

LA LIBERTAD Y LA GARANTIA Derechos individuales y libertad política en la obra de Benjamin Constant

María Luisa Sánchez-Mejía



LES *droits individuels, c'est la liberte: les droits sociaux, c'est la garantie*¹. Esta afirmación de Constant, deslizada en una nota a pie de página en su *Curso de política constitucional*, resume de manera breve y exacta el contenido del combate político de toda una vida: definir la libertad y asegurar su garantía. Una doble tarea que abarca las dos dimensiones principales, de pensador y de político activo, que desarrolla su autor en los años difíciles que siguen a la Revolución francesa.

Nacido en Suiza, en 1767, y formado en los principios del pensamiento ilustrado, Benjamin Constant es un lector metódico de Montesquieu y de Rousseau, pero confronta esa lectura con las consecuencias derivadas de la experiencia revolucionaria, con los avatares de una realidad política concreta

¹ "Additions et notes", en *Cours de politique constitutionnelle*, p. 274.

que él sigue atentamente desde los años del Directorio, pasando por el Imperio bonapartista hasta desembocar en el parlamentarismo de la Restauración². Los cambios producidos en tan denso recorrido exigen, como dirá Tocqueville poco después, “una ciencia política nueva”, una reflexión que sepa —según indica Constant— resumir la práctica en reglas a través de la experiencia, y hacer a la vez de la práctica política una teoría aplicada.

Dos exigencias que la Europa posrevolucionaria ha descuidado al verse desbordada por el expansionismo napoleónico primero y por la ilusión legitimista y restauradora después de 1815. Cuando Constant escribe su “gran tratado de política”, en los años de esplendor del poderío de Bonaparte, se lamenta del olvido y del menosprecio en que han caído los principios políticos. La época del Terror ha marcado con un estigma las grandes palabras que abanderaron la Revolución, y los sistemas bien intencionados de los filósofos ilustrados han naufragado en el aplauso a un caudillo militar que usurpa el poder para ejercer un despotismo de nuevo cuño de consecuencias aún incalculables. En esta situación, dice, “se evita refutar las ideas que se quieren combatir, profesándose una aversión igual a todas las teorías, sean las que sean. La metafísica de cualquier especie se considera indigna de examen”³. Es posible que las teorías políticas del siglo anterior hayan perdido parte de su verdad o de su utilidad, pero sólo pueden rectificarse volviendo de nuevo a reflexionar sobre los principios, porque “sólo el pensamiento puede combatir al pensamiento” y evitar así que se instale una charlatanería grosera “para provecho de unos pocos, para desgracia y vergüenza del resto”.

Constant asume esta tarea de “combatir al pensamiento con el pensamiento” y, sin temor a las grandes palabras, coloca a la libertad en el centro de su reflexión política, a esa libertad en cuyo nombre “se nos dieron prisiones, cadalsos, vejaciones sin número”, la libertad que fue el emblema de “mil medidas odiosas y tiránicas” y que sólo se pronuncia “con una actitud desafiante y malévol”⁴.

Definir la libertad, justificar su necesidad y garantizar su disfrute, ésa es la esencia de la nueva reflexión política que demandan los tiempos y que articula, de manera explícita y repetitiva, toda la obra de Benjamin Constant.

² Constant se instala en París en 1795 y, desde entonces, se siente vinculado a Francia, aspirando siempre a ocupar un puesto relevante en la política de este país. Sus desavenencias con Napoleón le mantienen alejado de la escena francesa entre 1802 y 1815. Consejero de Estado durante los Cien Días, se integra posteriormente en el sistema de la Restauración como Diputado en la Asamblea, liderando la oposición liberal en varias legislaturas. Muere en 1830, pocos meses después de la subida al trono de Luis Felipe de Orleans.

³ *Principes de politique*, manuscrito de 1806, editados por HOFMANN, E., Ginebra, Droz, 1980, p. 31.

⁴ *Ibidem*, p. 20.

La esencia de la libertad

Montesquieu había asegurado que la libertad consiste en “poder hacer lo que se debe querer y no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”, definiéndola como “el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten”⁵. Muy alejado de utopías y buen conocedor de la realidad de las cosas, el autor del *Espíritu de las leyes* aspiraba a evitar el abuso de poder a través de una red de canales que distribuyera en varias manos la toma de decisiones y sustrajera al monarca absoluto la capacidad de control que tenían las viejas monarquías del Antiguo Régimen. Un entramado legal que fijara derechos y deberes y una maquinaria política compleja pero bien engrasada que contrapesara los intereses legítimos pero diversos de una sociedad moderna, era garantía suficiente contra la arbitrariedad. El resorte de las grandes monarquías era el honor, afirmaba, el afán de los individuos de distinguirse y de sobresalir; un afán que acababa redundando en beneficio del conjunto del cuerpo social que se desarrollaba y prosperaba gracias a esa búsqueda del interés individual. La libertad, garantizada así contra el abuso y el capricho, podía existir en la práctica.

