



Constant: construcción teórica de una soberanía popular limitada

Constant: theoretical construction of a limited popular sovereignty

Pablo Bezus

Licenciado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UCALP). Maestrando en Filosofía Política (UBA). bezuspablo@gmail.com

Recepción: 13/5/2024 | Aprobación: 27/5/2024

Resumen

El artículo analiza el concepto de *soberanía popular* en la obra de Constant a partir de un diálogo con las tradiciones políticas subyacentes a su pensamiento. Constant sostiene el principio de soberanía popular de Rousseau, pero rechaza su carácter absoluto al limitar su alcance y defender la necesidad de un sistema de derechos individuales. La necesidad de limitar el alcance del poder político se explica, en última instancia, por la concepción sustancialmente negativa que Constant tiene de la política: esta no tiene otro fin que el de procesar los conflictos inevitables en la sociedad.

Palabras clave: Constant; soberanía popular; poder limitado; derechos.

Abstract

The article analyzes the concept of popular sovereignty in Constant's work through a dialogue with the political traditions underlying his thought. Constant supports Rousseau's principle of popular sovereignty but rejects its absolute character by limiting its scope and defending the need for a system of individual rights. The need to limit the scope of political power is ultimately explained by Constant's substantially negative conception of politics: this has no other purpose than to process the inevitable conflicts in society.

Keywords: Constant; popular sovereignty; limited power; rights.

Introducción

El presente escrito busca analizar el concepto de *soberanía* que es construido en la obra de Benjamin Constant, fundamentalmente en los Libros I y II de *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*¹, a la luz de las elaboraciones teóricas y las tradiciones políticas previas que, generando adhesión o rechazo, confluyen en la obra del pensador suizo-francés.

Entre las mencionadas tradiciones, incluyo a los teóricos de la soberanía en la modernidad temprana, como Bodin en la Francia del siglo xvi y Hobbes en la Inglaterra del siglo xvii, quienes defendían, desde bases diferentes, la cualidad necesariamente absoluta e indivisible del poder soberano. También se encuentran aquellos que abandonaron ese principio de indivisibilidad y sostuvieron que, por el contrario, resultaba conveniente que el poder supremo en una sociedad no se hallara concentrado, sino distribuido entre personas o cuerpos diversos que se equilibraran y limitaran mutuamente; entre ellos destacan Locke en el siglo xvii y Montesquieu en la Francia del siglo xviii. Por último, refiero a quien tal vez sea el mayor representante de la noción de *soberanía popular* en el siglo xviii, el filósofo que tiene una presencia fundamental en la obra de Constant, J. J. Rousseau.

La tesis del trabajo es que en Constant se unen dos tradiciones no necesariamente convergentes, pero cuya unión será fundamental en el devenir del siglo xix: el liberalismo de raíces lockeanas, que busca la limitación del poder soberano a partir del reconocimiento de una serie de derechos individuales de existencia prepolítica —este último elemento, la existencia de los derechos como previa a la instauración de la autoridad política, es un punto que, veremos, distancia a Locke de Constant—, y el soberanismo popular de Rousseau, que consagra la idea de que únicamente los regímenes basados en el consentimiento del pueblo son legítimos.

Al pretender que la noción de *soberanía* abandone una de sus características definitorias, el absolutismo, Constant subvierte el mismo concepto. Dicha limitación que hace del poder político se funda, como mostraré, en una concepción negativa de la política, entendida como un mal necesario para procesar los conflictos inevitables en el seno de la sociedad por la diversidad de intereses presentes en ella. La política es, en Constant, necesaria pero en su justa dosis.

Conforme lo dicho, en el primer apartado, analizaré la fundamentación del principio de soberanía popular en Constant, receptado de la obra de Rousseau. Luego pasaré a analizar los fundamentos de la limitación de este poder soberano. En el segundo, reparo en las tradiciones antiabsolutistas que preceden a las elaboraciones de Constant en la búsqueda de una limitación al poder del Estado. En el tercer apartado, me detengo a analizar de

¹ Redactado en 1806, es publicado en 1810. Debe distinguirse de la obra con el mismo título publicada en 1815; véase al respecto la introducción de Capaldi (2010) a la edición en español de la obra de 1810 (p. 18) y el artículo de Jaume (2020) sobre la obra de 1815.

forma más precisa la crítica que Constant le realiza a Rousseau por el absolutismo que este último defiende. Finalmente, en el cuarto apartado, reconstruyo la concepción constantiana de la política, que explica, en parte, las diferencias que Constant tiene con Rousseau. La última sección contiene las conclusiones generales del escrito.

1. Las bases: el principio de soberanía popular

Constant escribe su teoría política en respuesta a la de Rousseau, evaluando los aspectos que de ella deben conservarse y los que, por el contrario, es preferible rechazar. Es natural que lo haga, debido no solo al carácter francés de ambos escritores, sino, también, a la enorme influencia que la lectura de Rousseau tuvo sobre el proceso revolucionario, especialmente en su período más oscuro, el de la Convención².

Hay, según Constant, dos principios políticos centrales en Rousseau: el primero, por ser reivindicado, es el del carácter popular de la soberanía; el segundo, por ser rechazado, es el de su carácter absoluto (Constant, 2010).

Rousseau establece en *Du Contrat Social* [1762] (en adelante CS) que «toda autoridad que gobierna una nación debe emanar de la voluntad general» (Constant, 2010, p. 25). La definición de tal «voluntad general» es un escollo en la lectura del ginebrino que Constant evade tratar; más tarde, admite que implica la subordinación de la(s) minoría(s) a la voluntad de la mayoría, algo injusto pero, sin embargo, inevitable (la política implica subordinación) y de cualquier forma mejor y más legítimo que la subordinación de la mayoría a una minoría (Constant, 2010). La cuestión es tratada más directamente en el escrito de 1815, que abre, de hecho, con la definición de la soberanía popular como «la supremacía de la voluntad general sobre toda voluntad particular» (Constant, 1970, p. 17), es decir, reparando en el carácter prioritario del bien público sobre el bien individual.

