

Constant, Tocqueville y las aporías de la libertad moderna¹

Daniel Mansuy², Manfred Svensson³

Recibido: 3-11-2022 / Aceptado: 3-3-2023 / Publicado: 11/7/2023

Resumen. Este artículo intenta identificar los acuerdos y desacuerdos entre Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville en torno a la pregunta de cómo fundar un orden político respetuoso de las libertades y que, al mismo tiempo, asuma y proyecte la ruptura revolucionaria. En otras palabras, cómo articular orden, libertad y política. Nuestra tesis es que la diferencia en el modo de aproximarse a la cuestión encuentra su origen en diversas concepciones de la historia. Con el fin de evaluar los procesos históricos, Constant nunca abandona del todo ciertas intuiciones progresistas. Tocqueville, por su parte, se mantiene siempre a distancia de las distintas versiones de la filosofía de la historia. Para ilustrar el argumento, nuestro trabajo se divide en cuatro partes. En la primera, exponemos la relación entre ambos autores y su concepción del movimiento histórico. Luego, examinamos cómo entiende cada uno de ellos el concepto de perfectibilidad, siempre a la luz de la primera diferencia. En la tercera parte, exploramos la noción de anacronismo empleada por Constant, y las críticas –más o menos implícitas– de Tocqueville a esa idea. Por último, analizaremos las distintas concepciones de política que se deducen de cada uno de los sistemas.

Palabras clave: Tocqueville, Constant, libertad, historia, progreso.

[en] Constant, Tocqueville and the aporias of modern freedom

Abstract. This article attempts to identify the agreements and disagreements between Benjamin Constant and Alexis de Tocqueville on the question of how to found a political order that respects liberties and, at the same time, assumes and projects the revolutionary rupture. In other words, how to articulate order, freedom and politics. Our thesis is that the difference in the way of approaching the question is rooted in different conceptions of history. For the purposes of evaluating historical processes, Constant never entirely abandons certain progressive intuitions. Tocqueville, on the other hand, always kept his distance from the different versions of the philosophy of history. To illustrate the argument, our paper is divided into four parts. In the first, we set out the relationship between the two authors and their conception of the historical movement. Then, we examine how each of them understands the concept of perfectibility, always in the light of the first difference. In the third part, we explore Constant's notion of anachronism, and Tocqueville's more or less implicit criticisms of this idea. Finally, we will analyse the different conceptions of politics that can be deduced from each of the systems.

Keywords: Tocqueville, Constant, liberty, history, progress.

Cómo citar: Mansuy, Daniel, Svensson, Manfred (2023). Constant, Tocqueville y las aporías de la libertad moderna. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(2), 141-151. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.84528>

Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville son, sin duda, dos de las figuras más relevantes del liberalismo francés del siglo XIX. En efecto, ambos pensadores emprenden un enorme esfuerzo por elaborar una comprensión de la libertad política al interior del marco provisto por la Revolución francesa. Constant y Tocqueville intentan responder la misma interrogante, que obsesionó a buena parte de la reflexión gala de ese siglo: ¿cómo fundar un orden político respetuoso de las libertades y que, al mismo tiempo, asuma y proyecte la ruptura revolucionaria?

Desde luego, aunque encontramos estas preguntas en el horizonte de ambos, no las responden del mismo modo. En las páginas que siguen, intentaremos identificar algunos de sus acuerdos y desacuerdos, con el objeto de medir

¹ Trabajo realizando en el marco del proyecto Fondecyt 1200612. El orden de las firmas es alfabético. Ambos autores han contribuido por igual a la realización del trabajo.

² Universidad de los Andes, Chile
Correo: dmansuy@miuandes.cl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9861-1509>

³ Universidad de los Andes, Chile
Correo: msvensson@miuandes.cl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9896-1752>

la distancia que los separa. Nos parece que esa distancia es reveladora de algunas tensiones que enfrenta la tradición liberal a lo largo del siglo XIX, y que guardan relación con el estatuto de la política. Si en los siglos XVII y XVIII la reflexión contractualista había hecho emerger la sociedad de un acuerdo libremente consentido entre individuos titulares de derechos, la tarea del siglo XIX consiste precisamente en preguntarse por la naturaleza de esos vínculos una vez re-constituida la sociedad (Furet, 2013, p. 56), sabiendo que esa re-constitución abre la perspectiva histórica, que modifica sustancialmente los ejes del análisis (Gauchet, 2005, p. 287).

Nuestra tesis es que las diferencias entre ambos encuentran su origen en diversas concepciones de la historia. Para los efectos de evaluar los procesos históricos, Constant nunca abandona del todo ciertas intuiciones progresistas. En palabras de Marcel Gauchet, puede decirse que en Constant hay un auténtico filósofo de la historia: esa es la categoría que, de algún modo, domina su pensamiento (Gauchet, 2005, p. 288). Tocqueville, por su parte, se mantiene siempre a distancia de las distintas versiones de la filosofía de la historia, y eso tiene consecuencias. Para ilustrar el argumento, nuestro trabajo se divide en cuatro partes. En la primera, exponemos la relación entre ambos autores y su concepción del movimiento histórico. Luego, examinamos cómo entiende cada uno de ellos el concepto de perfectibilidad, siempre a la luz de la primera diferencia. En la tercera parte, exploramos la noción de anacronismo empleada por Constant, y las críticas –más o menos implícitas– de Tocqueville a esa idea. Por último, analizaremos las distintas concepciones de política que se deducen de cada uno de los sistemas.

Constant, Tocqueville y la idea de historia

Lo primero que debe decirse es que Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville pertenecen a generaciones distintas. El primero nace en 1767, y participa activamente de las últimas etapas de la Revolución (Wood, 2009, pp. 3-22); mientras que el segundo nace en 1805 y entra a la vida pública en la década de 1830. Tocqueville emprende su célebre viaje a Estados Unidos –que inspira *La democracia en América*– en abril de 1831, pocos meses después del fallecimiento de Constant. Esta diferencia cronológica tiene consecuencias en el plano teórico. Así, los textos del primero están marcados por las experiencias revolucionaria y napoleónica: Constant fue testigo directo (y, por momentos, algo más que un testigo) de esos grandes movimientos. Tocqueville, por su lado, escribe su célebre libro bajo la monarquía liberal de Luis Felipe de Orléans, después de la caída de Carlos X. Quizás precisamente por trabajar en un momento más tardío, Tocqueville es menos optimista que Constant: el momento revolucionario le parece más difícil de fijar; y sus efectos, más ambiguos (Jardin, 1984).

En cualquier caso, cabe también advertir un hecho fundamental: Tocqueville no nombra nunca a Constant. Esto no es raro en su obra pública, pues se trata de un autor extraordinariamente discreto en cuanto a sus fuentes. Salvo contadas excepciones, el normando deja en la penumbra ese aspecto. Sin embargo, la ausencia de Constant también vale para su correspondencia privada. Esto es más extraño, porque sus cartas constituyen una vasta galería en la que aparecen autores clásicos y modernos, y casi todos los actores de la vida política e intelectual de su época. Sin embargo, Benjamin Constant no aparece mencionado ni una sola vez. Este silencio ha recibido más de una explicación. En el siglo XIX, Laboulaye afirmaba que Tocqueville se habría ahorrado mucho trabajo de haber conocido los textos de Constant, y la aseveración conlleva dos tesis implícitas: (i) Tocqueville no habría leído seriamente a Constant y (ii) ambos autores estarían de acuerdo en lo fundamental (Laboulaye, 1872, p. ix). Por su parte, Jean-Claude Lamberti ha sugerido algo distinto: según él, Tocqueville leyó al menos los *Mélanges* de Constant (publicados en 1829), pero la reputación poco feliz de su predecesor lo habría llevado a marcar distancia⁴. Esta explicación, sobra decirlo, no resuelve del todo el enigma. Según George Armstrong, cabe pensar que Tocqueville leyó a Constant, pero sin demasiado interés ni de modo sistemático; y concluye que una adecuada comprensión del liberalismo francés del siglo XIX requiere aclarar los motivos de ese tipo de lectura (Armstrong, 1992, pp. 3-5).

