

ANTIGUOS Y BÁRBAROS. POLÍTICA E HISTORIA

ANCIENTS AND BARBARIANS.

POLITICS AND HISTORY

DARÍO ROLDÁN ·

Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en la Universidad Torcuato Di Tella (Argentina).
Email: drolan@utdt.edu

Resumen

El texto examina la asociación entre reflexión política e interpretación histórica en dos grandes publicistas liberales de la Restauración (1814–1830). Momento relevante puesto que, en esos años, se renovó la concepción de la Historia y se reformuló la reflexión política como consecuencia del impacto que produjo el «ciclo revolucionario» (1770–1815). El artículo pone en paralelo dos universos históricos y políticos diferentes: el primero, propuesto por Constant, inspirado en el anacronismo del mundo de los Antiguos, que formuló oponiendo la libertad de los antiguos con la de los modernos, para asociar la soberanía popular con las libertades individuales; el segundo, propuesto por Guizot, que retomó una novedosa interpretación de la historia europea, haciendo abstracción del mundo clásico con el propósito de compatibilizar el gobierno representativo, cuyo origen identificó con el sufragio capacitario, inspirado, a la vez, en la crítica de la soberanía popular asociando una lectura de las prácticas de las asambleas germánicas con la impugnación a Rousseau.

Registro bibliográfico

ROLDÁN, DARÍO «Antiguos y Bárbaros. Política e historia», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXX, n° 58, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, enero–junio, 2020, pp. 155–181.

Abstract

The text analyses the association between political reflection and historical interpretation in two great liberal publicists of the Restoration (1814–1830). The period is essential since, in those years, the conception of history was renewed and political reflection was reformulated as a consequence of the impact produced by the «revolutionary cycle» (1770–1815). The article parallels two different historical and political universes: the first, proposed by Constant, was inspired by the anachronism of the Ancients, which Constant formulated opposing the liberty of the ancients with that of the Moderns to combine popular sovereignty with individual liberties; the second, proposed by F. Guizot, took up a new interpretation of European history, abstracting from the classical world in order to make representative government, whose origin was established in that history, compatible with *capacitaire* suffrage, inspired in the critique of Germanic assemblies.

Descriptorios · Describers

Historia / Política / Pensamiento político / Restauración / Guizot / Constant
History / Politics / Political thought / Restoration / Guizot / Constant

Recibido: 18 / 11 / 2019 **Aprobado:** 15 / 01 / 2020

I. INTRODUCCIÓN

El ciclo revolucionario, que surcó la historia occidental, *grosso modo*, entre 1770 y 1815, se expresó en varias revoluciones. En Estados Unidos, en Europa y en las colonias españolas de América Latina, estas revoluciones compartieron varios principios; también, divergieron por el lazo que anudaron con su pasado, por la manera en que acoplaron la religión con la política y por las concepciones acerca de cómo gobernar la nueva sociedad¹. Falto de espacio para discutir los fundamentos de esta comparación, quisiera sugerir que la originalidad que distingue el proceso en Francia consistió en la voluntad explícita de producir una radical ruptura con el Antiguo Régimen², en la tenacidad por quebrar el sostén ofrecían la Monarquía y la Iglesia y en la dificultad formidable para «terminar» la revolución³.

Inscrito en ese contexto, una de las aristas más relevantes de ese gran debate movilizó un vasto esfuerzo para conferir inteligibilidad a la historia. El empeño por hacerlo no fue privativo de la sociedad francesa; sin embargo, tres aspectos la urgieron en esa tarea: primero, haber protagonizado uno de los procesos más radicales y «voluntarios» de ruptura con la Historia; segundo, haber atravesado una dinámica de revolución y restauración política que se impuso con evidencia incontrastable luego del retorno de Luis XVIII y, tercero, no haber podido sustraerse a las contrariedades por aclimatar un régimen político, que se acumularían con el correr de los años.

Proveer de inteligibilidad a la historia parecía imprescindible: los tres aspectos conminaban a una reflexión inédita, cuyas claves parecían escaparse a la tradicional concepción lineal o «elíptica» de la Historia. Descifrar ese «misterio» exigía explicar la veleidad que sostuvo el irreverente e insolente gesto de buscar reconstruir la sociedad conjurando el pasado, en la certeza de que la nueva sociedad podría prescindir de él. La ilusión inédita de pretender quebrar el tiempo abrió, así, el

1] Esta idea está inspirada en la comparación que Furet construyó comparando la revolución inglesa (1688) con la revolución norteamericana (1776) y la revolución francesa (1789), en FURET (2016).

2] En su célebre libro sobre el antiguo Régimen, P. Goubert analiza somera pero precisamente las distintas formas en las que la sociedad francesa se deshizo del Antiguo Régimen, compulsando las decisiones de los constituyentes, de los campesinos y las interpretaciones de los historiadores. Ver GOUBERT (1973: 13–32).

3] Como se sabe, el proceso político francés del siglo XIX ilustra esta dificultad. La historia francesa atestigua las deficiencias que el régimen político tuvo que superar para consolidar una forma política estable, hasta la consolidación de la III República. Como se recordará, la política francesa repitió dos veces el mismo ciclo de regímenes políticos: la secuencia Monarquía constitucional, República e Imperio entre 1791 y 1815 se replicó, por segunda vez, entre 1815 y 1875.

problema del sentido de la historia. El despliegue de la «filosofía de la historia» en el siglo XIX fue uno de los legados más relevantes de esta atormentada búsqueda.

Si la «filosofía de la historia» capturó la atención de tantos publicistas y filósofos, la narración histórica impactó a quienes se ocupaban de comprender el misterio de la ruptura temporal. Si bien la sucesión de crisis sociales y rebeliones había poblado el Antiguo Régimen, las revoluciones agregaron una novedad. Conferir inteligibilidad a esa historia exigía comprender tanto la insuficiencia de la rebelión clásica como el repudio por la reforma. No obstante, la restauración de Luis XVIII agregó otro que, menos intenso que primero, también ordenó todo el siglo XIX: ¿por qué el pasaje del Antiguo Régimen transitó el Terror, es decir, regímenes liberticidas? Acuciante, este interrogante devino tan impostergable que se impuso a los grupos políticos de la Restauración, ya sea a los reaccionarios (De Maistre o Bonald), a los liberales (Constant o Tocqueville), a los republicanos (Michelet o Quinet) o aún a los socialistas (Saint-Simon o Leroux). Modulado de distintas formas, planea en todos los historiadores franceses desde Guizot a Aulard, desde Thiers hasta Taine, desde Mignet hasta Quinet y tantos otros.

Conferir inteligibilidad a la historia no solo impuso estos interrogantes; este imperativo también se impuso en el mismo momento —quizás por causas idénticas— en que se producía una inmensa reestructuración de las formas de hacer historia. De hecho, la historia, tal como la conocemos hoy, escribió su primer capítulo en los años de la Restauración⁴.

4) Es imposible extenderme aquí sobre la influencia que esta concepción del quehacer histórico ha tenido y, menos aún, cómo ese quehacer, asociado con la idea de la revolución, se trastocó profundamente en paralelo con el «fin de la revolución». Si la asociación de la «idea de revolución» con una nueva forma de concebir la historia se ha deshecho, es obvio que la revolución ya no forma parte del eje vertebrador de nuestra concepción de la historia que, por eso mismo, está atravesando una profunda mutación. Con ella, se clausura una modalidad de pensar el vínculo entre la posibilidad de rediseñar la sociedad por el estado y de producir un «nuevo hombre» a partir del apolítica. Esta clausura implica el imperativo de asumir que se nos escapa una imagen cálida y acogedora del futuro. Esta convicción nutrió nuestra visión de la historia y de su sentido y, por lo tanto, de comprender no solo el pasado sino, también, el porvenir. La conclusión se desprende sin dificultad: el futuro, antes disponible, ya no puede ser cernido ni anticipado por ninguna utopía. Alejados de la primacía ordenadora de la idea revolucionaria, el consenso democrático, que ella contenía, la ha reemplazado; al mismo tiempo, ha dejado aflorar una dimensión azarosa del futuro que, precisamente, la Revolución había querido domar. Si es el fin de la historia, es el fin de una historia que había sido pensada como su contrario, como un tránsito temporal del cual no se conocía el detalle pero sí el sentido y que, por lo tanto, unía

Conscientes de que una ruptura brutal los separaba del pasado⁵, los publicistas que comenzaron a interrogar el pasado evaluaron las deficiencias que provenían de la narración tradicional⁶ y de los riesgos de la exposición filosófica. Entre ambas, buscaron aunar el conocimiento de los hechos, utilizando para ello una voluntad insoslayable para dotar de vitalidad el examen de las «fuentes» para combinarlo con la vocación de aprehender el sentido de la Historia⁷ y de la invención de un nuevo vocabulario bajo la forma de conceptos. Por supuesto, uno de ellos fue «revolución»⁸; otro, que ordenó uno de los libros más conocidos y difundidos de Guizot fue «civilización». Por supuesto, estos conceptos no fueron «inventados» en estos años, pero adquirieron una nueva significación⁹.

