

Monografías
 co
 demia
 Teatro
 s Internacionales
 ca América
 na
 blanco
 um
 nipiélago
 nivos de la
 oteca
 uitectura Viva
 y Parte
 ntica
 rnacional
 enç
 Balsa
 Medusa
 oc
 caña

CD Compact
 El Ciervo
 Cinevídeo 20
 Clarín
 Claves de Razón
 Práctica
 CLIJ
 El Croquis
 Cuadernos
 de Alzate
 Cuadernos
 Hispanoamericanos
 Cuadernos de Jazz
 Cuadernos del
 Lazarillo
 Debats
 Delibros
 Dirigido
 Ecología Política
 ER, Revista de
 Filosofía
 Experimenta

Foto-Video
 Gaia
 Generació
 Grial
 Guadalimar
 Guaraguao
 CLIJ
 Historia,
 Antropología y
 Fuentes Orales
 Historia Social
 Insula
 Jakin
 Lápiz
 Lateral
 Leer
 Letra Internacional
 Leviatán
 Litoral
 Lletra de Canvi

Matador
 Ni hablar
 Nickel Odeon
 Nueva Revista
 Opera Actual
 La Página
 Papeles de la FIM
 El Paseante
 Política Exterior
 Por la Danza
 Primer Acto
 Quaderns
 d'Arquitectura
 Quimera
 Ralces
 Reales Sitios
 Reseña

Revista Atlántica de
 Poesía
 Revista
 de Occidente
 Ritmo
 Scherzo
 El Siglo que viene
 Sintesis
 Sistema
 Temas para el
 Debate
 A Trabe de Ouro
 Turia
 Utopias/Nuestra
 Bandera
 Veintiuno
 El Viejo Topo
 Viridiana
 Voice
 Zona Abierta

la cultura pasa por aquí



Asociación de Revistas
 Culturales de España

Exposición, información,
 venta y suscripciones:
 Hortaleza, 75. 28004 Madrid
 Teléf.: (91) 308 60 66
 Fax: (91) 319 92 87
 http://www.arce.es
 e-mail: arce@informet.es

232

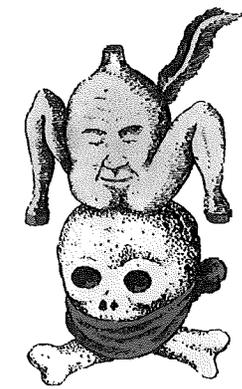
Revista de Occidente

Septiembre 2000

Septiembre 2000

N.º 232 / 1.100 ptas.

Revista de Occidente



EL ESPACIO CULTURAL EUROPEO PELLICANI Y BLUMENBERG

BUÑUEL: UN RETRATO Y 300 AUTORRETRATOS

LUCIANO PELLICANI: *La unidad cultural europea* • LUIS M. LINDE: *El perdón de la deuda externa* • DARÍO ROLDÁN: *La tradición liberal en Francia* • FEDERICO MONTANARI: *Guerra y comunicación* • JUAN ALONSO ALDAMA: *T. E. Lawrence y la semiótica de la guerrilla* • MARIO PAOLETTI: *Buñuel: apuntes para una biopic* • PILAR BRAVO: *Gustos y dis-gustos: trescientos autorretratos de Buñuel* • HANS BLUMENBERG: *Codificación y desciframiento del mundo humano* • ADONÍS: *Hacia una estética de metamorfosis* • JAVIER NAVARRO: *Don Quijote, de Halfiter* • VÍCTOR GÓMEZ PIN: *La naturaleza perdida* • LUIS FERNANDO MORENO CLAROS: *El funcionario del mal*

Viñeta: Pedro Proença



Pero todo lo anterior *no* significa que la condonación de deuda no esté, en algunos casos, justificada, y no suponga una positiva contribución al desarrollo de ciertos países o regiones, o a la solución de problemas humanitarios cuya superación es necesaria para una actividad económica, digamos, normal. El planteamiento y ejecución de iniciativas útiles de perdón de la deuda exterior no puede consistir en actuaciones individuales o unilaterales, en operaciones indiscriminadas e incondicionales, con costes mal evaluados, o ni siquiera considerados.