Como fuere, nos interesa echar luz sobre este silencio. Según anunciamos más arriba, un motivo que podría contribuir a explicarlo guarda relación con la filosofía de la historia que subyace en cada uno de ellos. En este punto, es posible observar una diferencia sustantiva entre ambos, y de allí que Tocqueville no recurra a las categorías constantianas para elaborar su propio pensamiento. Por lo mismo, la vieja tesis de Laboulaye nos parece fundamentalmente errada: entre ambos autores hay desacuerdos significativos.

Para decirlo en términos simples, Benjamin Constant adhiere a cierto progresismo histórico⁵. El autor de origen suizo postula en algunos lugares de su obra que la historia tiene un curso necesario y ascendente. En sus propios términos,

Es incontestable que la mayoría de la raza humana, por una progresión regular y no interrumpida, avanza cada día en felicidad y, sobre todo, en luces. Avanza siempre con paso más o menos rápido. Si, a veces, por un instante, parece retroceder, es para reaccionar inmediatamente contra el obstáculo impotente que pronto supera (Constant, 1997, pp. 715-716)⁶.

Para Constant, quienes no están dispuestos a reconocer esta realidad –la “marcha progresiva”– deben suponer que la especie humana está condenada a “describir perpetuamente un círculo”, y pasar así de la ignorancia a las luces, y de

⁴ El mismo Lamberti afirma también que no leyó todo, como lo mostraría la alusión de Tocqueville a un liberalismo de una nueva especie, en la medida en que no tomaría en cuenta las reflexiones constantianas sobre religión (Lamberti, 1983a, p. 204).

⁵ Una fuente probable de inspiración es Condorcet (1998).

⁶ Las traducciones al español son nuestras.

las luces a la ignorancia (Constant, 1997, p. 711). Constant se inscribe entonces en una larga tradición, que cree poder discernir en la historia los signos de una mejora constante y necesaria⁷. Es una idea que se expandió desde la segunda mitad del siglo XVIII, y que fue moneda corriente durante todo el siglo XIX, que puede ser descrito como el siglo de la historia, aunque en grados de intensidad muy distintos según cada pensador (por este motivo, Bignotto ha podido decir que Constant recurre a un lugar común de la época. Bignotto, 2003, p. 40). Una causa que permite comprender el empleo de este lenguaje es que las categorías contractualistas habían perdido parte de su pertinencia. La pregunta que se formula tras la Revolución ya no guarda relación con la fundamentación abstracta de los derechos, sino más bien con la necesidad de explicar la evolución histórica, y eso se traduce en un cambio de vocabulario que implica, a su vez, un cambio de categorías (Cassimiro, 2016, p. 260; Gauchet, 2005, p. 287). Así se explica, por ejemplo, la oposición que formula Constant en su célebre *Discurso* en el que compara la libertad de los antiguos a la libertad de los modernos. Mientras los primeros conciben la libertad como participación en el orden político, los segundos la comprenden desde una perspectiva individual. No puede dudarse de que, a ojos de Constant, la segunda es superior a la primera (Constant, 1997, pp. 597-600). Pero debe notarse que una de sus principales críticas a la libertad antigua encuentra su fundamento en una cuestión temporal: es una libertad que no se adapta a los tiempos modernos⁸. Se trata de un argumento débil y fuerte al mismo tiempo. Débil porque si los tiempos cambian otra vez, nada impide que volvamos a preferir la libertad antigua (Manent, 1987, p. 192); fuerte, porque se sirve del carácter aparentemente irresistible del movimiento moderno. En cualquier caso, y como bien ha subrayado Newton Bignotto, su concepción de libertad moderna es inseparable de su filosofía de la historia (Bignotto, 2003, pp. 63-45)⁹.

Con todo, el progresismo de Constant es bastante singular o, si se prefiere, acotado. Por de pronto, su concepción de la historia es más bien general, pues Constant no cree posible elaborar una teoría detallada de ese progreso. Dicho de otro modo, se puede identificar una dirección general del movimiento, pero cualquier esfuerzo por precisar los contornos del desarrollo futuro está condenado al fracaso. A partir de esto, Biancamaria Fontana ha aseverado que no hay teoría del progreso en Constant, lo que es plausible si entendemos por teoría del progreso una especie de programa detallado, pero deja de serlo si recordamos que su concepción de libertad temporal está atada a una determinada comprensión del progreso histórico (Fontana, 1991, pp. 36-39). Por lo demás, Constant tampoco fue un optimista ingenuo, y manifestó en más de una ocasión dudas respecto del despliegue de la modernidad (Rosenblatt, 2003, p. 421; Starobinski, 1989, p. 41; Todorov, 1997, p. 52). Debe agregarse que, como bien ha apuntado Paulo Cassimiro, Constant recurre a la historia como instancia de legitimación del sistema representativo, a sabiendas de que el esquema contractualista ya no podía cumplir esa función (Cassimiro, 2016, p. 283). No es fácil equilibrar todos estos aspectos, sobre todo si consideramos que la obra de Constant está lejos de ser sistemática. Nos parece que una formulación adecuada de este problema podría ser la siguiente: en términos generales, Constant adhiere a una forma débil de progresismo, si se permite la expresión. Se permite dudas respecto de él, y es muy escéptico de cualquier progresismo demasiado estricto; pero, sin perjuicio de lo anterior, nunca abandona dicha categoría, pues le resulta esencial a su propio sistema, según dijimos: no tiene otro modo de legitimar el sistema político moderno (representación, comercio y libertades individuales). Nuevamente, el *Discurso* de 1819 sirve de confirmación: en un momento más bien tardío de su trayectoria intelectual, Constant no puede renunciar a pensar en función de oposiciones temporales antinómicas.

Por su parte, Alexis de Tocqueville es uno de los escasos autores decimonónicos que no comparte el optimismo de su siglo, y que marca distancia explícita de ese tipo de concepciones. Esto no implica, por cierto, que Tocqueville ignore el peso de los condicionamientos históricos: en algunos pasajes, le atribuye a este hecho bastante importancia. De hecho, puede afirmarse que la *Democracia en América* está construida sobre una constatación que aleja al autor de la tradición legitimista de su propia familia: la dinámica de la igualdad es irreversible. Más vale aceptar la igualdad moderna –e intentar gobernarla– antes que negarla. Recordemos la introducción al primer volumen de *La democracia*, donde Tocqueville recurre a la noción de Providencia para reforzar su argumento:

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es un hecho providencial. Tiene sus principales características: es duradero, escapa cada día al poder humano. Todos los acontecimientos, igual que todos los hombres, ayudan a su desarrollo (Tocqueville, 1986)¹⁰.

Para nuestro autor, no tiene ningún sentido tratar de frenar un movimiento que ha durado siglos, y que ha avanzado siempre en la misma dirección: el debilitamiento del orden aristocrático (fundado en la idea de jerarquía) en provecho del régimen democrático (fundado en la idea de igualdad). Con todo, la afirmación debe leerse a la luz de otras aseveraciones que la equilibran y matizan. El final del segundo volumen, por ejemplo, termina con una alusión a la Providencia que sugiere otra dirección. El autor normando califica a las tesis deterministas como doctrinas “falsas y cobardes”, que no podrían sino producir “hombres débiles y naciones pusilánimes”, y cierra con la siguiente conclusión:

⁷ Se trata, desde luego, de una idea cristiana en su origen (Löwith, 2007).

⁸ Es interesante notar las formulaciones de Constant a este respecto, que remiten a una imposibilidad fáctica más que a un problema teórico: “Ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos” (Constant, 1997, p. 602); ninguna de las instituciones antiguas “es admisible en los tiempos modernos” (p. 608); “Ya que vivimos en tiempos modernos, quiero la libertad que conviene a los tiempos modernos” (p. 613).

⁹ “Sin la noción de progreso, no es posible afirmar que los antiguos han sido definitivamente dejados atrás. Olvidar este aspecto del esfuerzo de Constant equivale a abandonar un elemento que contribuye a hacerlo coherente, y no un detalle marginal de su procedimiento analítico” (p. 41).

¹⁰ Cabe mencionar que la última frase del primer volumen también tiene una alusión a la Providencia (I, 2, 10).

La Providencia no creó al género humano ni enteramente independiente, ni completamente esclavo. Traza, es verdad, alrededor de cada hombre un círculo fatal del que no puede salir, pero dentro de esos vastos límites el hombre es poderoso y libre, y lo mismo sucede con los pueblos.