No basta, sin embargo, con este esquemático recordatorio. Buena parte de estos historiadores fueron sensibles a una dimensión larga del tiempo histórico en la que algunos, Guizot entre otros, propusieron inscribir los hechos. Allí descubrieron movimientos sociales a gran escala que, acumulados, explicaban el misterio de algunos acontecimientos relevantes: la reforma protestante, la revolución, etc. La fórmula es muy conocida: «La revolución dice lo que ha pasado». Dicho de otro modo,

pasado y futuro. Así aparece la futilidad de la modernidad de buscar «conducir» la historia. Nuestra concepción del tiempo de la historia se anudó con la Revolución, con la convicción de que era posible conferir inteligibilidad a la ruptura inesperada que había provocado y que tantos filósofos buscaron colmar. Frente al ocaso de la convicción de aunar pasado y futuro, es difícil no abrumarse. Sobre este particular, véase ROLDÁN (2016).

5] El primero en haber señalado que esa brutal separación había formado parte de la «ilusión» de los revolucionarios fue Tocqueville. Como se recordará, Tocqueville fue el primero en señalar la continuidad de la centralización, es decir, una forma de vincular la capacidad de acción del Estado frente a la sociedad, entre el Antiguo Régimen y la sociedad igualitaria, democrática, que la siguió. Sobre este punto, véase TOCQUEVILLE ([1856] 1952). Para una análisis de esta importante cuestión, véase FURET (1974) y también FURET (1978). Ver, asimismo, ROLDÁN (2007: XI–XLVII). En adelante, la traducción de todas las obras citadas en francés o en inglés me pertenece.

6] Un buen ejemplo lo constituye la publicación de Barante, *Histoire des ducs de Bourgogne de la Maison de Valois*. Allí, Barante no solo había utilizado como epígrafe de su prólogo la célebre frase de Quintiliano; también había sostenido en un especie de prólogo la defensa de la historia narrativa: «Es preciso, escribí allí, que el historiador se complazca más con describir que con analizar», en BARANTE (1826: 13).

7] Un buen ejemplo, entre muchos otros, es la edición de memorias que Guizot realizó en los años 1820 y 1830 (GUIZOT, 1823/1835 y GUIZOT, 1823/1825).

8] Sobre este punto, véase el fantástico libro de REY (1989).

9] Thierry había anotado con gran sensibilidad «no existe nada verdaderamente antiguo: bajo los viejos nombres, se trata de cosas nuevas, y si la letra se mantiene, el espíritu cambia» (THIERRY, 1827: 61).

algunos acontecimientos poseían una dimensión social construida a lo largo del tiempo. De allí, el debate en torno del «fatalismo histórico», surgido a partir de las historias de la revolución francesa que publicaron Mignet y Thiers a partir de 1824¹⁰.

Así, la historia recibió un enorme impulso durante el período de la Restauración: la amplitud de su tarea y de los beneficios que se atribuían eran considerables. Como ha señalado M. Gauchet, «Por la integración del relato y del sistema (...) se abre un espacio de investigación y de reflexión donde una ciencia histórica nueva podrá desplegarse» (GAUCHET, 2002: 38). Comprender el proceso de la revolución, el misterio del acontecimiento y la ruptura temporal en el marco de una notable renovación de sus métodos, aspiraciones y propósitos contribuyó a tejer un vínculo indisociable con la reflexión política.

En las líneas que siguen, nos limitaremos a esbozar algunas ideas generales acerca del vínculo entre la reflexión histórica y la política en dos de los más relevantes publicistas franceses: Benjamin Constant y François Guizot. En ellos, la considerable mutación en la reflexión histórica, que se inició durante la Restauración, se vinculó con dos poderosas concepciones políticas. Paradójica o casualmente, la primera constituyó una contribución teórica y política fundamental, cuyos principios fueron retomados y/o discutidos por grandes teóricos de la política del siglo xx, como Carl Schmitt¹¹ o Isaiah Berlin¹² aunque, como se verá, Constant, aun cuando confirió un cariz histórico a su argumento, no participó del movimiento de renovación que afectó al conjunto de publicistas que hicieron de la historia el tema central de su producción. Precisamente, por esa razón, la comparación con Guizot resulta interesante: la relevancia de su obra «política» permite despejar la forma de reunir el lazo con ambos tejieron entre historia y política.

Constant, interroga al unísono la experiencia revolucionaria y el mundo Antiguo. Que su célebre conferencia acerca de «La Libertad de los Antiguos comparada con los Modernos» haya tenido lugar en 1819 no alcanza para eclipsar el origen thermidoriano de su reflexión. Aun cuando el tema no lo mostrara, la

10] Sobre esta cuestión, véase KNIBIEHLER (1973, Libro II).

11] Sobre el impacto de Constant en Schmitt, véase DOTTI (2008).

12] Como es sabido, la oposición entre la libertad negativa y positiva, central en el dispositivo de la oposición de las dos libertades de I. Berlin puede verse como una reformulación de la libertad de los Modernos y de los Antiguos propuesta por Constant (BERLIN, 1993).

publicación de sus obras manuscritas ofrecería una indicación irrefutable¹³. Es preciso esperar el inicio del Imperio para descubrir los trazos publicados de esta reflexión: precisamente, el momento en que tres experiencias acababan de desvelar una inquietante y profunda unidad. Primero, la identificación de una asamblea con el pueblo había producido una sustitución progresiva —el jacobinismo—; luego, esta sustitución había derivado en una suerte de anarquía impotente —la experiencia thermidoriana—; finalmente, el Imperio había condensado una delegación sin retorno del poder. De allí, una de las preguntas esenciales que buscó responder la obra de Constant: ¿cuál es la naturaleza del poder social que, habiendo reemplazado a la monarquía, no dejaba de cambiar de formas para expresar un mismo fondo liberticida? ¿Cómo hacer emanar el poder de la sociedad sin que adopte alguna de las vías despóticas que la historia acababa de ofrecer? El eco de Rousseau ensordece en estas preguntas. La crítica a los dos principios de la soberanía, con que Constant inicia sus reflexiones sobre la política, anuncia

13) Entre 1814 y 1815, Constant publica tres obras claves: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* [1814], un panfleto contra Napoleón. Luego, las *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle* (1814), elaborada en el marco de las negociaciones con Bernadotte. Finalmente, los *Principes de Politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France* (1815), en el que muestra adhesión al Imperio que acaba de ser «liberalizado» gracias a sus manos. Estos trabajos provienen de un mismo fondo, elaborado a partir de 1800. «Este período (de 1800 a 1810) es el de la redacción de un corpus político importante, terminado por primera vez en 1802, reelaborado y recompuesto en 1806, recopilado en 1810» (HOFMANN, 1980, II:11). Este fondo está formado por dos manuscritos: los *Principes de Politique* y *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une Constitution républicaine dans un grand pays*. El primero fue publicado por Hofmann como segundo volumen del texto ya citado; el segundo fue publicado por Henri Grange (París, Aubier, 1992). Esto, evidentemente, plantea un problema particular a la hora de elegir la edición a utilizar. En lo que concierne: a) los *Principes de Politique*, utilizaremos la edición de Hofman ya citada y la versión publicada por Marcel Gauchet, indicando las fechas (1806) y (1814) para diferenciarlas; b) las *Réflexions sur les Constitutions...*, utilizaremos la versión publicada por Constant en 1818 en la compilación *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une espèce de cours de politique constitutionnelle* (1818–1820, vol. I). Hemos preferido esta edición a la de 1814 (París, Hocquet) puesto que la de 1818 está enriquecida con una treintena de notas aun cuando el texto mismo no posee variantes de significación; c) *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation* (1814)], utilizaremos, otra vez, la edición publicada por M. Gauchet. Hemos preferido ésta a la de Pagès (París, 1836) o a la de Laboulaye (París, Guillaumin, 1861) ya que es más accesible.

la aceptación y, a la vez, el rechazo por el legado de Rousseau. La convicción que atribuye a Rousseau según la cual bastaba con reemplazar a la monarquía y sustituirla por el pueblo se había revelado errónea; quienes lo habían intentado habían confundido la naturaleza del nuevo poder político: «en vez de destruirlo, solo buscaron desplazarlo. Era un flagelo: lo consideraron como una conquista. Se lo atribuyeron a la sociedad entera» (CONSTANT, [1819] 1989: 270–271). Era imperativo, entonces, comprender la naturaleza enigmática del poder social y el riesgo que una inadecuada comprensión de su constitución implicaba para los derechos individuales. Esa es la pesadilla de Constant: ¿cómo compatibilizar la soberanía popular con los derechos individuales?