Cualquier otra aspiración, cualquier “deber ser” aislado de la realidad de las dificultades de la convivencia política, estaba sólo en la mente de los filósofos: “La libertad pura —dice Montesquieu— es más un estado filosófico que un estado civil. Lo que no impide que haya gobiernos muy buenos y gobiernos muy malos, e incluso que una constitución sea más imperfecta a medida que se aleja de esa idea filosófica de libertad que tenemos. Un escritor antiguo comparó las leyes a esas telas de araña que, como no son más que lo bastante resistentes para detener a las moscas, las rompen los pájaros. Yo compararía las buenas leyes a esas grandes redes en las que los peces estando presos se creen libres, y las malas a esas redes que están tan apretadas que inmediatamente se dan cuenta de que están cogidos”⁶.

El relativismo lúcido de Montesquieu, que no abandona, sin embargo, las categorías morales últimas, propias del universalismo ilustrado, su defensa del interés individual como necesario en las grandes monarquías modernas y su acercamiento a las fuentes históricas, convierten su pensamiento en un punto de referencia obligado y siempre presente en la obra de Constant. Sin embargo, para el autor suizo, las lecciones aprendidas durante la Revolución

⁵ MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, libro XI, cap. III.

⁶ Recogido por EHRARD, J.: “Montesquieu”, en *Nueva historia de las ideas políticas*, dirigida por Ory, P., Madrid, Mondadori, 1992, p. 71.

hacen insuficiente esa definición de la libertad como “el derecho a hacer lo que las leyes permiten”: “Es indudable que no hay libertad cuando los ciudadanos no pueden hacer lo que las leyes no prohíben —exclama Constant—; pero las leyes podrían prohibir tantas cosas que no habría ya libertad alguna. (...) [Montesquieu] no explica lo que las leyes tienen, o no tienen, derecho a prohibir. Y es precisamente ahí donde reside la libertad”⁷.

Montesquieu no había ignorado desde luego que “se puede aniquilar por las leyes como se extermina por la espada” y que “no existe tiranía más atroz que la que se ejerce a la sombra de las leyes y bajo los colores de la justicia”. Por ello, para que la libertad quede garantizada “no basta —como señala Carmen Iglesias— el que ésta figure en las leyes, sino que tienen que existir los conductos reales de esas leyes, los cuerpos políticos intermediarios que expresan una realidad social subyacente de carácter plural”⁸. Pero Constant, en su comentario a Montesquieu, se esfuerza en situar el ejercicio de la libertad es un espacio exterior, ajeno incluso, al cuerpo político, sea del tipo que sea. Y de ahí su interés en trazar barreras, poner límites, establecer la frontera que pasa, necesariamente, por la separación no sólo entre sociedad y Estado sino, sobre todo, entre sociedad e individuo: “La libertad no es otra cosa que lo que los individuos tienen derecho a hacer y lo que la sociedad no tiene derecho a impedir.” “Montesquieu —añade— en su definición de libertad ha desconocido todos los límites de la autoridad social”⁹.

La distancia que media entre la libertad que brota de la concurrencia de los grupos sociales —según la visión de Montesquieu—, y la que surge fuera de los límites de cualquier autoridad social —como propone Constant—, es la distancia que separa al Antiguo Régimen de la realidad instaurada por la Revolución. Un largo camino en el que nuestro autor apoya y fundamenta las nuevas exigencias de la libertad.

La búsqueda de la igualdad

La libertad de los individuos no es en Constant un axioma autoevidente, en la línea de los autores clásicos del iusnaturalismo. Sin negar los derechos

⁷ “Additions et notes”, en *Cours de politique constitutionnelle*, Paris, Guillaumin, 1861, vol. I, p. 274n.

⁸ IGLESIAS, C.: *Los cuerpos intermedios y la libertad en la sociedad civil*, Madrid, INAP, 1986, p. 31.

⁹ “Additions et notes”, *op. cit.*, p. 274.

naturales, y aun utilizándolos como referente último para defender la dignidad de las personas, la libertad individual aparece en su obra como el resultado de un largo proceso histórico en busca de la igualdad.

Su indagación sobre los orígenes de la Humanidad carece del carácter hipotético que tiene el llamado “estado de naturaleza” en autores como Hobbes, Locke e incluso Rousseau. No es el hombre natural el que interesa a Constant, ya que la Historia puede decir muy poco acerca de su comportamiento y las meras conjeturas no pueden servir de guía para orientar nuestros conocimientos: Es posible —dice— dedicarse a descubrir por qué una sociedad tiene un determinado tipo de gobierno, pero pretender remontarse más allá es una tentativa quimérica, un método seguro para no llegar a ninguna verdad. Podemos imaginar al hombre en estado salvaje, pero sabiendo que esa vida primitiva significaba dependencia, rudeza de costumbres, violencia y un uso muy limitado de las capacidades humanas. La idealización del hombre natural, libre y consciente de su libertad, apostando por la cooperación social para mejor alcanzar su plenitud moral, es, en opinión del pensador suizo, una imagen creada por los *philosophes* para criticar los defectos de la sociedad de su época, pero inadmisibles en un examen mínimamente riguroso.

