



GUIZOT, CONSTANT Y LA CRÍTICA LIBERAL A LA SOBERANÍA POPULAR*

Darío Roldán

La Revolución en Francia buscó arrancar a los hombres de su pasado, liberarlos de las ataduras del tiempo y de las cadenas sociales y operar un proceso inédito de transferencia de la soberanía. Las instituciones mediadoras del *Ancien Régime*, el Parlamento, las corporaciones y las jerarquías sociales fueron abolidas. La monarquía, encarnación de la continuidad de la historia, lazo entre el pasado y el futuro, sólo resistiría unos pocos años. Luego del malogrado intento de Necker por instrumentar una monarquía constitucional y del frustrado ensayo acometido por las distintas variantes republicanas de encarrilar el formidable poder que irrumpió en la escena pública luego de la caída de la monarquía, este inédito intento de desembarazarse de la historia y de transferir el poder soberano al pueblo se encauzó en el imperio, curiosa forma de rechazar y aceptar al mismo tiempo la monarquía y la república. El fin del Imperio Napoleónico, sin embargo, hizo evidente la mezcla de ilusión, esperanza e ideología que había gobernado buena parte de los espíritus. Pero fue interpretado también como el resultado de la conjunción de la imposibilidad de institucionalizar

* Quiero expresar mi agradecimiento a F. Furet [f], P. Rosanvallon, F. Mélonio, Ph. Raynaud, P. Vermeren, L. Jaume y J. Dotti por los comentarios recibidos a una versión preliminar de este trabajo y a la Fundación Antorchas por haber contribuido a financiar una parte de la investigación necesaria para realizarlo.

el proceso abierto con la reunión de los Estados Generales y del extraordinario poder emanado de la emergencia de la soberanía popular, responsable del progresivo descontrol de la república jacobina y del Terror. Por esa razón, la Restauración inaugura un período de la historia francesa signado por el imperativo de construir un orden estable en el respeto de los principios de 1789: la igualdad social y la libertad política. Quienes se vieron compelidos a responder al desafío que impuso la disociación entre los principios revolucionarios y las realizaciones revolucionarias relevaron el legado intelectual del siglo XVIII con la sospecha de que era responsable de buena parte de lo que, desde el retorno de los Borbones, percibían como desatinos mayores. Parecía evidente, entonces, que cualquier propuesta política debía partir de la crítica de ese legado, de la reflexión acerca de la originalidad de la sociedad post-revolucionaria y de la elaboración de una teoría política apta para encauzar el impulso revolucionario mediante un gobierno que dejara de debatirse entre la anarquía republicana y el despotismo imperial y evitara que el retorno de los Borbones se hiciera a expensas del conjunto de los principios que habían inspirado a sus mayores. Si éste es el punto de partida del conjunto de la reflexión política francesa del siglo XIX, lo es también de las dos robustas interpretaciones que el liberalismo francés ofreció y cuyo destino sellaría las dos grandes tradiciones liberales durante todo el siglo. En efecto, si la liderada por Guizot va a producir la teoría política y la filosofía de la historia que anticiparían, justificarían y darían sentido a la monarquía de Julio, la producción de Constant no informará ningún régimen político durante ese siglo, salvo, obviamente, la brevísima experiencia napoleónica. Allí se hace evidente otra significativa diferencia: la obsesión de Guizot consistió en pensar la teoría política en paralelo con una teoría del gobierno; la de Constant se ciñó más bien a reelaborar la teoría contractualista para despojarla de sus riesgos despóticos y compatibilizarla con las libertades individuales. Obviamente, una parte significativa de esas diferencias se vincula con el disímil contexto en que ambos producen sus reflexiones políticas. Así, Constant es un hombre de Termidor, empujado al exilio en los primeros años del Imperio. Sus fantasmas son al mismo tiempo el jacobinismo y el bonapartismo, la tiranía de unos pocos realizada en nombre de todos a través del Terror y el despotismo de uno solo favorecido por la aquiescencia de muchos y la silenciosa complicidad del resto. Varios años más joven, la reflexión de Guizot no pertenece

al principio del Imperio sino esencialmente a la década de 1820. Por ello, su preocupación es menos la tiranía o el despotismo que la reivindicación de los principios revolucionarios —a lo que añade la crítica de sus realizaciones— y la elaboración de una teoría política capaz de asociar esos principios con un régimen estable. Al margen de estas y otras diferencias, una de las más significativas es la que separa ambas tradiciones en torno al problema de la soberanía. Ello no debe sorprender, en la medida en que precisamente la teoría de la soberanía concentra a su alrededor una paleta de dificultades acuciantes que reúne al mismo tiempo los principios de la teoría política, la evaluación del legado del siglo XVIII, la preocupación de discernir el candente problema de la legitimidad —cada vez más complejo desde el retorno de los Borbones— y las perspectivas de fundar exitosamente la tradición liberal sobre la compatibilidad con los impulsos igualitarios de la sociedad democrática. Las páginas que siguen están destinadas a examinar estas diferencias y a subrayar hasta qué punto las dos grandes tradiciones liberales francesas del siglo XIX encuentran en esta discusión a la vez sus orígenes y su dispar destino.

