

El principio del mal. Rousseau, Constant y la Revolución

The principle of evil. Rousseau, Constant and the Revolution

*Maximiliano Ferrero**

Resumen: El presente trabajo aborda las ideas políticas de Benjamin Constant sobre la Revolución Francesa. Constant es uno de los pensadores más representativos del escenario posrevolucionario francés que ha contribuido a delinear el corpus filosófico del liberalismo clásico. Intentaremos mostrar básicamente dos puntos a partir de los textos que el autor produjo entre Termidor y los primeros años del Imperio: primero, Constant no condena la Revolución Francesa, sino que su filosofía es una defensa de los principios de la Declaración de 1789. Segundo, su crítica se dirige básicamente al denominado “Terror” revolucionario y a sus máximos responsables, los jacobinos. Para ello, Constant entrará en disputa con algunos principios de la filosofía política de Rousseau y por cómo los mismos han sido utilizados por el jacobinismo. Hemos dividido este artículo en tres partes: en la primera analizaremos las nuevas formas de la lectura en la segunda mitad del siglo XVIII que permitieron una amplia divulgación en Francia de las obras de Rousseau. En la segunda, analizaremos el impacto de la filosofía del ginebrino en el ambiente revolucionario, especialmente en el punto más álgido de la hegemonía jacobina. Finalmente, atenderemos al posicionamiento de Constant en torno a la Revolución, Rousseau y los revolucionarios.

Palabras clave: Benjamin Constant, Revolución Francesa, Rousseau, Jacobinos, Terror

Abstract: The present article deals with Benjamin Constant’s political ideas of the French Revolution. Constant was one of the most representatives thinkers in the postrevolutionary French scene and helped to delineate the philosophical corpus of classic liberalism. We will try to show two points from the texts that the author produced between Thermidor and the first years of the Empire: first, Constant does not condemn the French Revolution itself, his philosophy is instead a defence of the

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Título de tesina: “La Revolución da sus razones. Los fundamentos filosóficos de Mayo en la prensa morenista de Buenos Aires”. Fue Becario Postdoctoral del CONICET con un proyecto sobre la recepción de Montesquieu y Constant en el Río de la Plata durante el siglo XIX. Profesor en las Facultades de Ciencias Jurídicas y Sociales y de Humanidades y Ciencias de la UNL. Correo electrónico: maxiferrero09@gmail.com

1789 Declaration. Second, his critique addresses to what has been called the “Terror” and to its main perpetrators, the Jacobins. For this, Constant will enter into dispute with some principles of the political philosophy of Rousseau and how they have been used by Jacobinism. This article has been divided into three parts: in first place we will analyse the new ways of reading in the second half of the 18th. Century, which allowed a wide spreading in France of Rousseau’s works. Secondly, we will analyse the impact of Rousseau’s philosophy in the Revolutionary environment, specially in the most culminating point of the Jacobin hegemony, represented by Robespierre. Finally, we will look at Constant’s positioning around the Revolution, Rousseau and the revolutionaries.

Keywords: Benjamin Constant, French Revolution, Rousseau, Jacobins, Terror

Introducción

Difícilmente alguien podría haber sostenido en los años previos a 1789 que lo que en superficie parecía una crisis financiera de la corona acabaría como una Revolución de carácter inusitado que colocaría a Francia en las puertas de la Modernidad política. Igualmente dudoso parecía suponer que el descontento social por sí mismo podría alcanzar las proporciones finalmente logradas, sin “un cuerpo unificador de ideas” o “un vocabulario común de esperanza y protesta”.¹ Así, según Vovelle, el mundo popular parisino constituyó un escenario en el que “se operó un encuentro entre la ideología de la Ilustración, simplificada y popularizada, y las aspiraciones a menudo ambiguas de los *sans-culottes*”,² elementos que terminarán convergiendo –según el autor– en una nueva, aunque fugaz, mentalidad.

En la década de 1740, una nueva actividad intelectual comenzaba a prosperar, al tiempo que se multiplicaban y editaban panfletos que transportaban nuevas ideas políticas y científicas. El pensamiento empirista inglés ingresaba a Francia a partir de autores como Bacon, Locke y Berkeley y muy pronto comenzaría a formarse ese colectivo heterogéneo que dio en llamarse “República de las Letras”. El *Espíritu de las leyes* de Montesquieu

¹ Rudé, George, *La Revolución Francesa*, Buenos Aires, Vergara, 2008, p. 27.

² Vovelle, Michel, *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 163.

apareció en 1748 y estableció una bisagra definitiva entre dos épocas; la *Enciclopedia* comienza a publicarse por tomos en 1751, e incluía entre sus autores a Diderot, D'Alembert, Voltaire y Rousseau. Obras de este último como *La Nouvelle Héloïse* y *Du Contrat Social* ven la luz en 1761 y 1762 respectivamente. Para el decenio de 1780, pues, las ideas de estos *philosophes*, a pesar de una estricta vigilancia de la policía y las reglas corporativas del mundo editorial,³ se encontraban ya ampliamente difundidas en un también heterogéneo público lector que comprendía a aristócratas y plebeyos.

La Revolución Francesa significó de forma ostensiva un punto de inflexión que conmovió intensamente las concepciones del mundo hasta ese momento establecidas y ocasionó el derrumbe del orden político que a ellas se encontraba ligado. Las voces que se alzaron en esta conmoción trascendieron las fronteras francesas. Algunas, de carácter apologético, contribuyeron a expandir las ideas de la Ilustración francesa y de los Derechos del Hombre: en Inglaterra, Richard Price, Thomas Paine, Mary Wollstonecraft, así como las denominadas “Sociedad Constitucional” y “Sociedad Revolucionaria”.⁴ Otras, por el contrario, emergen para confrontar con sus presupuestos. Una de las voces más distinguidas en esta línea es la del pensador irlandés Edmund Burke, quien se convierte en uno de los autores más leídos en la época de la Restauración. Es posible también diferenciar una tercera posición en referencia al impacto de los sucesos desencadenados a partir de 1789 y que en términos generales podemos identificar con el liberalismo (francés). Benjamin Constant fue sin dudas uno de sus representantes más conspicuos. Su pensamiento