Es relevante, a los fines de nuestra discusión, aducir la distinción que Rousseau realiza entre la voluntad general y la voluntad de todos (2018a, p. 280). La voluntad general roussoniana no es la voluntad agregada de los diferentes individuos en cuanto tales, sino la de la comunidad que estos forman en razón de la decisión libre de ser parte que cada uno de ellos tomó individualmente³. Este último elemento, la decisión libre de constituir una comunidad política, es un elemento fundante de la tradición contractualista.

Puede entenderse, con Zarka (2006), que hay en el contractualismo una presencia de la soberanía popular en el origen de los cuerpos políticos, pero que este tipo de soberanía

² En términos más generales, la reflexión política en Francia durante la etapa tardía de la Revolución y la Restauración parte de una reevaluación del pensamiento prerrevolucionario, en la búsqueda de «responder al desafío que impuso la disociación entre los principios revolucionarios y las realizaciones revolucionarias» (Roldán, 1999, p. 214).

³ Aún si luego, procedimentalmente, la determinación de la voluntad general termina siendo el resultado de la sumatoria de votos (Rousseau, 2018a, pp. 268-269, 343-345).

nía resulta impracticable y que únicamente puede, por ello, alienarse a sí misma. El pueblo es originalmente depositario del poder soberano, pero por su misma naturaleza debe transferir este a otra instancia para su ejercicio efectivo. Lo novedoso de Rousseau es que esto último no sucede: es posible que la soberanía popular permanezca en su depositario original, el pueblo, y se ejerza de forma activa, no quedando así simplemente en una idea teórica; esto es además lo único políticamente legítimo, por cuanto no resulta racional entregar nuestra libertad sin reservas a otro.

Cuando se sostiene que el pueblo es originariamente depositario del poder soberano, no se implica que el pueblo sea una entidad natural ajena a los deseos de quienes lo constituyen. Lo original son los individuos, quienes en un estado de primitiva naturaleza no se sienten, en Rousseau, siquiera inclinados a formar sociedad con otros de su misma especie. Llegado cierto estadio de la historia humana, sin embargo, las sociedades cobran existencia, como encontramos en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1755 (2018b).

Rousseau no se propone tanto entender cómo una sociedad ha cobrado existencia histórica, sino cómo debería haberlo hecho para ser legítima, para derivar de ellos las características que tal sociedad tendría y, de ese modo, poder imprimirlas en las comunidades existentes. El CS de Rousseau nos proporciona un paradigma para evaluar y guiar las acciones de reforma y las constituciones de las sociedades presentes. Esta idea está sugerida, de hecho, desde el comienzo mismo de su tratado: Rousseau (2018a) declara que el hombre que ha nacido libre está en todas partes encadenado y dice: «¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión» (pp. 261-262). Rousseau no busca romper las cadenas, sino hacerlas legítimas.

Para tornar la sociedad política en una legítima, debemos suponer que son los individuos en el ejercicio de su libertad quienes conforman el pueblo y, con él, una soberanía, entendida como la voluntad propia de ese pueblo, cualitativamente diferente a la voluntad individual de sus miembros. Es este el principio legitimador de todo orden político; legitimador a un alto costo, evidentemente, desde que subordina al individuo al cuerpo artificial del cual forma parte a partir de ese momento, cuestión esta que Constant criticará.

Retomando el punto señalado por Zarka (2006), lo característico de Rousseau es que, a diferencia de sus predecesores, la atribución del poder soberano a la totalidad del pueblo no tiene como contracara la imposibilidad de su ejercicio efectivo: la soberanía puede ejercerse por la totalidad de la comunidad, en la lógica roussoniana, por el hecho de que, al pertenecer a todos, no pertenece verdaderamente a ninguno; ello genera un desdoblamiento de los individuos: estos son, en diferentes situaciones, tanto partes del poder soberano como súbditos de él. Retomaré luego este punto, que Constant critica por considerar que el ejercicio de la soberanía no puede desligarse de su delegación en un grupo más reducido, el gobierno.

Constant presenta el principio de soberanía popular como uno aplicable a todas las formas de gobierno (Constant, 2010) y el pilar de legitimidad que debe estar en la base de ellos. No rastrea, a la manera de los contractualistas, la constitución de los Estados (constitución teórica o filosófica, diferente de la constitución histórica), sino que establece simplemente que todo Estado legítimo debe reconocer el principio de soberanía popular. Tampoco presenta, sin embargo, una argumentación demasiado extensa en favor de este criterio. Tal vez considera que esto ha sido debidamente establecido ya por Rousseau. Analicemos lo que expone Constant:

Salvo que se resucite la doctrina del derecho divino, se convendrá en que la ley debe ser la expresión o de la voluntad de todos, o de la de algunos; ahora bien, ¿cuál será el origen del privilegio exclusivo que ustedes concederían a esa minoría? Si es la fuerza, esta pertenece a quien se adueña de ella. No constituye un derecho... (2010, p. 26)

La exclusión de la doctrina del derecho divino de los reyes, cuya exposición remite a pensadores ya lejanos como Jacobo I en la Inglaterra de comienzos del siglo XVII o Bossuet en la Francia de finales del mismo siglo, ya había sido señalada por Locke como un hecho a favor de la igualdad de los individuos y de la inexistencia de relaciones de subordinación naturales entre ellos.

La teoría lockeana, fuertemente asentada sobre premisas teológicas, sostenía que, en tanto todos somos criaturas de un mismo Creador y este no ha señalado a uno de nosotros como distinto de los demás, prima la igualdad y nadie puede reclamar autoridad natural sobre ningún otro.