Guizot y la fundamentación de la soberanía de la razón

Guizot intentará anteponer a las construcciones filosóficas heredadas del Iluminismo, el análisis del desarrollo histórico de las sociedades europeas en el marco de las consecuencias legadas por la Revolución. Entre ellas, la modificación de los imperativos de la reflexión política. En el siglo XVIII, la naturaleza era el ámbito desde el cual se hacía la crítica de lo social y, por lo tanto, del desarrollo histórico, tal como lo había sugerido la robusta condena pronunciada por Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*; por otro lado, la filosofía de fundamento racionalista desafiaba a la tradición, según lo demostraban exitosamente Voltaire y Descartes. La experiencia revolucionaria operará una profunda transformación de estas oposiciones, de suerte que la naturaleza acompañará a la novedosa interpretación que Burke ofrecerá de la idea de tradición y la historia quedará asociada a la evolución de la razón, tal como lo mostrarán Condorcet o Hegel. Por ello, cuando el siglo XIX proceda a construir el inventario detallado y minucioso de la herencia filosófico-política será particularmente sensible al hecho de que los fundamentos sobre los

que se había construido buena parte de la tarea intelectual del siglo XVIII habían sido destinados a minar los fundamentos del *Ancien Régime* y resultaban, por ello, inconducentes para los imperativos de construir un régimen político sobre las bases de la nueva sociedad. Si los antecesores habían pensado en la destrucción de la sociedad, sus herederos trataban de construir, no de destruir. La fórmula que Guizot empleaba no ofrece dudas: “El siglo XVIII nos ha desenseñado”, repetía, para insistir en la necesidad de elaborar una teoría política sensible a la continuidad y a la estabilidad más que a la ruptura.

El ejemplo más acabado de esta reconsideración es la recepción crítica que Guizot propone respecto de la teoría de la soberanía política. Según Guizot, los gobiernos –las monarquías– y los filósofos –los contractualistas– comparten la convicción de que pueden reclamar la obediencia en virtud de una legitimidad que se deduce a partir de las condiciones de emergencia del poder. La perspectiva de Guizot rompe radicalmente con esa presuposición y, de ese modo, con el conjunto de la herencia del Iluminismo y del absolutismo. No se trata, entonces, de discutir lo bien fundado del origen del poder y de intentar reemplazarlo por otro, sino de mostrar que la idea según la cual la soberanía sobre la Tierra puede existir es una forma de idolatría antigua cuyo verdadero carácter ha sido develado por el progreso de la civilización y por la evolución de la historia. De este modo, la argumentación de Guizot reposa sobre el rechazo de las especulaciones metafísicas en nombre de la reivindicación “de los hechos” cuyo desconocimiento o negligencia voluntaria explica las principales desviaciones conocidas desde la Revolución. Desprovista de una teoría para interpretar la historia y dispuesta a suprimir todo lazo con ella, la Revolución se había extraviado pero había logrado, sin embargo, cumplir con el rol histórico de destruir los cimientos del *Ancien Régime*. De este modo, la herencia del siglo XVIII se percibe bajo una faz positiva y negativa. Los fundamentos filosóficos lograron proveer las herramientas conceptuales para destruir las rémoras de la sociedad feudal que aún persistían; pero la medida de su éxito es también la de su caducidad. Guizot procesa la herencia iluminista en la forma de un anacronismo insuperable en el que el rechazo de Rousseau ocupa un lugar central. A diferencia de este último, Guizot se inscribe en una línea extraña a la idea de la emergencia de lo social como producto de un contrato y, por lo tanto, de la voluntad de sus participantes; tampoco se encuentra preocupado por el par estado de naturaleza-

sociedad civil. Este rechazo se despliega en la crítica a la ficción histórica de la existencia de un estado de naturaleza y a la incoherencia lógica que encuentra en los argumentos contractualistas. Ficción histórica, para Guizot el contrato no ha existido jamás. Olvidemos los hechos, había dicho Rousseau. Volvamos a los hechos, parece replicar Guizot. Basta recorrer las páginas de sus primeros ensayos históricos para observar hasta qué punto el privilegio de la historia frente a la ficción metodológica subestimaba incluso el problema de los orígenes de las sociedades al que Guizot consideró siempre con indiferencia. De hecho, su *Historia de la civilización europea* comienza en el momento de las invasiones bárbaras, haciendo evidente que su intención es más contribuir a aclarar el proceso complejo de la construcción de la civilización contemporánea que internarse en los meandros de una discusión acerca de los orígenes de las sociedades, incógnita que prefería relegar al conjunto de interrogantes sin respuesta sólida. Incoherencia lógica, es imposible que un contrato haya reunido a los hombres para constituir el derecho, porque ello supone que los hombres vivían ya en sociedad. Sin embargo, ¿cómo podían vivir en sociedad antes del contrato? “Si no hay norma —señala Guizot—, no hay sociedad; hay sólo individuos acercados y retenidos por la fuerza. Esta hipótesis de un contrato primitivo, única fuente legítima de la ley social, reposa así sobre la hipótesis de un hecho necesariamente falso e imposible.”¹ La crítica a la ficción histórica y a la incoherencia lógica que Guizot encuentra en la argumentación de Rousseau constituyen, pues, los pilares de la posición anticontractualista que caracterizó a los doctrinarios. Pero si la reflexión que Guizot conduce en relación con el problema de la soberanía no se agota en esta crítica al contractualismo es porque la mera existencia de las diferentes teorías es para él reveladora de un movimiento cuyas claves cree indispensable comprender para responder adecuadamente a la cuestión de la soberanía.