Las iniciativas de perdón de deuda deben ser decididas en el marco de las instituciones y foros financieros internacionales, sobre la base de acuerdos cooperativos y multilaterales, estableciendo de forma realista su condicionalidad y haciendo explícitos los costes que para los países acreedores implican las condonaciones. Cuando un gobierno perdona los créditos que se le deben, está decidiendo sobre dinero público, y no hay ninguna razón para que en ese caso se actúe con menor responsabilidad política que en el manejo del resto del dinero público. El sentido común y la generosidad no deben excluir la seriedad y la buena información.

L. M. L.

Liberales y doctrinarios: acerca de la tradición liberal en Francia

Darío Roldán

La tradición liberal francesa procesó el legado revolucionario bajo la forma de un complejo desafío que declinó en cuatro imperativos: armonizar los derechos civiles con la libertad política bajo la forma de un gobierno representativo; superar la alternativa entre la anarquía republicana y el despotismo imperial en que parecía haberse debatido el proceso revolucionario luego del fracaso de la Monarquía; evitar que el retorno de los Borbones se hiciera a expensas de los principios revolucionarios, y develar el enigma que encerraba la extravagante novedad de una sociedad irremisiblemente fundada en la igualdad. Esta problemática común interpela al mismo tiempo que abroquelaba al liberalismo francés de principios del siglo XIX frente a quienes rechazaban de plano la Revolución y aguardaban de la Restauración el retorno al *Ancien Régime* y frente a quienes creían que la Revolución era aún una promesa incumplida. A pesar de ser interpelado por un mismo desafío y de las dificultades del contexto político, el liberalismo en Francia no se estructura en torno

de una única tradición sino que se bifurca en dos líneas de pensamiento animadas por François Guizot y Benjamin Constant respectivamente. Las principales divergencias que las separan emergen durante el período de la Restauración (1814-1830) y conducen a posiciones políticas o ideológicas a menudo incompatibles. Este ensayo pretende contrastar ambas tradiciones en tres puntos específicos antes de ofrecer pistas para comprender las dificultades que el liberalismo ha tenido para aclimatarse en la cultura política francesa y el renovado interés que han suscitado estos autores en las últimas dos décadas.

Benjamin Constant lidera, sin duda, la tradición más próxima –en territorio francés– al liberalismo clásico inglés. Su formación ha oscilado entre Escocia y Coppet, pero sobre todo entre Smith y la pareja Necker-Madame De Staël. Obligado al exilio en los primeros años del Imperio luego de una estridente pero fracasada experiencia en el período thermidoriano, sus fantasmas son al mismo tiempo el jacobinismo y el bonapartismo, la tiranía de unos pocos realizada en nombre de todos a través del terror y el despotismo de un solo favorecido por la aquiescencia de muchos y la silenciosa complicidad del resto. Su obsesión es desentrañar la naturaleza del poder social que, emanado de la transferencia de la soberanía monárquica al pueblo, no había cesado de cambiar de formas para mejor mostrar un mismo fondo liberticida. Constant –igual que Madame de Staël– sospecha que una clave de comprensión se aloja en la ruptura histórica que supone el advenimiento de la modernidad. Por ello, interroga al unísono a la experiencia revolucionaria y a la Antigüedad. Su exploración busca discernir si la sociedad post-revolucionaria, enraizada en una modernidad comercial, pacífica, reflexiva y fundada en la oscuridad individual, podría aclimatar una República que, inspirada en el modelo de la política clásica, oponía la guerra al comercio, el espíritu de conquista al espíritu pacífico, el impulso inocente y unitario de la infancia clásica a la reflexión torturada y escindida de la vejez moderna y la

inevitable visibilidad que proporciona el ágora a la protectora oscuridad que ofrece el refugio en la vida privada. A partir de estas oposiciones, con las que define respectivamente el entorno de la *polis* clásica y el de la política moderna, Constant concluye que las formas políticas de la Antigüedad padecen de un anacronismo insuperable para adaptarse a la modernidad. Al trocar –involuntariamente, es cierto– la «inocencia» por la inevitable tendencia a la reflexión, el individuo moderno no sólo descubre un desdoblamiento insalvable sino también –piensa Constant– una profunda insatisfacción frente a una idea de la libertad cuya realización exige combinar la participación política con la sumisión completa a la comunidad.

