionamiento que se produce en el individuo se comunica luego a la especie cuando ciertas verdades, junto a los sacrificios que imponen, se vuelvan familiares. El perfeccionamiento podrá ser “interior” o “moral”, cuando nos transporta pausadamente desde las verdades conocidas a las que nos resultan todavía oscuras –como acaeció con la abolición de la esclavitud, de la cual “el tiempo y el razonamiento” habrían dado cuenta. Pero también podrá ser “exterior” y conducirnos por una senda de descubrimientos como la brújula, la imprenta, la máquina a vapor, etc. A veces parecerá que interrumpimos la marcha o inclusive que retrocedemos (así, por ejemplo, durante el terror revolucionario), pero siempre, sostiene Constant, tenderemos a volver al punto donde estábamos, a las ideas morales que profesábamos con

³² *Ibíd.*, 127-131.

anterioridad a esas conmociones.³³ Todo lo cual significa que esa marcha progresiva no sería cíclica, que no nos lleva de la ignorancia a las luces y de éstas de regreso a la ignorancia, sino que avanza regularmente, por “mejoramientos graduales”, superando obstáculos de todo género pero invitando a la razón a perseverar “en una dirección que los tiranos más salvajes y los usurpadores más insolentes no pueden obstruir”.³⁴

Si retomamos la conferencia de 1819 queda más claro entonces por qué, para Constant, son precisamente los progresos y cambios operados con el transcurso de la historia los que obligan a las autoridades a tener hoy más respeto por “los hábitos, los apegos y la independencia de los ciudadanos”, quienes, a su vez, aun en los sistemas representativos modernos, han de “ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes y reservarse, en períodos no separados por largos intervalos, el derecho de apartarlos si han traicionado su confianza o de revocarles los poderes de los que hayan abusado”.³⁵ Las razones de Constant no resultan difíciles de elucidar. En efecto, así como la consagración a la vida pública pueden conducir a que se descuide el valor de los derechos individuales, el exclusivo disfrute de la independencia privada y la persecución de nuestros más caros intereses puede llevarnos a renunciar, “demasiado fácilmente”, a la participación política, alentados por autoridades siempre dispuestas a evitarnos toda molestia como no sea la de “obedecer y pagar”.³⁶ De ahí que la libertad política constituya una “garantía” necesaria para preservar nuestra libertad civil. Renunciar a ella,

³³ *Ibíd.*, 136-137.

³⁴ *Ibíd.*, 132-138, 140 y 148. Cfr. además, al respecto, Bryan Garsten, *ob. cit.*, 20-23.

³⁵ “De la liberté des anciens...”, 556 y 558.

³⁶ *Ibíd.*, 558.

asevera Constant, sería “una demencia asimilable a la de un hombre que, so pretexto de no habitar sino el primer piso, pretendiera construir sobre la arena un edificio sin cimientos”.³⁷

He ahí, entonces, un primer eslabón que vincula, según Constant, a las dos libertades. Se trata de un argumento instrumental (una relación de medio a fin, si se prefiere, siendo la libertad política el medio y la libertad civil, el fin) que, no está demás señalarlo, había sido esgrimido con antelación en una página donde cabe encontrar *in fine* la misma alusión metafórica al edificio sin cimientos. En efecto, en la versión extensa –de 1806– de *Principios de política*, más exactamente en el capítulo 3 del Libro XVII, se lee lo siguiente:

Al tratar exclusivamente en esta obra acerca de los objetos que tienen relación con la libertad civil, no hemos pretendido insinuar que la libertad política fuera una cosa superflua. Los que quieren sacrificar la libertad política para gozar más tranquilamente de la libertad civil no son menos absurdos que los que quieren sacrificar la libertad civil con la esperanza de garantizar y extender más la libertad política. Estos últimos sacrifican el objetivo a los medios. Los primeros renuncian a los medios, so pretexto de llegar al objetivo [...] Con tal de que el pueblo sea feliz, se dice en ocasiones, importa poco que sea libre políticamente. Pero, ¿qué es la libertad política? La facultad de ser feliz sin que ningún poder humano pueda arbitrariamente perturbar esa felicidad. Si la libertad política no forma parte de los goces individuales que la naturaleza dio al hombre, ella es la que los garantiza. Declararla inútil es declarar superfluos los cimientos del edificio que habitamos.³⁸

³⁷ *Ibíd.*, 559.