Teorizaciones de un fenómeno histórico cuyo alcance y profundidad han escapado incluso a sus principales teorizadores, según Guizot, el origen divino y el origen contractual del poder han querido dar cuenta de la persistencia con que los hombres han perseguido

¹ Guizot, F., *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, vol. I, Didier, París, 1851, p. 87. En todos los casos, las traducciones me pertenecen.

vanamente la verdadera legitimidad. “El hombre –sostiene Guizot– se ha hecho ídolos y los ha llamado dioses y los ha adorado. [...] Como se ha hecho dioses, el hombre se ha hecho amos. Ha intentado ubicar la soberanía sobre la Tierra, así como a la divinidad. Ha querido que sobre él reinara un poder que tuviera un derecho inmutable y cierto a su obediencia. [...] Ha investido de esta soberanía original e infinita, sea a un hombre o a varios; aquí a una familia, allí a una casta, en otros lados, al pueblo entero. Pero apenas atribuida, se vio obligado a contestarla y retirarla. En realidad, quería un amo constante y perfectamente legítimo. No ha podido encontrarlo en ninguna parte ni en ningún tiempo.”² Para Guizot la significación de esta búsqueda ha escapado a los teorizadores de la política simplemente porque una restricción antropológica ha reemplazado a la verdad; porque los teorizadores de la soberanía de derecho divino o popular han intentado responder con una ilusión a una búsqueda cuya característica principal es que no puede sino desembocar en una insatisfacción permanente. Es a través de esta visión histórica que Guizot analiza la cuestión del poder. Está convencido de que los hombres han sentido siempre la necesidad imperiosa de la búsqueda de la verdadera soberanía. En el origen histórico una idolatría, la transposición sucesiva de la misma idea es la consecuencia de la ilusión irrefrenable que impide a los hombres abstenerse de ser gobernados por un poder incontestable. En la superficie de ese despliegue histórico, Guizot encuentra falsos poderes: un hombre, el pueblo, una aristocracia; en su movimiento subterráneo, la diversidad superficial desaparece para ceder su lugar a una búsqueda sin fin: la de un poder que no decepcione. Ahora bien, la persistencia con la cual los hombres han buscado obedecer a la verdadera soberanía se ha golpeado siempre contra una insatisfacción profunda frente a las respuestas halladas.

La comprensión de este movimiento en apariencia paradójico es posible gracias a una disociación capital: la idea que los hombres se han formado de la soberanía –siempre la misma– es completamente distinta de las formas históricas de su realización. Una distancia infranqueable los separa. Es a partir de esta distinción que Guizot opera la diferencia entre la soberanía de derecho y la soberanía de

² Guizot, F., *De la souveraineté* [circa 1823], en Guizot, F., *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette-Pluriel, París, 1985, pp. 319-320. En adelante, *DS*.

hecho y que construye, al mismo tiempo, la crítica a la soberanía popular y los fundamentos de la teoría de la soberanía de la razón.

Ilimitada, absoluta, infinita, siempre buscada y nunca encontrada, la soberanía de derecho no existe sobre la Tierra. “[...] sobre la Tierra –explica Guizot– no existe ninguna fuerza legítima investida para siempre del derecho de mandar.”³ Si ello es así, es porque su carácter principal está desligado de su origen y asociado con un atributo: la infalibilidad. “Cuando se ha querido fundar la soberanía de los reyes –afirma Guizot–, se ha dicho que los reyes son la imagen de Dios sobre la Tierra. Cuando se ha querido fundar la soberanía del pueblo, se ha dicho que la voz del pueblo es la voz de Dios. Entonces, sólo Dios es soberano. Dios es soberano porque es infalible, porque su voluntad como su pensamiento es la verdad, nada más que la verdad y toda la verdad.”⁴ Cortado el lazo entre la legitimidad de la soberanía y las condiciones de su origen, Guizot puede rechazar al unísono las teorías monárquicas y contractualistas bajo la misma forma de la usurpación debido a que ambas pretenden deducir de un supuesto origen legítimo la legitimidad de su pretensión a la obediencia. Queda por saber si el hombre puede construir un poder infalible o si está constreñido a aceptar un poder que, como él, tenga limitaciones.