Debemos resignarnos, pues, a indagar únicamente en los orígenes históricos de las sociedades humanas y contemplar, siempre a la luz de la Historia, su evolución y sus características. Constant inicia este recorrido en la teocracia, la primera forma de gobierno que aparece en todos los pueblos. A ésta le seguirán la sociedad esclavista, la sociedad feudal y la sociedad nobiliaria, diferentes etapas de un camino que ya conocemos bien pero que no ha sido, en ningún caso, azaroso ni arbitrario. Esta inmersión en el análisis de la Historia es lo que le permitirá observar los dos rasgos que considera fundamentales para comprender la evolución del hombre en sociedad: la perfectibilidad y la búsqueda de la igualdad.

La creencias en la perfectibilidad de la especie y la necesidad de una mayor igualdad entre los hombres no son ideas novedosas cuando Constant las enuncia en sus primeros escritos, en los años finales del siglo XVIII. Sin embargo, la relación que establece entre ambas y su conexión con las leyes inflexibles del devenir histórico va a proporcionar un giro importante a la teoría política debido a sus aportaciones a una sólida teoría del progreso, apenas esbozada en el pensamiento ilustrado.

La continua capacidad de perfeccionamiento del ser humano es la que otorga un sentido positivo a la evolución de las sociedades —según el análisis de Constant—, al asegurar siempre un futuro mejor que el presente y un

presente siempre preferible al pasado. No se trata sólo de una acumulación de conocimientos que permita a cada generación partir de un punto más avanzado que la anterior en el dominio de la ciencia, la técnica o el arte, sino que existe también una perfectibilidad interior o moral que sabe sacrificar los logros del presente en favor de las esperanzas del futuro. Esa capacidad de sacrificio del ser humano, que se compromete con el porvenir de sus hijos, funciona también en el conjunto de la especie y permite traspasar a los más jóvenes una experiencia material y espiritual que acaba propiciando el cambio hacia una sociedad más justa.

Aunque el concepto de justicia aparece pocas veces definido en la obra de Constant, está siempre ligado a ese otro rasgo permanente que se puede detectar en la evolución histórica de la Humanidad: la búsqueda de la igualdad. Ignoramos, dice, si la igualdad presidió o no el inicio de las relaciones sociales; la historia sólo conoce sociedades desiguales, desde la teocracia hasta la sociedad nobiliaria del Antiguo Régimen. Sin embargo, cada etapa de la historia supone el paso de una desigualdad mayor a otra menor. La división en castas, propia de una sociedad teocrática —siempre según la interpretación de Constant—, supone el máximo grado de desigualdad: “En lo más alto de la jerarquía, hombres elevados al rango de dioses, en lo más bajo otros hombres relegados a la categoría de brutos.” El régimen esclavista permite ya el acceso a la libertad de algunos miembros de la clase inferior, mientras que el feudalismo proporciona posteriormente ciertas garantías a los siervos y un embrión de propiedad que, desarrolla, dará lugar a una sociedad aristocrática, con una clase privilegiada “mucho menos cruel en sus formas y muchos menos impetuosa en sus excesos” que su predecesora, con un mayor reparto en la propiedad de la tierra.

Esta secuencia histórica —teocracia, esclavismo, feudalismo, sociedad nobiliaria— ilustra esa marcha continua hacia la igualdad, a la que nuestro autor considera “una pasión constante e indestructible”, “encendida en el fondo de nuestros corazones por la naturaleza”; una pasión que funciona como el auténtico motor de la Historia y de los cambios sociales que ésta va introduciendo en la vida de los hombres.

Revolución e individualismo

Esta visión del devenir histórico es la que va a aplicar Constant al análisis de la Revolución francesa. El Antiguo Régimen, la sociedad que él

llama “nobiliaria”, entra en crisis en el siglo XVIII, deja de ser la forma de organización apropiada a la realidad social y política de la época. El mantenimiento de una clase privilegiada deja de tener sentido porque la aristocracia no cumple ya el papel que se asignó cuando sustituyó a la clase señorial del feudalismo. En 1789 en la nobleza “no se veía más que una decoración brillante, pero sin objeto definido; agradable para sus poseedores, ligeramente humillante para quienes no la tenían, pero sin medios reales y sin fuerza. Su preeminencia era casi de tipo negativo, es decir se componía más bien de la exclusión de la clase plebeya que de ventajas para la clase elegida. Irritaba sin contener. Ya no era el cuerpo intermedio que mantenía al pueblo en orden. Era una corporación sin base y sin lugar fijo en el cuerpo social (...). Separada, por el progreso de las ideas, del feudalismo, era el recuerdo indefinible de un sistema medio destruido”¹⁰. Había llegado, pues, el momento de que la Humanidad diera un nuevo paso hacia la igualdad y de que la sociedad nobiliaria fuera sustituida por lo que Constant denomina “la época de los individuos”. La organización social basada en los privilegios de la herencia fue sustituida por otra fundamentada en la igualdad ante la ley y en la elección de los cargos públicos.