Como puede verse, Tocqueville quiere sostener las dos ideas a la vez. Por un lado, afirma el carácter irresistible de la dinámica igualitaria, contra quienes se niegan a aceptar el movimiento; y, por otro, le interesa rescatar la libertad y agencia humanas¹¹. Dicho de otro modo, hay una lógica de las relaciones humanas que parece irreversible (la igualdad), pero no es unívoca, ni mucho menos. El peso del proceso histórico juega un papel legitimador de cara a las posiciones más reaccionarias, pero ese papel es limitado: del carácter aparentemente irreversible de la tendencia no se sigue necesariamente ningún futuro esplendor. La alusión a la Providencia le permite a Tocqueville conservar estas dos intuiciones: hay un innegable proceso histórico, pero en su seno la libertad humana no desaparece, muy por el contrario (en otros términos: no es puro determinismo)¹². No obstante, el recurso a la Providencia (que le debe mucho al providencialismo de Bossuet) no excluye la posibilidad de atribuir un elevado valor a la responsabilidad humana y la acción política: el hombre no es un sujeto pasivo de un desarrollo que le resulta ajeno. En la medida en que la *Democracia en América* es un libro con grados significativos de vocación pedagógica –esto es, enseñar a sus compatriotas a vivir del mejor modo posible los tiempos democráticos–, nuestro autor no podría haberse conformado con una perspectiva de esa naturaleza. En palabras de Marcelo Jasmin, “la perspectiva del misterio providencial le parecía menos dañina para la libertad que cualquier otra” (Jasmin, 1997, p. 210). Esto implica tomar conciencia de que las disyuntivas que plantea la democracia no pueden resolverse sin que el hombre ejerza efectivamente su libertad¹³. Por lo mismo, no busca predecir el futuro, sino hacer inteligible el movimiento del mundo (Lamberti, 1983b, pp. 56-57).

Constant, según dijimos, manifiesta dudas respecto de la libertad moderna, pero ellas no lo conducen a cuestionar íntegramente las categorías progresistas. La diferencia entre ambos puede apreciarse en las cuestiones que examinaremos a continuación: la perfectibilidad, la noción de anacronismo y el modo de comprender la acción política.

La perfectibilidad

La noción de perfectibilidad había sido acuñada por Rousseau en su *Segundo Discurso*. Con ella, el ginebrino buscaba dar cuenta de una capacidad distintiva del hombre respecto de los animales. Mientras estos últimos experimentan siempre la misma vida –en tanto individuos y en tanto especie– el hombre se perfecciona y modifica sus condiciones de existencia. Rousseau retoma así un tópico típicamente moderno, según el cual el hombre tendría un horizonte indefinido de mejoramiento y transformación (Brague, 2015)¹⁴. Constant recoge el concepto, y dedica un texto a ofrecer su propia versión del problema¹⁵. Nuestro autor no examina el tema a nivel individual, sino desde la especie: según él, la perfectibilidad pertenece más a la humanidad que a los individuos considerados separadamente. Además, esa capacidad de perfección remite tanto al mejoramiento moral de la especie como a la dimensión técnica. En lo que respecta al primer asunto, Constant estima que las mejoras morales no admiten retrocesos, y agrega –además– que tendemos a la igualdad (Constant, 1997, pp. 710 y 714). En lo que respecta a la técnica, argumenta que los múltiples descubrimientos de la modernidad son suficiente prueba de esta tendencia humana que ha permitido aumentar los medios de “actuar sobre los objetos exteriores”, con el fin de hacerlos ceder a nuestra voluntad (Constant, 1997, p. 711). Constant admite que este progreso puede tener momentos de vacilación, o de frenos momentáneos, pero –a la larga– la dirección y, sobre todo, la carga positiva del movimiento, no dejan a lugar dudas¹⁶. Acá nos encontramos nuevamente con su filosofía de la historia: el carácter acumulativo de la perfectibilidad con-

¹¹ Hemos citado solo dos pasajes, con los que Tocqueville abre y cierra su *Democracia en América*, pero ambas ideas están presentes a lo largo de varios de sus trabajos. Por ejemplo, en una carta de 1834, asevera lo siguiente: “Estoy tan profundamente convencido como uno puede estarlo de algo en este mundo que somos conducidos irresistiblemente por nuestras leyes y nuestras costumbres hacia la igualdad casi completa de condiciones” (Tocqueville, 2003); carta dirigida a Camille d’Orlandes, 29 de noviembre de 1843, p. 310). La segunda idea está presente en sus *Souvenirs*: “Odio por mi parte esos sistemas absolutos que hacen depender todos los acontecimientos de la historia de grandes causas primeras que se vinculan unas a otras por una cadena fatal y que suprimen por así decirlo los hombres de la historia del género humano” (II, 1, p. 798; ver también *DA*, II, 1, 20). En una carta a John Stuart Mill, del 13 de junio de 1835, afirma lo siguiente: “Usted sabe que no exagero el resultado final de la gran Revolución democrática que se opera en este momento en el mundo; no la miro como los israelitas miraban la tierra prometida. Pero, considerando todo, la creo útil y necesaria, y camino con ella resueltamente, sin vacilar, sin entusiasmo y, espero, sin debilidad” (p. 332).

¹² Subsiste, desde luego, la pregunta por la compatibilidad entre el papel asignado a la Providencia y las creencias últimas de Tocqueville; ver sobre este problema Marcelo Jasmin (1997).

¹³ Según James Schleifer, quien estudió cuidadosamente los manuscritos de *La democracia en América*, Tocqueville se sintió tentado en un momento por la narrativa progresista, pero la abandonó al poco andar (Schleifer, 1984, p. 78).

¹⁴ Según Rousseau, esta facultad “casi ilimitada” del hombre, es la fuente de todas sus desgracias, y lo aleja de su pureza original (Rousseau, 1965, p. 142). Sobre el problema de la perfectibilidad: Lotterie (2006).

¹⁵ El texto fue integrado en los *Mélanges de littérature et politique*, publicados en 1829, aunque su primera versión es de 1805 (Lotterie, 2006, p. 160).

¹⁶ Cabe notar el argumento que ofrece Constant al principio del texto para justificar su posición. La perfectibilidad, arguye, nos garantiza que nuestros esfuerzos no sean vanos, esto es, que la humanidad no pueda perder definitivamente todo lo avanzado: “Sólo el sistema de la perfectibilidad nos protege de la perspectiva infalible de una destrucción completa, que no deje ningún recuerdo de nuestros esfuerzos, ningún rastro de nuestros éxitos” (p. 700). Dicho de otro modo, la idea de perfectibilidad es necesaria porque, sin ella, la totalidad de la cultura humana perdería todo sentido: “Si no existe en las ideas una duración que sea independiente de los hombres, hay que cerrar nuestros libros, renunciar a nuestras especulaciones,

duce a Constant a asegurar su inevitable dirección ascendente (ver Cassimiro, 2016, p. 267). Sobra decir que una concepción de ese tipo reduce el grado de libertad humana, al someterla a un proceso necesario, por más laxo y genérico que sea (Chopin, 2002, pp. 59-61).