³ Ver: Venturi, Franco, *Utopía y Reforma en la Ilustración*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, Cap. V

⁴ Richard Price fue un predicador que defendía la idea de “derechos de la humanidad” desde 1776 en apoyo a los colonos de Norteamérica. En un sermón de noviembre de 1789 utiliza la nueva terminología francesa y se refiere a la Revolución Francesa como “gloriosa”. Esto provoca la reacción de Edmund Burke que en 1790 publica un extenso panfleto, denominado *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, en donde critica la idea de derechos humanos y los principios ilustrados a favor de las antiguas tradiciones de la nación inglesa. A su vez, Thomas Paine publica en 1791, en respuesta a Burke, su *Derechos del Hombre*, con el fin de defender la Declaración francesa. Como consecuencia de todo esto, el lenguaje de los derechos comienza a expandirse espectacularmente a partir de 1789, inclusive fuera de las fronteras del continente europeo. Ver: Hunt, Lynn: *La invención de los derechos humanos*, Buenos Aires, Tusquets, 2010, cap. 3.

político busca, desde la etapa postermidoriana, encontrar una forma de detener el *pathos* destructivo en el que había recaído el impulso revolucionario, esto es, proponer un conjunto de instituciones que pudieran lograr la estabilidad política de Francia. Lo que, en términos filosóficos, podemos reconocer como hacer compatible el rousseauiano principio de la soberanía popular con un gobierno moderado que permitiera salvar los principios de la declaración de agosto de 1789. De ahí que los textos de Constant dediquen una amplia cantidad de páginas a repensar y combatir los presupuestos de la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau.

El presente trabajo pretende indagar sobre el impacto teórico de la filosofía rousseauiana en los actores políticos revolucionarios del denominado período jacobino, y sobre la crítica posterior realizada por Constant. Así, intentaremos demostrar que el liberalismo de Constant constituye una propuesta de salvataje de la revolución, al tiempo que condena sus excesos.

I

“L’esprit s’était définitivement échappé de la bouteille”.⁵

Algunas de las obras de Juan Jacobo Rousseau comenzaban a gozar desde mediados del siglo XVIII de una creciente circulación, y no sólo entre los hombres de letras. Aquel primer discurso *Sobre las Ciencias y las Artes* que, como el mismo Juan Jacobo relatara, fue la causa de todas las desdichas de su vida,⁶ y le granjeó ya la enemistad de sus pares.

Robert Darnton sostiene que es posible mensurar el éxito editorial de Rousseau a partir de la frondosa correspondencia que éste recibe después de las primeras publicaciones de su novela epistolar *Julia o la nueva Eloísa*.⁷ Para

⁵ Wittmann, Reinhard, “Une révolution de la lecture à la fin du XVIIIe siècle?”, en Cavallo, Guglielmo y Chartier, Roger, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 2011, p. 391.

⁶ “Todo el resto de mi vida y de mis desdichas fue el inevitable efecto de este momento de extravío” (Rousseau, Jean Jacques, *Las Confesiones*, España, Océano, 1999, p. 321).

⁷ Ver Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 2013, cap. VI.

Darnton, el nuevo género epistolar de Rousseau revoluciona la lectura al transformar la relación entre el lector y el texto abriendo la senda al romanticismo. Esto le permitió calar en la imaginación de un pequeño aristócrata como en la de un burgués de provincia, en la medida en que su pluma permitía al lector identificarse con los personajes y otorgarle sentido a las pequeñas cosas de la vida cotidiana como el amor, los sentimientos, el matrimonio, la paternidad.

Tanto Darnton como Reinhard Wittmann hacen referencia a una revolución de la lectura en el siglo XVIII, comprendiendo en este concepto un pasaje de una forma “intensiva” a una forma “extensiva”.⁸ En el primer modelo, que los autores ubican desde el Renacimiento hasta aproximadamente 1750, la lectura se desarrollaba sobre un pequeño canon de textos que se reutilizaban y comentaban pero no se modificaban; se trataba fundamentalmente de textos religiosos. Por esta razón, Wittmann sostiene que en los siglos anteriores “el libro era considerado como un mediador autoritario con una voluntad impersonal de poder”,⁹ lo que lo convertía en un importante factor para sostener una disciplina social impuesta por el Estado y la Iglesia. Esta lectura repetitiva fue reemplazada por una práctica de carácter “extensiva” que perseguía mayor variedad de textos (novelas, folletos, periódicos) y coadyuvaba a un proceso de secularización, puesto que ahora se podía leer para informarse, pasar el tiempo o distraerse. Este autor caracteriza también al pasaje mencionado como un cambio en los criterios de recepción que, de autoritarios y académicos, devienen en modos de lectura emocionales e individuales en los que se produce una relación provista de una intensidad completamente nueva entre el texto y el lector, una identificación imaginaria con los personajes de la obra que hacía a los lectores replantearse sus propios roles como padres, esposos, ciudadanos, leyendo las novelas de Richardson, Rousseau o Goethe.

La importancia de esta revolución en el siglo XVIII fue tal que llevó a la burguesía a “constituirse una identidad social gracias a la lectura”.¹⁰ La sed de folletos, periódicos y libros, que en general poseían un costo elevado, permitió

⁸ *Ibid.*, pp. 251-252, y Wittmann, Reinhard, *op. cit.*, pp. 356-357

⁹ *Ibid.*, p. 360

¹⁰ *Ibid.*, p. 367

el surgimiento de estructuras asociativas como las bibliotecas o los gabinetes de lectura. Las salas de libros se convertían en lugares de reunión, en donde era posible acceder por un bajo costo a la lectura conjunta de un volumen, después de la cual se discutía sobre la misma y se generaban opiniones al respecto. Al analizar las formas de sociabilidad en el Río de la Plata en las décadas posteriores a la revolución de 1810, por ejemplo, Pilar González Bernaldo sostiene que la importancia de estas asociaciones radica en que a partir de reuniones de amigos donde se discute sobre objetos literarios y políticos, esto es, a partir de instancias de la vida privada, se va instituyendo la esfera pública moderna¹¹. Los gabinetes de lectura trascendieron entonces la función de brindar acceso a las obras literarias, puesto que a los mismos se acudía tanto para leer o informarse como para compartir una necesidad de sociabilidad y la práctica de la conversación.