Sólo la infalibilidad puede reclamar la obediencia. Ahora bien, en la medida en que la infalibilidad es un atributo divino, es imposible que el hombre acceda a un poder de esa naturaleza. Sin embargo, la experiencia histórica testimonia que el hombre se siente incontrolablemente interpelado a conocer la verdadera soberanía. Si no fuera así –argumenta Guizot–, ni siquiera supondría la existencia de la razón y de la verdad “como el ciego no imagina la luz”. “Si el hombre no pudiera alcanzar la verdad, no sabría que puede equivocarse, y la sola idea del error da testimonio de que está llamado a reconocer la verdad”,⁵ sostiene Guizot. De este modo, la insatisfacción permanente del hombre frente a las formas “históricas” de la soberanía testimonia la existencia, al menos ideal, de la verdadera soberanía. Y sin embargo, ésta no es posible en modo alguno. La soberanía de derecho es así un “glorioso presentimiento”; es siempre un proyecto al cual el hombre se entrega involuntariamente, casi “naturalmente”.

³ Guizot, F., “De la souveraineté”, *Le Globe* (25 de noviembre de 1826).

⁴ Guizot, F., *DS*, op. cit., p. 325.

⁵ Guizot, F., *DS*, op. cit., p. 332.

Destinado a no realizarse nunca, el hombre no puede sino aproximársele. En esta tensión entre el impulso y el resultado de su voluntad, el hombre se encuentra prisionero de dos restricciones que hacen a su condición: la falibilidad y la debilidad. La falibilidad le impide hacer descender la soberanía de derecho sobre la Tierra, obedecer a la forma pura de la razón y de la justicia. La debilidad le impide resignarse a vivir sin un apoyo seguro y fijo. La combinación de falibilidad y debilidad lleva al hombre a esta búsqueda perpetua cuya plenitud, tal como ha ocurrido siempre, va a continuar escapándosele. Así, la existencia de la soberanía de derecho se prueba por una convicción filosófica, obliga a una búsqueda infructuosa y se demuestra por una necesidad irrefrenable.

La soberanía de hecho, en cambio, es una realización humana condenada a medirse con la primera, sabiendo que el ideal es inaccesible. No obstante, ello no implica que el hombre deba renunciar a la idea de soberanía y librarse al imperio de la fuerza o de las idolatrías, puesto que al mismo tiempo que ha llegado a la conciencia de sus límites, sabe también que ellas no son más que usurpaciones de la verdadera soberanía a la que aspira. El fundamento de la soberanía de hecho se encuentra en una búsqueda continua que supone y exige un trabajo permanente de investigación y aproximación al ideal. De este modo, la soberanía de hecho nunca puede estar en reposo, porque no podrá jamás alcanzar el objetivo. Por ello, la soberanía de hecho es, antes que nada, una dinámica política. Así, el fundamento del poder está fuertemente asociado con el conocimiento, el saber y la razón.

En este clivaje zanjado entre las dos soberanías, Guizot funda el desplazamiento de la legitimidad de origen a las condiciones del ejercicio del poder. Las sociedades humanas están constreñidas a esta búsqueda continua para la cual el hombre está provisto de un instrumento a la vez poderoso e incompetente: la razón. Imperfecto como es, el hombre no puede proveerse más que de un poder que se le asemeje. Por ello, ese poder tiene que ser al mismo tiempo, y contradictoriamente, limitado e irrecusable. Limitado, no porque Guizot piense en defender las libertades individuales, como Constant, sino porque si fuera absoluto debería poder ser capaz de demostrar su infalibilidad, lo que es imposible. Irrecusable, porque expresa —por una serie de mecanismos publicitarios, deliberativos y de vinculación social de la opinión cuya unión con un régimen constitucional Guizot

denominará gobierno representativo— la “razón disponible” de la sociedad. No se debe obedecer porque se tiene miedo, porque se cree o porque uno mismo es el amo. No es porque el origen satisface la exigencia impuesta por un principio, sino porque el poder puede probar que él expresa el más alto grado de razón que la sociedad puede producir en un momento dado, que debe comandar y que se le debe obediencia incluso contra la propia libertad. La fórmula es conocida: “Es preciso que el hombre defienda su libertad contra los poderes ilegítimos, y *el poder legítimo contra su propia libertad*”.⁶ Fundar la legitimidad política sobre el ejercicio del poder; constreñir el poder a una búsqueda perpetua de la verdad; obligar al poder y a la sociedad a un trabajo de interconexión y de comunicación permanentes a través del cual la razón esparcida en la sociedad pueda manifestarse y mediante el cual el poder pueda demostrar a cada paso que procede según la razón, son las premisas que fundan la teoría de la soberanía de la razón y, por lo tanto, la idea del gobierno representativo tal como Guizot lo entiende. De este modo, el fundamento del poder se encuentra no sólo dissociado de la fuerza sino también del consentimiento, aunque no de la representación y de una forma particular de pensar la participación.

Desde este punto de vista, la soberanía popular no puede sino evocar aspectos inaceptables. En primer lugar, el de una usurpación. Desde el momento en que reclama la obediencia, está obligada a autoatribuirse la infalibilidad o a aceptar que sus mandamientos pueden no estar de acuerdo con la justicia. Usurpación, ella es también el producto de la idolatría que, en el curso de la historia, ha cambiado de depositario pero ha mantenido inalterable su carácter falso. Decepcionados de la soberanía fundada sobre la fuerza y de la soberanía, posterior, encarnada en una monarquía de derecho divino, los hombres han depositado erróneamente la soberanía en el pueblo.