La premisa de la igualdad en materia de derechos es claramente conservada por Constant, aun si no está presente de la misma forma el sustrato teológico lockeano (tampoco, veremos, el carácter natural de estos derechos). Observemos además que para Locke la ley positiva no es legítima porque es sancionada por un único cuerpo legítimo, sino, principalmente, porque es acorde a la ley natural. La ley en Constant no expresa ya la interpretación de una ley natural, es decir, de una moralidad inmanente al mundo, de quienes legislan, sino su voluntad. Y esa voluntad puede ser general, de todos, o puede ser particular, de una parte. Que sea de todos no parece exigir una fundamentación, pues, continuando en la línea lockeana, lo que se debe justificar es la desigualdad, no la igualdad que se presume como dada.

En este sentido, Constant no fundamenta la soberanía popular, sino que se limita a desechar las alternativas que se presentan: el derecho divino de los reyes y la dominación por la fuerza. Constant se mantiene, observa Roldán (1999), dentro de una disyuntiva que considera insuperable entre la imposición de la soberanía a través de la fuerza o del consentimiento.

El rechazo de la primera opción nos permite reconectar con Rousseau (2018a), quien también desecha la fuerza como un criterio de legitimidad: «La fuerza es un poder físico; yo no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad» (p. 264). La fuerza no genera derecho, lo que genera derecho es la voluntad de los individuos, el consentimiento a que se ejerza algún tipo de autoridad. Justamente por esto, Constant (2010) agrega que puede suceder que, en ciertos Estados, la ley sea efectivamente la expresión de la voluntad de una parte, de una minoría, pero que «si el poder de la minoría está sancionado por el consentimiento de todos, ese poder se convierte entonces en la voluntad general» (p. 26)⁴.

Esta última afirmación es necesaria para sustentar el argumento de que los principios políticos que Constant presenta son aplicables a todos los gobiernos. El principio de soberanía popular no puede identificarse lisa y llanamente con el gobierno democrático, sino que debe ser capaz de conservar su vigencia en un gobierno aristocrático o monárquico, lo que hace siempre que el cuerpo sobre el cual recae el poder de hacer las leyes cuente con el consentimiento general del pueblo para el cual se legisla. La soberanía popular no implica necesariamente, entonces, un pueblo legislador, como sucede en Rousseau, sino uno que puede delegar este poder legislativo. Tácitamente se acepta la diferenciación entre *soberanía* y *gobierno*, que Rousseau subraya en el tercer libro del CS y a la que Constant atribuirá poco después la errónea comprensión de la soberanía como absoluta por parte del ginebrino.

Ahora bien, la afirmación aquí tratada es problemática desde el momento en que cualquier tipo de gobierno que invoque el consentimiento popular, es decir, que clame que cuenta para sus acciones con el consentimiento del pueblo, puede pasar por legítimo. Esto no puede aceptarse. Es justamente lo que establece Constant al negar el carácter absoluto de la soberanía; y es lo que había sostenido Locke un siglo antes, sobre bases algo diferentes. La idea de que, para el autor inglés, el consentimiento es un principio de legitimidad no puede hacer perder de vista que este, en todo caso, es un criterio necesario mas no suficiente: la legitimidad de un gobierno debe amoldarse primero a la ley natural, lo que le impide tomar un carácter absoluto, pretendiendo ejercer legítimamente un tipo de poder que ningún ser humano, antes del establecimiento del Estado, podía ejercer. En otras palabras: hay un límite para aquello a lo que los individuos, en Locke (2015), pueden consentir.

Por otra parte, podría concebirse un Estado en el que el pueblo parece consentir el gobierno de un grupo o un déspota por miedo, pero que, en realidad, expresaría su disconformidad de no temer por su integridad. El poder de la minoría no estaría en este caso sancionado por el consentimiento de todos, pero esta minoría así podría sostenerlo.

⁴ Nótese el carácter antirrousseauiano de esta afirmación: para el ginebrino, la voluntad general solo puede surgir del cuerpo completo de ciudadanos. Si el pueblo le encomendara a un grupo menor que determine el contenido de la voluntad general, este no podría hacerlo; lo que haría, en cambio, sería expresar el contenido de la voluntad particular de ese grupo, que no puede coincidir con la del grupo mayor del cual forma parte, es decir, el pueblo.

Puede señalarse además que Constant (2010) no parece ser exhaustivo en la consideración de criterios distintos de la fuerza que podrían sostener «el privilegio» concedido a una minoría de ostentar el poder soberano en exclusión de la mayoría de sus pares; sostiene, de hecho, que «no existen en el mundo más que dos poderes, uno ilegítimo, la fuerza; el otro legítimo, la voluntad general» (p. 26). Un criterio diferente, tratado por Constant solo más tarde, es el del conocimiento: un pequeño grupo de individuos podría ser diferente al resto de sus conciudadanos en el hecho de que posee un determinado tipo de saber que lo habilita a tomar criteriosamente decisiones sobre el contenido de la ley, de tal manera que estas beneficien a la totalidad del cuerpo político y no a una parte.

Naturalmente, esta idea de una sofocracia, epistocracia o tecnocracia, de raíces clásicas, no está exenta de dificultades: entre ellas podemos mencionar la dificultad de dar cuenta del tipo de conocimiento aludido y de identificar a aquel que lo posee, y también de garantizar que este grupo de sabios o científicos no devenga en facción que, aun pudiendo promover el bienestar general, privilegie el suyo propio. Aún puede agregarse otra dificultad, aquella detectada por Guizot y no completamente ajena a Constant. Según Guizot, la búsqueda permanente por parte de la sociedad de una soberanía absoluta suponía su infalibilidad, pero esta no podía garantizarse, lo cual llevaba necesariamente a una brecha irreductible entre la soberanía pretendida⁵ y la real, o, en los términos de Guizot, entre una soberanía de derecho y una soberanía de hecho (Roldán, 1999).