Hemos dicho que Tocqueville comparte parcialmente el diagnóstico constantiano. En particular, sabemos que le atribuye una fuerza irresistible a la dinámica igualitaria. Sin embargo, en lo referido a la perfectibilidad, sus perspectivas difieren nuevamente. En el segundo volumen de *La democracia en América* hay un capítulo llamado “Cómo la igualdad sugiere a los americanos la idea de la perfectibilidad indefinida del hombre” (Tocqueville, 1986, II, 1, 8). Al pensador normando, a diferencia de su predecesor, le preocupa más la perspectiva individual que la general. Con todo, toma cierta distancia de la idea, sin hacerla completamente suya. La perfectibilidad indefinida viene sugerida por la democracia, y exige un examen tan imparcial como sea posible. El primer comentario de Tocqueville lo conecta directamente con Rousseau: la perfectibilidad, afirma, es aquello que nos distingue de los animales (Tocqueville, 1986, II, 1, 8)¹⁷. Por lo mismo, ha existido siempre, y no puede ser considerada como un rasgo específicamente moderno. Sin embargo, la igualdad democrática le imprime un “carácter nuevo”. En este punto, recurre a su habitual estrategia argumentativa: la comparación entre aristocracia y democracia. En la primera, que se articula en torno a la idea de jerarquía, las limitaciones del poder humano nunca dejan de estar en primer plano, a la vista. Las mejoras son posibles, desde luego, pero no cabe que sean indefinidas, porque la capacidad humana tiene restricciones: no somos todopoderosos. La percepción cambia con el advenimiento de la democracia, que es un régimen marcado por la inquietud y el movimiento. Por lo mismo, aquello que parecía fijo y estable queda expuesto a eventuales modificaciones. En esa lógica, la democracia abre un horizonte de cambio indefinido, horizonte inconcebible desde la perspectiva aristocrática. Si se quiere, el mundo democrático valora más el movimiento que la estabilidad, y eso permite pensar en una perfectibilidad indefinida (Lefort, 1986b, p. 425). El capítulo cierra con la frase siguiente:

Las naciones aristocráticas están naturalmente inclinadas a restringir demasiado los límites de la perfectibilidad humana, y las naciones democráticas los extienden a veces desmedidamente (Tocqueville, 1987, II, 1, 8).

A partir de la idea de perfectibilidad, Tocqueville no se siente impelido a afirmar una concepción general sobre el sentido de la historia, ni nada semejante. Su preocupación es distinta, pues le interesa advertir los riesgos implicados en cada una de las versiones de la perfectibilidad. Desde luego, la explicación constantiana de perfectibilidad no discurre por el mismo camino, pero remite finalmente al mismo problema: ¿cómo concebir el horizonte de la acción y del movimiento humanos? Mientras Constant parece creer –a pesar de sus dudas– que hay algo así como un horizonte final que dota de sentido nuestros esfuerzos, en ausencia del cual estos últimos serían vanos (esto lo acerca a Kant, ver Cassimiro, 2016, p. 267); Tocqueville se mantiene extraordinariamente discreto sobre esa cuestión: según vimos, el hecho de que haya algo así como un carácter providencial en el despliegue de la igualdad, no nos autoriza a dar por sabido el final de la historia. En cualquier caso, quiere interrogar la idea democrática más que adherirse a ella. La cuestión puede resumirse así: si las dudas que tiene Constant respecto del progreso no lo llevan a cuestionar su dirección general, Tocqueville va un poco más lejos: no tenemos garantía alguna de que esto vaya a terminar bien, en la medida en que el futuro conserva su carácter incierto (Lamberti, 1983b, pp. 20-21; Welch, 1999, p. 45).

Esto tiene consecuencias en su capacidad de apreciación: dado que el tiempo no posee, a sus ojos, carga histórica de ningún tipo, puede simplemente observar el movimiento en el que Constant parece estar más envuelto. Esto hace a Tocqueville más perceptivo que Constant a la hora de captar algunos peligros específicos que acechan a la modernidad.

El anacronismo como problema político

Un segundo modo de intentar comprender esta cuestión es aproximarse a la noción constantiana de anacronismo. Para el autor de origen suizo, el gran peligro político de su época guarda relación con el esfuerzo de aplicar categorías antiguas en tiempos modernos. Dicho de otro modo, el despotismo moderno puede ser descrito como una forma de anacronismo, que no asume cuán profundamente han cambiado las condiciones. La polis griega ya no tiene lugar, y las nuevas formas políticas no son equivalentes a ella: Constant vuelve una y otra vez sobre este tipo de argumentos. Tal es, por ejemplo, su crítica al modo en que fue concebida la Revolución Francesa. En un texto publicado en 1814, afirma que “la libertad que les fue presentada a los hombres hacia el fin del siglo pasado se tomó prestada a las repúblicas antiguas” (Constant, 1997, p. 206). Esta perspectiva, por cierto, le parece profundamente equivocada: “no más Licurgo, no más Numa”, asevera en otra ocasión, tratando de espantar definitivamente los viejos fantasmas de la república antigua (Constant, 1997, p. 210). Es, también, un argumento al que recurre con frecuencia al hablar de la guerra. Su tesis –inspirada en Montesquieu– es que los pueblos antiguos poseían una tendencia bélica, mientras que los modernos prefieren el comercio. La guerra y el comercio son dos medios de obtener el mismo resultado:

liberarnos de sacrificios infructuosos y, a lo más, limitarnos a esas artes útiles o agradables, que harán menos insípida una vida sin esperanza” (p. 701). Sobre este asunto, Hofmann y Goldhammer (2009).

¹⁷ Recordemos que el mismo Tocqueville es un lector asiduo de Rousseau: “Hay tres hombres con quienes vivo un poco todos los días: Pascal, Montesquieu y Rousseau” (carta del 10 de noviembre de 1836 a Louis de Kergorlay).

poseer lo que se desea, y cada modalidad corresponde a una época histórica (Constant, 1997, p. 130)¹⁸. Por lo mismo, “un gobierno que hablara de la gloria militar como un objetivo, desconocería o despreciaría el espíritu de las naciones”, y “se equivocaría en mil años” (Constant, 1997, p. 133). La conclusión de Constant es clara: quien busque empujar a la guerra a los pueblos europeos del XIX cometería un “grosero y funesto anacronismo” (Constant, 1997, p. 133)¹⁹.

Constant identifica entonces dos riesgos asociados a la imitación de tiempos antiguos: por un lado, el intento por imponer una libertad política que no se condice con la libertad moderna; y, por otro, el esfuerzo por revivir un espíritu bélico que ha perdido su razón de ser. Si griegos y romanos estaban movidos por el deseo de participar en la cosa pública y por las conquistas militares, los pueblos modernos solo aspiran al “goce apacible de la independencia privada” (Constant, 1997, p. 602). Sin embargo, el mismo Constant nos obliga a preguntarnos por la pertinencia de su descripción. En efecto, su explicación sitúa en el centro del problema a la figura de Jean-Jacques Rousseau y la noción de soberanía, antecedentes directos del despotismo moderno según el mismo Benjamin Constant. Este último es un típico representante de cierta tradición liberal que desconfía de la noción misma de soberanía, por considerarla fuente de despotismo²⁰. Montesquieu, por mencionar un ejemplo significativo de dicha tradición, se da el lujo de no usar la palabra ni una sola vez en un libro tan voluminoso como *El espíritu de las leyes* (Ehrard, 1994). Constant no puede seguir la misma estrategia —ya han pasado Rousseau y la Revolución— y parte por reconocer la existencia de la soberanía, para explicar luego por qué esta nunca debe concebirse de modo ilimitado²¹. Rousseau es precisamente el autor que no admite límites a la soberanía, y por eso sería, según Constant, “el auxiliar más terrible de todos los géneros de despotismo” (Constant, 1997, p. 313). Bien podría pensarse que Rousseau elaboró sus teorías teniendo a la vista a los autores antiguos que tanto admiraba, e incluirlo, en consecuencia, en el rótulo general de “anacronismo”. No obstante, Constant nos impide seguir ese camino. En efecto, a la hora de determinar la fuente del error del ginebrino, no remite a Polibio ni a Aristóteles, sino a Thomas Hobbes, “el hombre que más espiritualmente ha reducido el despotismo en sistema”, precisamente por su concepción ilimitada de la soberanía (Constant, 1997, p. 315). Recordemos que Hobbes es el más furibundo crítico tanto de la teoría política antigua como del modo en que griegos y romanos concebían la libertad política²². Esto sugiere, desde luego, la existencia de una dificultad significativa en el centro de la explicación constantiana. Si seguimos su lógica, entonces debe concluirse que el despotismo moderno no responde tanto al anacronismo como a la noción específicamente moderna de soberanía (Manent, 1980).²³

Para intentar explicar esta paradoja, puede ser útil atender un instante a las reflexiones de Marcel Gauchet. Según él, aquí reside aquello que llama “la ilusión lúcida” del liberalismo constantiano. La expresión busca dar cuenta de dos aspectos indisolubles de su pensamiento. En primer término, el advenimiento del individuo, pues Constant percibe correctamente que la modernidad conlleva la valoración de la autonomía individual que sería insensato negar (aquí radicaría la lucidez). No obstante, esa lucidez —auténtica— reposa sobre una ilusión. Esta puede explicarse como sigue. Ya sabemos que Constant estima que uno de los principales obstáculos al despliegue de la individualidad moderna es el anacronismo. Esto implica que las dificultades guardan más relación con el pasado que con el presente y, en consecuencia, estarían condenadas a extinguirse más temprano que tarde. Con todo, hay un elemento que Constant no integra, pues contraría algunas de sus premisas: el crecimiento del Estado y del aparato administrativo —una de las principales amenazas a la libertad individual— es contemporáneo al advenimiento del individuo. Dicho de otro modo, el auge del Estado coincide con el auge del individuo, y es posible que ambos fenómenos sean interdependientes. La libertad, entonces, no sería antinómica con el poder estatal; y esto implica que el desarrollo de la historia pierde su carácter legitimador.