Según sostiene Lynn Hunt, la circulación de novelas epistolares en el ámbito francés de la segunda mitad del siglo XVIII como *La Nueva Eloísa* o *Clarissa* de Richardson contribuyeron a la conformación de una sensibilidad romántica que se expresaba en nuevos conceptos de la organización de la vida social y política: “Nuevas formas de leer crearon nuevas experiencias individuales (empatía), que a su vez hicieron posibles nuevos conceptos sociales y políticos (derechos humanos)”¹². Según la autora, los alcances de esta recientemente descubierta facultad –la empatía– trascendían los estratos sociales y, a partir de dicho aprendizaje, los lectores de estas novelas fueron capaces de comprender que la igualdad de derechos en la tierra era tan posible como la de las almas en el cielo. La empatía podía obrar, por ejemplo, en 1791 cuando el gobierno revolucionario francés concedió la igualdad de derechos a los judíos, o en 1794 cuando fue abolida oficialmente la esclavitud. A partir de junio de 1793, una vez que la Montaña se consolida en la conducción de la Revolución, se emprende una violenta tarea de transformación arraigada en un gobierno riguroso que demuestra cierta sensibilidad social. Por un lado, a través de la puesta en marcha de deberes asistenciales desde el Estado¹³ y por otro, a

¹¹ González Bernaldo de Quirós, Pilar, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina*, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 112 y ss.

¹² Hunt, Lynn, *op. cit.*, p. 33.

¹³ Una mayor sensibilidad social es fácilmente apreciable en la Constitución del 3 de septiembre de 1791, Tít. I: ... “Se creará y organizará un establecimiento general de

través de la intervención económica bajo la premisa de que ésta es necesaria en los casos en que la economía no satisfaga las necesidades básicas de la población. La ley del Máximo General¹⁴ constituye un ejemplo de esta política.

Al apogeo del género novelesco le va a acompañar además un uso cada vez más frecuente de la expresión “Derechos del hombre”, cuya referencia moderna comienza a divulgarse en el mundo francés a partir de la publicación del *Contrato Social* de Rousseau en 1762 y que, para fines de la década de 1780, ya había sido utilizada por D’Holbach, Condorcet y Sièyes, entre otros¹⁵. Para mediados de 1789, la expresión en cuestión ya se encontraba ampliamente extendida.

La segunda mitad del siglo XVIII es, entonces, testigo de sustanciales modificaciones que se suscitan en los textos y las formas en que éstos son leídos. Siguiendo nuevamente a Darnton, es claro que fueron muchos los autores que circularon, pero es Rousseau sin dudas el principal responsable de este nuevo espíritu que surge a fines del Antiguo Régimen. *La Nouvelle Héloïse* fue el libro de mayor venta durante la centuria, al punto que la demanda excedía la cantidad existente en las librerías y los volúmenes se rentaban por días u horas.¹⁶ Por otro lado, las ediciones de las obras políticas de Rousseau, en particular el *Contrato Social*, mantuvieron una venta regular en el cuarto de siglo anterior a la Revolución: entre 1764 y 1789 se editaron al menos 16 ediciones de obras completas o seleccionadas de Rousseau, a las cuales se debe agregar

socorro público, para educar a los niños abandonados, consolar a los enfermos pobres y dar trabajo a los pobres sanos que no hayan podido encontrarlo” (Extraído de Arancón, Ana (comp.), *La Revolución Francesa en sus textos*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 10).

¹⁴ Ver: Vovelle, Michel, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵ Cuando hablamos de la referencia moderna de la idea de “Derecho Natural” nos referimos al acento puesto por los pensadores políticos en el *ius* antes que en la *lex*. Así, según Leo Strauss, Thomas Hobbes es el primero en haber puesto el núcleo de la idea de derecho natural en la carga atributiva de unos derechos individuales (demandas subjetivas) antes que en la carga imperativa de unos deberes. Esta nueva concepción atributiva de unos derechos naturales, será la que finalmente quedaría plasmada en la Declaración de agosto de 1789. Ver: Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, FCE, 2006.

¹⁶ Darnton, Robert, *op. cit.*, p. 243.

de 13 a 15 ediciones separadas del *Contrato*.¹⁷ Así, esta revolución literaria y los textos de Juan Jacobo Rousseau fueron fundamentales en sostener las tendencias antifeudales y antirreligiosas, tendencias que formaron en la burguesía francesa una conciencia capaz de imaginar nuevos horizontes políticos.

II

“De 1788 à 1791, il n’y a pas un parti qui ne se réclame de Rousseau”.¹⁸

Como sostuvimos en el párrafo anterior, Rousseau fue el autor de mayor éxito editorial en el mundo galo durante el siglo XVIII. El impacto de sus textos no pasó inadvertido para los actores políticos que se vieron envueltos en la Revolución Francesa. De hecho, el autor ginebrino fue durante los primeros años de la Revolución un objeto de culto: en 1789 aparece la primera biografía de Juan Jacobo, en julio de 1790 la Asamblea constituyente establece que el busto de Rousseau sea colocado en la sala de sesiones y en agosto de 1791 se propone trasladar sus restos al Panteón.¹⁹

En el referido texto de Roger Barny, el autor muestra cómo ya desde la reunión de los Estados Generales, los tópicos rousseauianos tales como la soberanía popular o la sumisión incondicional a la voluntad general, forman parte fundamental de la base argumentativa burguesa en oposición a las concepciones aristocráticas. Y, a medida que se van diferenciando las posturas en la burguesía revolucionaria entre Girondinos y Montañeses, ambos sectores conservan “el hábito de referirse a menudo a un conjunto más o menos sistematizado de conceptos de los cuales muchos provienen del *Contrato*

¹⁷ El dato puede consultarse en Barny, Roger, “Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution”, *Dix-huitième Siècle*, N° 6, 1974, p. 62. Disponible en : http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1974_num_6_1_2766

¹⁸ *Ibid.*, p. 65

¹⁹ Los datos pueden consultarse en Sacquin, Michèle, “Les manuscrits de Rousseau pendant la Révolution”, *Revue de la BNF*, N° 42, 2012-3, pp. 56-69.