La segunda contribución que ordena esta comparación es la obra de Guizot. Su extraordinaria obra política e histórica, que ocupa casi todo el siglo XIX, fue una víctima injusta de su derrotero político: no pudo sobreponerse al impacto de la revolución de 1848. Reconocida por Habermas, por ejemplo, dio lugar a una conceptualización de la noción de opinión pública o del debate acerca del significado de la representación política (HABERMAS, 1989), pero fue extirpada de una de las categorías centrales para Guizot: el sufragio capacitario. Ahora bien, a diferencia de Constant, Guizot no desarrolló sus argumentos acerca de la libertad política oponiendo a los antiguos con los Modernos. No lo persiguen las sombras de la antigüedad. La república nunca lo tentó. Sus referencias históricas se encuentran en la herencia del Imperio Romano, el legado cristiano y el aporte de los bárbaros¹⁴. Como si una factura histórica y una cesura conceptual separara la Modernidad de la Antigüedad. Fractura histórica: los orígenes y los trazos de la monarquía francesa deber ser buscados en la hija caótica de la desaparición de Roma que fue el mundo feudal. Se trata de un tema capital: la monarquía había vehiculizado la formación de la unidad de la nación y conducido la primera etapa de la emergencia de la igualdad. Cesura conceptual: Europa es un compuesto cuyas claves históricas deben ser descubiertos en el magma constituido por los restos de las instituciones romanas, la esperanza cristiana y el individualismo germánico. En resumen, como si la historia hubiera ocasionado un clivaje, una extrañeza ontológica entre la experiencia de los Antiguos y los Modernos. Sin embargo, no es Guizot sino Constant quien expresa algunas de las dificultades de la modernidad en su forma más completa.

14] En relación con este punto, cf. GUIZOT ([1828] 1985: 73–111, en particular las lecciones II y III).

Ambos, utilizan a la historia para construir una parte de sus argumentos. Quizás, se trata de una paradoja: en el mismo momento en que, como consecuencia del impacto de la Revolución, todo el andamiaje de la reconstrucción histórica y su forma de narrar comienzan a ser puestos en cuestión, Guizot y Constant, se sirven de puntos de partida históricos. Allí donde la Revolución había creado un mundo plagado de incertidumbres —acerca de cómo comprender el pasado, acerca de la ilusión de la posibilidad de la *tabula rasa*—, la historia se convierte en un instrumento para pensar la política. Por supuesto, no es el único ni el más importante. No obstante, no sería justo concluir que la reflexión política de uno y otro se diferencia por su vínculo con la historia. Sí, en cambio, podría argüirse que la comparación aludida permite iniciar un trabajo para pensar el vínculo entre política e historia que, por su puesto, no se agota en la mayor pertinencia de la teoría política movilizada por cada uno de los autores.

II. CONSTANT. ANTIGUOS Y MODERNOS

En «De la perfectibilité de l'espèce humaine» (CONSTANT, [1805] 1989: 590 y 699) o en *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation* (CONSTANT, [1814] 1989), entre tantos otros textos, Constant intenta reconciliar el legado del siglo XVIII con la convicción de una profunda ruptura que se había establecido entre el mundo antiguo y el moderno. Esa reconciliación buscaba reconciliar tanto el impacto del legado cultural e intelectual de la Ilustración con esa parte, menos continental, que lo había nutrido y que provenía del estrecho contacto que Constant había adquirido en su estancia en la Universidad de Edimburgo entre 1783 y 1785. La amistad con J. Makintosh, como parte de un contacto más general con la versión escocesa, incluyó la obra de Hume, J. Mill y de A. Smith, confiriéndole una particularidad notable frente a sus contemporáneos, a la que agregaba la pertenencia a una familia de tradición hugonote.

Constant sostiene el principio de la perfectibilidad indefinida del género humano, típico de la Ilustración, retomando, además, ideas formuladas tanto por Rousseau, Condorcet o Kant. Pone en valor que el hombre es una especie histórica cuya identidad se construye a lo largo del tiempo y a lo largo de una serie de etapas que van desde la teocracia hasta la modernidad, cuyo principio de acción está constituido por la progresiva pero ineluctable evolución de la igualdad. El

principio igualitario ordena la historia pero, además, encubre otro principio que, también, caracteriza el mundo moderno: el individuo.

La noción de un proceso evolutivo, que constituye el zócalo de la noción de la perfectibilidad del género humano, sin embargo, se acomoda con algo de dificultad con la ruptura radical que Constant propone para analizar la novedad que irrumpió en el ciclo revolucionario. Para hacerlo, Constant se vale de la célebre comparación entre el mundo de los Modernos y el de los Antiguos. La idea de la perfectibilidad se modula sobre la base de un desarrollo narrativo en etapas que, avanzando a través de una desigualdad cada vez menor, se cierra con la aparición de la sociedad igualitaria y la irrupción del individuo. En cambio, la distinción entre Antiguos y Modernos, que sostiene su redefinición de la Libertad, no se funda en un proceso histórico en el que podrían reconocerse etapas; más bien, el argumento disocia el elemento histórico para construir una oposición que posee, por así decir, la forma histórica de comparar dos momentos de un desarrollo pero que, también, parecen ser el resultado de la construcción de dos metáforas con ilustraciones provenientes del pasado.

La oposición entre Antiguos y Modernos posee, para cuando Constant se sirve de ella, una larga historia. Deslicémonos con Voltaire en el dormitorio de Mme. De Pampadour. Veríamos allí a Tulia, hija de Cicerón, luego de un largo viaje: geográfico y temporal. Su objetivo fue conocer la civilización de los Modernos. Está consternada: los espejos, los alimentos, la imprenta, los continentes desconocidos, los conocimientos ópticos, etc. Desconcertada, Tulia se siente vencida: «Comienzo a temer que los Modernos hayan triunfado; (...) creo que voy a llevar tristes noticias a mi padre» (VOLTAIRE, [1765] 1879: 454). De esa manera, Voltaire, a mediados del XVIII, resume los ecos todavía frescos de la querrela que había opuesto a los Antiguos y los Modernos. Sin duda; los Modernos salían vencedores de la justa.

El debate se expande a la evaluación de la cultura. Hume, por ejemplo, en un célebre ensayo sobre la población de las naciones antiguas, resumió cuatro grandes críticas al conjunto de las sociedades antiguas: la crueldad de las sociedades esclavistas, el espíritu belicoso y impiadoso de las guerras antiguas, los desórdenes de las facciones que se expresaban en carnicerías periódicas, finalmente, la debilidad del comercio y de la industria de las ciudades antiguas (HUME, 1874: 103–162, en particular, 122–132). Montesquieu también se había referido la misma cuestión; asociando una «mecánica social» con una geografía de principios, sus juicios, sin embargo, no poseían la misma crítica que los de Hume. Para él, se trataba más de

explicar el delicado equilibrio entre el estado social —igualitario o desigual—, la actividad económica —guerra y comercio—, los principios —honor, moderación y virtud— y la forma de los diferentes regímenes.

El triunfo de los Modernos, no obstante, también tendría contradictores:

«De esas lecturas y conversaciones entre mi padre y yo, recuerda Rousseau, se formó este espíritu libre y republicano (...) que me atormentó todo el tiempo (...). Ocupado sin cesar de Roma y de Atenas, viviendo, por así decir, con sus grandes hombres, yo mismo ciudadano de una república: me creía Griego o Romano; me convertía en el personaje cuyas vidas leía» (ROUSSEAU, [1782 y 1789] 1964: 9).

La sociología se inclina frente a psicología; la distancia analítica que había escrutado la antigüedad para observar mejor, cede su lugar a la simpatía afectiva que sustituye la razón al compromiso. No solo el tono cambia con Rousseau. Aun cuando se inscribe en el período en el que las interpretaciones sobre la antigüedad se resignifican, Rousseau expresa bien la admiración democrática, republicana y participativa por la experiencia de los Antiguos.

Este cúmulo de condenas, elogios y de análisis permanecieron en el marco de exploraciones, primero, literarias y, luego, narrativas. A fines del siglo XVIII, eso cambió. Constant, igual que Volney o Sismondi —quien también había formado parte del círculo de Coppet— deberán agregar la experiencia de la Primera República en Francia. Es en ese doble contexto que Constant construye su poderosa alegación en favor de los Modernos. Por un lado, en el de un siglo que, imbuido de referencias a la Antigüedad, había girado su mirada para desvelar su pasado. Al principio, había descubierto, gozoso, sus ventajas; luego, melancólico, sus insuficiencias. Por otro lado, en un siglo en el que una experiencia política había revelado la inadecuación de una Antigüedad resucitada en sus virtudes por Rousseau o, sobre todo, por Mably, quien —en su libro sobre Foción (MABLY, 1763 y MABLY, 1789)—, había hecho el elogio de la frugalidad y del ascetismo, y anclada en el mundo real por sus imitadores, Constant descubre la dimensión histórico-política de la oposición y, en ella, una explicación para comprender la confusión flagrante que se había abatido en quienes, ilusos o insensatos, no habían reparado en la profunda diferencia entre ambos mundos en su accionar revolucionario.