En el análisis de Constant, el conocimiento no es ni un argumento en favor de la soberanía popular entendida como aplicación del principio de la mayoría ni uno que sostenga el privilegio de gobernar de una minoría. En el caso de la mayoría, Constant señala que, al estar la toma de decisiones sujeta a transacciones entre diferentes opiniones, la verdad (entendiendo esta por la corrección en el curso a tomar en una determinada cuestión) que podría residir en una de ellas no podría jamás establecerse plenamente. En el caso de la minoría, Constant (2010) señala que debería considerarse a esta infalible o, al menos, «indudablemente más esclarecida que los gobernados» (2010, p. 72). Sin embargo, la propia posición de poder es un obstáculo a la posesión de un juicio esclarecido: un gobernante, en razón de la suficiencia de la fuerza que posee para imponer sus decisiones y de su carácter permanentemente inclinado a la acción, tiene menos necesidad y oportunidad de reflexionar debidamente acerca de un asunto cualquiera que un gobernado, con tiempo suficiente para pensar y sin compromisos políticos.

Las alternativas son —retomando el hilo— soberanía de todos, del pueblo, tomando como piedra de base el principio de igualdad propio del contractualismo, aunque

⁵ Soberanía que se construía sobre la base de una ficción histórica, la del Estado de naturaleza, que no se correspondía con las circunstancias factuales de las sociedades. Esto se refleja claramente en el siguiente pasaje de Frédéric Ancillon, historiador prusiano traducido al francés por el mismo Guizot: «¿Cuál ha sido el estado primitivo del hombre? Es una pregunta histórica. Si encontramos que la historia no la resuelve o la resuelve solo imperfectamente, podemos, sin duda, concebir hipotéticamente ese estado primitivo [...]. Pero toda hipótesis que no explique los hechos o que no encaje con los hechos que debe explicar, debe ser rechazada» (Ancillon, 1816, p. 18; traducción propia).

sin adherir necesariamente a tal forma de argumentación política; o soberanía de pocos, que solo puede fundamentarse en un designio divino o en una imposición a través de la fuerza. Como vimos, la argumentación de Constant se dirige más a desechar esta segunda opción que a fundamentar la primera. La igualdad, de hecho, es un presupuesto que en Constant no recurre a fundamentos extrapolíticos y extrahistóricos, sino más bien históricos y contextuales. No se recurre a la natural igualdad derivada de la relativa paridad de capacidades físicas y mentales que, en Hobbes, nos habilitan a todos a ejercer un daño al otro, o, como en Locke, a la igualdad derivada de nuestra condición creada. La igualdad en el ejercicio de ciertos derechos básicos es en Constant (2013), por el contrario, la forma en que los modernos conciben la libertad, como «las garantías concedidas por las instituciones para [...] la libertad en el goce privado» al que aspira el hombre, según expone en su clásico *La liberté des anciens et la liberté des modernes* (p. 88). Se trata de un principio derivado de una coyuntura histórica particular que ya no es desestimada, como hacían los contractualistas, sino que vuelve a estar en el centro de la reflexión política⁶.

Esas garantías que constituyen la libertad, y que incluyen, por ejemplo, el derecho a no someterse más que a las leyes, el derecho de tránsito, de propiedad, de reunión, de participar en el gobierno, etc. (Constant, 2013), constituyen el espíritu de un tiempo y son, en sí, la razón por la cual Constant no puede aceptar el segundo principio de Rousseau: el carácter absoluto que este adscribe a la soberanía⁷.

2. Soberanía limitada, división del poder y derechos individuales

Si, según Zarka (2006), la posibilidad de que la soberanía popular pueda (y deba) ejercerse activamente en las repúblicas es un punto novedoso en Rousseau, el carácter absoluto que este le asigna a aquella no lo es, sino que se inscribe en la tradición soberanista que puede rastrearse hasta el siglo XVI y el contexto subyacente a esta, con dos procesos que coinciden y se relacionan íntimamente: la implosión de la cuestión religiosa y la conformación de las monarquías centralizadas en Europa. La pretensión de absolutismo con la que la soberanía como concepto político nace en la modernidad no es sino la condición indispensable para que pueda cumplir su cometido: imponer un mínimo umbral de orden en comunidades en pleno proceso de formación que arrastraban, por un lado, la

⁶ La acusación común hacia los contractualistas de que sus teorías no se corresponden con la realidad histórica no es, por cierto, problemática para estos: de hecho, Hobbes y Locke propusieron sus teorías en un contexto donde los debates políticos se construían mayormente apelando a fundamentaciones históricas del poder del soberano, y ambos, con sus posiciones diversas, intentan escapar a esto, aportando elaboraciones teóricas que explícitamente excluyen a la historia como fuente de principios políticos (Hampsher-Monk, 1996, pp. 21-22, 123).

⁷ Constant aclara esto mismo en su *De la liberté des anciens...*: es justamente la incompreensión del cambio histórico que se ha operado en la humanidad lo que lleva a Rousseau a extrapolar un modelo político que ya no es aceptable hoy, aunque pudiera serlo en el pasado (2013, p. 89).

fragmentación política propia del Medioevo, y, por otro, la fragmentación más novedosa en materia religiosa.

Contra la dualidad de soberanía característica de la Edad Media (Bertelloni, 2004), los teóricos modernos reclaman que están en la esencia de la soberanía misma la unicidad y el absolutismo: la soberanía es una, y no puede hablarse de soberanías en plural refiriéndose a una misma comunidad política. A la caracterización de la soberanía como una y absoluta se le agregan otros elementos, de entre los cuales el principal es, probablemente, su indivisibilidad. La soberanía tiene a su cargo una serie de facultades que le son propias y a las cuales no puede renunciar. Es irrelevante que las atribuciones que distintos autores le asignen, en forma de largos catálogos (Bodin, 1997; Hobbes, 2014), puedan diferir, pues en lo que sí coinciden es en que la entrega de cualquiera de ellas implica la renuncia a la soberanía misma. Tanto para Bodin como para Hobbes, el poder soberano es un fenómeno compuesto (Lloyd, 1991), consistente en una sumatoria de atributos simples que en conjunto hacen a su identidad como tal; por tanto, es imposible desprenderse de cualquiera de esos atributos sin cambiar la sustancia misma. De no tener alguno de estos derechos y poderes que Bodin y Hobbes enumeran, el soberano sería dependiente, en algún punto, de una instancia ajena a sí mismo, lo cual está en conflicto con la noción de soberanía como poder que no depende de ningún otro y afecta el rol instrumental de dicha soberanía, a saber: ser garante de orden.