La crítica a la soberanía popular se expande hasta involucrar su principio electoral inevitable: el sufragio universal. Confusión flagrante entre aristocracia y democracia, para Guizot el sufragio universal es la extensión del aspecto negativo del principio aristocrático. El régimen aristocrático, piensa, liga la participación política al nacimiento sin ninguna otra exigencia de competencia o de capacidad. Se diferencia así de la democracia sólo por el número de participantes

⁶ Guizot, F., *DS*, op. cit., p. 372. La cursiva es mía.

que autoriza, puesto que la participación democrática está igualmente desprovista de exigencias, siendo el nacimiento y el transcurso del tiempo los únicos requisitos indispensables.

Por último, la soberanía popular se realiza en el derecho de la mayoría que Guizot percibe en forma de una tiranía que impone la presunción de verdad deducida de la certeza atribuida a la expresión mayoritaria. De este modo, la democracia sustituye la pretensión indebida de infalibilidad que las monarquías absolutas reclamaban para sí por la pretensión también indebida asociada con la mayoría. Pero se sabe que esta mayoría se ha equivocado muchas veces. “En ella misma la mayoría no es más que una fuerza; no tiene derecho sino cuando tiene razón.”⁷ El problema con el principio mayoritario es que dispensa de la búsqueda continua que exige la falibilidad humana y que supone que la verdad se encuentra del lado del número.

Constant y la soberanía popular: las ambivalencias de la tradición liberal

Al problema de la obediencia, Guizot ofrece una respuesta que supera la alternativa de la fuerza o el consentimiento a través de la soberanía de la razón. Completamente distinta es la posición de Constant, quien considera que esta disyuntiva es insuperable y para quien fuera del derecho divino no existe más que la expresión de la voluntad de todos o de algunos. En otros términos, según Constant, “no existen en el mundo más que dos poderes, uno ilegítimo, la fuerza; el otro legítimo, la voluntad general”.⁸ Constant resume así lo que llama el “primer principio de Rousseau sobre la fuente de la autoridad social” y lo acepta sin reservas. Punto de partida de su argumentación, el principio permite discriminar los regímenes legítimos de los ilegítimos. El problema para Constant es que a partir de este principio Rousseau ha deducido la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad fundando así la autoridad ilimitada de

⁷ Guizot, F., *DS*, op. cit., p. 377.

⁸ Constant, B., *Principes de politique* [1806], en Hoffmann, E., *Les principes de politique de Benjamin Constant*, Droz, Ginebra, 1980, pp. 22-23. Se trata de la edición de los *Principes de politique* hecha por Hoffmann a partir del manuscrito redactado en 1803 y copiado en 1806 por Constant.

la voluntad general sobre la existencia individual. La aceptación, entonces, deviene desacuerdo. La argumentación de Constant se desarrolla así entre la aceptación del primer principio y el rechazo del segundo. Ello lo obliga a establecer la compatibilidad entre la soberanía popular y la libertad de los modernos, cuyos trazos esenciales había expuesto en textos producidos al final de la convención termidoriana y a los que Madame De Staël también había contribuido; por otra parte, debe mostrar por qué la libertad individual no puede establecerse sino en el marco de la supremacía de la voluntad general.

Para resolver esta cuestión, comienza por volver a Rousseau. Guizot había rechazado a De Maistre y a Rousseau, los gobiernos y los filósofos. Si Constant nos trae de nuevo al universo ginebrino no es para reanudar una visión contractualista del origen de lo social. Constant vuelve a Rousseau animado por una serie de convicciones: que la igualdad es el verdadero carácter distintivo de la modernidad y que el poder entre iguales no puede fundarse sino en el consentimiento mutuo, que sólo la voluntad general puede impedir el imperio de la voluntad particular y que la trascendencia del derecho en relación con la fuerza no puede fundarse sino en la voluntad general. La aceptación de la voluntad general como “fuente de la autoridad social” no lo conduce, sin embargo, a compartir la idea de la autoinstitución de lo social, puesto que Constant piensa la constitución de la sociedad como un proceso que se desarrolla en la historia y no como una ruptura voluntaria con el estado de naturaleza. Esto pone en evidencia la complejidad de la elaboración del legado contractualista y cómo se imbrican una recuperación crítica y una distancia insuperable. Recuperación: no hay legitimidad posible fuera de la voluntad general. Distancia insuperable: el sujeto del consentimiento que “forma” la voluntad general no es el hombre en el estado de naturaleza sino en la “historia”. Participa, así, a la institución de lo social con lo estrictamente indispensable y conserva todo lo relacionado con su subjetividad, que es previa e independiente de lo social. De este modo, el dominio individual, subjetivo, permanece en el mundo extrapolítico:⁹ “La universalidad de los ciudadanos es soberana —señala Constant—, es decir que ningún individuo, ninguna fracción, ninguna aso-

⁹ La expresión pertenece a Goyard-Fabre, S., “L’idée de souveraineté du peuple et le ‘libéralisme pur’ de Benjamin Constant”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* N° 3 (1976): 307.

ciación parcial puede arrogarse la soberanía que no le ha sido delegada. Pero no se sigue de ello que la universalidad de los ciudadanos [...] pueda disponer soberanamente de la existencia de los individuos. *Existe una restricción, una parte de la existencia humana que, de derecho, está fuera de toda competencia social*".¹⁰ La disociación que Constant opera entre la voluntad general y la autoinstitución de lo social es así el primer paso hacia la posibilidad de garantizar la libertad de los modernos sin renunciar al consentimiento como principio de legitimidad.