Es por ello que Constant analiza la experiencia de los Antiguos bajo la forma del anacronismo, de una radical extrañeza. Es posible recorrer los *Principios de*

política (1806) para encontrar la exposición más orgánica, retomada en *El Espíritu de conquista y de usurpación* (1814) y, finalmente, en la conferencia *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819)¹⁵ para encontrar aquellas circunstancias y diferencias.

Primera diferencia, el tamaño del Estado. El hombre antiguo es un hombre visible. Si la libertad política de los Antiguos exigía la visibilidad social, la libertad individual de los Modernos no puede existir más que en la oscuridad, convertida en una garantía: «Los grandes Estados crearon en nuestros días una nueva garantía; la de la oscuridad», concluye Constant (CONSTANT, [1806/1814] 1980: 421).

La segunda diferencia opera sobre un cambio radical en la relación entre estados. La guerra es un modo de relación entre las polis. La paz internacional, tal como había sido concebida para la Ilustración, se había convertido, en la modernidad, si no en la relación dominante, al menos en una esperanza compartida¹⁶. El mundo moderno había descubierto que las viejas y prestigiosas virtudes guerreras como el coraje, la devoción, entre otras, atribuidas a la guerra, simplemente, habían caducado, superadas como resultado de una evolución histórica; quizás, aún «antropológica». La tercera diferencia remite a la circulación de los bienes. De allí, la centralidad del comercio, casi invisible en la Antigüedad. Pero no basta con la oposición guerra–comercio. La diferencia entre sociedades guerreras y comerciales se desplaza de la economía a los trazos morales: «Una es impulso; la otra, cálculo»

15) El origen de este desarrollo de Constant que se encuentra en sus *Principios...* puede encontrarse en el Capítulo III del libro de Madame de Staël: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, que citamos *in extenso* dada su importancia: «Los Antiguos poseían todos sus afectos, todos sus intereses desarrollados en el suelo de su patria. La tierra era arrasada si el enemigo ganaba una batalla; ese revés público los condenada a la esclavitud: no poseían ningún medio para transportar su fortuna a ningún otro país. Los ciudadanos de un Estado poco numeroso, todos individualmente conocidos, eran sometidos a cada instante a las voluntades de un pueblo que deliberaba en la plaza pública. La celebridad era, como en nuestros días, peligrosa; pero la garantía de la oscuridad no existía y los cálculos personales no podrían nunca ser independientes. No existía, como en nuestros grandes Estados, una masa de hombres pasablemente egoístas que se burlaran de los insensatos que hacen hablar de ellos y que pudiendo, con la ayuda de todos los medios individuales, de la extensión del país y de la organización actual del comercio y de la propiedad, construir su destino apartados de los acontecimientos públicos» (STÄEL, [1798] 1979: 109).

16) El más importante alegato en defensa de la paz internacional había sido publicado varios años por Immanuel Kant en *Sobre la paz perpetua* (KANT, ([1795] 1985).

(CONSTANT, [1806/1814] 1980: 425)¹⁷. Cálculo, el comercio es tanto más moderno cuanto que es solidario con la oscuridad.

«El comercio —sostiene Constant— hace que la autoridad social sea más fácil de eludir porque el comercio, cambiando la naturaleza de la propiedad, convierte esta parte de la existencia humana en casi imperceptible para la autoridad. El comercio da a la propiedad una calidad nueva, la circulación, que crea un obstáculo invisible e invencible a la acción ilimitada del poder social» (CONSTANT, [1806/1814] 1980: 426).

Otra vez, otro de los aspectos de la modernidad está disociado de la transparencia que caracteriza a la Antigüedad. Así, la trilogía comercio—oscuridad—circulación quiebra la identidad antigua en la que confluía el ciudadano, su patrimonio y la suerte de su patria.

La cuarta diferencia remite a la esclavitud. Su relevancia no remita a la economía sino a la constitución psicológica del hombre moderno. La sociedad esclavista inmuniza al ciudadano frente a sus semejantes, produce un «debilitamiento de la piedad, de la simpatía por el dolor». La quinta diferencia remite, otra vez, a la vida moral: «Los Antiguos estaban en la juventud de la vida moral. Los Modernos estamos en la madurez, quizás en la vejez» (CONSTANT, [1814] 1989: 185, cap. VI).

El argumento, entonces, interroga al unísono la experiencia revolucionaria y la Antigüedad. Su explicación sustenta las diferencias entre la sociedad post-revolucionaria, enraizada en una modernidad comercial, pacífica, reflexiva y fundada en la oscuridad individual, y una República que, inspirada en el modelo de la política clásica, oponía la guerra al comercio, el espíritu de conquista al espíritu pacífico, el impulso inocente y unitario de la infancia clásica a la reflexión torturada y escindida de la vejez moderna y la inevitable visibilidad que proporciona el ágora a la protectora oscuridad que ofrece el refugio en la vida privada. A partir de estas oposiciones entre la *polis* clásica y la república moderna, Constant concluye que las formas políticas de la Antigüedad padecen de un anacronismo insuperable para

17) Retomado en *De l'Esprit de conquête* (CONSTANT, [1814] 1989: 118, cap. II). Es preciso notar un pequeño matiz que muestra mejor lo que Constant quería expresar con esta oposición y que se revela en la forma en que retoma la frase, que se convierte en: «Una es el impulso salvaje; el otro el cálculo civilizado». En cualquiera de sus formas, Constant no hace más que retomar un argumento ya clásico presentado, entre otros, por Montesquieu en los capítulos I y II del libro XX de *L'esprit des lois*.

adaptarse a la modernidad. Las tentativas de resucitar la sociedad antigua, que Constant imputaba a los imitadores de la Antigüedad —Rousseau, Mably, etc.— debían estrellarse con un anacronismo radical. Una de las explicaciones que Constant ofrecerá para comprender la patología del Terror radica, como se ha evocado, en la incomprensión de quienes no habían advertido esa transformación esencial.

Incomprensión, tanto en relación con el desarrollo de la Historia como con la idea misma de la Modernidad. En relación con la Historia porque, en su surco, habían aparecido una sociedad completamente nueva y un sujeto social inédito, resultado de ella. Constant, ya lo hemos evocado, la había escandido sobre la forma del progreso de la humanidad, en cuatro revoluciones: «la destrucción de la teocracia, la esclavitud, la feudalidad y la nobleza como privilegio» (CONSTANT, [1805] 1989: 590)¹⁸. La conclusión es evidente: se trata de una historia en la que el recorrido se explica por una diferencia cada vez menor entre los hombres. Todorov ha señalado hasta qué punto el término perfeccionamiento, utilizado por Constant en el texto sobre la perfectibilidad humana, posee un sentido preciso: significa, para la sociedad, acercarse a la igualdad ideal. La historia de la humanidad, bajo la forma de la perfectibilidad, podría, también, ser percibida como la historia de la igualdad.

En relación con la Modernidad, puesto que, en su seno, se ha instalado una concepción inédita acerca de cómo comprender la libertad. La libertad de los Antiguos, es decir, la preeminencia de lo político sobre lo social y el privilegio de lo colectivo sobre el individuo, le es radicalmente extraño. Al contrario, la libertad de los Modernos se sostiene sobre el individuo, pivote central de la Modernidad. Si el despotismo de uno solo o el de todos nació a fines del siglo XVIII es porque, en el momento de su parto, la modernidad fue ciega a las transformaciones que la habían creado. De este modo, la oposición entre ambas libertades remite a tres oposiciones que declinan esta diferencia: la oposición entre Libertad y Felicidad, entre vida pública y vida privada y entre el ciudadano y el burgués. Así, la felicidad moderna —el derecho de vivir en sociedad como si se estuviera fuera de la sociedad— se opone a la virtud antigua, a la vida que debe estar inscrita en un todo social. Dicho de otro modo, la igualdad posee una historia; la libertad, en cambio, es el producto de un descubrimiento, pero también de la insatisfacción o de la imposibilidad de ser lo que el hombre ya no es.

18] Sobre la fecha de composición de este fragmento, cfr. CONSTANT ([1805] 1989: 699, nota 1).

A pesar de ello, este anacronismo no se declina como una superioridad moderna; en el espíritu de Constant, esa superioridad no se inscribe como una continuación de la vieja justa entre Antiguos y Modernos, sino como una inadecuación radical. De allí, como señaló P. Manent, su carácter doble. Primero, su debilidad puesto que la inadecuación entre la sociedad y la política no garantiza que la dirección y la marcha de la historia no conduzcan a superarla. Pero no es en la marcha de la sociedad que Constant encuentra el fundamento último de la fractura de los Modernos. De allí, segundo, su fuerza. Ese fundamento lo encuentra en la psicología del individuo moderno. Es la candidez de los Antiguos que ha desaparecido para siempre. La candidez de los Antiguos y la madurez de los Modernos es, también, un tópico que proviene de los análisis culturales y, sobre todo, literarios. Mme. De Staël, describiendo la literatura de los Antiguos había reparado en esta misma cuestión: «Homero y los poetas griegos han sido notables por el esplendor y por la variedad de imágenes, pero no por sus profundas reflexiones del espíritu» (STAËL, [1800] 1999: 96). Imaginativos y brillantes, pero no profundos.