Es esta tradición (pues, con las debidas diferencias existentes entre Hobbes y Rousseau, ambos coinciden en el punto nodal del carácter absoluto de la soberanía) la que Constant enfrenta. Pero no lo hace desde un vacío. Los cuestionamientos a la noción de una soberanía absoluta son tan antiguos como la teoría de la soberanía misma: ya en el siglo xvi se habían expresado en la tradición del derecho de resistencia a la opresión, tanto desde la esfera de los cristianos, con los neoescoláticos, como desde la de los protestantes, especialmente los hugonotes franceses. La noción de los defensores del derecho de resistencia, sin embargo, se fundaba en la existencia de una moralidad externa y subyacente al orden político, a la cual el soberano debía estar sometido; en otras palabras, concebían que existía una justicia y unos principios objetivos para el buen proceder de los príncipes, y, si estos faltaban a ellos, se convertían automáticamente en tiranos, perdiendo, así, su legitimidad de ejercicio, lo que habilitaba a la república en su conjunto, o en algunas elaboraciones particulares a los llamados magistrados intermedios, a desplazarlos.

En el siglo xvii y xviii, encontramos elaboraciones teóricas más refinadas en el marco del naciente liberalismo político, de las cuales Constant se nutre aún si diverge de ellas en algún sentido e incluso si las critica abiertamente por su insuficiencia, como en el caso de Montesquieu.

Locke es un precedente ineludible. En *The Second Treatise of Government* (1690), no solo fundó el principio de división de poderes, que luego refinará Montesquieu en *De l'esprit de lois* (1748), sino que, antes de proceder a dividir el poder, se preocupó por fundar

cuidadosamente la imposibilidad teórica de un poder político absoluto. El argumento de Locke consiste en limitar la noción de *libertad* que en Hobbes era absoluta: si el derecho natural era, en el último de estos autores, un derecho a todas las cosas que para el individuo eran en beneficio de su preservación, Locke se preocupa en aclarar que la libertad que el hombre posee en estado de naturaleza no es equiparable a una licencia. Ningún individuo posee naturalmente un poder absoluto sobre los otros; el poder que un individuo tiene respecto a otro se limita, de hecho, al de castigar sus violaciones a la ley natural. Dado que este es un poder debidamente restringido, por derivación lógica no se puede otorgar a un soberano un poder mayor: el poder político es por lógica limitado. El problema con este tipo de fundamento de la limitación del poder soberano, visto desde la óptica constantiana, no es únicamente su dependencia del argumento contractualista, sino su dependencia de premisas teológicas. Para Constant, el poder soberano tiene que estar limitado, pero esto no puede depender de un sustrato religioso ni de una argumentación abstracta sobre un presunto estado de naturaleza, sino del reconocimiento de una serie de derechos individuales que quedan fuera de la esfera de injerencia de cualquier poder político legítimo.

Montesquieu plantea una forma distinta de limitación del poder a partir de la ingeniería constitucional. Es un hecho evidente, señala Montesquieu (1875), que quien tiene poder siente una inclinación a abusar de él, y la manera de evitar que eso suceda es hacer que «el poder detenga al poder»⁸ (p. 5), estableciendo una separación entre quienes se encargan de administrar los tres poderes que el Estado ha de tener, *i. e.*, el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Esta sería la garantía de la libertad política.

Constant (2010) no se opone al principio de división de poderes expuesto en Montesquieu, pero señala su insuficiencia y, por ello, su relativa impotencia cuando no se establece antes la limitación del poder a dividir: «Estas restricciones demasiado vagas nunca pudieron servir para poner límites fijos a la autoridad política» (p. 30)⁹. Montesquieu se encuentra demasiado enfocado en evitar la concentración del poder propia de los despotismos, pero no discute (según Constant) el carácter mismo de este poder. Montesquieu parece dirigirse más hacia evitar la arbitrariedad que el absolutismo del poder. Sin embargo, un poder absoluto ejercido de forma amable no es por ello legítimo ni benévolo; y aunque los frenos y contrapesos puedan evitar durante un tiempo el ejercicio de un poder absoluto, los diferentes gestores de las porciones de la soberanía podrían eventualmente notar la conveniencia de actuar en conjunto y coaligar sus esfuerzos para ejercer, ahora sí, un poder incontrolado (Constant, 2010).

El punto en el liberalismo de Constant no es (solamente) que el poder debe ser siempre aplicado en beneficio de los súbditos y que para eso debe evitarse la arbitrariedad, sino que hay ciertas esferas de la vida de los individuos en la que el Estado no puede, sencillamente, ejercer ningún tipo de poder de forma legítima; si lo hace, es por la fuerza, y ya

⁸ Traducción propia.

⁹ Mayor importancia que a la división de poderes asigna de hecho Constant a la opinión pública y su función de vigilancia sobre el gobierno de turno; ver al respecto Aguilar (2023, pp. 90-98).

vimos que la fuerza no genera derecho. Libertad no es, como dice Montesquieu, hacer lo que las leyes no prohíben, sino que haya cosas que las leyes no puedan prohibir (Constant, 2010).

Esta rápida revisión de algunas elaboraciones destacadas del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII muestra la tendencia a buscar alternativas teóricas y prácticas a la idea de una soberanía absoluta que quedase por fuera de cualquier tipo de regulación. Rousseau, sin embargo, el gran teórico de la soberanía popular, rechaza la posibilidad de quitarle a esta su carácter absoluto. Algo que, para Constant, constituye un grave error.