La fundamentación de la *Libertad de los modernos* bajo la forma del goce de la felicidad privada se opone, así, a todos aquellos que veían en el ideal antiguo un ejemplo para la política moderna. Sin embargo, Constant no rechaza la herencia de Rousseau ni el principio fundamental de *El contrato social*. Para Constant, como para Rousseau, la legitimidad del poder deriva del consentimiento. Es lo que Constant llama el «primer principio de Rousseau sobre la fuente de la autoridad social». Al aceptarlo, Constant parece haber comprendido que la fundamentación de las libertades individuales y la fundación en derecho del liberalismo moderno no podía hacerse sobre el abandono completo del espíritu de Rousseau. Sin embargo, esta aceptación sin reservas lo coloca en una difícil posición. Políticamente, puesto que, según la interpretación corriente en medios liberales, los seguidores de Rousseau habían sido los responsables de la catástrofe del Terror. Teóricamente, porque de la necesidad de la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad –que funda el contrato social–, Rousseau había concluido la autoridad ilimitada de la Voluntad General sobre la existencia individual. De este modo, la transformación de las voluntades individuales en Voluntad General anula la separación del individuo respecto

de la sociedad y de la sociedad respecto del soberano, y la subjetividad privada desaparece. La *libertad de los modernos* deviene, así, imposible. La contradicción flagrante entre la aceptación del primer principio de Rousseau y el elogio de la libertad de los modernos exige disociar adecuadamente la aceptación del *primer principio* de sus derivaciones. Esto explica por qué Constant se ve compelido a reelaborar la teoría contractualista; busca despojarla de sus riesgos despóticos y compatibilizarla con las libertades individuales. Al hacerlo, y este punto sólo recientemente ha comenzado a ser evidente, Constant debe tratar las dificultades y el misterio de la representación, explícitamente rechazada por Rousseau y, sin duda, uno de los más complejos problemas de la política moderna.

Para Constant, la libertad de los modernos exige la representación. No sólo porque el hombre moderno ha renunciado a ocuparse en forma permanente de la política sino porque una de las garantías de las libertades individuales es, precisamente, que una forma de mediación entre lo social y lo político las resguarde. A su manera, el jacobinismo y el bonapartismo expresan formas patológicas de desvíos en la representación: el primero, porque dio lugar a una apropiación; el segundo, porque dio lugar a una confiscación. Ambos, en fin, porque en sus desvíos anularon las libertades. Constant estima que el error de Rousseau se halla en la determinación de las condiciones concretas en las que se ejerce la soberanía. Según su perspectiva, Rousseau se había hecho una falsa idea de la naturaleza de lo político al suponer que bastaba con que el poder estuviera en buenas manos para hacer el bien —la sustitución del rey por el pueblo. Para Constant, en cambio, la dinámica misma del poder aloja una tendencia a la progresiva apropiación del poder de todos por unos pocos, inevitable corolario de la imposibilidad del soberano de ejercer el poder por sí mismo. La experiencia jacobina había ofrecido un excelente ejemplo del tránsito de un poder que comienza ejerciéndose en

nombre de todos para concluir inclinado ante la voluntad omnímoda de uno solo. De allí, Constant deduce la falsedad de la conclusión de Rousseau según la cual el hombre que ha alienado sus derechos no corre ningún peligro. Antes bien, la alienación se transmuta en una confiscación tanto más grave cuanto que la autoridad así surgida no reconoce límites: estamos a las puertas del despotismo moderno.