Pero este anacronismo introduce, también, una ruptura en la historia de la libertad, fundada en una versión «antropológica» que la sostiene: de allí, la centralidad de la distinción entre el ciudadano antiguo y el burgués moderno, pero también su complejidad. Si esta distinción no se agota en una reivindicación de la vida privada frente al antiguo modelo del ciudadano espartano es porque Constant retoma, bajo otra forma, una derivación del contractualismo. Los derechos individuales no derivan, como en el argumento contractualista, del Estado de Naturaleza previo a la sociedad sino de una concepción del individuo, portador de derechos que la autoridad social no puede violentar.

Sea como sea, a la ventaja de gobernar, los Modernos oponen una garantía: la representación. El contraste se inscribe también en el dominio de los placeres: el de los Antiguos es un placer «adulador y sólido»; el de los Modernos es un placer de reflexión, dudoso, atormentado. Así, «hemos perdido en imaginación lo que hemos ganado en conocimiento» (CONSTANT, [1814] 1989: 185, cap. VI). Pero, al mismo tiempo, «somos incapaces de una exaltación durable». Ya ha sido evocado: los Antiguos estaban en la juventud de la vida moral; los Modernos en la madurez. Este tópico fue, como se sabe, moneda corriente en buena parte de los escritos

«románticos» de la época¹⁹. Es por eso que los Modernos arrastran segundas intenciones, nacidas de la experiencia que aniquila el entusiasmo. «La primera condición del entusiasmo es la de no observarse a sí mismo con fineza» (CONSTANT, [1814] 1989: 185, cap. VI). Basta releer el universo atormentado y confuso de *Adolphe*²⁰ para medir el sentido de esa cita: «Los Antiguos poseían sobre todas las cosas una convicción entera; nosotros no poseemos casi sobre nada, más que una convicción débil; sobre esa convicción incompleta buscamos en vano aturdirnos» (CONSTANT, [1814] 1989: 185, cap. VI). En el placer de la reflexión moderna hay, también, una restricción y una inhibición, otra forma de la dificultad de la acción.

Si la extrañeza de los Antiguos es el producto de un clivaje insuperable, es también porque lo que es irreparable es la pérdida de la inocencia antigua que acompaña una toma de distancia infranqueable con el mundo. En la sociedad moderna, la actividad principal ya no está asociada a la acción, como la guerra, sino al cálculo. Dicho de otro modo, al producto de una duda que se expresa sobre la forma del reconocimiento de la incertidumbre en relación con los resultados de la guerra que desemboca en una actividad, al mismo tiempo, menos riesgosa y más lucrativa. Pero también en el reemplazo de una actividad que no puede sino ser colectiva por otra que es esencialmente individual. En la política, porque la seguridad exige replegarse sobre sí mismo para protegerse, para reducir su propia visibilidad y, por lo tanto, para hacerse representar que, además, hace posible consagrarse a las actividades económicas²¹. Así, Constant analiza la diferencia entre Antiguos y Modernos sobre la base de una trilogía de sustituciones: la guerra y el comercio, la participación y la representación, la acción y la reflexión.

En el fondo, allí donde lo propio de la Antigüedad es la unidad, la Modernidad no puede no someterse a una separación, a una suerte de alienación. Es así que, en la densidad de este anacronismo simple pero profundo, el régimen «clásico» de los Antiguos se hace imposible para los Modernos.

19) En momentos un tanto distintos, Chateaubriand como Victor Hugo tematizan el mismo motivo. Cfr. HUGO ([1827] 1999).

20) Me refiero a la novela que Constant publicó en 1817 (CONSTANT, [1817] 2005).

21) Una parte significativa de la justificación ineludible de la «representación política» que presenta Constant está relacionado con esta noción. Cfr. entre muchos otros textos «La Libertad de los Antiguos comparada con los Modernos» (CONSTANT, [1814], 1980).

III. GUIZOT. LOS BÁRBAROS Y LA CIVILIZACIÓN

Casi al mismo tiempo que Constant pronuncia su célebre conferencia, Guizot dicta un curso luego publicado sobre los *Orígenes del gobierno representativo*²², en el que aúna el análisis político con la reflexión histórica, que retomará en varios textos y, en particular, en la *Historia de la civilización europea* (GUIZOT, [1828] 1985).

A diferencia de Constant, toda la obra de Guizot se inscribe en una reflexión cuyo punto de partida es inextricablemente histórico. Una diferente evaluación del legado del siglo XVIII los separa, aun cuando ambos compartan una visión crítica de Rousseau. Si, para Constant, esa crítica se había expresado en una reelaboración de la soberanía popular, que distinguía entre el origen y el ejercicio de la soberanía, para Guizot la impugnación era aún mayor. No solo Guizot elaboraría la teoría de la soberanía de la razón como una teoría cuyo fin era erradicar el error de la soberanía popular. La impugnación se inscribía en el reemplazo de la filosofía por la historia como modo de pensar la política.

Para Rousseau, razonar sobre la historia conducía a la reivindicación inevitable de lo existente; por lo tanto, para partir de cero, era imprescindible «olvidar los hechos». Para Guizot, todo el legado del siglo XVIII, y en particular su filosofía, padecía por haber privilegiado la abstracción; era, por lo tanto, incapaz de ofrecer una comprensión de la realidad política y social que, por otro lado, solo era asequible retomando los hechos, es decir, inscribiendo la reflexión política en una narración histórica. Una narración, sin embargo, que no se contentaba con describir los hechos; buscaba comprender la naturaleza de los procesos sociales en el largo plazo (de allí, la vocación de construir la historia de la civilización en Europa), descubrir la dinámica histórica y reparar los nuevos actores sociales, surgidos de ese largo proceso. Esta concepción se expresa en tres dimensiones: por un lado, en la convicción de que la historia fluye en la sociedad, en las transformaciones que la modelan; por el otro, en la certeza de que su motor radica en el impulso que le confiere la lucha de grupos sociales; por el último, en el descubrimiento de un problema: el equilibrio entre el progreso moral del individuo y el progreso de la sociedad. Inscripta en esta convicción general, las consecuencias de la revolución no se agotan en la construcción de una sociedad igualitaria; anuncian el surgimiento de una clase universal, la burguesía que, por esa misma razón, está llamada a gobernar. La teoría del ciudadano capacitario bebe en esta fuente.

22] El curso fue dictado y luego fue publicado como libro (GUIZOT, [1820–1822] 1851).

Inscrito en este marco general, Guizot presenta una concepción de la civilización como un estadio político, intelectual y social que se asemeja a la noción de Progreso o de Desarrollo. Dos vías permiten comprenderla: el desarrollo de la sociedad y el despliegue del individuo; es decir, el desarrollo político y social y el desarrollo interior y moral de los individuos. Por eso mismo, Guizot confiere gran atención a las transformaciones que explican el pasaje del mundo feudal al estado moderno, ocupándose, especialmente, en seguir los trazos del proceso de centralización política y de las formas individuales de la libertad. Por esa razón, se interesa en especial en la Reforma Protestante y en la aparición de las formas de la tolerancia religiosa. Por último, Guizot es uno de los continuadores en comparar el modelo francés y el inglés²³.

23] La comparación de las historias de Inglaterra y Francia, así como sus «modelos» políticos posee una larga tradición. Sin remontarse muy lejos, Montesquieu había dedicado buena parte de *L'Esprit des Loix* (1748) a las instituciones políticas inglesas o a la célebre *Constitution de l'Angleterre* (1771) de Delolme, cuyo impacto fue muy considerable, la reflexión sobre Inglaterra fue un clásico no solo para hacer la crítica a la monarquía absoluta sino para inspirar una parte significativa de los «constitucionales» al inicio de la Revolución. Es posible, también, recordar los célebres capítulos que Mme. De Staël le dedica a la historia inglesa (STAËL, [1818] 1983). Ese interés fue seguido, además, por su propio hijo, Auguste de Staël, quien publicó sus *Lettres sur l'Angleterre* (STAËL, 1825). Es cierto que, luego de la restauración de Luis XVIII, se observa una atención muy particular por este tópico y, en particular, en el debate en la prensa y en la Asamblea que acompañó la discusión en torno de la Carta de 1814 y que inspiró buena parte de sus comentaristas. Este debate separó a publicistas de la misma familia política. Próximo a Guizot, Royer-Collard rechazó el modelo inglés no tanto por su estructura institucional sino porque sostenía que ese modelo político era inseparable de la estructura social desigual de Inglaterra sino porque en ausencia de la diferente y evidente «constitución física y moral de Inglaterra», los partidarios de las instituciones políticas inglesas tendrían que poner «en nuestra balanza política una aristocracia poderosa» (en BARANTE, 1861: 217). Era evidente que Royer-Collard aludía al legado del proceso de distribución de la tierra heredado de la Revolución. Esta oposición contrasta con la admiración que Rémusat profesaba por las instituciones inglesas. Esa admiración no solo lo acompañó durante la Restauración. Varios años después, consagró a la experiencia inglesa un importante libro en el que la comparación entre Francia e Inglaterra fue su punto central. Allí, amargamente, concluye: «Los ingleses hicieron revoluciones y tuvieron éxito. Quisieron ser libres y lo consiguieron. Hicieron todo lo que los otros quisieron hacer» (RÉMUSAT, 1856).