3. La crítica de Constant a Rousseau

Contra la enajenación total del individuo y todos sus derechos a la comunidad que es expuesta en el CS, Constant reivindica que la comunidad no puede jamás anular al individuo y explica el error de Rousseau a partir de la confusión que en el ginebrino habría generado la distinción entre soberanía y gobierno.

En el Libro III del CS, Rousseau (2018a) sostiene que, así como toda acción libre tiene dos causas, «una moral: la voluntad que determina el acto; y otra física: el poder que lo ejecuta» (p. 303), lo mismo se distingue en el cuerpo político: la voluntad que decide el acto se corresponde con el poder legislativo (el pueblo reunido en asamblea), mientras que la fuerza que lo lleva a cabo lo hace con el ejecutivo.

Vemos aquí que la soberanía tiene cierto carácter de impotencia, pues en sí solo decide, pero la decisión no tiene consecuencias si no hay quien la ejecute, atendiendo su aplicación a los diversos casos particulares. Constant repara en esta impotencia. Observamos, sin embargo, que la distinción de Rousseau plantea en sí una limitación en el carácter absoluto de la voluntad general: esta sola puede aplicarse, justamente, a lo general; la ley nunca puede tratar de lo particular. En tanto general, tampoco puede la voluntad general, expresada en el pueblo, tomar decisiones particulares sobre los individuos. Lo que corresponde al pueblo, en cuanto generador de la voluntad general, es la legislación, mientras que el poder ejecutivo de aplicar esa ley queda reservado a un cuerpo particular, el gobierno.

Constant (2010) observa que la soberanía de Rousseau es un abstracto que para ejercerse debe delegarse en un cuerpo; la soberanía debe entregarse a un individuo o grupo que naturalmente posee intereses particulares. Esto parece acaso equivalente a lo que sostiene Rousseau (al fin y al cabo, la tensión entre la voluntad general del pueblo y la voluntad particular del gobierno es la que, en el CS, termina llevando a la muerte del cuerpo político), pero no lo es: la diferencia esencial es que Constant no entiende la soberanía del modo en que la entiende Rousseau, como la expresión de una voluntad que se corporiza en un poder legislativo, sino más bien como un ejercicio de fuerza que da efectividad a tal

voluntad. Rousseau distingue ambas cosas y las reserva a cuerpos diferentes, el pueblo en un caso, el gobierno en el otro; Constant parece, en cambio, reunir ambos aspectos, legislación y aplicación de lo legislado, pues, sin el poder de aplicar lo decidido, la soberanía no puede ser tal. Así, sin quererlo, Constant sale de hecho del registro legitimista de Rousseau para adoptar un tono más coincidente con el de las teorías soberanistas clásicas, como la hobbesiana, según la cual lo que define a la soberanía es, sobre todo, su efectividad.

La diferencia puede explicarse por el carácter diverso de la reflexión en uno y otro filósofo: más especulativo en Rousseau, y más práctico y, por tanto, pragmático en Constant. Para este último, no hay valor en distinguir la soberanía del gobierno cuando en la práctica se confunden: la distinción teórica no tiene consecuencias sobre la realidad de la historia; de ahí las conclusiones que deriva:

Siendo la soberanía una cosa abstracta, y la cosa real el ejercicio de la soberanía, es decir, el gobierno, siendo necesariamente transferido a seres de otra naturaleza que el soberano, puesto que no son seres abstractos, hay que tomar precauciones contra el poder soberano, a causa de la naturaleza de aquellos que lo ejercen, como se tomarían con un arma demasiado poderosa que podría caer en manos poco confiables. (Constant, 2010, p. 39)

En otras palabras, la soberanía absoluta no sería necesariamente un problema si la facultad de ejercer el poder soberano quedara siempre en manos de la totalidad del cuerpo; lo cierto es que no puede ser así, por eso debe limitarse, pues, de lo contrario, estaremos permitiendo el sometimiento de una mayoría por parte de una minoría, dado que siempre los derechos de la sociedad se convierten en los derechos de gobierno (Constant, 2010). En ese sentido, sostiene Jaume (2020) que «si el pueblo puede todo, sus jefes lo pueden todo» (p. 151).

Si, retomando el punto, Rousseau era original en que había proclamado la posibilidad de un ejercicio continuo y activo de la soberanía por parte del pueblo, Constant nos dice que esto, de hecho, no es posible: la soberanía popular queda como un criterio subyacente (aunque fundamental) de legitimación de los regímenes políticos, pero no como un poder permanentemente activo. Acaso Constant parece prever aquello que un siglo después sería enunciado, de forma característica, por los teóricos elitistas de la democracia como Mosca (2014): siempre habrá una clase gobernante y una clase gobernada. Lo que importa, para Constant, es que, primero, esa clase gobernante tenga un poder limitado y no pueda actuar arbitrariamente, violentando los derechos individuales bajo la proclama de que lo autoriza a ello el pueblo; y segundo, que ese sustrato de legitimación popular exista de hecho y no sea más que una proclama de parte de un pequeño grupo opresor. Es así que Constant (2010) define la soberanía popular no como un principio de libertad, sino como uno de garantía «destinado a impedir que un individuo se adueñe de la autoridad que solo pertenece a toda la asociación» (p. 31).