Si la tesis de Gauchet es plausible, entonces las amenazas a la libertad no encuentran su origen en la nostalgia del pasado, sino que remiten a un fenómeno específicamente moderno: el Estado soberano inspirado en las categorías hobbesianas. Es cierto que las autoridades tradicionales se diluyen y pierden pertinencia en democracia, pero el individuo está lejos de ser el único que recoge la legitimidad desplomada. En efecto, la primacía del individuo convive con otra lógica, a primera vista contraria. La modernidad se mueve en dos direcciones aparentemente antinómicas, pero que constituyen dos caras de la misma moneda. Si no hay autoridades tradicionales, si los cuerpos tradicionales

¹⁸ Según Pierre Manent, Constant comete acá un error de proporciones, por cuanto reduce la guerra a un modo de adquisición: “No hay lugar en la definición de Constant para el deseo de superar al que se considera enemigo, de vencerlo, y de disfrutar el honor, o de la gloria, o la victoria. Al hacer de la guerra simplemente un medio de poseer lo que se desea, Constant olvida que la guerra también se desea en sí misma, que ella misma puede ser deseada porque es sólo en la guerra que ciertas disposiciones humanas pueden manifestarse, que ciertas experiencias humanas pueden realizarse” (Manent, 2012, p. 64).

¹⁹ La descripción que Constant realiza del mundo antiguo es, cuando menos, inexacta; ver sobre esto Bignotto (2003).

²⁰ “Cuando se establece que la soberanía del pueblo es ilimitada, se crea y se arroja al azar en la sociedad humana un grado de poder demasiado grande por sí mismo”, “hay masas demasiado pesadas para la mano de los hombres” (Constant, 1997, pp. 311-312).

²¹ Tal es precisamente el motivo en virtud del cual Montesquieu había preferido pasar por alto el término: una vez admitida la idea de soberanía, es difícil no aceptar que debe ser absoluta.

²² Hobbes critica duramente el pensamiento político y moral clásico, por no haber seguido el método correcto (Hobbes, 2016, epístola dedicatoria). También es muy crítico de la democracia antigua, que (según él) solo sería un modo de alimentar el orgullo humano —y, por tanto, el conflicto— (Hobbes, 2016, p. X). En ese sentido, nada le parece más peligroso que la lectura de “los libros de política y de historia de los antiguos griegos y romanos” (Hobbes, 1998, p. 268). El hecho es digno de ser notado: Hobbes desconfía tanto o más que Constant de la pulsión antigua por participar en los asuntos públicos (“no hay razón para que un hombre no se ocupe de sus asuntos privados más que de los asuntos públicos” (Hobbes, 2016, p. 186); pero, precisamente para salir de una deliberación que tiende necesariamente al conflicto, elabora la noción de soberanía tan criticada por Constant.

²³ Para Bignotto, “sería muy difícil encontrar, en el transcurso del siglo XVIII, a alguien dispuesto a defender la simple imitación de los antiguos como modelo de conducta política” (2003, p. 41).

se disgregan y el individuo queda separado de sus semejantes, las consecuencias no se limitan a la nueva valoración de la autonomía individual. Ocurre también otro fenómeno, de máxima importancia: la instauración de un enorme poder, que puede llegar a poseer *toda* la legitimidad social al fundarse en el consentimiento de los individuos. En otros términos, el lugar del poder no desaparece, sino que adquiere una nueva forma. Nada de esto es inocuo para las libertades individuales, porque el Estado burocrático posee unas capacidades de intervención que las autoridades tradicionales nunca tuvieron a su disposición. Si seguimos a Gauchet, esto ocurre porque toda sociedad requiere de una instancia que provea de unidad simbólica y cohesión colectiva. En el mundo moderno, solo el Estado puede cumplir esa función titánica y, para lograrlo, se ve obligado a acumular vorazmente el máximo de potestades. En virtud de lo anterior, “la tutela explícita y la subyugación se deshacen, pero el control efectivo crece en proporciones fantásticas” (Gauchet, 1997, p. 93). Así, la separación moderna entre Estado y sociedad civil no solo favorece la autonomía progresiva del individuo, sino que alimenta también otra lógica, inseparable de la primera:

Lejos entonces de que el principio de separación entre sociedad civil y Estado tenga como consecuencia cuasi mecánica, cuando es respetado, en la práctica, una reducción de prerrogativas de la autoridad, es la inversa que es verdadera. La emancipación liberal de la sociedad fue y sigue siendo el vector mismo de la estatización en el seno de nuestro mundo (Gauchet, 1997, p. 98).

La historia, entonces, no avanza inexorablemente hacia una mayor autonomía del individuo y de la sociedad civil, que era el gran argumento constantiano. El mérito de Alexis de Tocqueville reside en haber notado esta paradoja. El normando no niega que la democracia moderna conlleva dosis importantes de individualismo, y que su dogma primero es que cada cual es el mejor juez de sus propios asuntos. Pero advierte que ese movimiento, al dejar al individuo sin puntos de referencia, abandonado “a la soledad de su propio corazón”, favorece el surgimiento del aparato administrativo. No es, entonces, un anacronismo, sino un fruto directo de las condiciones modernas. Este, nos parece, es el eje de la cuarta parte del segundo volumen de *La democracia en América*.

En esos capítulos, Tocqueville intenta determinar la influencia general de la igualdad “sobre el gobierno de sociedades humanas” (Tocqueville, 1986, II, 4). Dicho de otro modo, busca identificar los efectos políticos de la idea de igualdad. En principio, esta conlleva cierta tendencia hacia la libertad política, por cuanto los hombres “consideran con disgusto toda autoridad” (Tocqueville, 1986, II, 4, 1). Sin embargo, Tocqueville nota en seguida la ambigüedad del proceso. Por de pronto, un amor excesivo por la independencia podría conducir fácilmente a la anarquía; los ciudadanos, dice, “no ejercen ninguna acción los unos sobre los otros” (Tocqueville, 1986, II, 4, 1). A partir de esto, Tocqueville concluye que la igualdad moderna aloja en su seno dos tendencias:

Una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede empujarlos de repente hasta la anarquía; la otra les conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la servidumbre (Tocqueville, 1986, IV, 2, 1).

En este pasaje capital, Tocqueville le atribuye a la democracia moderna una indeterminación constitutiva²⁴. Así, advierte tanto sus ventajas (reales) como sus peligros y limitaciones. La humanidad no avanza necesariamente hacia algo mejor: la libertad moderna podría llevarnos a la servidumbre, cuya principal característica es la concentración del poder estatal. Tocqueville no se deja llevar ni por el optimismo ingenuo ni por el pesimismo catastrofista: le asiste una sincera preocupación por las dificultades de la igualdad moderna. La novedad es ambivalente; no hay en él ninguna fascinación por el presente o por el futuro (ni por el pasado)²⁵. Las páginas siguientes de *La democracia en América* desarrollan todas las variantes de esta intuición, y los títulos de cada capítulo giran en torno a la concentración de poder (Tocqueville, 1986, II, 4, 2)²⁶. Ésta constituye, de hecho, la “nueva especie de despotismo” que las naciones democráticas “deben temer” (Tocqueville, 1986, II, 4, 6). Es importante notar el término *nuevo* en la expresión: es un despotismo moderno, que los antiguos ignoraban. Uno de sus principales rasgos es que los individuos son independientes y débiles. Independientes porque rechazan cualquier tipo de autoridad fundada en jerarquía, y débiles porque esa misma independencia vuelve frágiles los cuerpos intermedios que podrían protegerlos del intervencionismo estatal. Así, los individuos necesitan de una ayuda que ya nadie puede brindarles, porque todos son tan débiles como él. Llegados a ese punto, aduce Tocqueville, “vuelven naturalmente su mirada hacia ese ser inmenso que se alza solo en medio del abatimiento universal” (Tocqueville, 1986, II, 4, 3). Un mundo sin superioridades ni cuerpos intermedios es un mundo plano, que solo admite una instancia legítima sobre los individuos: el aparato público. Se trata, en efecto, de la única instancia que está “necesariamente y sin discusión por encima de todo los ciudadanos” y que, por tanto, “no excita la envidia de ninguno de ellos” (Tocqueville, 1986, II, 4, 3). Si todo esto es plausible, entonces el movimiento que impulsa al individualismo no es distinto del movimiento centralizador. Muy por el contrario, sería su principal combustible:

²⁴ Sobre esto, ver los iluminadores comentarios de Lefort (1986a, pp. 24-25 y *passim*). En cualquier caso, Lefort considera que esta reducción a dos posibilidades no es consistente con la concepción que el mismo Tocqueville ofrece de la democracia, irreductible a dos alternativas cerradas (234-235). El mismo autor escribe: “es plenamente consciente de la ambivalencia de los efectos de toda innovación” (Lefort, 1992, p. 59).

²⁵ Cf. Lefort (1992, p. 59).

²⁶ “Las ideas de los pueblos democráticos en materia de gobierno son naturalmente favorables a la concentración de poderes” (Tocqueville, 1986, II, 4, 2); “Los sentimientos de los pueblos democráticos coinciden con sus ideas para inclinarlo a concentrar el poder” (II, 4, 3); “Algunas causas particulares y accidentales que acaban por llevar a un pueblo democrático a centralizar el poder o que le apartan de ello” (II, 4, 4); “Entre las naciones europeas de nuestros días el poder soberano aumenta aunque los soberanos sean menos estables” (II, 4, 5).

Así, pues, en nuestros días parecen tener lugar dos revoluciones en sentido contrario: una debilita continuamente el poder y la otra lo refuerza constantemente. En ninguna otra época de nuestra historia ha parecido tan débil ni tan fuerte. Pero cuando se llega en fin a considerar más de cerca la situación del mundo, se ve que esas dos revoluciones están íntimamente ligadas la una a la otra, que parten del mismo origen y que, tras haber tenido un curso distinto, conducen finalmente a los hombres a un mismo lugar (Tocqueville, 1986, II, 4, 5).

Como puede verse, Tocqueville es perfectamente consciente de la paradoja: ambas dinámicas parecen contrarias, pero en rigor están íntimamente ligadas una con la otra. Como ha notado Lefort, la independencia nos deja solos, entregándonos a la masa y a la instancia que –en principio– la representa (Lefort, 1992, p. 66). Aquello que Constant consideraba un anacronismo, y condenado por tanto a ser superado con el paso del tiempo, Tocqueville lo percibe como un peligro más propio del futuro que del pasado. Así, el pensador normando sugiere que, tras el movimiento democrático, los soberanos son “más poderosos de lo que nunca lo han sido” (Tocqueville, 1986, II, 4, 5). Con todo, lo relevante para lo que nos interesa es que se trata de una *nueva* forma de despotismo, que “no se parecerá a nada de lo que ha precedido en el mundo” (Tocqueville, 1986, II, 4, 6). Así, el autor de *La democracia* manifiesta sus dudas respecto del carácter unívoco del progreso: no pretende ofrecer una filosofía de la historia, sino mostrar las dificultades específicas propias de la modernidad.

Historia y política

Las diversas perspectivas de Tocqueville y Constant respecto de la historia y del movimiento moderno tienen consecuencias de importancia. No es casual que, en el esquema constantiano, la sede política pierda parte de su consistencia. En efecto, la política se convierte en la instancia que debe servir de garantía a los derechos individuales, y acompañar un proceso autónomo que –en estricto rigor– no admite ser gobernado²⁷. Esta subordinación puede verse con claridad en el lenguaje que emplea Constant al referirse a las funciones de gobierno. Según él, el papel del político es análogo al del intendente que rinde cuentas de su administración al propietario. La política es una especie de procuración y, en ese tránsito, vacía parte de su contenido. Por otro lado, nuestro autor también suele insistir en la necesidad de que las funciones del gobierno sean puramente negativas: suprimir el mal y permitir que el bien social se despliegue libremente (Jennings, 2009, p. 78). Pero esta subordinación remite a un marco más amplio: en Constant, la primacía del individuo es solo una etapa de un proceso que la excede. Cabe recordar que Constant concibe la perfectibilidad desde la especie más que desde el individuo y, como ha señalado Hoffmann, su concepción del progreso es más holista que individual (Hofmann y Goldhammer, 2009, p. 267). La modernidad sería, entonces, el advenimiento del individuo y de sus derechos, pero –paradójicamente– esto debe ser comprendido de un modo global. Así, cada individuo estaría sometido a un proceso histórico de orden general. El individuo emerge para ser subsumido inmediatamente después en una lógica más amplia, que funge de justificación de la política moderna. Por lo mismo, la influencia individual, según Constant, “disminuye día a día”²⁸. La política entonces queda doblemente subordinada: al individuo y a la historia²⁹. Philippe Raynaud ha dicho que, en Constant, el individuo moderno “parece haber perdido la posibilidad de identificarse a un proyecto político global”, y de allí la severa crítica a la libertad antigua (Raynaud, 1983, 64). La observación es correcta, siempre y cuando añadamos que la identificación con el proyecto político global es reemplazada –al menos parcialmente– por la identificación con un proyecto histórico global. En definitiva, es la historia –tanto o más que el individuo– la que ha sustituido a la política.

La pregunta es, desde luego, qué significa gobernar si la política es equivalente a la administración de propiedades ajenas. Nos encontramos acá con una pregunta que enfrenta el liberalismo: ¿en qué consistiría un buen gobierno para dicha tradición? Si el gobierno es algo así como un mal necesario, el mejor gobierno sería el que menos interviniera, el que pasara más inadvertido y el que mejor se plegara al proceso histórico global. Sin embargo, ¿es posible gobernar la complejidad de las sociedades modernas con un criterio abstencionista de esa naturaleza? François Guizot, un político y pensador liberal algo posterior a Constant, se rebelará contra esa idea: desde su perspectiva, el gobierno ha de poseer una consistencia mucho mayor y más robusta. En efecto, Guizot reivindica la legitimidad y dignidad del gobierno propiamente político, y rechaza frontalmente la idea según la cual el gobernante pudiera ser analogado al administrador. También el gobierno liberal, arguye, debe poseer desplante y personalidad para responder a las nuevas expectativas³⁰.

Mencionamos a Guizot porque su comprensión de la política difiere cualitativamente de las sugerencias de Constant, y porque su mirada influyó en Tocqueville, que asistió a sus cursos en la década de 1820³¹. Si Constant cree que la política es mera delegación, Tocqueville considera el asunto desde un ángulo distinto. En efecto, el autor de *La democracia en América* reivindica la acción política lo que, a su vez, implica una afirmación específica de la

²⁷ De allí su insistencia en fundar la libertad individual (y económica) con independencia del poder civil (Rolland, 1983, 414; Manent, 1987, p. 183).

²⁸ Citado Hofmann y Goldhammer (2009), pp. 268-269.

²⁹ Ver Pierre Manent (1987, p. 193).

³⁰ Como ha apuntado Manent, “Guizot quiere convencer a sus amigos liberales de la nobleza que hay en el gobernar, quiere mostrarles que la idea liberal de que el poder es el servidor de la sociedad tiende a paralizar la acción política sin que siquiera ellos se den cuenta” (Manent, 1987, p. 206). Para todo esto, Rosanvallon (1985). Sobre el papel del proceso histórico y de la providencia en Guizot, ver Jasmin (1997).