Esta interpretación permite comprender por qué Guizot no fue un historiador de la Revolución Francesa como una parte relevante de todos los publicistas de su época²⁴. En su cosmovisión, la Revolución se inscribe en un proceso de más largo aliento que es el de constitución de las sociedades modernas y del desafío político que presentan: cómo gobernar esas sociedades luego de que la revolución las hubiera convertido en sociedades igualitarias. Por eso, uno de los aspectos más interesantes para discutir a propósito de *La Historia de la civilización europea* es la noción de Civilización.

Un aspecto clave para comprender su recorrido, es la noción de *Civilización*. Guizot se inscribe de una manera diferente en la discusión acerca de la historia, en el marco de una renovación de la forma de concebir la historia, tal como fue evocado al principio de estas líneas, que oponía la historia «narrativa» tal como, entre otros, había expuesto Barante y la historia filosófica. Pero la historia centrada sobre la palabra *Civilización* se nutre de la atención al progreso; es la historia de un pueblo que marcha para cambiar de estado, que se mejora. «La idea de progreso, me parece ser la idea fundamental contenida en la palabra civilización» (GUIZOT, [1828] 1985: 62)²⁵. Esta noción recubre dos nociones: por un lado, la producción de los medios de fuerza en la sociedad y, por el otro, una distribución equitativa,

24] El poco interés de Guizot por la Revolución Francesa lo acompañó toda su vida. De hecho, Guizot murió en 1874 y pudo haberse interesado en algún momento, como muchos otros de sus contemporáneos, por ofrecer su interpretación de un acontecimiento sobre el cual no dejó de reflexionar toda su vida. Si bien durante la Restauración se ocupó de aunar obras políticas e históricas y durante la Monarquía de Julio fue varias veces ministro luego la revolución de 1848, que lo alejó definitivamente de la escena pública, pudo haberse interesado por hacerlo. Al revés de una parte importante de sus «amigos» políticos y de la enorme cantidad de publicistas que aprovecharon los años de «exilio interior» que les provocó el Imperio para escribir o reescribir historias de la revolución francesa (Michelet, Quinet, Rémusat, Tocqueville, etc.), Guizot, en esos años, se concentró en la cuestión religiosa. De hecho, Guizot nunca escribió una interpretación específica de la Revolución, aunque esa interpretación sostuvo varios de sus más importantes escritos sobre la política y eso, desde muy temprano. Sobre este particular, y entre tantas otras referencias posibles, cfr. GUIZOT ([1821] 1988).

25] La parte más importante de los análisis que conciernen a este problema se encuentran en GUIZOT (1820/1822, I: 59 y 70–72, quinta lección, 78, sexta lección, *passim*, séptima lección, 237–256 décimo novena lección y 263–264, veinteava lección; y vol. II, *passim*, primera, segunda, quinta y décimosexta lección), en GUIZOT ([1821] 1988: 111–133, cap. VIII, «Des Opinions nationales en France»); en GUIZOT ([1828] 1985, tercera lección), y GUIZOT ([1821/1823]: *passim*, en la *Histoire de la civilisation en Europe*). De ahora en adelante, utilizaremos las abreviaturas siguientes: HOG, DMGO, HCE et DS.

entre los individuos, de la fuerza y del bienestar producido. O sea, el desarrollo de la actividad social y el de la actividad individual. En ese sentido, Guizot moviliza, con una enorme capacidad, un conjunto de nociones heredadas del siglo XVIII tales como civilización, clases medias, gobierno representativo. Así, la *Historia de la civilización europea* ilustra la continuidad de una civilización que, paradójicamente, no necesita remontarse a la Antigüedad. Si no necesita hacerlo es por una razón simple: las experiencias antiguas, ya sea Roma, Grecia o Egipto llaman la atención por su simplicidad. Al contrario, la comprensión de la civilización europea requiere atender a la multiplicidad y asociación de distintas sociedades que coexistieron y cuyo despliegue es el centro de la civilización: «la sociedad municipal, último resto del Imperio romano; la sociedad cristiana y la sociedad bárbara» (GUIZOT, [1828] 1985: 93).

Ahora bien, la noción de civilización también puede articularse en torno de la noción de Arte en su contraposición a la Naturaleza²⁶. Si bien el poder político forma parte de la naturaleza, no depende ni de la fuerza ni del contrato, sino de vínculos que se encuentran también en la familia; la evolución de la civilización, como parte del arte, permite poner en relación a ambos términos: el naturalismo del poder y el artificialismo de la civilización. Es así que el poder político, en manos de agente social que más completa los intereses de la civilización, es el más representativo, según los períodos: la aristocracia feudal, la Iglesia, la monarquía representaron intereses progresivos de la civilización del mismo modo que la burguesía lo es del momento posrevolucionario. Su legitimidad, casi podría decirse histórica, proviene de la adecuación natural entre la clase social y la fase progresiva de la civilización.

El otro aspecto esencial en el desarrollo de la historia es la cuestión del sufragio, el individuo y las libertades. Tres experiencias mayores balizan el análisis histórico: Las asambleas germánicas, las elecciones para el Parlamento en Inglaterra y la Revolución en Francia.

Tribus guerreras, las asambleas que mantenían los pueblos germánicos eran el resultado de la reunión de hombres libres, en las cuales, cada individuo era importante. Nada podía ser decidido sin el concurso de la mayoría; los asuntos comunes eran discutidos en una deliberación común y la decisión se tomaba por mayoría.

26] Sobre esta contraposición en la obra de Guizot y la manera en que ambas permiten una comparación entre Guizot y Tocqueville, cfr. MANENT (1991).

Así, Guizot explica los dos principios que fundaban las asambleas germánicas: el derecho individual y la soberanía del número.

El primero, era la consecuencia de una concepción de la libertad que las tribus germánicas habían aportado (GUIZOT, [1828] 1985: 91–93). Esta libertad se realiza de dos formas. Por una parte, la libertad natural, primitiva, expresión de la inexistencia de restricciones sobre el desarrollo de la voluntad individual. Por otro lado, la libertad moral o de derecho que consiste en percibir las órdenes fundadas sobre la razón y obedecer. Así, para Guizot, la libertad se define como «la liberación de toda otra voluntad individual contraria a la razón y a la justicia» (GUIZOT, [1820/1822] 1851: 248). La de los bárbaros deriva de una concepción profundamente individualista que no se sitúa en los orígenes de la modernidad sino en el nacimiento de la civilización europea. «Existe un sentimiento, un hecho que es preciso comprender bien para representarse a un Bárbaro: es el placer de la independencia individual» (GUIZOT, [1828] 1985: 90). Ahora bien, se trata de una libertad anti-social. «En su desnudez original, solo pertenece a los inicios de las sociedades» (GUIZOT, [1820/1822] 1851: 248)²⁷, afirma Guizot. Una doble imperfección la caracteriza: el desarrollo moral del individuo, incapaz de reconocer un criterio de acción más allá de su propio deseo; el desarrollo moral de los poderes sociales, típico del débil carácter organizativo de las sociedades germánicas.

La imperfección del desarrollo moral del individuo explica la presencia de esta idea rudimentaria de la libertad. La de los poderes sociales está en relación directa con el segundo trazo de las asambleas germánicas: la soberanía del número. En su forma más descarnada, expresa la adecuación de los tiempos bárbaros a una forma de toma de decisiones. En esta sociedad, rudimentaria y guerrera, y atenta a la voluntad de la mayoría impuesta a todos, la soberanía del número, asociada al reino de la voluntad individual, implica la preeminencia de la fuerza. Voluntad individual y soberanía del número son inseparables; también son expresiones de la indiferenciación social, de una sociedad en riesgo permanente de disolución.

El análisis que Guizot ofrece de las instituciones políticas inglesas a finales de la Edad Media introduce un matiz a la forma de concebir las experiencias histó-

27] Estos dos aspectos permiten obtener una idea clara de una dimensión que separa radicalmente la interpretación, a la vez, política e histórica, de Guizot y Constant y que permite, una vez más, separar ambas concepciones que coexistieron durante la Restauración y, además, el modo en que ambas nutrieron dos formas de concebir la tradición liberal.

ricas de participación al espacio público de parte de aquellos que, en principio, no estaban destinados a participar de ello²⁸. En primer lugar, considera que esas elecciones poseían una tecnología política rudimentaria que iba en paralelo con un grado rudimentario de «civilización». Es por esa razón que las elecciones al Parlamento se hacían siempre de una manera muy informal y que se resolvían por aclamación o por aceptación tácita. Esta imagen se convertirá en un momento inevitable de la retórica liberal²⁹.