El siguiente fragmento muestra a la perfección el carácter pragmático y eminentemente práctico de Constant:

No existe una fuerza exterior que impida que la mayoría sacrifique a la minoría o que un pequeño número de hombres se titule la mayoría para dominar a la totalidad. En consecuencia, es indispensable suplantarse esa fuerza exterior, que no existe, mediante principios inmutables de los que jamás se desvíe la mayoría. (Constant, 2010, pp. 55-56)

Constant no apela a la existencia de derechos naturales en un estado prepolítico que debamos proteger por medio de la constitución de la sociedad política, como hacía Locke¹⁰. Lo que detecta es un hecho de la realidad: una minoría intenta dominar a una mayoría o una mayoría intenta dominar a una minoría. Se trata de un dato de la naturaleza humana que no puede ser ignorado. Hay en Constant una antropología implícita que, sin ser lo pesimista de Hobbes, reconoce en el ser humano principios que pueden generar conflicto en la sociedad. Es este pesimismo, que comparte aire también con el de *The Federalist* (2003), lo que justifica la existencia del gobierno. A la vez, hay una ausencia de terceros a los cuales pedir auxilio ante un intento de dominación; ese tercero debe entonces constituirse, pero ya no es, como en Hobbes, un soberano todopoderoso. La autoridad política, de hecho, se considera dada en Constant; lo que debe construirse es un efectivo aparato de derechos individuales que le imponga un corset a la acción de dicha autoridad.

En el segundo libro de su obra, Constant declara, coincidentemente con todo lo dicho, que no es solo el origen (vale decir, la voluntad popular expresada en alguna forma de consentimiento a las leyes) lo que determina la legitimidad de un poder, sino también su extensión: hay una esfera de la vida de los individuos que queda por fuera del alcance de toda autoridad política legítima, aquella que justamente busca proteger el conjunto de derechos individuales antes aludidos, entendiendo, nuevamente, a este no como un decálogo de principios naturales, sino como una forma práctica y efectiva de permitir la vigencia de la libertad política en las sociedades; una libertad que, podemos considerar, tiene valor por sus consecuencias sobre la marcha general de los asuntos comunes tanto como en sí misma, es decir: posee un valor intrínseco.

El principio de la libertad es garantizar la existencia de una esfera privada en la vida de los individuos en la que el poder soberano no pueda inmiscuirse. La voluntad popular es impotente respecto de dicho objetivo: es un principio necesario mas no suficiente de legitimidad, desde que hay temas sobre los que la voluntad mayoritaria puede expresarse *de facto* sin derecho a hacerlo (Constant, 2010). Si Rousseau limitaba el poder de la mayoría al encuadrar la posibilidad de regulación de la ley en su carácter siempre general, Constant apunta a que el poder de la mayoría no pueda legislar sobre ciertas cuestiones que no

¹⁰ Ver al respecto Aguilar (2023), para quien Constant habla de derechos no en un sentido filosófico, sino sociológico; vale decir, no de derechos naturales del ser humano, sino de derechos «dados en sociedades determinadas y contemporáneas», aunque sea posible encontrar también en su obra, como Aguilar señala, cierta ambigüedad al respecto (p. 104).

tienen influencia directa y determinante sobre los asuntos de común interés. Lo que nos permite adentrarnos en la concepción de la política de nuestro autor.

4. Concepción de la política en Constant

La pregunta clave, para Constant, es cuándo un asunto dado adquiere relevancia política y queda, por tanto, sujeto a la posibilidad de ser regulado por las leyes. La respuesta supone una distinción entre el interés común y el interés de todos. El interés común es lo que interesa al cuerpo político como unidad, equivalente a la voluntad general de Rousseau; el interés de todos sería, a su vez, equivalente a la voluntad de todos del ginebrino, que no es identificable con la anterior, sino que resulta de una suma de las diferentes voluntades particulares.

Hay ciertas cuestiones, señala Constant, que nos interesan a todos, pero eso no necesariamente las convierte en parte del interés común. Lo que define que un objeto sea parte del interés común es que las diferencias entre los intereses de los individuos en torno a dicho objeto puedan afectar de una manera negativa a este interés común. Es solo ahí que el poder político puede intervenir: «La autoridad política siempre debe ejercerse sobre el interés común, pero no debe ejercerse sobre el de todos, sino en la medida en que el interés común también resulte comprometido» (Constant, 2010, p. 56).

La política hace presencia únicamente ante la posibilidad cierta de conflicto, y su objetivo es procesar o neutralizar tal conflicto. En esto, Constant sigue a los contractualistas. En efecto, tanto para Hobbes como para Locke, la política es un medio para garantizar el orden, la tranquilidad, la seguridad que permite el florecimiento y el desarrollo de las sociedades; evidentemente, el diferente grado de poder o el alcance de la intervención de la autoridad pública sobre la vida de los súbditos en cada uno de ellos deriva de su distinta concepción antropológica, que implica diferencias importantes en la medida en que se espera que los conflictos efectivamente se den. En Locke esto es, tal vez, más transparente: la autoridad política surge por la necesidad de establecer un tercero imparcial que medie ante las diferentes interpretaciones que los individuos puedan hacer de la ley natural. Subrayo, sin embargo, la necesidad del orden y la paz como prerequisites del progreso. En Hobbes, no hay industria ni actividad económica posible (tampoco progreso en las artes y las ciencias) en un estado de inseguridad preestatal; en Locke sí, pero la inseguridad pone un límite a este progreso por la dosis de incertidumbre en un escenario carente de instituciones estatales. En Constant la seguridad es un requisito para el progreso (Constant, 2013), pero el acento pasa de estar en la seguridad a la necesidad de que, garantizada esta, quede una esfera de libertad amplia para que el hombre pueda emprender y tomar riesgos en un marco de relativa estabilidad o certidumbre.

Cuáles son las situaciones generadoras de conflicto en la sociedad es indeterminable fuera de la historia y el contexto preciso de una sociedad, depende de cada lugar y cada momento, pero Constant sí encuentra unas funciones mínimas que el poder político debe cumplir en toda sociedad, una proyectada hacia lo interno y otra hacia lo externo; se trata, podemos decir, de criterios mínimos de estatalidad. Por un lado, el Estado debe garantizar el cumplimiento de la ley y resolver a partir de su aplicación todos los conflictos posibles, de manera de evitar que se desencadene una guerra civil. Por otro lado, el Estado debe cumplir la función de defender a la nación de posibles amenazas externas (Constant, 2010). El Estado es un garante de orden y no más que eso; debe hacer lo mínimo indispensable para que ese orden sea efectivo y estable. Todo lo demás queda en el terreno de la libertad.