Social”.²⁰ Un ejemplo lo constituye la discusión sobre el derecho de veto que se dio en septiembre de 1789. En la misma, se trataba de decidir si el Poder Ejecutivo sería o no dependiente de la Asamblea y hasta qué grado. Así, las observaciones que Rousseau realiza en el capítulo 10 del libro III del *Contrato Social* sobre el abuso y la tendencia del gobierno a degenerar son utilizadas tanto por los partidarios del veto parcial como por aquellos que sostenían la nulidad del mismo en contra de los defensores del absolutismo monárquico. Y es también Rousseau el que permite a los constituyentes defender un modelo de división de poderes en el cual se garantice la sumisión del Ejecutivo a la Asamblea y la eliminación de toda incidencia del monarca en la legislación. Recordemos que Rousseau entiende al gobierno como una “delegación, un empleo en el cual, simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder de que los ha hecho depositarios, y que puede limitar, modificar y retirar cuando le plazca”.²¹ La postura central del pensador ginebrino en su *Contrato Social* es que la ley emana de la voluntad general; ésta constituye el poder legislativo que es el ejercicio mismo de la soberanía. La soberanía, entonces, es la facultad de legislar que pertenece al pueblo reunido en asamblea y no puede ser delegada ni representada. En Rousseau existe, por tanto, una idea de división de los poderes, pero no de la soberanía, y el gobierno o poder ejecutivo es simplemente un mandatario sin incidencia en la legislación y no forma parte del contrato que crea el cuerpo político: “el acto que instituye el gobierno no es un contrato, sino una ley”.²²

En el esquema pactista rousseauiano, la sociedad civil se origina a partir de un primer pacto injusto que, instituyendo la propiedad privada, sirve de fundamento a la desigualdad entre los hombres porque genera lazos de dependencia individuales. La sociedad civil, entonces, es la responsable de la pérdida de aquella libertad originaria que caracteriza al hombre en el estado de naturaleza, razón por la cual es necesaria la celebración de un nuevo pacto que

²⁰ Barny, Roger, *op. cit.*, p. 78

²¹ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, Madrid, Gredos, 2014, p. 304. De aquí en más, citaremos de acuerdo con esta edición.

²² *Ibid.*, p. 337. Para una aproximación al pensamiento constitucional de Rousseau: Qvortrup, Mads, *The political philosophy of Jean Jacques Rousseau*, Manchester, Manchester University Press, 2003, Cap. 3, y Vile, M., *Constitutionalism and the separation of powers*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998, Cap. 7.

Rousseau denomina “contrato social” y que, al determinar una nueva forma de administración, restablezca a cada individuo lo que perdió con el primer pacto. El elemento que liga los *Discursos* al *Contrato Social* es entonces el derecho originario a la libertad. Para garantizarlo, el pacto social se reduce a la siguiente cláusula: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.²³ Inmediatamente, el acto de asociación produce un nuevo cuerpo moral cuyo principio de unidad es la voluntad general que adquiere en ese mismo acto su yo común. La República se constituye como un cuerpo político y moral que devuelve la libertad a cada asociado y los hace iguales, aunque ya no en su calidad de hombres, sino de ciudadanos. Pensado sobre el modelo de las repúblicas de la antigüedad, la constitución del pueblo soberano es tal en la medida en que se mantenga la unidad que le da vida.

La existencia de tres estadios, y no dos como es usual en los pensadores contractualistas precedentes, permite identificar a la sociedad civil (injusta) con la sociedad de Antiguo Régimen y a la comunidad derivada del *Contrato Social* (justa) con el nuevo régimen que debía instaurar la Revolución. El esquema precedente vuelve al pensamiento de Rousseau permeable a interpretaciones de carácter revolucionario: puesto que nace de una oposición irreductible al orden existente, sus críticas no se dirigen sólo a las instituciones políticas, sino a la sociedad completa y a sus fundamentos morales, de ahí que una de sus grandes preocupaciones haya estado puesta también en la educación de los ciudadanos. Esta preocupación, por otra parte, es fundamental para los jacobinos quienes bregaban por la creación de un sistema de educación pública que permita cambiar la sociedad y al hombre.²⁴

Ahora bien, uno de los problemas centrales del contrato social radica en establecer la unidad del cuerpo social, esto es, cómo zanjar el hiato entre las voluntades particulares y la voluntad general. A nuestro entender, es necesario considerar la noción de “virtud”. En cuanto a esta idea, Rousseau parece encontrarse bastante cerca de Montesquieu: “lo que yo llamo *virtud* en la república, es el amor de la patria, es decir, el amor de la igualdad. No se trata de una virtud moral, ni de una virtud cristiana; es la virtud *política*; y es ésta el

²³ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 270

²⁴ Ver d’Allons, Revault, “Rousseau et le Jacobinisme: pédagogie et politique”, *Annales historiques de la Révolution française*, 234, 1978, p. 586

resorte que mueve al gobierno republicano”.²⁵ Ambos autores piensan la República como en general se pensaba en el siglo XVIII, es decir, ese modelo que desde Aristóteles y Cicerón, pasando por el humanismo cívico del Renacimiento, se articulaba alrededor del sentido y el alcance del concepto de virtud. La república reposaba en ese atributo del ciudadano a través del cual sus acciones se orientaban al bien común, mientras obturaba las inclinaciones particulares. Virtud es pues, el sacrificio del interés privado al común, en el marco del contrato social, la identidad entre las voluntades particulares y la general. Esta identidad, no obstante, no parecería ser la conclusión de algún razonamiento que cada uno de los asociados realizara individualmente. La virtud rousseauiana se mostraría más como algo sentido que pensado. Rousseau muestra en varias ocasiones que la virtud cívica de los ciudadanos antiguos ponía en segundo plano la propia vida y, en primero, la gloria o la libertad de la ciudad: “En otro tiempo Grecia florecía en el seno de las guerras más crueles; la sangre corría a mares, pero todo el país estaba cubierto de hombres (...) Un poco de agitación da impulso a las almas, y lo que verdaderamente hace prosperar a la especie no es tanto la paz como la libertad”.²⁶ Otro ejemplo ilustrativo es el que se encuentra a principios del *Emilio* en donde aquella mujer espartana que pierde sus cinco hijos en la guerra, le reprocha al ilota que le da la noticia: “Vil esclavo ¿te he preguntado esto? ¿Hemos conseguido la victoria?”.²⁷ El ciudadano es aquel que prefiere la libertad de la patria a su auto-conservación y que hace de la virtud una precondition esencial de la libertad.