La Revolución no fue más que el instrumento de esta transformación, una sacudida violenta que permitió poner de nuevo de acuerdo “las instituciones con las ideas”, según la frecuente expresión que utiliza el publicista suizo para manifestar la relación que debe existir entre el sistema político y las exigencias emanadas de la sociedad. La Revolución no tuvo un carácter ni positivo ni negativo. Fue simplemente una fuerza irresistible, un acontecimiento inevitable traído por una evolución histórica que se mueve siempre hacia una mayor igualdad y que avanza por etapas, lenta pero inexorablemente. Las revoluciones sólo pueden evitarse si la sabiduría política establece pacíficamente ese acuerdo entre ideas e instituciones, pero la resistencia al cambio ofrecida por la monarquía y la aristocracia en la última década del siglo XVIII desembocó en las convulsiones revolucionarias. Una vez superadas las equivocaciones de catastróficas consecuencias introducidas por el Terror, la Revolución aparece justificada a los ojos de Constant por el establecimiento de los principios que abanderó en sus inicios: la igualdad ante la ley y la libertad de los individuos.

Desde esta perspectiva, la defensa de la libertad individual alcanza en este autor una nueva fundamentación que refuerza, y aun a veces sustituye,

¹⁰ “Principes de politique”, 1815, en *Oeuvres*, París, Gallimard, 1957, p. 1096.

los tradicionales argumentos del derecho natural. Son exigencias históricas y no sólo consideraciones morales las que obligan a trazar esa línea de separación entre la esfera de la ley y el espacio de los individuos. Exigencias históricas que se manifiestan en la configuración de lo que él denomina “sociedades modernas”, gestadas a lo largo de varios siglos pero que han alcanzado su madurez al derribar las instituciones sociales y políticas del Antiguo Régimen.

En la conocida distinción que hace Constant entre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos¹¹, examina con cierto detenimiento los rasgos de esa configuración moderna de las sociedades: grandes Estados que controlan un extenso territorio con una población numerosa y de perfiles borrosos; el auge del comercio y de las finanzas, lo que permite una mayor prosperidad material y un acceso más amplio a la propiedad y a la riqueza; la disminución del espíritu bélico, porque el comercio obtiene pacíficamente lo que la guerra proporcionaba antes a través de la conquista; y un ansia de tranquilidad y de independencia en los individuos para obtener y disfrutar de sus rentas. En esta situación, los hombres, habitantes de grandes y prósperos Estados, dedicados al comercio y a la industria y no a la guerra, lo que necesitan es la *libertad civil*, es decir “una libertad individual que cada uno pueda ejercer por separado”, que permita disfrutar con seguridad de la vida privada y cuyo ejercicio y pleno desarrollo esté garantizado por las instituciones políticas.

Apelar a la Historia para justificar la necesidad de un sistema político basado en las libertades individuales no supone, en el caso de Constant, conectar libertad con utilidad, como estaban haciendo algunos de sus contemporáneos. La doctrina del “interés bien entendido”, defendida ya por algunos ilustrados como Mandeville, creía que la búsqueda del interés individual propia de las sociedades avanzadas y económicamente prósperas significaba también el interés del conjunto de la comunidad. La suma de las pequeñas ambiciones privadas movía y alimentaba la maquinaria económica, y la satisfacción de las pasiones vulgares de los ciudadanos llevaba al establecimiento de una sana libertad general. Y aunque el radicalismo revolucionario había condenado los intereses y los vicios privados para intentar resucitar la “virtud pública” de las antiguas repúblicas, su fracaso había traído de nuevo la confianza en la pequeña búsqueda de la felicidad personal como resorte inevi-

¹¹ *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* es el título de una conferencia que pronuncia Constant en el Ateneo Real de París en 1819, aunque su contenido principal aparece ya en los manuscritos de los *Principes de politique* de 1806.

table de la convivencia. Esa “moral del interés”, como la denomina Chateaubriand, se une, en las primeras décadas del siglo XIX, al utilitarismo de Bentham para justificar un liberalismo práctico que reniega de los grandes principios derivados del derecho natural.

Para combatir esta tendencia, que el mismo Chateaubriand considera que “ha corrompido al pueblo en tres años más que la Revolución en un cuarto de siglo”¹², Constant apela a la naturaleza humana —en la línea de la tradicional filosofía de las Luces— para sustentar en ella los “derechos eternos” de los hombres, cuyo reconocimiento y respeto expresa la justicia de las relaciones sociales. Actuar justamente puede ser útil, pero esa utilidad es el resultado y no la causa de una determinada forma de organización social. “Querer someter el derecho a la utilidad —dice en el *Cours de politique constitutionnelle* de 1818—, es querer someter las reglas eternas de la aritmética a los intereses de cada día”¹³. Aunque los derechos naturales sean susceptibles de interpretación a la hora de ser definidos y aplicados, tienen una referencia última, la naturaleza humana, que es independiente de cualquier cálculo individual en beneficio propio, ya que, en la medida en que es común a todos los hombres, resulta “inmutable”. Reconocerla y acatarla constituye un *deber*, y esa noción de deber, y no de provecho personal, es la que otorga una base moral a las relaciones sociales; una moral que marca la pauta de la justicia en una sociedad.