Sin embargo, esta experiencia ofrece mucho más que una confirmación de la idea de que esta forma de participación había estado siempre ligada a formas primitivas o insuficientemente desarrolladas de lo social³⁰. Ninguna intención general, afirma Guizot, preside el sistema electoral inglés: por esa razón, aun cuando fueran insuficientes, «los principios generales debían ser naturales y sanos» (GUIZOT, [1820/1822] 1851, II: 218)³¹. Salida de los hechos «naturalmente», la formación del parlamento inglés no había tenido ninguna «teoría» que la precediera. Había sido extranjera al artificialismo que busca gobernar por concepciones científicas o teóricas.

Con la finalidad de hacer intervenir en ciertos asuntos públicos a los hombres importantes del país, los ingleses convocaron a aquellos que ya lo eran: no se apeló a la creación ni de nuevos derechos ni de nuevos poderes. Los propietarios, que se reunían en las cortes del condado para administrar justicia y para tratar sus asuntos comunes, y los burgueses, que resolvían por sí mismos sus asuntos y nombraban magistrados, fueron convocados a enviar algunos hombres al parlamento. Las cortes del condado y las corporaciones municipales, establecidas y enraizadas en la sociedad, se convirtieron, además, en colegios electorales. El poder electoral se encontró, así, ligado a todas las instituciones y a todos los derechos.

28] Además de la relevancia de los análisis históricos de Guizot, es imperativo no olvidar que una buena parte de los trabajos de los años 1820, Guizot los dedicó a publicar una colección importante de documentos sobre la historia inglesa. Sobre el particular, entre otros, véase ROSANVALLON (1985) y GUIZOT ([1826] 1997).

29] Cfr. Entre otros, STAËL (1825: 274–277, Lettre XIII: «De la composition de la Chambre des Communes») y RÉMUSAT (1856, Introduction).

30] Para una interpretación un tanto diferente de los mismos textos de Guizot relativos a la experiencia del sufragio en Inglaterra en la Edad Media, cfr., ROSANVALLON (1991: 129–145, en particular 140).

31] Puede encontrarse un desarrollo similar relativo al mismo tema en Guizot (1836: 359–492 VI, «Des causes de l'établissement du Gouvernement représentatif en Angleterre»).

La sabiduría del sistema inglés consiste, para Guizot, en que, para proveer a las necesidades de la creación de nuevos representantes, se ha procedido a la extensión de libertades existentes, diseminando por ello el poder en la sociedad: «Hubo ciudadanos que en los asuntos locales participaban a la administración, a la justicia y que, para los asuntos generales, elegían diputados» (GUIZOT, [1820/1822] 1851, II: 218). Guizot encuentra en ese principio un primer aspecto central: el enraizamiento social de las elecciones. Su particularidad proviene de que no se lo consagró como tal. Se convirtió en un principio *ex post facto*. Un segundo principio quiere que los diputados de los condados y burgos no deliberen juntos. Ello muestra que constituyen dos sociedades representantes frente al mismo gobierno. Pero que, al interior de cada grupo, todos los electores eran iguales: «en los condados, todos los propietarios participaban con el mismo derecho a la elección, (...) en las ciudades, todos los miembros de la corporación a la cual la carta les había acordado el derecho, elegían sus diputados» (GUIZOT, [1820/1822] 1851, II: 226–227). Se percibe bien, entonces, cómo la argumentación busca establecer la igualdad de los electores, contrariamente al sistema de doble voto que habían impulsado los «ultra» en 1821.

Sin quererlo y procediendo casi ingenuamente, los ingleses parecen haber encontrado una de las claves para el problema de la representación. Convocando aquellos que habían participado a un cierto número de asuntos públicos, fundaban el sistema representativo sobre una «prueba» que ya habían dado aquellos que ya habían participado de ellos. Era porque habían manifestado una cierta capacidad que poseían el derecho de ser convocados como representantes al parlamento. No es solo la «naturalidad» del sistema que despierta la admiración de Guizot. Ve también allí la consagración —tanto más admirable que cuanto que no proviene de ninguna teoría— de la relación entre participación y capacidad. «El verdadero, el único principio general que se manifiesta en la distribución de los derechos electorales, tal como existe en Inglaterra, es que el derecho deriva de la *capacidad* y que solo le pertenece a ella» (GUIZOT, [1820/1822] 1851: 227, subrayado propio).

Esta característica, la indiferenciación social, también pertenece a sociedades que atraviesan una ruptura, una revolución. En el proceso de destrucción, reaparece el lazo con el tiempo bárbaro. Ese lazo es la guerra. Guizot comprendió, en parte, la revolución de ese modo: «¿Cuál fue el punto de nuestra revolución? —se interroga—, se trató de vencer una minoría. Soberanía del pueblo quiso decir el poder absoluto de la mayoría sobre la minoría». De este modo, «surgió la soberanía del pueblo, como un pretexto racional de una necesidad práctica (...) Fue una

expresión simple, un grito de guerra, la señal de una gran metamorfosis social, una teoría de circunstancia y de transición» (GUIZOT, [1821] 1988: 116, subrayado propio). Terminada la revolución, la nueva sociedad no puede fundarse sobre los principios ni sobre la indiferenciación social que habían destruido a la anterior. La persistencia de la teoría de la transición histórica, modulada sobre la base de la distinción entre épocas de destrucción y de construcción, es un síntoma de una inadecuación, de una patología, pero, sobre todo, una rémora que el gobierno representativo debe dejar atrás.

Constant no analiza la experiencia de la revolución bajo la primacía de la participación ligada a la soberanía del número sino a la de la soberanía popular. Lo que conduce a Constant a profundizar su reflexión desde principios del siglo XIX es la emergencia del despotismo, al mismo tiempo relacionado con la soberanía popular y precedido por la tiranía, al final de la revolución. Rotos los lazos con la heredabilidad, el formidable poder nacido de la reapropiación popular de la soberanía, antes concentrada y unificada en el rey, se retornó contra quienes supuestamente debía liberar.

Vale la pena subrayar un punto de acuerdo y una divergencia entre ambos. Constant y Guizot miran el nacimiento de la modernidad bajo la forma de la ignorancia. Por un lado, la ignorancia de los nuevos trazos de la sociedad moderna explica la reapropiación indebida de formas vetustas: es la libertad de los Antiguos haciendo una brusca e inesperada irrupción en el momento en que se forjaba la modernidad. Por el otro, la ignorancia del verdadero carácter del credo popular, que hace de la soberanía popular una realidad, mientras que no es más que una «ideología». Ambos comparten, entonces, una misma idea: la modernidad está atravesada por la idea de la opacidad. En un caso, se supera en la enunciación de una diferencia radical que caracteriza al hombre moderno, es el goce de los bienes privados y en la distinción irreductible entre los atributos de la autoridad social y la sociedad. En el otro, se resuelve en un esfuerzo cognitivo que se despliega, al mismo tiempo, en el sentido de elucidar el carácter ideológico del credo popular y en develar lo que esa ideología oculta. De allí, la necesidad de un trabajo permanente de intercomunicación entre el poder y la sociedad. De allí, también, la necesidad de un cierto número de libertades, de expresión y de la prensa, cuya razón de ser no está asociada a derechos individuales sino a las exigencias de la comunicación social y el servicio mutuo de conocimiento entre el poder y la sociedad. Grito de guerra destinado a callarse una vez terminada la revolución,

expresión de una insuficiencia cognitiva, ceguera de la sociedad sobre sí—misma, se ve, así, lo que separa a Guizot de Constant.

Estas diferencias también involucran la emergencia de los «individuos». Para Guizot, la emergencia de los individuos está ligada con la descomposición social surgida de la caída del Imperio Romano. Es porque la antigua sociedad se desplomó que la idea del individuo toma el relevo. La historia muestra un proceso en el cual el individuo sufre una progresiva complejización para encontrarse en la época contemporánea bajo una nueva forma: el individuo social³². Producto de una historia y de vínculos cada vez más complejos que los individuos mantienen entre sí y en relación con la sociedad, no se trata del individuo aislado, figura típica del liberalismo clásico ni de un individuo que puede reclamar sus derechos como límites a la acción del gobierno: «Es preciso —constata Guizot— que el individuo defienda su libertad contra los poderes ilegítimos, y el poder legítimo contra su propia libertad» (GUIZOT, 1821/1823: 373).