Los ecos de esta noción republicana de virtud llegan hasta la voz de Robespierre, quien busca emular la retórica rousseauiana:

Puesto que el alma de la República es la virtud, la igualdad y vuestra finalidad es fundar y consolidar la República, la primera regla de vuestra conducta política debe ser encaminar todas vuestras medidas al mantenimiento de la igualdad y al desarrollo de la virtud, pues el primer cuidado del legislador debe ser el fortalecimiento del principio

²⁵ Montesquieu, Barón de, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 21.

²⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, p. 325

²⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio*, Madrid, Edaf, 2008, p. 39

del gobierno. Así, todo aquello que sirva para excitar el amor a la patria, purificar las costumbres, elevar los espíritus, dirigir las pasiones del corazón humano hacia el interés público, debe ser adoptado o establecido por vosotros.²⁸

La revolución entenderá esta virtud rousseauniana en términos de patriotismo. Hay que generar, pues, sentimientos comunes que sean capaces de establecer un horizonte conjunto entre los asociados. Un horizonte que apele a los sentimientos y las emociones que refieren a la patria, como el orgullo: “Si queréis una república, obrad de manera que el pueblo tenga el coraje de ser virtuoso: no hay virtudes políticas sin orgullo”.²⁹ En esta línea deben entenderse por ejemplo, ensayos como la fiesta de la Federación de julio de 1790. Siguiendo a Vovelle, la fiesta era la expresión simbólica de una voluntad burguesa: clausurar constitucionalmente la revolución y envolverla de un espíritu cívico que garantizara la unidad necesaria para tal propósito.³⁰ Vemos cómo Robespierre insistía en la capacidad pedagógica de las fiestas: “Procurad que todas estas fiestas se encaminen a despertar los generosos sentimientos que son el encanto y la gala de la vida humana, el fervor por la libertad, el amor a la patria, el respeto a las leyes”.³¹ De esta forma los llamados jacobinos entendían la radical transformación que debía realizarse para convertir a un súbdito del Antiguo Régimen en un ciudadano republicano.

Con el fin de fortalecer el nacimiento de sentimientos como el amor a la patria y a la libertad, Robespierre buscó también unir los corazones franceses en un culto común donde es inevitable no sospechar el impacto del *Contrato Social* de Rousseau. De esta manera en el discurso del 7 de mayo de 1794, Robespierre se opondrá tanto a la Iglesia católica como al ateísmo:

²⁸ Robespierre, Maximilien, “Discurso del 7 de febrero de 1794”, en Arancón, Ana, *op. cit.*, pp. 87-88

²⁹ Saint-Just, Louis de, “Discurso sobre las subsistencias, del 29 de noviembre de 1792” en *Ibid.*, p. 104.

³⁰ Vovelle, Michel, *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 174.

³¹ Robespierre, Maximilien, “Discurso del 7 de mayo de 1794 en la Convención”, en Arancón, Ana, *op. cit.*, p. 92.

La idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma es una llamada constante a la justicia, es una idea social y republicana (...) quien logre encontrar en el sistema social un sustituto de la divinidad, me parecerá un genio prodigioso; pero quien, sin haberla sustituido, piense sólo en borrarla del espíritu humano, me parecerá el colmo de la estupidez y la maldad.³²

Rousseau critica el ateísmo porque para éste el devenir de la sociedad política es irrelevante. Esta clase de desinterés tiende a resquebrajar los lazos sociales y no contribuye a crear ciudadanos virtuosos que sean capaces de relegar su auto-conservación a la libertad de la patria. Para Rousseau, el sacrificio máximo sólo se aceptará a través de la fe.³³ En el capítulo 8 del libro IV de *El Contrato Social*, “De la religión civil”, Rousseau manifiesta que para mantener la unidad del cuerpo político debe existir un correlato entre moral y política, al tiempo que busca crear una suerte de código moral para la comunidad: “Hay pues, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel”.³⁴ Esta religión civil debe constituirse como algo completamente nuevo, que si bien puede formarse a partir de elementos religiosos anteriores, debe diferenciarse también del cristianismo, puesto que éste “no predica más que servidumbre y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía”.³⁵ Por esta razón, y, además, porque ha sido el gran causante de las divisiones interiores de los cuerpos políticos al separar el sistema teológico del político, el cristianismo no puede estar presente en la religión civil. Finalmente, los dogmas de la religión civil deben ser “sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsor y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes”.³⁶ La postura deísta rousseauiana se materializa, en el apogeo de Robespierre, con la celebración de la Fiesta del Ser Supremo el 20 de Pradial del año II (8 de junio de 1784): “Invitemos a

³² *Ibid.*, pp. 90-91.

³³ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, II, 9.

³⁴ *Ibid.*, p. 369

³⁵ *Ibid.*, p. 368.

³⁶ *Ibid.*, p. 369.

nuestras fiestas a la naturaleza y a todas las virtudes, para que todas se celebren bajo los auspicios del Ser Supremo; todas le estarán consagradas y empezarán y terminarán con un homenaje a su potencia y su bondad”³⁷.

III

Proveniente de una antigua familia de hugonotes emigrada a Suiza, Benjamin Constant llega a París el 5 Pradial del año III (24 de mayo de 1795), acompañado por Germaine de Staël. Su llegada a Francia se da poco más de un año después de la reacción de Termidor que acaba en la caída de Robespierre e instaura la Convención Termidoriana hasta que la constitución del año III instituya, en abril de 1795, el Directorio. En palabras de François Furet, las intenciones de Constant durante el período posttermidoriano giran alrededor de disociar Revolución y Terror.³⁸ Veremos cómo en sus textos el autor lausanes privilegia la defensa de los principios de la declaración de 1789 con una dura crítica a los excesos del jacobinismo.