Este esfuerzo por disociar el primer principio de las derivaciones que de él había extraído Rousseau lleva a Constant a dos conclusiones fundamentales. La primera es la convicción de que los derechos del hombre no pueden ser garantizados por la voluntad general; al contrario, deben ser reivindicados como opuestos y externos a ella. La soberanía popular, entonces, no debe ser considerada como un principio de legitimidad que conlleva en sí mismo las garantías de la libertad. Debe ser interpretado como un resguardo destinado a impedir la apropiación de la autoridad, que no pertenece más que a la asociación en su conjunto. La aceptación de la soberanía popular se hace entonces bajo la forma de un principio negativo de obstrucción cuyo fin específico es impedir la usurpación pero no crear derechos. A este respecto, es interesante recordar que Guizot piensa el mismo principio bajo la forma de un principio activo de destrucción, producto típico de la filosofía del siglo XVIII, cuya utilidad se hace estéril en el momento en que logra su cometido —la destrucción del *Ancien Régime*—, pero improcedente para fundar la política moderna en la sociedad post-revolucionaria. Si Rousseau había identificado la soberanía popular con la libertad, es porque pensaba en la libertad bajo la forma clásica de la participación. La distinción operada por Constant entre la libertad y la garantía, entre los derechos individuales y la voluntad general, se apoya en una concepción que, además de oponerse a la libertad-participación, se funda en la irrecusable e imperativa necesidad de la representación que exige la política moderna. La segunda conclusión es que el derecho no

se opone necesariamente al despotismo ni al poder arbitrario. Este es el sentido de la crítica a Filangieri y a la devoción de Rousseau y los revolucionarios por la figura de los grandes legisladores. La ley debe abstenerse de violentar la autonomía social. Para Constant la extensión de la competencia de la ley sobre todos los objetos de la vida social equivale a «organizar la tiranía y retornar al estado de esclavitud». Limitada desde el origen por la ausencia de atribuciones que no posee porque la autoridad social no las tiene, y obligada a regular exclusivamente la política, la soberanía popular puede compatibilizarse con la libertad de los modernos, a condición, por supuesto, de que se desarrolle un amplio espacio donde los individuos puedan consagrarse a sus actividades y gozar de sus bienes, y donde la historia pueda realizarse.

Esta convicción, que privilegia en la evolución histórica el surgimiento progresivo del individuo, visualiza la emergencia del individuo moderno a partir de la desintegración de los cuerpos sociales que organizan la sociedad feudal. Este movimiento excede, sin embargo, el contorno del *Ancien Régime* puesto que se inscribe en una dinámica histórica mayor que se despliega en cuatro etapas sucesivas caracterizadas por la desaparición de la teocracia, de la esclavitud, de la feudalidad y de los privilegios nobiliarios. En esta evolución histórica reina y se afirma una tendencia clara y luminosa que se realiza en la progresiva desaparición de las diferencias de naturaleza entre los hombres y cuyo fin es la consagración de la igualdad. La modernidad, caracterizada por la emergencia del individuo, por el surgimiento de una sociedad fundada en el principio igualitario y por la aparición de una política basada en el reemplazo de la heredabilidad por la elegibilidad, es el final de un proceso del que Constant se sirve para comprender el origen y el sentido de la historia. La modernidad consiste, entonces, en el pasaje de una sociedad de cuerpos a otra de individuos. En este proceso general, Constant toma partido por todos los aspectos que contribuyan a despo-

jar de ataduras la acción individual. Por ello reivindica la descentralización; ve en ella la expresión del poder local ligado al proceso de emergencia individual, y la condición del resguardo de esferas autónomas y de niveles independientes de la vida social frente a la inmoderada tendencia del poder a avanzar sobre lo social. A diferencia de Guizot, entonces, que descrea de la descentralización porque columbra en ella la reconstrucción de vetustos poderes nobiliarios y de arcaicos privilegios, Constant percibe la descentralización como un medio de reducir la acción del poder central y de proteger las libertades. Al insistir en la escisión entre la sociedad y el Estado, Constant atribuye una consistencia propia a la sociedad civil —probablemente el legado más fielmente aprendido de la tradición inglesa—, que advierte en la existencia de lazos interindividuales y autónomos en relación con el Estado. Es desde una filosofía optimista de la historia, que postula la certeza de la libertad individual y de la libertad política, desde donde Constant reivindica la descentralización.