³⁸ Benjamin Constant, *Principios de política...*, ob. cit., 437. En una nota referente este párrafo el concepto de “garantía” es nuevamente reafirmado por Constant en términos de un “medio” para alcanzar un objetivo. “La garantía –leemos ahí–, pues, no es un bien por sí mismo”. Sin embargo, aun no siendo un “bien absoluto”, una garantía debe ser considerada como “un bien relativo”, en la medida en que “vale más que el mal que impide”. No debemos excedernos en su intensidad o extensión, pero sí velar para que sea “completa y segura”. De ahí la necesidad de que esta garantía, como cualquier otra, esté precisada de antemano. “La libertad política es un arte como todos” y el arte –añade Constant citando a J. F. Laharpe, “no es sino el resultado de la experiencia convertida en método”. *Ibíd.*, 596 y 599.

En rigor, esta cita refuerza afirmaciones hechas previamente en el Libro XVI de la misma obra, dedicado por entero a analizar las diferencias entre antiguos y modernos en punto a sus respectivas concepciones de la autoridad y la libertad, y a cuestionar por añadidura a los “imitadores modernos” de las repúblicas antiguas. En párrafos de ese Libro que serán reproducidos en la conferencia de 1819, la noción de la libertad política como “garantía” o aun “fundamento” de libertad civil se encuentra claramente precisada, al igual que la idea de que los modernos no debían extender sus goces al precio de debilitar (como los promotores del despotismo querrían) esa garantía. “No es a la libertad política a lo que quiero renunciar –sostiene Constant–, es la libertad civil lo que reclamo, junto con otras formas de libertad política.”³⁹

Es de presumir que, para entonces, en medio del largo exilio autoimpuesto tras su expulsión del Tribunado (que lo hizo seguir los pasos de pasos de Mme. de Staël por Alemania y Suiza), la preocupación de Constant por el eventual abandono de la vida pública por parte del individuo moderno parecía no carecer de fundamentos. De hecho, se trataba de una preocupación compartida, incluso dentro de la literatura liberal, por pensadores que habían identificado en esa creciente desafección y falta de compromiso un riesgo inherente a la modernidad. Así, por ejemplo, en plena Ilustración escocesa (recuérdese que Constant fue un atento lector de Hume y que había completado su formación en la Universidad de Edimburgo, entre 1783 y 1785, en tiempos de Dugald Stewart), el filósofo e historiador Adam Ferguson (1723-1816) había dedicado varias páginas de su *Historia de la sociedad civil* a advertir sobre la posibilidad de que la indiferencia de la población y el deterioro

³⁹ *Ibíd.*, 412 y 414.

de los hábitos republicanos, provocados por la práctica en ascenso de las artes comerciales, dejara en manos de hombres corruptos o corruptibles la administración del gobierno. “Para los antiguos griegos –decía–, o los romanos, el individuo era nada y el público todo. Para los modernos, en muchas naciones de Europa, el individuo es todo y el público nada”.⁴⁰ Pero esta apatía de la vida moderna que lleva a los individuos a “considerar la suerte personal como el sólo objeto de cuidado”, a encerrarse en solitarios pasatiempos evitando “cualquier servicio a su país o la humanidad”, tenía para Ferguson un costo apreciable. “... Vivimos en sociedades –agrega– donde los hombres deben ser ricos para ser grandes; donde el placer se persigue a menudo por vanidad; donde el deseo de una supuesta felicidad sirve para inflamar lo peor de las pasiones y es en sí mismo la base de la desgracia; donde la justicia pública, como un cuerpo encadenado, puede evitar la actual perpetración de crímenes pero sin inspirar sentimientos de imparcialidad y equidad”.⁴¹ En ese escenario, el relajamiento del espíritu público, el abuso en la satisfacción del interés particular y hasta la burda suntuosidad, representaban una amenaza para la libertad, en general, y para los derechos políticos, en particular, que podían verse atropellados como consecuencia de su abandono. La conclusión de Ferguson no podía ser más rotunda y vale la pena citarla en lengua original: *Political rights, when neglected, are always invaded.*⁴²

Al despuntar el siglo XIX, otros tantos autores se verían también interpelados por esa común inquietud que trascendió las fronteras ideológicas.