Conclusiones

Observé en el trabajo que Constant construye su teoría en torno a un concepto, el de *soberanía*, que, sin embargo, desarticula al quitarle su sentido originario. El carácter de unicidad, indivisibilidad y absolutismo de la soberanía era definitorio de esta; Constant conserva su unicidad, pero niega su absolutismo y acepta su división en la tradición liberal de Locke y Montesquieu (manteniendo con ambos, no obstante y como vimos, ciertas diferencias).

Lo que a Constant le interesa demostrar con el uso de este concepto es, primero, la necesidad de un gobierno: la anarquía no es una alternativa, hay en la sociedad intereses divergentes que pueden chocar y generar conflictos eventualmente violentos. La instancia mediadora y reparadora de la ley es necesaria. Y cuando uno dice «gobierno», refiere a una parte que se impone por sobre el todo, es decir: gobierna una minoría para una mayoría. Esto es así fácticamente, por una cuestión que podríamos denominar operativa. Para que ese gobierno no se torne opresor, es necesario, entonces —y es esta la segunda razón por la que Constant recupera el concepto de soberanía aunque de una forma revisada—, cierto sustrato popular, un grado de consentimiento de la totalidad de los individuos al poder regulador de esa minoría.

A diferencia de Rousseau, el gobierno y la política tienen en Constant un carácter eminentemente negativo: no solo surge de las debilidades, de los aspectos más negativos de la naturaleza humana (aquellos que ponen un límite a su sociabilidad, es decir, su propensión a vivir armoniosamente con otros), sino que se limita a actuar en la esfera de esas debilidades. El ámbito de la política es solamente el del conflicto; así, Constant (2010) define al gobierno como «el uso de la fuerza pública contra los individuos», y agrega: «Cuando esa fuerza es empleada en impedir que se dañen, es un buen gobierno. Cuando es empleada en oprimirlos, es un gobierno espantoso, pero de ningún modo una anarquía» (p. 27).

En Rousseau, en cambio, la política tenía un sentido más amplio que definía la totalidad de la existencia del individuo; la república no se limitaba a arbitrar entre los intereses diversos de los individuos, sino que buscaba superarlos por medio de una síntesis a la que estos intereses menores debían subordinarse siempre. La república era más que un marco de vida para los individuos: era su vida, aquello a lo que debían aspirar y siempre procurar proteger; los individuos, en otras palabras, vivían más para el interés público que para su interés individual (que, naturalmente, no podía ser anulado por completo). En Constant, los individuos viven para perseguir sus propios intereses, y solo deben procurar hacerlo de manera de no dañar los de los demás: es ese y no más que ese el ámbito, limitadísimo, de la política: «Siempre que el poder colectivo quiere mezclarse en asuntos particulares, perjudica esos asuntos» (Constant, 2013, p. 87). Es por esto, en última instancia, que Constant es un liberal, entendiendo el liberalismo en su sentido más elemental, como, al decir de Jaume (2020), «la teoría de los medios de limitación del poder al servicio de la libertad» (p. 150)¹¹.

Referencias

- Aguilar, E. (2023). Benjamin Constant. Los límites de la representación política. En Trejo, L. (comp.). *Ensayos sobre democracia. Homenaje a Carlos Strasser* (pp. 83-116). Editores del Sur.
- Ancillon, F. (1816). *De la Souveraineté, et des formes de gouvernement. Essai destiné à la rectification de quelques principes politiques* (trad. al francés de Guizot, F.). Le Normant.
- Bertelloni, F. (2004). ¿El destino del Estado coincide o no con el de sus dioses? Sobre el origen de las ideas políticas medievales. *Anales De Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 37(38), 105-118.
- Bodin, J. (1997). *Los seis libros de la república*. Tecnos.
- Capaldi, N. (2010). Introducción. En Constant, B. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (trad. de Goldstein, V.; pp. 14-20). Katz.
- Constant, B. (1970). *Principios de política* (trad. de Hernández Alfonso, J.). Aguilar.
- Constant, B. (2010). *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (trad. de Goldstein, V.). Katz.
- Constant, B. (2013). Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos (trad. de Patiño Gutiérrez, C.). *Libertades*, (3), 83-95
- Hampsher-Monk, I. (1996). *Historia del pensamiento político moderno*. Ariel.
- Hobbes, T. (2014). *Leviathan*. Wordsworth Editions.

¹¹ Traducción propia.

- Jaume, L. (2020). Benjamin Constant, «Principes de Politique»: Les fondements du libéralisme politique. En Trémolet de Villers (Dir.). *Eloge de la politique. Les grandes oeuvres, de Platon à Soljenitsyne* (pp. 147-158). Tallandier - Le Figaro.
- Lloyd, H. A. (1991). Sovereignty: Bodin, Hobbes, Rousseau. *Revue Internationale de Philosophie*, 45(179), 353-379.
- Locke, J. (2015). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (trad. de Lázaro Ros, A.). Gredos RBA.
- Montesquieu (1875). L'esprit des lois. En Montesquieu. *Oeuvres complètes. Tome quatrième*. Garnier Frères.
- Mosca, G. (2014). La clase política. En VV. AA. *Diez textos básicos de Ciencia Política* (pp. 23-36). Ariel.
- Roldán, D. (1999). Guizot, Constant y la crítica liberal a la soberanía popular. *Libertas*, (30), 213-230.
- Rousseau, J. J. (2018a). *El contrato social* (trad. de Bergés, C.). Gredos RBA.
- Rousseau, J. J. (2018b). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (trad. de Masó, S.). Gredos RBA.
- Zarka, Y. C. (2006). Rousseau y la soberanía del pueblo. *Derechos y Libertades*, (15), Época II, 47-63.