De esta forma se aúnan en el pensamiento de Constant el iusnaturalismo ilustrado, que proporciona el suelo firme de los principios y las verdades últimas, y el determinismo histórico, que obliga “aquí” y “ahora”. El resultado es una doble fundamentación de los derechos individuales, expresión a la vez de la justicia y de la inevitabilidad histórica.

La libertad individual y el derecho a la propiedad

El contenido de ese espacio individual en el que se ejerce la libertad, separado por una barrera infranqueable de la actuación de la sociedad y del Estado, es fácil de describir porque nos resulta bien conocido: libertad de acción, libertad de conciencia y libertad de expresión, con todos los derechos que tales libertades implican: a la vida, a la seguridad, a la presunción de

¹² CHATEAUBRIAND, R.: *Mémoires d'outre-tombe*, París, Gallimard, 1951, vol. I, p. 20.

¹³ “Additions et notes”, *op. cit.*, p. 346.

inocencia, al disfrute de la propiedad, a la elección de culto religioso, libertad de asociación, de prensa, de imprenta y tantos otros que de ellos se derivan.

Conviene destacar, sin embargo, ciertos aspectos importantes de algunos de estos derechos y libertades, propios de un sistema liberal “clásico”, que acercan el pensamiento de Constant a problemas y preocupaciones muy actuales.

Salvaguardar la libertad de acción del individuo, en todo aquello que no afecte a la libertad de los otros, pretende, en primer lugar, defender a los hombres del abuso de poder por parte del Estado, evitar cualquier forma de *arbitrariedad*, el gran peligro que Constant trata de conjurar en todas sus obras. Pero pretende también, y no en menor medida, rescatar al ciudadano de la excesiva protección a la que quiere someterle la autoridad política. La libertad de acción significa que cada individuo, en aquellas cuestiones que le son propias y que le atañen sólo a él, tiene la suficiente capacidad para desenvolverse por sí mismo, sin necesidad de que ninguna autoridad se dedique a orientarle, educarle, protegerle o hacerle feliz sin su consentimiento. “La naturaleza —dice— ha dado a cada uno dos guías: el interés y la experiencia”. Si uno se equivoca, aprenderá de sus propios errores y no persistirá en ellos. Nadie tiene derecho de prevenirle o evitarle esos errores, impidiéndole actuar por precaución. El derecho a equivocarse es desde luego uno, quizá el primero, de los derechos individuales: “Si los hombres permiten a la autoridad que les quite ese derecho no tendrán libertad individual, y ese sacrificio no les protegerá del error, sino que la autoridad sustituirá los errores individuales con los suyos propios”¹⁴.

Así pues, cualquier legislación de tipo preventivo que limite la libertad de acción de los ciudadanos basándose en sospechas, intenciones o posibilidades, es ilegítima. Quizá evite efectivamente que se cometan delitos, que haya accidentes o que surjan conflictos, pero acabará ahogando la libertad: “Prohibir a los ciudadanos que salgan de sus casas, evitaría todos los delitos que se cometen en los caminos —ironiza Constant—, obligarles a presentarse cada mañana en las oficinas municipales impediría que los vagabundos, los bandidos y los hombres peligrosos se ocultaran en las grandes ciudades para esperar el momento de hacer daño a los demás. Esta es la lógica que ha hecho de Francia un inmenso presidio”¹⁵. El ejercicio de la libertad implica riesgo y responsabilidad. Hay siempre un margen de inseguridad que la ley

¹⁴ *Principes de politiques*, manuscrito de 1806, *op. cit.*, pp. 75-76.

¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

no puede conjurar, un espacio de indeterminación que no puede prever y debe llenarse con la decisión, acertada o errónea, de cada hombre en cada situación.

El derecho a la propiedad merece también algunas consideraciones por cuanto que su fundamentación, que no su práctica, diverge de las teorías clásicas del liberalismo. Para Constant, la propiedad no es un derecho natural sino una *convención social*. En la época del individualismo y la igualdad ante la ley, la propiedad ocupa el lugar que tenían los privilegios en las sociedades aristocráticas: sirve para articular la sociedad, para orientar la división de las tareas sociales; es el título que acredita la ciudadanía y justifica la participación de todos los propietarios en las instituciones políticas. La extensión de la propiedad y el peso de los propietarios en el conjunto de la comunidad ha sido la causa de la Revolución y su consecuencia. El sistema económico basado en la propiedad privada —que poco después se llamará capitalismo— es, por tanto, el que se corresponde con el presente histórico de las sociedades posrevolucionarias. La necesidad de su reconocimiento y defensa viene avalada por el devenir histórico —como sucede con los derechos y libertades individuales—, pero carece, sin embargo de ese carácter de justicia eterna que tienen éstos en el esquema del discurso constantiano. Y, al ser una convención, la propiedad sí puede caer bajo la jurisdicción de la autoridad social, porque “la sociedad posee sobre ella derechos que no tiene en absoluto sobre la libertad, la vida y las opiniones de sus miembros”¹⁶.