⁴⁰ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], with a New Introduction by Luis Schneider, Part I, Section VIII, Transaction Publishers (New Brunswick, 1991), 56.

⁴¹ *Ibíd.*, Part III, Section VI, 161-162.

⁴² “Cuando descuidamos los derechos políticos, resultan siempre infringidos”. *Ibíd.*, Part V, Section II, 213.

En efecto, el miedo a la descomposición social afectó por igual a socialistas, liberales, conservadores y reaccionarios; a quienes no ocultaban su nostalgia por los viejos cuerpos intermedios y las distinciones nobiliarias, como a quienes habían saludado su derrumbe al tiempo que asistían al surgimiento de una sociedad atomizada o disuelta. Según lo ha explicado Pierre Rosanvallon, fue en ese contexto que se acuñó el término “individualismo” que, en los círculos sansimonianos de mediados de la década de 1820, sería utilizado sistemáticamente para denunciar ese estado de fragmentación frente al cual se invocará el espíritu de asociación.⁴³

La obra de Constant no parece haber sido ajena a esta preocupación, que no contradice su valoración de la independencia individual y de la “seguridad en los goces privados” como “finalidad de los modernos”.⁴⁴ Lo que sucede es que, paralelamente, no ocultaba sus prevenciones para con una época en la cual cada individuo, “perdido en la multitud”, no podía ya percibir el peso de su influencia en las decisiones colectivas, influencia que más bien se revela a sus ojos como “una suposición abstracta”.⁴⁵ Ello explicaría el giro impreso en los últimos párrafos de la conferencia, donde la antedicha reivindicación de la libertad política en términos de una “garantía” de la libertad civil se ve reforzada por una retórica más republicana que incorpora dos argumentos “montados”, por así decirlo, sobre el argumento principal. ¿Qué traducirían estos argumentos? La continuidad de una preocupación que venía embargando a Constant acerca de las consecuencias nocivas de la apatía

⁴³ Pierre Rosanvallon, *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días* [2006], Siglo veintiuno editores (Buenos Aires. 2007), 128-133. Del mismo autor, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848* [1985], Editorial Biblos [Buenos Aires: 2015], 50-51.

⁴⁴ “De la liberté des ancies...”, 548.

⁴⁵ *Ibíd.*, 547

ciudadana, sólo que agravada seguramente por el momento que la Francia de la Restauración borbónica atravesaba y sus propios temores frente al avance electoral de los sectores *ultraroyalistes*. Veamos.

Al detenerse en los últimos cinco párrafos de la conferencia, el lector desprevenido podría inferir erróneamente que Constant incurre de algún modo en una contradicción al salir al rescate de la libertad política, a pesar de que el grueso de la conferencia resulta más bien consistente con sus apreciaciones favorables a la libertad civil y al valor de la independencia individual. Sin embargo, es verosímil pensar que, en el fondo, este argumento instrumental le resultó a la sazón (1819) insuficiente, motivo por el cual habría resuelto añadir dos reflexiones suplementarias a un texto que, como sabemos, había recogido fragmentos enteros escritos con lustros de anticipación. La primera de estas reflexiones consiste en asociar la libertad política o antigua a una vía de “perfeccionamiento”, lo cual la inscribiría en una argumentación que, según vimos también, excedía con mucho los términos de la conferencia por cuanto comprometía a una convicción más abarcadora de Constant acerca de la evolución comprobada de la humanidad. La segunda, en asociar también “el ejercicio regular de la libertad política” a un “patriotismo puro, profundo y sincero”.⁴⁶