En el primero de sus folletos, que alcanza gran importancia, Constant defiende de forma acérrima el régimen republicano posttermidoriano por ser el que mejor aseguraba los principios revolucionarios, en oposición a la intransigencia de los dos extremos políticos entre los que el Directorio basculaba: la anarquía jacobina o el despotismo al que llevaría la vuelta de los Borbones. Por esta razón, algunos autores consideran su postura como una “posición centrista”³⁹ entre la derecha del absolutismo monárquico y la extrema izquierda del jacobinismo. El texto en cuestión aparece en mayo de 1796 y pronto conoce una segunda edición y dos traducciones alemanas. Su título es *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier*. El mismo es capaz ya de indicar sus propósitos y es una apuesta a la defensa del régimen

³⁷ Robespierre, Maximilien, “Discurso del 7 de mayo de 1794 en la Convención”, en Arancón, Ana, *op. cit.*, p. 92.

³⁸ Furet, François, *La Revolución Francesa en debate*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, p. 26.

³⁹ Ver: Raynaud, Philippe, “Préface”, en Constant, Benjamin, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier*, París, Champs, 2013, p. 18, y Todorov, Tzvetan, *Benjamin Constant. La passion démocratique*, París, Hachette, 1997, p. 75.

directorial, y por tanto a la consolidación de la república frente al posible regreso de aquellos que apuestan a la vuelta de los privilegios del Antiguo Régimen. En palabras de Constant: “El momento actual es uno de los más importantes de la revolución. El orden y la libertad están de un lado, la anarquía y el despotismo, del otro”.⁴⁰ Al comparar esta posición (la conservación a todo precio de la República), con las que Constant defenderá más adelante y según las cuales la forma de gobierno no es más que un medio, es posible observar que *De la force du gouvernement* es un escrito de ocasión donde se muestra que el fin último radicaba en la defensa de los derechos individuales, considerando la república como el mejor régimen para garantizarlos en ese momento. Esto lleva a Mauro Barberis a sostener que en este período del desarrollo intelectual de Constant puede hablarse de un liberalismo híbrido, que no alcanza a distinguirse aún del republicanismo.⁴¹

En *De la force du gouvernement*, Constant brinda lo que María Luisa Sánchez Mejías denomina la “explicación ideológica de la Revolución”,⁴² y que será complementada en un folleto de marzo de 1797 llamado *Des réactions politiques*. En estos textos, el lausanés busca desarrollar una línea argumentativa para explicar cuáles fueron las causas que hicieron posible la Revolución y que enuncia de esta forma: “[P]ara que las instituciones de un pueblo sean estables, deben encontrarse al mismo nivel que sus ideas (...) Cuando el acuerdo entre las instituciones y las ideas se encuentra destruido, las revoluciones son inevitables”.⁴³ Así, detener la Revolución, pero sin destruirla, implica el restablecimiento del acuerdo necesario entre las ideas y las cosas. Para Constant, las ideas se van formando por las sensaciones, experiencias, acontecimientos y circunstancias exteriores que escapan a la voluntad de los hombres y que él mismo califica como *la force des choses*, esto es, la tendencia que el progreso histórico adquiere en la realidad. Así, las circunstancias exteriores que hacen surgir las ideas de libertad e igualdad en la Francia de 1789 nos llevan

⁴⁰ Constant, Benjamin, *op. cit.*, p. 33

⁴¹ Barberis, Mauro, “Introduction” en Constant, Benjamin, *Oeuvres complètes*, Tübingen, Max Niemeyer, 1998, T. I, p. 324.

⁴² Sánchez Mejías, María Luisa, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza, 1992, Cap. III.

⁴³ Constant, Benjamin, *Des Réactions politiques* en *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier*, p. 105.

a una nobleza que mantenía sus privilegios, pero había perdido su función social con la desaparición del feudalismo, que en lugar de constituir un cuerpo intermedio enfrentado a la monarquía en aras de la libertad, dependía de los favores de ésta y su rasgo principal era la exclusión de la clase plebeya. La nobleza francesa “no era más que el vestigio indefinible de un sistema ya casi aniquilado”.⁴⁴ Una vez entonces que las ideas de libertad e igualdad se hubieron extendido a todos los hombres, la abolición legal de la nobleza se volvió inexorable. La Revolución se entiende como el síntoma inevitable e irresistible de una crisis manifiesta por la distancia generada entre las ideas y unas instituciones vetustas que no habían sido modificadas. Ideas e instituciones deben coincidir en el presente histórico, y las segundas deben ir cambiando al ritmo en que se difunden nuevas ideas para que la transformación social sea pacífica. Desde esta perspectiva lo que caracteriza a la sangrienta etapa del Terror, es haber excedido las exigencias de la historia. La Revolución se sobrepasó cuando avanzó sobre el derecho a la propiedad en nombre de lo que se entendió por igualdad, mientras se ataca la libertad enarbolando la soberanía popular.

En mayo de 1797, Constant publica un folleto denominado *Des Effets de la Terreur*⁴⁵ en donde continúa una polémica que desde la publicación de su primer escrito mantenía con Adrien de Lezay. Esta nueva publicación buscaba rebatir los argumentos que Lezay establecía en un artículo titulado *Des causes de la Révolution et de ses résultats*, en donde sostenía que el Terror era una etapa necesaria que había contribuido a la consolidación de la república, destruyendo los antiguos hábitos: “pero es este despotismo el que debía preparar las vías para una constitución libre”⁴⁶. Lezay, partidario de la postura realista, buscaba unir de forma inseparable el Terror y la república, mientras que Constant

⁴⁴ Constant, Benjamin, *Una constitución para la república de los modernos*, Madrid, Tecnos, 2013, p. 15. Con este título se conoce la traducción al español de un tratado de Constant no publicado en vida del autor y aparecido a fines del siglo XX, cuyo nombre oficial es *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*.

⁴⁵ Constant, Benjamin, *Des Effets de la Terreur* en *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*.