Esos derechos deben ejercerse con tanta cautela que hace a la propiedad casi inviolable en la práctica, y la posibilidad de alterar sustancialmente el sistema de propiedad privada, o llegar incluso a su abolición, lo deja Constant para los sueños quiméricos de los profetas sociales, cuya realización queda relegada a una época “que ni siquiera nos es posible prever”. Sin embargo, esta alusión a que un futuro, todavía imprevisible, pueda cambiar la estructura de la propiedad, afirma el carácter contingente de tal institución, aunque ello no disminuya en nada el ardor que este autor pone siempre en su defensa y protección, y muestra que la propiedad está empezando a convertirse en un nuevo campo de batalla, un campo en el que la Revolución libró ya algunas escaramuzas y que verá los primeros combates serios a partir de 1848.

La libertad política

Justificar y definir las libertades y los derechos individuales no es suficiente para conseguir su pacífico ejercicio. Si el pensador político que es

¹⁶ “Principes de politique”, 1815, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1168.

Constant realiza con habilidad, y con brillantez incluso, esta tarea, lo que realmente define su obra es el empeño del político activo en reflexionar sobre los mecanismos que deben asegurar al ciudadano que va a disfrutar sin interferencias de ese espacio propio, protegido de las incursiones de la autoridad política. Una vez establecida la libertad hay que velar por su garantía.

La libertad política, esa “libertad positiva” según la famosa definición de Isaiah Berlin, es únicamente la garantía de la libertad individual. Tan poco y tanto. Tan poco si se compara con la idea de libertad que tenían los pueblos antiguos, con la libertad de las viejas repúblicas de Atenas, de Esparta o de Roma, con la libertad ligada a la virtud republicana de amor a la patria, a la independencia, a la vida pública, a la participación directa en los asuntos de la polis. Una libertad que ya no existe, que no puede existir, en opinión de Constant, porque el devenir histórico ha transformado nuestras sociedades y nos ha conducido a esa “época de los individuos” viviendo en grandes Estados, a ese afán de disfrutar privadamente de la prosperidad y de la felicidad. Un tipo de libertad que articula todo el *Contrato social* de Rousseau y que, en el presente histórico que nos ha tocado vivir, conduciría solo a un nuevo tipo de tiranía al anegar la libertad de los individuos¹⁷.

Pero la libertad política, en su nueva dimensión de garantía de la libertad individual, es tan imprescindible como lo fue cuando ocupaba la totalidad de la escena social. Tan imprescindible como para definir todo un sistema político basado en la soberanía popular, en la representación, en la división de poderes y en las garantías jurídicas. Con frecuencia se ha acusado a Constant de reclamar sólo libertades individuales, “libertades negativas”, siguiendo con la terminología de Berlin, y de poner poco énfasis en la libertad política, como si ésta fuera indiferente para el logro de los intereses personales. Sin embargo, en mi opinión, el énfasis existe: de forma explícita en los párrafos finales de la conferencia sobre *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, y de forma implícita en todo el diseño de un sistema constitucional al que Constant consagra la mayor parte de sus escritos políticos. Un sistema constitucional que sólo puede mantenerse, tal como él lo concibe, con el ejercicio de la libertad política por parte de los ciudadanos.

La libertad individual —dice Constant— es la auténtica libertad moderna, “pero la libertad política es su garantía y, por consiguiente, la libertad política es indispensable”. Es cierto que no se puede pedir hoy a los pueblos

¹⁷ Véase, en este sentido, la crítica de Constant a Rousseau en los primeros capítulos de los *Principes de Politique* y en el conjunto de la conferencia sobre *La liberté des anciens...*

que sacrifiquen la primera a la segunda, como sucedía en la Antigüedad, pero de ello no se puede concluir que haya que sacrificar esta última. El hecho de que no podamos ya ser libres a la manera de los antiguos, no significa que tengamos que ser esclavos. “No es la garantía lo que hay que debilitar, sino el disfrute lo que hay que ampliar. No pretendo en absoluto renunciar a la libertad política; es que reclamo la libertad civil junto con las otras formas de libertad política”¹⁸.

Los depositarios de la autoridad —crítica Constant— no dejan de exhortarnos para que permanezcamos en nuestro espacio privado, ocupados y absortos por nuestros propios asuntos. Sólo necesitan que obedezcamos y paguemos y, a cambio, están dispuestos a ahorrarnos las fatigas de cavilar sobre las cuestiones políticas. Nos dirán: “¿cuál es en el fondo la finalidad de vuestro esfuerzo, el motivo de tanto trabajo, el objeto de vuestra esperanza? ¿no es acaso la felicidad? Pues bien, dejadnos hacer y os daremos esa felicidad”. Propuesta engañosa, pues no es posible disfrutar de los placeres privados si ese disfrute no está garantizado y puede sernos arrebatado en cualquier momento. Y ¿dónde encontrar esa garantía si no es en la libertad política? “Renunciar a ella sería una locura semejante a la de un hombre que pretendiera constituir en la arena un edificio sin cimientos, con el pretexto de que sólo iba a habitar el primer piso”¹⁹.