Constant comienza cuestionando que la felicidad personal, en cuya consecución los gobiernos no deberían entrometerse, sea “la única finalidad de la especie humana” porque, en tal caso, sin “emociones generosas”, nuestros

⁴⁶ “De la liberté des anciens...”, 559.

mejores deseos se apagarían y “nuestro destino sería poco elevado”.⁴⁷ Tampoco el mero interés, como había escrito en *Del espíritu de conquista y usurpación*, podía acaparar el corazón de los hombres dejando afuera el desprendimiento o el rechazo a la injusticia. De lo contrario, a las tiranías sólo les bastaría con “asustarlo” o “seducirlo”. Además, el interés personal necesita de la opinión pública para poder desarrollarse y para que los pareceres propios no languidezcan y se vean en cambio estimulados. Replegado en sí mismo, el interés “trabaja justo lo suficiente para el presente, pero nada para el porvenir [y] los gobiernos que quieren acabar con la opinión pública y creen fomentar los intereses, hallan a la postre que, por una operación doble e inhábil, han acabado con ambos”.⁴⁸ De ahí que, al retomar el tema en su conferencia, Constant afirme: “no es sólo a la felicidad, es a nuestro perfeccionamiento que nuestro destino nos llama, y *la libertad política es el más poderoso, el más enérgico medio de perfeccionamiento que el cielo nos haya dado*” (la cursiva es mía). “La libertad política –prosigue–, sometiendo sin excepción a todos los ciudadanos al examen y el estudio de sus intereses más sagrados, engrandece su espíritu, ennoblece sus pensamientos, establece entre todos ellos una suerte de igualdad intelectual que hace a la gloria y la fuerza de un pueblo”.⁴⁹

⁴⁷ Aunque no sea éste el lugar para explayarse al respecto, no está de más recordar que Constant, sin desconocer los méritos de Bentham, se opuso abiertamente al utilitarismo. Distinguía la felicidad que hace a “los goces meramente físicos”, que los gobernantes de las naciones modernas no querrán perturbar, de la felicidad que hace al “desarrollo [las] facultades intelectuales”, que los gobiernos sí procurarían detener con medidas que, a la postre, terminarían afectando también los goces físicos de los gobernados. Asimismo, pensaba que el principio de utilidad “despierta en la mentalidad del hombre la esperanza de un beneficio, y no el sentimiento de un deber”. “Querer someter el derecho a la utilidad es querer someter las reglas eternas de la aritmética a nuestros intereses de cada día”. *Principios de política...*, ob. cit., 440 y 63. Ver al respecto Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind*, ob. cit., 7-8, y Holmes, ob. cit., 125-127.

⁴⁸ *Del espíritu de conquista y usurpación*, capítulo II añadido a la cuarta edición, ob. cit, 309 y también 257.

⁴⁹ “De la liberté des anciens...”, 559.

Por añadidura, “el ejercicio regular de la libertad política” permite a los ciudadanos, “de todas las clases y de todas las profesiones”, salir de la esfera de sus labores habituales para encontrarse en el nivel de las funciones importantes que la constitución les confía, y elegir con discernimiento sin ceder a las seducciones fraudulentas. Precisamente, era el “patriotismo puro, profundo y sincero” el que había logrado imponerse en las ciudades y aldeas, arraigando en el labrador y el hombre de negocios el sentido de sus derechos, y el que había permitido recompensar la fidelidad a los principios del “más ilustre de los defensores de la libertad”, en alusión al gran héroe Lafayette (1757-1834), electo diputado por Sarthe en octubre de 1818 y principal aliado parlamentario y amigo personal de Constant.⁵⁰