³¹ Como fuere, a Tocqueville no le merece ninguna simpatía el Guizot político (ver, por ejemplo, la carta de Tocqueville a Royer Collard del 27 de septiembre de 1841; ver Tocqueville, 2003, p. 485).

libertad. Constant, por supuesto, valora la libertad, pero esta queda –según vimos– limitada por la idea de historia. La filosofía de la historia rebaja la noción de libertad, al limitar nuestra agencia: el proceso histórico prima³². Sabemos que Tocqueville no está dispuesto a aceptar una conclusión de ese tipo. Le interesa, por el contrario, recuperar la contingencia de la política y, en general, de la acción humana. Dado que la igualdad, según vimos, no está cerrada a la decadencia, entonces se requiere “el esfuerzo continuo del ejercicio de la libertad política” (Cassimiro, 2018, p. 7). Si la política es contingente (esto es, no está sometida a ningún determinismo global), recupera su dignidad, porque en ella se juega algo relevante (Mitchell, 1996, p. 164). Tocqueville quiere preservar a toda costa un espacio de libertad política en un siglo dominado por la historia, y este es uno de los motivos centrales por los que Raymond Aron lo redescubre en la segunda mitad del siglo XX (Audier, 2005). Constant disminuye la política porque le parece menos sustantiva³³; Tocqueville la eleva porque ve en ella una instancia que puede modificar el curso de la historia al enfrentar la disyuntiva entre libertad y servidumbre. En definitiva, una concepción robusta de libertad puede entrar en tensión con la idea misma de progreso necesario, y eso se aprecia claramente en el estatuto otorgado a la política (Audier, 2008, p. 194). Para formularlo de otra manera, es difícil concebir la libertad sin otorgar cierta primacía y dignidad a la política. Si le negamos esa preeminencia, entonces el hombre queda sometido a procesos que no controla.

Debemos situar en este marco la constante apelación tocquevilliana a la acción pública: al ocuparse de los asuntos comunes, los hombres perciben que sus decisiones tienen efectos sobre el todo. Como ha señalado Lamberti, Tocqueville –a diferencia de Benjamin Constant– busca devolver a los individuos modernos la alegría de la acción pública, como antídoto al individualismo. Según vimos, Constant formula esta idea una sola vez, hacia el final de su célebre *Discurso*, donde asevera que la libertad política es “el más poderoso y enérgico medio de perfeccionamiento que el Cielo nos haya dado” (Constant, 1997, p. 617), y que las instituciones deben “completar la educación moral de los ciudadanos”. Pero sabemos que estas afirmaciones no encuentran mayor correspondencia en el resto de su *corpus*. De algún modo, Tocqueville se toma muy en serio esa idea cuyas consecuencias Constant nunca piensa radicalmente, y se hace cargo de aquello que Patrice Rolland ha llamado la derrota teórica de Constant³⁴. En ese sentido, el mismo Lamberti ha llegado a decir que *La democracia en América* es la última gran expresión teórica del humanismo cívico; esto es, Tocqueville sería el último representante de una tradición cuyos orígenes remontan a Aristóteles (Lamberti, 1983b, p. 76). Por lo mismo, Tocqueville no suscribe la tesis constantiana según la cual la libertad individual es el objetivo de toda asociación humana (Constant, 1997, p. 483)³⁵. En rigor, los vicios asociados a la dinámica democrática pueden ser neutralizados por la acción común y las asociaciones intermedias, que vinculan a los hombres entre sí y muestran la interdependencia humana³⁶.

Desde luego, no se trata de hacer de Tocqueville un aristotélico estricto –que no lo es–. Más bien, cabría decir que, recogiendo un elemento clave de la antropología política del filósofo griego, intenta adaptarla a las condiciones modernas: la gran nación moderna es muy distinta de la polis y, por ese motivo, la participación tiene una connotación muy distinta (Antoine, 2003, pp. 93-110). Por lo mismo, los énfasis de uno y otro son distintos: Tocqueville insiste en la importancia de las asociaciones voluntarias, mientras que la preocupación del Estagirita guarda relación con la deliberación común. Por cierto, esta diferencia remite a diversas circunstancias históricas –Aristóteles no conoció los riesgos del individualismo democrático–, pero hay también algo de otro orden. Tocqueville sugiere en más de una ocasión que la igualdad democrática tiene algo de natural³⁷. Por lo mismo, los medios para combatir sus consecuencias son artificiales, en la medida en que deben contrariar esa naturalidad. Con todo, no es fácil determinar con precisión qué entiende Tocqueville por naturaleza. Después de todo, pesa sobre el concepto un equívoco de magnitud: mientras Aristóteles lo comprende de modo teleológico (“la naturaleza es fin” (Aristóteles, 2005, 1252b32), Rousseau –y, con él, buena parte de la modernidad– lo fija en el origen, en una suerte de espontaneidad propia del estado de naturaleza. Tocqueville concibe el arte de la asociación como algo que debe resistir la tendencia natural de la igualdad democrática. Aristóteles cree en la necesidad de las instituciones para hacer efectiva nuestra naturaleza política³⁸, pero entre institución y naturaleza hay más continuidad que ruptura: las instituciones no deben contrariar nuestra naturaleza, sino actualizarla. Tocqueville, por su parte, parece creer que la institución tiene que

³² En cualquier caso, Guizot, a pesar de su reivindicación de la política, también queda sometido a cierta ilusión respecto de un eventual “fin de la historia” (Rosanvallon, 1985, pp. 278-281).

³³ “Si es deber absoluto del poder no entorpecer sobre la esfera de las libertades civiles, es también, en último resorte, porque esa esfera es el verdadero lugar del progreso”, dice Marcel Gauchet a propósito de Constant (2005, p. 300).

³⁴ Un modo de explicar esos pasajes es el siguiente. El *Discurso* retoma textos escritos por Constant muchos años antes. De hecho, en una versión anterior (que tiene muchos pasajes comunes) esas ideas brillan por su ausencia. Puede pensarse que, en 1819, tras la experiencia napoleónica y en medio de la Restauración, Constant ya no ve con malos ojos la participación política. Dicho de otro modo: tras los excesos revolucionarios, Constant parece llamar al “goce apacible de la independencia privada”; tras Napoleón y la monarquía, Constant toma conciencia de los riesgos de esa salida. En cualquier caso, se trata de una explicación más política que filosófica. En este último plano, no puede sino concluirse que la defensa de la participación que cierra el *Discurso* no está integrada en su propio sistema. De allí el eventual “fracaso teórico” (Rolland, 1983), y Claude Lefort ha dicho que esas últimas frases no deben ser tomadas demasiado en serio (Lefort, 1986a, p. 223).

³⁵ Sobre las diferencias entre ambos, ver Lefort (1986a), pp. 215-236.

³⁶ Incluso en términos personales, el itinerario de Constant es más personal e íntimo, inspirado en Rousseau y el romanticismo, mientras que Tocqueville es consciente, desde muy temprano, de las exigencias de una auténtica formación política. Es difícil imaginar en la pluma de Constant la frase que Tocqueville escribe, cuando tiene 25 años, a Christophe de Beaumont: “C’est l’homme politique qu’il faut faire en nous” [Es el político que debemos hacer en nosotros] (25 de octubre de 1830).

³⁷ Ver Manent (2007), p. 103.

³⁸ Por eso, al mismo tiempo que asevera que la polis es natural, admite que tuvo un fundador (Aristóteles, 2005, 1253a30-31). Para una opinión distinta (y, a nuestro juicio, equivocada), ver Mitchell (1995), p. 81.

romper constantemente con la naturaleza, y eso lo dejaría más cerca de Rousseau que de Aristóteles³⁹. Esto supone, en algún sentido, una afirmación de la política –entendida en un sentido amplio– especialmente fuerte, porque ella debe cumplir una doble función: no solo gobernarnos y manifestar nuestra libertad, sino también resistir los vicios asociados al individualismo democrático. Tal es el modo en que Alexis de Tocqueville intenta resolver las dificultades que enfrenta el liberalismo constantiano, y escapar de la tentación del reposo pasivo que propone el recurso a la Historia.