Para Constant, la emergencia del individuo—sujeto rastrella una historia en la cual solo existe sometido a la autoridad social: «Entre los Espartanos, Terpandre no puede agregar una cuerda a la lira sin que los Éforos se ofendan» (CONSTANT, [1819] 1989: 496). Idea completamente incomprensible para los Antiguos, la historia que los separa de los Modernos es el terreno de la liberación del individuo. Es la modernidad la que consagra los derechos individuales; es una verdadera diferencia respecto de los Antiguos y una diferencia mayor en relación con Guizot. Pero aún más, el argumento expuesto en la Conferencia permite superar la noción de derechos individuales basada sobre la idea de una exigencia trascendente, expuesta sin justificación racional. El análisis histórico muestra que la libertad individual es una necesidad racional, adaptada a las exigencias de la vida moderna. Por último, el surgimiento del individuo moderno está envuelto en un proceso paradójico: buscando el renacimiento de la libertad antigua, los revolucionarios permitieron el advenimiento de la libertad de los Modernos.

Finalmente, Constant ofrece un doble origen de la libertad: por un lado, bajo la forma de una comparación, surge de la ruptura de los Modernos aun cuando muchos de ellos no hubieran sido conscientes ni lúcidos de esa irrupción; por el otro, la libertad también puede comprenderse en la discusión con Rousseau y deducirse de la distinción entre el origen del poder soberano (asociado a la soberanía

32] Sobre este punto, cfr. ROSANVALLON (1985: 61).

popular) y el ejercicio de ese poder (expresado en las diferentes formas de limitar la autoridad social). Como se ve, este argumento no tiene ninguna dimensión histórica. Al contrario, Guizot, poco preocupado por garantizar las libertades individuales pero obsesionado por compatibilizar la eficacia del gobierno representativo con las transformaciones sociales y el gobierno de la burguesía, puede construir un argumento en el que el poder esté limitado por las disposiciones que el gobierno representativo exige.

CONCLUSIONES

La democracia en Constant, como forma parte de participación de todos, todo el tiempo, a la cosa pública, pertenece, tanto como el sufragio universal en Guizot, al pasado. Es preciso notar que, aun cuando los análisis sean diferentes y las conclusiones también, ambos comparten la misma necesidad de distinguir derechos civiles y políticos, aun cuando la forma concreta que adopta sea distinta: es la diferencia que separa al ciudadano propietario del ciudadano capacitario.

Por último, si bien ambos construyen sus argumentos apelando a una dimensión histórica, los que expone Constant remiten a una concepción más vale literaria, metafórica, resultado de interpretaciones que no provienen de la investigación histórica; se contentan con reproducir un saber asumido, recurriendo a material del pasado, fundado en una construcción abstracta de imágenes de la Antigüedad. Al contrario, la reflexión de Guizot busca enraizarse en una cierta interpretación del saber histórico, superando la mera enunciación y descripción de los hechos. En ese trabajo, Guizot produce una poderosísima concepción de la evolución de la historia que no solo funda una concepción de la evolución de la historia, se despliega en una hipótesis acerca del impulso que impulsa a la sociedad (destinado al éxito que conocemos). Es imposible reconocer en ellos ninguno de los fundamentos contemporáneos del trabajo histórico; no obstante, en ambos, de distinto modo, es posible reconocer el vínculo entre una imagen acerca del pasado y las opciones políticas. Es un punto de partida apasionante para comprender, ahora que el trabajo histórico se ha desligado de los interrogantes que lo nutrieron, el desafío que aqueja a los historiadores.

Referencias bibliográficas

- BARANTE, PIERRE DE (1826): *Histoire des ducs de Bourgogne de la Maison de Valois*, París, Fin.
- BARANTE, PIERRE DE (1861): *La vie politique de Royer-Collard*, París, Didier.
- BERLIN, ISAIA ([1956] 1993): «Dos conceptos de libertad», en: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- CONSTANT, BENJAMIN (1818/1820): *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une espèce de cours de politique constitutionnelle*, París, Plancher.
- CONSTANT, BENJAMIN ([1806/1814] 1980): «Principes de Politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France», en: Hofmann, Etienne, *Les Principes de politique de Benjamin Constant*, Ginebra, Droz.
- CONSTANT, BENJAMIN ([1805] 1989): «De la perfectibilité de l'espèce humaine», en: *De la liberté chez les modernes*, París, Pluriel.
- CONSTANT, BENJAMIN ([1814] 1989): «De l'esprit de conquête et de l'usurpation», en: *La liberté des modernes*, París, Pluriel.
- CONSTANT, BENJAMIN [1819] 1989): «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes», en: *De la liberté chez les modernes*, París, Pluriel.
- CONSTANT, BENJAMIN ([1817] 2005): *Adolphe*, París, Gallimard.
- DOTTI, JORGE (2008): «La cuestión del poder neutral en Schmitt», en: *Kriterion*, vol. 49, nº 118, pp. 309–329.
- FURET, FRANÇOIS (1974): «Ancien Régime et Révolution: Réinterprétations. Présentation», en: *Annales*, vol. 29, nº 1, pp. 3–5.
- FURET, FRANÇOIS (1978): «Tocqueville et le problème de la Révolution française», en: *Penser la Révolution Française*, París, Gallimard.
- FURET, FRANÇOIS (2016): «La idea francesa de la revolución», en: *La revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GAUCHET, MARCEL (2002): «L'unification de la science historique», en: *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, París, Seuil.
- GOUBERT, PIERRE (1973): *El Antiguo Régimen*, Madrid, Siglo XXI.
- GUIZOT, FRANÇOIS (1823/1825): *Collection des mémoires relatifs à l'Histoire d'Angleterre, accompagnés des notices et d'éclaircissements historiques*, París, Béchet.
- GUIZOT, FRANÇOIS (1823/1835): *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France: depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au XIII siècle*, París, Brière.
- GUIZOT, FRANÇOIS (1836): *Essais sur l'histoire de France*, París, Ladrangé.
- GUIZOT, FRANÇOIS ([1820–1822] 1851): *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, París, Didier.
- GUIZOT, FRANÇOIS ([1821–1823] 1985): *De la Souveraineté*, en: *Histoire de la Civilisation en Europe*, París, Hachette/Pluriel.
- GUIZOT, FRANÇOIS ([1828] 1985): *Histoire de la Civilisation en Europe*, París, Hachette/Pluriel.
- GUIZOT, FRANÇOIS ([1821] 1988): *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, París, Belin.
- GUIZOT, FRANÇOIS ([1826] 1997): *Histoire de la Révolution d'Angleterre*, París, Laffont.
- HABERMAS, JÜRGEN (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili.
- HOFMANN, EUGÈNE (1980): *Les Principes de politique de Benjamin Constant*, Ginebra, Droz, 1980.
- HUGO, VICTOR ([1827] 1999): «Préface», en: *Cromwell*, París, GF/Flammarion.

- HUME, DAVID (1847): «Essai sur la population des nations Anciennes», en: Daire, Eugène y Molinari, Gustave de (comps.), *Mélanges d'Économie Politique*, París, Guillaumin.
- KANT, IMMANUEL ([1795] 1985): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- KNIBIEHLER, YVONNE (1973): *Naissance des sciences humaines: Mignet et l'histoire philosophique au XIX siècle*, París, Flammarion.
- MABLY, GABRIEL DE ([1758] 1789): *Des droits et des devoirs du citoyen*, París, Kell.
- MABLY, GABRIEL DE (1763): *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et la politique*, Zürich, Heidegger.
- MANENT, PIERRE (1991): «Guizot et Tocqueville devant l'ancien et le Nouveau», en: Valensise, Marina (ed.) *François Guizot et la cultura politique de son temps*, París, Gallimard/Seuil.
- RÉMUSAT, CHARLES DE (1856): *L'Angleterre au XIX siècle*, París, Didier.
- REY, ALAN (1989): *Révolution. Histoire d'un mot*, París, Gallimard.
- ROLDÁN, DARÍO (2007): «Presentación. Lecturas de Tocqueville», en: Roldán, Darío (Ed.), *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, pp. XI–XLVII.
- ROLDÁN, DARÍO (2016): «Posfacio. Epitafio para la idea de revolución», en: Furet, François, *La revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 135–162.
- ROSANVALLON, PIERRE (1985): *Le Moment Guizot*, París, Gallimard.
- ROSANVALLON, PIERRE (1991): «Guizot et la question du suffrage universel au XIXe siècle», en: Valensise, Marina, (Ed.), *François Guizot et la culture politique de son temps*, París, Gallimard/Seuil.
- ROUSSEAU, JEAN–JACQUES ([1782/1789] 1964): *Les Confessions*, París, Garnier.
- STAËL, AUGUSTE DE (1825): *Lettres sur l'Angleterre*, París, Treuttel et Wurtz.
- STAËL, GERMAINE DE ([1798] 1979): *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, Ginebra, Droz.
- STAËL, GERMAINE DE ([1800] 1999): *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, París, GF/Flammarion.
- THIERRY, AUGUSTIN (1827): *Lettres sur l'histoire de France*, París, Sautelet.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE ([1856] 1952): *L'Ancien Régime et la Révolution*, en: *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard.
- VOLTAIRE ([1765] 1879): «Les Anciens et les Modernes ou la toilette de Madame de Pompadour», en: *Œuvres Complètes*, París, Garnier.