En *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Constant no había ocultado su convicción en favor del voto restringido o censitario, que añadía “una condición suplementaria” a la nacionalidad y la edad para el ejercicio de los derechos políticos. Esa condición, creía, estaba dada por el tiempo libre necesario para informarse que sólo la propiedad podía garantizar. Por admirables que fuesen los sacrificios a que estén dispuestas las clases trabajadoras, pensaba que “el patriotismo que da a una persona el coraje de morir por su país es una cosa, mientras que aquello que hace que ella sea capaz de conocer bien sus intereses es otra”. En consecuencia. “el que posee el ingreso necesario para existir independientemente de toda voluntad ajena, es el único que puede ejercer los derechos políticos. Una situación inferior de

⁵⁰ “De la liberté des ancies...”, 559-560. Para la relación de Constant con Lafayette véase Lloyd S. Kramer, *Lafayette in Two Worlds: Public cultures and Personal Identities in An Age of Revolutions*, University of North Carolina Press (Chapell Hill, N.C, 1996). Constant resultará también electo diputado por la misma circunscripción, en marzo de 1819, banca que mantendrá hasta 1824.

propiedad es ilusoria. Una situación más elevada de propiedad es injusta”.⁵¹ Sin embargo, al aludir ahora –en 1819– a los ciudadanos “sin excepción” y “de todas las clases y de todas las profesiones”, Constant parece abrirse implícitamente al sufragio universal, para concluir enseguida su conferencia con un párrafo que reafirma la necesidad de “aprender a combinar” las dos libertades. Vale la pena citarla *in extenso*:

La obra del legislador no está completa cuando solamente deja al pueblo tranquilo. Aun cuando ese pueblo esté contento, queda mucho por hacer. Es preciso que las instituciones concluyan la educación moral de los ciudadanos. Respetando sus derechos individuales, cuidando su independencia, no perturbando sus ocupaciones, ellas deben no obstante consagrar su influencia a la cosa pública, llamarlos a concurrir con sus decisiones y votos al ejercicio del poder, garantizarles un derecho de control y de vigilancia mediante la manifestación de sus opiniones, y de este modo, formándolos por la práctica para estas elevadas funciones, deben darles a la vez el deseo y la facultad de cumplirlas.⁵²

Holmes sostiene que no existe ninguna incoherencia entre la libertad definida como independencia privada y la libertad como camino de autoperfección. Se trataría, en cambio, de dos miradas diferentes que corresponden a “dos fases separadas de la carrera de Constant”.⁵³ Porque una cosa era dirigirse a los franceses sobrevivientes del Terror y otra distinta a quienes, en plena Restauración borbónica, venían de atravesar la experiencia napoleónica. En este sentido, se comprende que Mme. de Staël, en sus *Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Revolution* (1798), hubiera

⁵¹ *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, ob. cit. Libro X, especialmente capítulos 2, 7 y 9. Constant creía no obstante que la circulación de la propiedad puede garantizar que el gobierno de los propietarios no se vuelva tiránico, y que “en el estado actual de la civilización, el interés de los propietarios no está separado del de las clases industriales o asalariadas”, 192, 210-211. Sobre su gradual apoyo a la extensión del sufragio, ver Biancamaría Fontana, *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind* ob. cit., 76-78. Asimismo, Holmes, ob. cit. 149-154.

⁵² “De la liberté des anciens...”, 560.

⁵³ Cfr. Holmes, ob. cit., 33.

postulado sin ambages el absentismo político en aras del sosiego y la prosperidad individual:

Entre los antiguos, pues, para captar la opinión pública había que conmover el alma, excitar el patriotismo mediante conquistas, triunfos, partidos, incluso por los disturbios que desplegaban todas las pasiones. En Francia, el espíritu nacional debe sin duda ser cultivado tan pronto como sea posible. Pero no debemos perder de vista que la opinión pública estará basada en el amor al reposo, en el deseo de adquirir riqueza y en la necesidad de conservarla; que se interesará siempre más en las ideas administrativas que en cuestiones políticas, porque tocan más intensamente a las existencias privadas, y que, sin perder de vista el gran fin de educar a la nación francesa en todas las ideas filosóficas y en todas las instituciones republicanas, hay que respetar siempre el círculo de cada uno.⁵⁴