Bibliografía

- Antoine, Agnès (2003). *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion* [Lo impensado de la democracia. Tocqueville, ciudadanía y religión]. Fayard.
- Aristóteles (2005). *Política* (María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Trad.). Losada.
- Armstrong, George (1992). *The Humane Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism* [La comedia humana. Constant, Tocqueville y el liberalismo francés]. Cambridge University.
- Audier, Serge (2005). *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien*. [Tocqueville reencontrado. Génesis y retos del renacimiento tocquevillano]. Vrin.
- Audier, Serge (2008). Tocqueville et la tradition républicaine. En R. Legros (Ed.). *Tocqueville. La démocratie en questions* (pp. 171-245). Presses universitaires de Caen. <https://doi.org/10.4000/cpuc.1863>
- Bignotto, Newton (2003). República dos antiguos, república dos modernos. *Revista USP*, 59, 63-45. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i59p36-45>
- Brague, Remi (2015). *Le règne de l'homme* [El reinado del hombre]. Gallimard.
- Cassimiro, Paulo (2016). O liberalismo político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 20. <https://doi.org/10.1590/0103-335220162007>
- Cassimiro, Paulo (2018). Alexis de Tocqueville e o liberalismo francês. Continuidades e rupturas sobre o conceito de democracia. *RBCS*, 33(96). <https://doi.org/10.17666/339605/2018>
- Chopin, Thierry (2002). *Benjamin Constant. Le libéralisme inquiet* [Benjamín Constant. El liberalismo inquieto]. Michalon.
- Condorcet, Nicolás de (1998). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Bosquejo de un cuadro histórico del progreso de la mente humana]. Gallimard.
- Constant, Benjamin (1997). *Écrits politiques* [Escritos políticos]. Gallimard.
- Ehrard, Jean (1994). Actualité d'un demi-silence: Montesquieu et l'idée de souveraineté. *Rivista di Storia della Filosofia*, 49, 9-20.
- Fontana, Biancamaria (1991). *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind* [Benjamin Constant y la mente posrevolucionaria]. Yale University. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2272686>
- Furet, Francois (2013). *Penser la révolution française* [Pensar la Revolución Francesa.]. Gallimard. <https://doi.org/10.3917/comm.140.1101>
- Gauchet, Marcel (1997). Introducción. En Constant, Benjamin. *Écrits politiques*. Gallimard.
- Gauchet, Marcel (2005). *La condition politique* [La condición política]. Gallimard. <https://doi.org/10.14375/NP.9782070775767>
- Hobbes, Thomas (1998). *Leviatán* (Manuel Sánchez Sarto, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2016). *De Cive* (Carlos Mellizo, Trad.). Alianza.
- Hofmann, Etienne y Arthur Goldhammer (2009). The Theory of the Perfectibility of the Human Race. En H. Rosenblatt (Ed.). *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 248-272). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521856461.012>
- Jardin, André (1984). *Tocqueville*. Hachette.
- Jasmin, Marcelo (1997). Tocqueville, a providência e a história. *Revista Dados*, 40(2), 199-228. <https://doi.org/10.1590/S0011-52581997000200002>
- Jennings, Jeremy (2009). Constant's Idea of Modern Liberty. En H. Rosenblatt (Ed.). *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 69-91). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521856461.005>
- Laboulaye, Eduard (1872). *Cours de politique constitutionnelle ou collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif par Benjamin Constant* [Curso de política constitucional o colección de obras publicadas sobre gobierno representativo por Benjamin Constant]. Librairie de Guillaumin.
- Lamberti, Jean-Claude (1983a). De Benjamin Constant à Alexis de Tocqueville. *France-Forum*, abril-mayo, 203-204.
- Lamberti, Jean-Claude (1983b). *Tocqueville et les deux démocraties* [Tocqueville y las dos democracias]. Puf. <https://doi.org/10.3917/comm.019.0476>
- Lefort, Claude (1986a). *Essais sur le politique* [Ensayos sobre política]. Seuil.
- Lefort, Claude (1986b). *Le travail de l'œuvre Machiavel* [La obra de Maquiavelo]. Gallimard.
- Lefort, Claude (1992). *Écrire. À l'épreuve du politique* [Escribir. Poner a prueba la política]. Calmann-Lévy.
- Legros Robert (Ed.) (2008). *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen. Tocqueville. La démocratie en questions* [Cuadernos de Filosofía de la Universidad de Caen. Tocqueville. La democracia en cuestión]. Presses universitaires de Caen. <https://doi.org/10.4000/cpuc.1793>
- Lotterrie, Florence (2006). *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)* [Progreso y perfectibilidad: un dilema de la Ilustración francesa (1755-1814)]. Voltaire Foundation.
- Löwith, Karl (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Norberto Espinosa, Trad.). Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bcv7>
- Manent, Pierre (1980). Aux origines du libéralisme: Benjamin Constant. *Commentaire* 11, 483-491. <https://doi.org/10.3917/comm.011.0483>

³⁹ Este argumento deja a Tocqueville particularmente expuesto a una crítica, que ha sido bien formulada por Nicolas Tenzer: la lucha contra ciertas tendencias democráticas parece estar condenada a la derrota, pues sería imposible –en el largo plazo– luchar desde el arte contra tendencias tan fuertes (Tenzer, 2008).

- Manent, Pierre (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme* [Historia intelectual del liberalismo]. Hachette. <https://doi.org/10.3917/comm.035.0388>
- Manent, Pierre (2007). *Tocqueville et la nature de la démocratie* [Tocqueville y la naturaleza de la democracia]. Gallimard.
- Manent, Pierre (2012). *Les métamorphoses de la cité* [Las metamorfosis de la ciudad.]. Flammarion.
- Mansfield, Harvey (2010). *Tocqueville. A Very Short Introduction* [Tocqueville. Una introducción muy breve]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780195175394.001.0001>
- Mansfield, Harvey y Delba Winthrop (2006). Tocqueville's New Political Science. En C. Welch. *The Cambridge Companion to Tocqueville* (pp. 81-107). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521840643.004>
- Mitchell, Harvey (1996). *Individual Choice and the Structures of History* [Elección individual y las estructuras de la historia]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598555>
- Mitchell, Joshua (1995). *The Fragility of Freedom. Tocqueville on Religion, Democracy and the American Future* [La fragilidad de la libertad. Tocqueville sobre religión, democracia y el futuro estadounidense]. University of Chicago.
- Raynaud, Philippe (1983). Un romantique libéral: Benjamin Constant. *Esprit* 75, 49-66.
- Rolland, Patrice (1983). Équivoques du libéralisme. À propos de Benjamin Constant. *Commentaire* 15, 411-418. <https://doi.org/10.3917/comm.015.0411>
- Rosanvallon, Pierre (1985). *Le moment Guizot* [El momento Guizot]. Gallimard.
- Rosenblatt, Helena (2003/2). Commerce et religion dans le libéralisme de Benjamin Constant. *Commentaire* 2(102), 415-426. <https://doi.org/10.3917/comm.102.0415>
- Rosenblatt, Helena (2009). *The Cambridge Companion to Constant* [Guía de Cambridge a Constant]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521856461>
- Rousseau, Jean-Jacques (1965). *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. En Oeuvres complètes vol III* (Écrits politiques). Pléiade.
- Shleifer, James (1984). *Cómo nació La democracia en América de Tocqueville* (Rodrigo Ruza, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Starobinski, Jean (1989). *Le remède dans le mal: critique et légitimation à l'âge des Lumières* [El remedio en el mal: crítica y legitimación en el Siglo de las Luces]. Gallimard.
- Tenzer, Nicolas (2008). Tocqueville, critique social de la modernité politique. *Cahiers philosophiques de l'Université de Caen*, 44, 291-315. <https://doi.org/10.4000/cpuc.1880>
- Tocqueville, Alexis (1992). *De la démocratie en Amérique* [La democracia en América]. Pléiade.
- Tocqueville, Alexis (2003). *Lettres choisies. Souvenirs* [Cartas seleccionadas. Recuerdos]. Gallimard.
- Todorov, Tzvetan (1997). *Benjamin Constant: la passion démocratique* [Benjamin Constant: la pasión democrática]. Hachette.
- Welch, Cheryl (1999). *De Tocqueville*. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198781318.001.0001>
- Welch, Cheryl (ed.) (2006). *The Cambridge Companion to Tocqueville* [La guía de Cambridge a Tocqueville]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521840643>
- Wood, Dennis (2009). Benjamin Constant: Life and Work. En H. Rosenblatt (Ed.). *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 3-22). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521856461.002>