⁴⁶ De Lezay, Adrien, *Des causes de la Révolution et de ses résultats*, Paris, Journal d'Économie publique, 1797, p. 44.

pretendía mostrar que un republicano podía criticar los excesos revolucionarios con el mismo rigor que un realista. Así lo dice: “me propongo probar que el terror no ha sido necesario a la salud de la república, que la república ha sido salvada a pesar del terror, que el terror ha creado la mayor parte de los obstáculos a los que se atribuye su caída (...) en una palabra, que el terror no ha hecho más que daño”.⁴⁷ De esta forma, el terror no sólo había sido injusto, sino también inútil, puesto que creó los problemas que la misma revolución tuvo que resolver: el terror abolió todas las formas, creó tribunales sin apelaciones, asesinó sin condena previa, dirigió la ley contra inocentes, contribuyó al deterioro del espíritu público, sublevó el fanatismo contra todo principio de libertad y dio argumentos a los enemigos de la república. República y Terror están disociados para Constant, es más, el segundo sobrevino a la primera: “El Terror comenzó con su derrota [de la república] y se consolidó sobre sus tumbas [...] Por ello es necesario no confundir la república con el terror, los republicanos con sus verdugos”.⁴⁸ Para Constant, los fundadores de la república siempre están del lado girondino y los ejemplos que nombra reiteradas veces son los de Vergniaud y Condorcet.

En el primer libro de los *Principios*,⁴⁹ Constant ensaya inmediatamente una crítica a algunos puntos de la filosofía rousseauiana. A su modo de ver, es necesario distinguir dos principios básicos del *Contrato Social*. El primero sostiene que “toda autoridad que no emane de la voluntad general es indiscutiblemente ilegítima”.⁵⁰ Al respecto, Constant no niega la legitimidad de origen que el consenso otorga a la autoridad política. No obstante, establece

⁴⁷ Constant, Benjamin, *Des effets de la terreur* en *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier*, p. 180

⁴⁸ *Ibid.*, p. 189

⁴⁹ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires, Katz, 2010. Existen dos versiones de este texto. Una, la más larga, de 1810, en donde Constant evita los temas constitucionales para profundizar sobre la investigación de principios filosóficos, económicos y de jurisprudencia. La segunda versión, de 1815, más corta, fue escrita después del período de los “Cien Días” en que Constant llega a preparar una nueva constitución conocida como “la *benjamine*” y se focaliza en cuestiones constitucionales. En esta segunda versión alarga el título, manteniendo el del manuscrito original: *Principes de politique, applicables a tous les gouvernements représentatifs et particulièrement a la constitution actuelle de la France*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 54.

algunos reparos que tienen que ver con la dificultad de reconocer y expresar dicho consenso. A menudo, por ejemplo, lo que se proclama como voluntad general no es tal cosa, pero en ese caso no se ataca su legitimidad sino “su competencia o la fidelidad de sus intérpretes”.⁵¹ Este primer principio no pone en tela de juicio la legitimidad de los gobiernos y, en tal sentido, la asociación puede querer la monarquía o la república.

El segundo principio del *Contrato Social* sostiene que cualquier autoridad que emane de la voluntad general es por ello legítima, “cualesquiera que pueda ser su extensión y cualesquiera que sean los objetos sobre los cuales se ejerza”.⁵² Lo que Constant pretende atacar entonces es la posibilidad de que la sociedad política pueda ejercer una autoridad ilimitada sobre sus miembros, idea que percibe en el ya citado pasaje de Rousseau: “estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.⁵³ De esta forma, Rousseau, al poner el cuerpo político por encima del individuo, argumenta a favor de la extensión de los límites de la autoridad más allá de lo legítimo. Para Constant, el punto más problemático del contractualismo de Rousseau está en el hecho de que la soberanía popular, que se asienta sobre la unidad del cuerpo político para garantizar la eliminación de toda forma de dependencia individual, igualando a cada asociado en su calidad de ciudadano, olvida que tan pronto como el soberano debe “proceder a la organización de la autoridad política, pues el soberano no puede ejercerla por sí mismo, la delega y todos sus atributos desaparecen”.⁵⁴ El pueblo que es soberano en tanto ejerce la función legislativa en asamblea, no puede por esta razón gobernar, función que delega, entregándosela a unos pocos que sostienen actuar en nombre de la voluntad general y que se aprovechan del resto. Así, con una mirada retrospectiva sobre el período jacobino de la Revolución, Constant sostiene: “No es cierto que todos los asociados adquieren los mismos derechos que ceden; no todos ganan el equivalente de lo que pierden, y el resultado de lo que sacrifican es o puede ser el establecimiento de una fuerza que les arrebate lo que tienen”.⁵⁵ El temor

⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

⁵² *Ibid.*, p. 54.

⁵³ Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, p. 270

⁵⁴ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, p. 37.

⁵⁵ *Ibid.*

de Constant se encuentra en que la existencia individual puede ser sometida por la autoridad política, la cual puede volverse ilimitada y manipulada por un grupo que pretende actuar en nombre del interés común o del pueblo. Así, coincide con Bentham en que “el término pueblo es una firma falsificada para justificar a sus jefes”. Esto sucedió con la autoridad revolucionaria: “las peticiones de adhesión nacieron en la cabeza de esos hombres que, al no encontrar un punto de apoyo ni en la moral ni en la razón, lo buscan en un asentimiento simulado que obtienen de la ignorancia que arrancan por el terror”.⁵⁶ La soberanía absoluta es entonces la idea política más peligrosa para las libertades individuales y la soberanía popular rousseauiana, como variante de aquella –según parece decirnos Constant–, no es más que un recurso retórico para que una porción de ese pueblo sojuzgue a la mayoría.

Preocupado por estas tensiones, Constant supuso que la inclinación despótica de la política revolucionaria se debía a un error de concepción. Y esto porque los únicos modelos republicanos que tenían los revolucionarios franceses eran el *Contrato Social* y las repúblicas de la antigüedad, cuyo pilar fundamental era la virtud cívica. No comprendieron que la libertad moderna es radicalmente diferente de la de los antiguos, mientras que para éstos la libertad era “dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria”, para los modernos, libertad es “la seguridad de sus goces privados” y “las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos goces”.⁵⁷ Ya no puede tratarse en grandes territorios de “una participación estricta y cotidiana de cada ciudadano en el poder, sino del goce de los derechos y la independencia individuales”.⁵⁸ La puesta en práctica de la vía indirecta a través de mecanismos de representación se vuelve necesaria. Uno de los errores fundamentales de los jacobinos fue entonces su anacronismo: pretender establecer un modelo antiguo de libertad en un mundo moderno.