Pero el problema es que hacia 1819 el escenario había cambiado radicalmente. En efecto, no se trataba ya de hacer frente a los fantasmas de la hiperpolitización de la sociedad invocando los peligros de la libertad antigua, sino de despertar a esta sociedad de su propia pasividad o sedación cívica, que había servido a la causa del despotismo bajo el Imperio y continuaba ahora contribuyendo indirectamente a la de la reacción conservadora. De ahí que Constant resolviera, como explica bien Holmes, movilizar a los ciudadanos al combinar, mediante una justificación “aristotélica y casi romántica”, su defensa de la independencia privada con un llamado a la participación.⁵⁵

La sociedad moderna está expuesta a dos peligros diametralmente opuestos: la sobrepolitización y la sobreprivatización. Demasiado mucho y demasiado poco de espíritu cívico son igualmente destructivos para la libertad y el orden social. La fuerza del análisis de Constant sobre la era

⁵⁴ Baronne de Staël, *Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* [1798], Chapitre III (“De l’opinion publique”), Libraire Fischbacher (Paris, 1906), 94. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k566990/f1.item.r=anciens>.

⁵⁵ Holmes, ob. cit., 42.

revolucionaria se deriva ampliamente de su capacidad para combinar estas dos ideas antitéticas, ideas que son usualmente vistas como alternativas hostiles. Expuesta afirmativamente, la tesis de Constant es que, en la Europa moderna, la participación política y los derechos individuales son interdependientes y de verdad inseparables. La participación de los ciudadanos en el debate público y la política electoral, y la participación de sus representantes en el control de la política, es una forma de libertad. La protección de los ciudadanos de la persecución policia y de la ortodoxia impuesta es otra forma. En realidad, aunque analíticamente distintas, estas dos libertades se refuerzan mutuamente. Así como la libertad civil presupone la libertad política, así los derechos políticos carecen de significado sin la garantía de la independencia personal. Gobierno limitado y autogobierno se sostienen mutuamente. Constant usó la imagen de la antigua democracia participativa como una advertencia a los ciudadanos modernos acerca de los peligros de elegir sólo la libertad civil. Sin embargo, se las ingenió para hacerlo sin idealizar la ciudad antigua a la manera de Rousseau.⁵⁶

Para Holmes, la defensa de una “*parcial* resurrección de la libertad antigua” y de una “gradual extensión del derecho al sufragio a más y más ciudadanos” caracterizó los escritos de Constant a partir de 1816, en el marco de su rivalidad contra las pretensiones absolutistas del partido ultramonárquico que, bajo la égida del conde de Artois (el futuro Carlos X, hermano de Luis XVIII y del guillotinado Luis XVI), y en su rechazo a las concesiones que desde la corona venían siendo hechas al constitucionalismo, pretendían entre otras cosas limitar el sufragio “a un grupo todavía más reducido que el irrisorio de noventa mil ciudadanos pudientes que tenían voto en 1819”.⁵⁷ En cualquier caso, más allá de las razones que indujeran a Constant a apelar, en el tramo final del discurso, a una retórica republicana clásica y a presentar a la libertad política como medio de perfectibilidad y expresión de un patriotismo sincero, lo

⁵⁶ *Ibíd.*, 20 y también 21.

⁵⁷ *Ibíd.*, 19-21 y también 17.

cierto es que mal podría decirse que su propuesta de combinar las dos libertades se redujo solamente a una relación de medio a fin. En otras palabras, no da lo mismo decir que el ejercicio de los derechos políticos sirve a los fines de garantizar el goce de las libertades civiles que sostener, además, que dicho ejercicio nos perfecciona y engrandece nuestro espíritu. Una diferencia de grados parece advertirse entre esos dos niveles de “beneficios”, si cabe la expresión, que nos reportaría la libertad política.