Dos aspectos separan desde ahora a Constant de Guizot: por un lado, este último siempre rechaza la igualdad natural que funda la idea misma del contrato, aunque más no sea porque constata una desigualdad natural de capacidades. La "razón" está repartida de manera desigual entre los hombres y no es posible hacer la economía de una sociología de su distribución. Por otro lado, Guizot es mucho menos límpido en cuanto a la trascendencia del derecho en relación con la fuerza. Guizot había intentado escapar a la alternativa fuerza/consentimiento a través de una respuesta que, fundada sobre la razón, conservaba de la fuerza la capacidad de someter la voluntad individual y del consentimiento, la facultad de oponerse a los gobiernos ilegítimos. Pero sobre todo, despojaba al consentimiento de su aspecto voluntario: no es posible, en derecho, no obedecer a la razón. "Todas las cosas –afirma Guizot–, en su origen, son más o menos la obra de la fuerza y la fuerza las desnaturaliza aun cuando las haya creado. En todas partes, esto es indudable. La legitimidad ha comenzado por la usurpación, como la libertad ha comenzado por la anarquía."¹¹ La legitimidad deviene así un compuesto donde se mezclan la fuerza, la duración y la razón. La fórmula que hace alusión al origen del poder es suficientemente conocida: entre iguales nunca habría surgido. La existencia del poder es en sí misma una prueba irrefutable del hecho de que el estado de naturaleza no existió jamás. El reconocimiento de la fuerza¹² en el origen de todo poder encubre una diferencia mayor

¹⁰ Constant, B., *Principes de politique* [1806], op. cit., p. 49. La cursiva es mía.

¹¹ Guizot, F., *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*, Maradan, París, 1816, p. 205.

¹² Este reconocimiento de la fuerza en el origen de todo poder no debe interpretarse, sin embargo, como perteneciente al dominio de la prescripción sino al de la descripción.

que separa a Guizot de Constant y de Rousseau. Con el rechazo de un tiempo mítico en el cual la igualdad habría reinado entre los hombres, el reconocimiento de la fuerza es uno de los principales componentes de la refutación contractualista de los doctrinarios. Constant muestra, sin embargo, que esta refutación podía hacerse sin estar obligado a poner en duda el principio de la igualdad natural, aun cuando para ello fuera necesario aceptar la autonomía de lo social, lo que estaba lejos de ser la posición de Guizot.

Constant acepta el primer principio de Rousseau, entonces, como una verdad incontestable. Pero el acuerdo se interrumpe allí. “Rousseau, en su *Contrato Social* —señala Constant—, ha fundado su elocuente y absurda teoría sobre la subversión de este principio. Todas las desgracias de la Revolución Francesa provienen de esta subversión.”¹³ De este modo, el retorno a Rousseau se presenta de manera problemática, puesto que una confusión derivada del primer principio de Rousseau ha estado en el origen de las peores desviaciones conocidas durante la Revolución, en especial, sin duda, el Terror y el jacobinismo. Más que el primero —en el fondo una patología, una anormalidad—, el jacobinismo pone en evidencia hasta qué punto es falsa la creencia de que la arbitrariedad y el despotismo pueden ser superados por el derecho. Constant rechaza de plano esta idea argumentando que la falta de una distinción clara de dominios en los cuales el poder puede intervenir abre el riesgo de un poder despótico o arbitrario. Éste es el sentido de la crítica a Filangieri y, a través de él, de la crítica a Rousseau y a su devoción por la figura de los grandes legisladores. “Por el hecho de que la autoridad hizo mucho daño, [Filangieri] ha concluido que podía igualmente hacer mucho bien.”¹⁴ La ley no debe violentar la autonomía social más que en los escasos aspectos expresamente autorizados, ya que si lo hace, a la arbitrariedad se suma el despotismo: “pretender, como Mably, Filangieri y tantos otros, extender la competencia de la ley sobre todos los objetos, es organizar la tiranía y revenir al estado de esclavitud [...], sea que se

Por otra parte, Guizot agrega, en la Tercera Lección de su *Historia de la civilización en Europa*, que aun cuando la fuerza se encuentra en el origen del poder, nunca ha sido reconocida como un principio legítimo del ejercicio del poder.

¹³ Constant, B., *Principes de politique* [1806], op. cit., p. 21.