La elección de representantes para constituir el poder legislativo es la expresión más acabada del ejercicio de la libertad política en el pensamiento de Constant. Un ejercicio limitado por el sufragio censitario, como era habitual en su época, y complementado por un “derecho de petición” de escaso alcance y bastante ambiguo en su definición. Vigilancia, control, ratificación o sustitución de esos representantes son las únicas tareas encomendadas al ciudadano en la esfera pública. Pero tareas importantes que consagran el principio de la soberanía popular y obligan a la autoridad a someterse periódicamente al veredicto de las urnas.

El enlace entre los asuntos estrictamente privados de los individuos y los asuntos de índole pública, que afectan a la comunidad en su conjunto, no pasan, en el proyecto político de Constant, por la constitución de asociaciones que agrupen intereses sectoriales de una parte de los miembros de la sociedad. En su obra apenas hay alguna mención a esas entidades intermedias entre los individuos y el poder político, que están ya jugando un papel pre-

¹⁸ “De la liberté des anciens...”, en *Cours de politique constitutionnelle*, op. cit., vol. II, pp. 555-556.

¹⁹ *Ibidem*, p. 558.

ponderante en la democracia americana, tal como supo ver muy acertadamente Tocqueville algunos años más tarde.

Las asociaciones de tipo político, el embrión de lo que denominamos partidos, aparecen siempre con el nombre de *facciones* y con cierto carácter peyorativo, como elementos de desestabilización en las Asambleas representativas, más dispuestas a proteger intereses parciales que contribuir a dilucidar el interés de la nación. Pero ni siquiera las asociaciones civiles parecen tener gran importancia para nuestro autor. Entre los derechos individuales a los que alude al caracterizar la libertad del hombre moderno figura el derecho “a reunirse con otros individuos, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones o a sus caprichos”. Pero en ningún otro momento comenta, desarrolla o amplía este derecho de asociación.

En la construcción liberal que elabora Constant sólo aparecen *individuos* y *autoridad política*; los primeros tienen derecho a influir en la configuración de la segunda, y ésta debe limitarse a regular el interés general sin ocuparse de los distintos intereses particulares. Pero ese interés de tipo intermedio, que Sièyes llamaba el interés corporativo, sigue teniendo en Constant esa misma consideración perniciosa, que expresaba ya el autor de *¿Qué es el Tercer Estado?*: “Es el interés por el cual un ciudadano se pone de acuerdo con algunos otros solamente (...); por él se combinan los proyectos peligrosos para la comunidad; por él se forman los enemigos públicos más temibles (...). No asombre, pues, que el orden social exija con tanto rigor que no se deje a los simples ciudadanos disponerse en corporaciones”²⁰.

La opinión y la prensa

Lo que sí aparece continuamente en la obra de Constant con fuerza de protagonista, aunque con líneas todavía confusas, es lo que él llama “la opinión”. Cuando la opinión —*pública*, debemos añadir para utilizar un lenguaje de hoy— es el producto de la difusión de las luces, de la confluencia espontánea de ideas que no vienen dictadas ni por el gobierno ni por intereses

²⁰ SIEYES: *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 109. La Declaración de Derechos francesa omite efectivamente el derecho de asociación, y Francisco Ayala señala, en la edición antes citada, que la ley Chapelier, de 1791, dice “No hay corporaciones en el estado; no hay sino el interés particular de individuo y el interés general.”

sectoriales, constituye el nexo de unión entre esos individuos aislados unos de otros por sus intereses personales. “Un pueblo sin opinión no es más que un confuso agrupamiento de extraños desconfiados, o de enemigos encarnizados —dice todavía en 1798—. Sin el poder de la opinión no existirá jamás un poder nacional. Únicamente la opinión constituye el lazo de unión entre los hombres, la base de la moral, la recompensa de la virtud”²¹. La opinión va marcando el camino al gobierno, indicando el sentido que deben tomar las reformas, las nuevas leyes, los cambios que se van produciendo en la sociedad. Es el instrumento que va dando en cada momento la medida del acuerdo o el desacuerdo existente entre las instituciones y las ideas.

Para conocer esa opinión, Constant confía en la libre expresión de las ideas: “Que la autoridad calle, los individuos hablarán; del choque de ideas nacerá la luz, y el sentimiento general será pronto imposible de ignorar”²². De la lectura de su obra se deduce que esa libre expresión de la opinión pública se canaliza a través de la prensa, dada la dimensión y la complejidad de los Estados modernos que impiden a los ciudadanos expresarse directamente en la plaza pública, como sucedía en las antiguas polis. La libertad de la prensa, uno de los grandes combates políticos de Constant durante toda su vida, se convierte así en un derecho y, a la vez, en la *garantía* del ejercicio de las libertades individuales y públicas. Al denunciar los abusos del poder, la prensa protege a los ciudadanos del afán invasor de terrenos vedados que tiene toda autoridad política; al canalizar la opinión, la prensa asegura, de forma indirecta, la participación en la orientación de los asuntos públicos, complementando el sufragio periódico para la elección de representantes. De ahí la importancia de una prensa libre de toda censura, aunque ello suponga afrontar los riesgos que se derivan de su eventual ejercicio irresponsable.