Ahora bien, la independencia individual no sólo se encuentra amenazada por la soberanía absoluta, sino también por otro recurso que Rousseau pone en manos de la autoridad política: la religión civil. Constant considera al

⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁷ Constant, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 76.

⁵⁸ Bénichou, Paul, *El tiempo de los profetas*, México, FCE, 2012, p. 39.

sentimiento religioso como la más pura de todas las pasiones⁵⁹ y como favorable al desarrollo de la moral porque hace “salir al hombre del estrecho círculo de sus intereses”.⁶⁰ Pero cuando la autoridad pretendió establecer una profesión de fe uniforme, desnaturalizó la religión y la convirtió en una institución amenazadora porque “se persiguió al hombre en ese último refugio, en ese santuario íntimo de su existencia”.⁶¹ La religión se transforma a juicio de Constant, en una herramienta de opresión, en un medio de intolerancia desde que se impone desde la autoridad política una sola y misma profesión de fe.

Vemos entonces que la preocupación central de Constant es establecer límites a la autoridad política y en contra de la teoría de la soberanía absoluta creará en una soberanía “que sólo existe de una manera limitada y relativa”,⁶² puesto que su principal preocupación es la de establecer una esfera de independencia de la existencia individual para garantizar el disfrute de las libertades individuales. Defenderá, por lo tanto, que la legitimidad de la autoridad política no depende únicamente de su fuente sino también de su objeto y extensión. Aquí es donde Constant toma elementos de la tradición liberal inglesa y, al igual que Locke, concluye que la mejor forma de garantizar los derechos individuales es a través de la limitación del campo legítimo de la acción política.⁶³ Para ello, diseñará diversos dispositivos constitucionales en distintas obras, pero en resumen, la propuesta será “limitar el poder, dividiéndolo”,⁶⁴ oponiendo y equilibrando sus diferentes partes. Y entenderá esta división de poderes como división de funciones y atribuciones propias a cada uno de ellos: “nos parece posible descubrir instituciones políticas cuyos fundamentos combinen a tal punto los intereses de los diversos depositarios

⁵⁹ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, p. 154.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*, p. 53.

⁶³ Constant considerará como funciones específicas del gobierno las establecidas por Adam Smith, a saber, la defensa frente a las agresiones externas, la administración de la justicia y el mantenimiento del orden interno, y la de crear y sostener obras e instituciones de utilidad pública. Ver Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 2010, Libro V, Partes I, II y III.

⁶⁴ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, p. 59.

del poder que su ventaja más manifiesta, más duradera y más segura sea permanecer cada uno dentro de los límites de sus atribuciones respectivas y mantenerse mutuamente en ellas”.⁶⁵

Consideraciones finales

Hemos visto que Rousseau fue, en el mundo francés, uno de los autores cuyas ideas más se extendieron en las décadas previas a la Revolución. Pero el impacto fundamental de Rousseau sobre los revolucionarios va de la mano de su concepción de la soberanía. Para Rousseau, un pueblo es tal en la medida en que permanece unido y en función de esa unidad es soberano, es decir, en tanto legisla orientado hacia un bien o un horizonte común. Así, a través de esta idea de soberanía popular, el ginebrino abre a la revolución una serie de potencialidades nunca antes imaginadas. Junto a esta concepción de la soberanía, el segundo elemento de gran impacto sobre los revolucionarios fue la idea rousseauiana de establecer una suerte de código moral que denomina “religión civil” y que encuentra, al final del *Contrato Social*, un capítulo completo.

Para Constant, fueron justamente tales posiciones las causantes del despotismo revolucionario y los males que sobrevinieron a la Revolución. Esto se debe a que tanto la idea de soberanía popular absoluta como el establecimiento de un credo civil uniforme constituyen dispositivos que atentan contra las libertades individuales. Es decir, pueden justificar la acción política más allá de los límites legítimos e invadir esa esfera de independencia personal que Constant identifica con el goce de los derechos individuales. Intentar revivir la idea de la ciudadanía antigua por parte de los jacobinos fue un experimento peligroso. No obstante, Constant no hace de la soberanía popular un antónimo exclusivo de la libertad individual; su idea era, más bien, que el poder político debía organizarse bajo el marco de una constitución liberal que estableciera legítimamente su alcance. Como concluye Stephen Holmes, Constant no se mostraba hostil a la idea misma del origen popular o democrático del gobierno, sino al “pretexto de democracia”.⁶⁶ Es decir, a la

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Holmes, Stephen, *Benjamin Constant and the making of modern liberalism*, Yale, Yale University Press, 1984, p. 25

utilización de la retórica democrática de manera que permitiera la realización de actos opresivos con el fin de acumular todo el poder político en manos de una élite, la cual, a su vez, pretendía establecer a través de la violencia una concepción uniforme del bien y la virtud.

De esta forma, el autor lausanes se convierte en uno de los primeros pensadores modernos en proponer la posibilidad de instaurar un régimen republicano en un gran territorio de veinticinco millones de habitantes. La república comienza a modificar su ropaje semántico y dejará de pensarse sobre el pivote de la virtud cívica del ciudadano. Será más bien un conjunto de instituciones que garanticen jurídicamente unos derechos individuales a partir de la división de los poderes o funciones del Estado, establecido esto en un texto constitucional. Esto era lo que, según Constant, no habían comprendido los revolucionarios al incurrir en un desacuerdo entre la marcha de las ideas y de las instituciones que correspondían a su tiempo; por ello, la autoridad política acabó por mezclarse con cuestiones que estaban fuera de la esfera de su accionar legítimo y “vino a colocarse al lado del principio del mal”.⁶⁷

Recibido: 05/2018; aceptado: 09/2018.

⁶⁷ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, p. 161