¹⁴ Constant, B., *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, Didot, París, 1822, p. 35.

llame con su verdadero nombre, despotismo, o que utilicemos un nombre más suave, legislación”.¹⁵

Teóricamente, lo que hace plausible una interpretación totalitaria del segundo principio de Rousseau es pensar que la soberanía es absoluta puesto que deriva de la soberanía atribuida a la voluntad general. Desde el momento en que el proceso que transforma las voluntades individuales en voluntad general anula la separación del individuo y de la sociedad y la de la sociedad con el soberano, la subjetividad privada desaparece y la libertad de los modernos deviene imposible. “[...] hay espacios de la existencia individual –sostiene Constant– sobre los cuales la sociedad no tiene el derecho de tener una voluntad.”¹⁶ Se trata, entonces, de argumentar las condiciones de aceptación de la diferencia entre el primer y el segundo principio de Rousseau y de demostrar la inconveniencia y la falsedad del segundo.

El rechazo del segundo principio se funda en tres argumentos principales. El primer error concierne a la idea falsa que Rousseau se había hecho de la naturaleza misma de lo político y del poder. Sustituyendo al rey por el pueblo, piensa Constant, Rousseau había creído hacer una conquista, por suponer erróneamente que bastaba con que el poder estuviera en buenas manos para hacer el bien. Pero para Constant el poder no es una conquista, es un flagelo. Es el grado de poder lo que es atentatorio a las libertades individuales independientemente de quién pueda ser el poseedor. De este modo, en la dinámica misma del poder se aloja el síndrome de la inevitable y progresiva apropiación del poder de todos por unos pocos, que Constant había identificado durante el proceso de la Revolución. La segunda falta se relaciona con una mala apreciación de la transformación de las ideas teóricas en prácticas políticas y se funda en la falsedad de la conclusión de Rousseau según la cual el hombre que había enajenado sus derechos no corría ningún peligro. Sin embargo, argumenta Constant, es evidente que el soberano no puede ejercer el poder por sí mismo, y está obligado a delegar su *potestas*. Esta delegación autoriza, así, la emergencia de un grupo de personas que actúan en nombre de todos. De este modo, la alienación arriesga la posibilidad casi cierta de una confiscación tanto más grave cuanto

¹⁵ Constant, B., *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, op. cit., p. 41.

¹⁶ Constant, B., *Principes de politique* [1806], op. cit., p. 54.

que la autoridad así surgida no reconoce límites. El desarrollo de la Revolución es para él suficientemente ilustrativo. En efecto, el curso de la Revolución había mostrado, desde su perspectiva, por lo menos dos ejemplos de ese riesgo: en primer lugar, el jacobinismo, que fundado en la identificación de una asamblea con el pueblo había terminado por consagrar el gobierno de unos pocos que hablaban en nombre de todos; en segundo lugar, el bonapartismo, al fundamentarse sobre la identificación de un hombre como el depositario único de la voluntad general, consagraba la delegación sin retorno de la soberanía.

Limitada desde el origen por la ausencia de atribuciones que no posee porque la autoridad social no las tiene, y obligada a regular exclusivamente la política, la soberanía del pueblo es perfectamente compatible con la libertad de los modernos. Esto, con la condición de que a su lado se desarrolle un amplio espacio donde los hombres puedan consagrarse a sus actividades y gozar de sus bienes, y donde la historia pueda realizarse. Ella es tanto más compatible cuanto que —como lo ha sugerido Goyard-Fabre—,¹⁷ Constant opera una distinción crucial entre el derecho y los derechos. El primero sería el conjunto de normas que organizan el estado y que sólo es legítimo si expresa la voluntad general; el segundo se relaciona con los derechos individuales, a saber, la libertad religiosa, de opinión, etc. La distinción no tendría sentido si no desembocara en una separación insuperable que proteja a los derechos frente a las apetencias del derecho. Si el derecho no puede atentar contra los derechos y si la reconciliación entre lo universal y lo particular es imposible, es porque la soberanía popular y las libertades individuales no son parte de la misma deducción. Es entonces, disociando la voluntad general de las voluntades individuales, que Constant puede pensar su compatibilidad. Esta disociación puede tener lugar porque la precede el doble anclaje de Constant en la historia para el origen de la sociedad y en el universo contractualista para el origen de la legitimidad del poder. Por un lado, la historia le permite superar la asociación entre la voluntad general y la autoridad absoluta; ella explica así el origen y la independencia de las libertades individuales; por otra parte, hace lo mismo con la emergencia del poder político.

¹⁷ Goyard-Fabre, S., "L'idée de souveraineté du peuple et le 'libéralisme pur' de Benjamin Constant", op. cit., p. 317.