Para completar el esquema de garantías que Constant diseña para proteger los derechos y libertades individuales, hay que mencionar la que él considera “la garantía última de la libertad”: las formas jurídicas, esas “divinidades de las asociaciones humanas”.

Su preocupación por el mantenimiento a ultranza de las formas de las que se reviste la aplicación de la ley está continuamente presente sus obras, incluso en la época del Directorio, en la que a veces se vio obligado a aceptar que se forzara la legalidad, como en el caso del golpe de 18 de Fructidor contra la amenaza del legitimismo monárquico. En sus escritos de esa época

²¹ *Des suites de la contre-révolution de 1660 en Angleterre*, París, año VI, pp. 93-94.

²² “De l'esprit de conquête et de l'usurpation”, en *Oeuvres, op. cit.*, p. 1573.

crítica el que se violen las formas jurídicas aunque sea para perseguir y castigar a los enemigos de la República. Esa violación equipara a los hombres del Directorio a los criminales de la época del Terror, con la única diferencia de que éstos no pretendían engañar a nadie, y aquéllos quieren disfrazar de honestidad y de justicia lo que sigue siendo pura arbitrariedad.

La violación de las formas en tiempos de moderación y de imperio de la ley es un error de graves consecuencias: el crimen y la legalidad aparecen mezclados y los ciudadanos se acostumbran a la idea de que las formas y las leyes son obstáculos para la justicia; empieza a admitirse cierto grado de arbitrariedad como necesario y ello conduce a la perversión de todos los principios. “En el cuerpo político —concluye Constant— sólo las formas son estables y resisten la acción de los hombres. En fondo, es decir la justicia y la virtud, pueden ser desfigurados. Su nombre está a la merced de quienes quieran utilizarlo”²³. El respeto por las formas jurídicas es lo único que, a la postre, diferencia a los terroristas de los auténticos defensores de la libertad.

En esta línea, Constant condena todo recurso a tribunales especiales, con independencia a la circunstancia o del tipo de delito. Precisamente cuanto mayores y más importantes son los delitos a juzgar, más necesidad hay de rodearlos de las debidas garantías. Si se considera que las formas son inútiles, que se supriman en toda clase de procesos, si se piensa que son necesarias deben aplicarse siempre. Si se cree que los procedimientos judiciales son lentos y que pueden acelerarse sin menoscabo de la garantía que implican, que se aceleren en todos los procesos; si esa lentitud no es superflua, la precipitación es peligrosa. Aunque sean imperfectas, aunque a veces estén desfiguradas por el mal uso que se haga de ellas, “las formas poseen una facultad protectora que sólo pierden cuando se las destruye; son los enemigos natos, los adversarios inflexibles de la tiranía, sea popular o de cualquier otra clase”²⁴.

De esta forma se articulan en el pensamiento de Constant los dos conceptos básicos que recorren toda su reflexión política: la libertad y la garantía. Inseparables, puesto que la primera depende de la segunda, ocupan sin embargo espacios diferentes en el edificio constitucional que levanta el autor

²³ *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, París, 1796, p. 101.

²⁴ “Principes de politique”, 1815, en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1120.

suizo: la primera es el objetivo, la segunda el medio para alcanzarlo. Pero libertad individual y libertad política, esta última con su complemento en la libertad de prensa y en el respeto de las formas jurídicas, forman parte de un mismo proyecto de ecos aristotélicos que pretende, con el optimismo propio de un liberalismo que libra sus primeros combates, elevar al hombre por encima de sus necesidades más imperiosas para que desarrolle, en la convivencia con los otros, todas sus facultades: “¿es realmente cierto que la felicidad, de cualquier tipo que sea, es el único fin de la especie humana? En ese caso nuestra carrera sería bien estrecha y nuestro destino bien poco relevante. Cualquiera que esté dispuesto a hundirse, a restringir sus facultades morales, a rebajar sus deseos, a renunciar a la actividad, a la gloria, a las emociones generosas y profundas, puede embrutecerse y ser feliz (...). Yo declaro en favor de la parte mejor de nuestra naturaleza, de esa noble inquietud que nos persigue y nos atormenta, de ese ardor por extender nuestros conocimientos y por desarrollar nuestras facultades. No es únicamente a la felicidad, sino al perfeccionamiento a donde nos llama nuestro destino, y la libertad política es el medio más eficaz y más enérgico que nos haya dado el cielo para perfeccionarnos”²⁵.



²⁵ *De la liberté des anciens...*, *op. cit.*, p. 559.