“Hace largo tiempo que los modernos perdieron la facultad de creer sin un examen detenido. La duda está incesantemente tras ellos. Ella debilita la misma fuerza de aquello que adoptan.”⁵⁸ Quizá fueran las propias vacilaciones e incertidumbres de Constant, sumadas a esa suspicacia y a la “insinceridad inevitable de las pasiones modernas” que él supo poner al descubierto,⁵⁹ lo que lo condujo a rechazar una concepción monolítica de la libertad y a contemplar una pluralidad de significados específicos que se subsumen en una síntesis abierta. De esta forma, descartada desde luego toda alternativa colectivista o un conformismo con lo socialmente aceptable, el individuo moderno podría evitar hacer de la independencia individual una búsqueda autocomplaciente, bajo pena de no sentirse nunca medianamente realizado en sus aspiraciones.

Tal parece ser una de las lecciones que podemos extraer de la extraordinaria novela *Adolphe*, publicada por Constant en 1816, cuyo personaje central no termina de reconciliarse con la vida ni de asumir sus propias incapacidades o aun los vicios de su carácter, una vez desembarazado de la pesada rémora en que se había convertido para él la existencia de Ellénore.

⁵⁸ *Principios de política...*, ob. cit., 407.

⁵⁹ Cfr. Pierre Manent, ob. cit., 205.

Adolphe, quien al comienzo de la narración manifestaba su “deseo ardiente de independencia, una gran molestia por los lazos de los que estaba rodeado y un terror invencible de entablar otros nuevos”, en su desenlace terminará confesando cuánto le pesaba a la postre esta independencia reconquistada a tan alto precio, con la cual saldría ahora a atravesar “el desierto del mundo”. Habiendo echado tanto de menos esa libertad, su corazón extrañaba “esa dependencia que a menudo lo había sublevado” y las cadenas que lo agobiaran. Ya nadie observaría sus pasos, ni cuestionaría sus tiempos, ni lo volvería a llamar cuando emprendiera su partida. “Estaba libre, en efecto, ya no era más amado, era un extranjero para todo el mundo.”⁶⁰

Como dijimos al comienzo, Constant propuso a su público del Ateneo real la distinción entre dos libertades cuya “confusión” había causado mucho daño “durante las épocas más célebres de nuestra revolución”. Sin embargo, al concluir su alocución prevendrá a esa misma concurrencia sobre los nuevos males que, ya no la confusión entre las libertades, sino la orfandad de una de ellas –la libertad antigua o política–, podía traer aparejados. Esos males, procedentes del Primer Imperio y de la Restauración, habían ayudado a revivir en Constant, como lo explica Holmes, su “subyacente republicanismo” llevándolo a él y a otros liberales a esforzarse por despertar a la nación de ese estado de letargo y apatía en que se hallaba sumida entonces y que siempre,

⁶⁰ Benjamin Constant, *Adolphe* [1816, aunque escrita en 1806], Texte présenté par René-Louis Royon, René Rasmussen, 178. Collection Reflets (Paris: 1948), 34, 173 y 178. Como se sabe, Adolfo no era sólo el protagonista de la novela sino también su autor, puesto que se trata de un texto autobiográfico. Ver al respecto Bincamaría Fontana, *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind*, ob., cit., todo el capítulo 8 (118-133). De la misma autora, su Introduction a Constant. *Political Writings*, ob. cit., 24-25 y 30-33. Asimismo, Holmes, ob. cit., 166-168.

dondequiera que sea, resulta ventajoso a todos los despotismos. Puesto en palabras de Constant: “El arte de los gobiernos que oprimen a los ciudadanos es tenerlos alejados unos de otros y hacer difíciles las comunicaciones y peligrosas las reuniones.”⁶¹ No sólo la teoría sino el propio devenir histórico se dan cita para comprobar la verdad de este aserto.

⁶¹ *Principios de política...* Adición al capítulo 3 del Libro XVIII, ob. cit, 604. Para un encuadre de esta cita dentro de una lectura abarcadora de Constant como “el primer crítico moderno de la modernidad” o bien como un moderno “no apologético”, ver Tzvetan Todorov, *A Passion for Democracy. Benjamin Constant* [1997], Algora Publishing (New York: 1999), chap. 3 (“The Era of The Individual”), 49-60.