La segunda vertiente del problema de Constant indicado al principio de estas líneas consistía en demostrar la manera en que sólo la soberanía popular podía garantizar el imperio de las libertades individuales. Dos razones lo explican. La primera, una vez más, se presenta en forma de una distinción, esta vez entre la libertad y la garantía. La soberanía popular no debe considerarse como un principio de libertad sino como una garantía destinada a impedir que un individuo se apropie de la autoridad que no pertenece más que a la asociación en su conjunto. Constant piensa la soberanía popular a partir de una concepción negativa y restrictiva, lo que, por otro lado, será coherente con su crítica del sufragio universal y su preferencia por el censitario. Si Rousseau había confundido la soberanía popular con la libertad es porque pensaba en la libertad de participación. La distinción entre la libertad y la garantía, entre los derechos individuales y la voluntad general, se apoya sobre una concepción opuesta a la libertad de participación que Constant define con el nombre de libertad de los modernos. La segunda razón resulta de una comparación. Es evidente que ni la fuerza ni el derecho divino pueden garantizar la libertad individual. La primera la aplasta bajo su peso, el segundo, bajo la trascendencia divina. Pero tampoco puede hacerlo la razón, como hubiera argumentado Guizot. "Ocurre con la razón infalible del género humano —sostiene Constant— como con la soberanía del pueblo. Unos han creído que debía haber en alguna parte una razón infalible; la han ubicado en la autoridad. Otros han creído que debía haber en alguna parte una soberanía ilimitada; la han ubicado en el pueblo. De allí, en un caso, la intolerancia y todos los horrores de las persecuciones por opinión; en el otro, las leyes tiránicas y todos los excesos de los furios populares."¹⁸ No hay entonces una razón infalible sobre la Tierra. Pero, a diferencia de Guizot, Constant no considera ni por un instante la posibilidad de que una razón falible pueda ser invocada en el origen del derecho. Por un lado, porque si la razón humana no puede sino ser falible, su expresión, el acceso que el hombre puede tener, debe ser necesariamente limitado y condicionado por la historia, por la evolución, y las peores acciones del poder siempre podrían ser defendidas sobre la base de la diferente evolución de las sociedades. Por otro lado, porque la razón, como la soberanía popular, puede ser

¹⁸ Constant, B., *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, vol. I, cap. III, Didot, París, 1824, p. 75, n. 1.

confiscada por algunos que lograrían hablar en nombre de la razón de todos. Después de todo, Constant encuentra inaceptable obedecer a una razón falible y, por lo tanto, sometida al error con el convencimiento de estar obedeciendo a la justicia. Para Constant es inaceptable y por lo menos contradictorio aceptar como legítimo un mandamiento del cual se sabe por anticipado que no será sino cercano a la verdad, pero nunca la verdad, fundando esta aceptación en la defensa de la Verdad.

Punto de partida común, el análisis del conjunto de la experiencia revolucionaria y de la reflexión política del siglo XVIII lleva a Constant y a Guizot a rechazar las teorías contractualistas en nombre de los hechos. Sin embargo, la reintroducción de la historia en Guizot constituye una alternativa completa a la naturaleza. Pero Constant no puede prescindir de una parte de los razonamientos contractualistas para poder unir felizmente la voluntad general y las libertades individuales. Esta disímil manera de pensar el rechazo del contrato se prolonga naturalmente en la concepción del origen del poder. Producto del consentimiento formado por la participación de todos en la voluntad general y único modo de anular toda posible confiscación, la de Constant difiere sensiblemente de la de Guizot, quien hace intervenir la fuerza, una presunción de aceptabilidad —el transcurso del tiempo— y la inmediatez de la regla a la sociedad: no hay regla antes de la sociedad, no hay regla constitutiva pero tampoco hay sociedad sin regla. Por eso el paralelo puede continuarse cómodamente en relación con la legitimidad del poder. Ya que el origen es poco claro, y porque la legitimidad de origen despoja a la razón de su posibilidad de juzgar al poder, Guizot siempre ha subrayado la prioridad de su ejercicio. De la misma manera, porque Constant no había abandonado completamente la idea de un contrato, su concepción de la legitimidad está ligada al origen del poder y a la oposición fuerza/consentimiento. Pero, porque la combinación de las libertades y de la voluntad general proviene de la limitación de la autoridad social, la legitimidad del poder en Constant deriva también, además del ejercicio, de su extensión.

Guizot y Constant enfrentan de manera bien distinta el problema de la soberanía popular. Rechazada en todas sus significaciones posibles por Guizot, permanece para Constant como el fundamento indispensable de toda sociedad que renuncie a la fuerza. En el plano práctico, sin embargo, este desacuerdo se declina, una vez más, en

una idea compartida y una nueva disidencia. La idea compartida: el rechazo del sufragio universal. La nueva disidencia: la figura de la ciudadanía. Si Guizot elabora la teoría del ciudadano-capacitario, Constant permanece vinculado a la idea del ciudadano-propietario.

La revolución de 1830, el cambio de dinastía y la constitución de un régimen político fundado sobre los principios enunciados por Guizot parecieron fundar la superioridad de sus respuestas al dilema planteado desde la Revolución. Sin embargo, otra revolución, esta vez en 1848, arrasaría con el conjunto de principios que habían informado la monarquía de Julio. La superioridad de las fórmulas de Guizot se empañó; fue sumergida por la emergencia de las pulsiones igualitarias de la sociedad democrática. Se fue haciendo cada vez más evidente entonces que Constant parece haber comprendido mucho mejor que Guizot que la fundamentación de las libertades individuales y la fundación en derecho del liberalismo moderno no podían hacerse si se abandonaba íntegramente el espíritu de Rousseau.¹⁹

¹⁹Raynaud, Ph., "Un romantique libéral, Benjamin Constant", en *Esprit* N° 3 (marzo de 1983): 52.