Esta concepción acerca de la adecuada relación entre el Estado y la sociedad, unida a la preocupación por reforzar la autonomía social y garantizar las libertades individuales en el contexto de resolver el imperativo de la estabilidad del gobierno republicano, conduce a Constant al diseño de instrumentos institucionales. La concepción del *poder neutro*, una de sus más originales contribuciones a la teoría de los regímenes políticos, se inserta plenamente en este marco. A fines del siglo XVIII Constant redactó un texto que permanecería inédito hasta 1991: *Fragmentos de una obra abandonada sobre la posibilidad de la constitución republicana en un gran país*. Se trata de un texto de espíritu thermidoriano en el que se plantea la viabilidad de un régimen representativo como modo de «terminar la revolución». Constant busca allí compatibilizar los requerimientos de estabilidad con el régimen republicano y la aceptación del reemplazo del principio hereditario por el electivo. Obsesionado por la necesidad de

estabilizar y moderar el impulso revolucionario, Constant piensa el poder neutro como un equilibrio entre la elección para designar a sus miembros y la estabilidad que les otorga el carácter vitalicio de sus nombramientos. No obstante, la originalidad de su concepción radica más en la función y el significado que Constant le atribuye que en los mecanismos de nominación. En efecto, el poder neutro tiene esencialmente dos funciones: arbitrar el eventual conflicto entre los poderes ejecutivo y legislativo, y garantizar las libertades evitando que la unión del legislativo y el ejecutivo las oprima. En cuanto a su significado, se trata de construir una institución que busque tratar el conflicto entre los representantes y los representados, superar el bloqueo en el que puede incurrir la asamblea, y evitar la posibilidad de desviaciones despóticas por parte de la asamblea. Dicho de otro modo, Constant piensa, a través del poder neutro, constituir un polo de control de los otros poderes. A pesar de haber sido imaginado como una institución republicana, el tiempo convencerá a Constant de que el poder neutro sólo podía coexistir con una monarquía constitucional y que sólo un monarca podía ocupar ese lugar «vacío» de la soberanía. En este sentido, el poder neutro no es concebido como un poder para gobernar sino, por un lado, para impedir que quienes gobiernan se excedan en sus atribuciones y, por otro, para evitar que quienes gobiernan se arroguen el gobierno por la violencia. Constant imagina, así, el poder neutro como la clave institucional de un régimen adaptado a la política moderna en el que se compatibilicen poderes electivos con la garantía de las libertades individuales y con los requisitos de estabilidad, lo que es perfectamente coherente con la concepción de las relaciones entre Estado y sociedad.

La reflexión de Guizot, varios años más joven, no se articula en Thermidor sino en los años veinte del siglo XIX, en particular luego de la reacción que siguió al asesinato del duque de Berry. Por ello, su preocupación

es menos la tiranía o el despotismo que la reivindicación de la sociedad post-revolucionaria y la asociación de una teoría política con un régimen estable. También a diferencia de Constant, Guizot no desarrollará sus argumentos sobre la libertad política oponiendo las formas antigua y moderna. No le persiguen las sombras de la Antigüedad, aun cuando su padre haya sido víctima del período gobernado por sus imitadores y aun cuando su exilio estuviera determinado por esta tragedia familiar y no, como en el caso de Constant, por sus propias ideas políticas. No sintió jamás la tentación republicana, y se buscará en vano en él una reflexión constitucional profunda sobre la República, a la que imaginaba como un régimen irremediabilmente condenado a la incapacidad de controlar a las masas. Cuando se volcó a la historia, sus puntos de referencia los halló en el análisis de la herencia del Imperio romano, enriquecido por el legado cristiano y por el aporte de los bárbaros. Como si una fractura histórica y una ruptura conceptual separaran la modernidad del mundo clásico. Fractura histórica, puesto que los orígenes y las huellas de la monarquía francesa debían explorarse en la feudalidad, esa hija caótica de la disgregación de Roma. Tema capital, la monarquía había vehiculizado la formación de la unidad de la nación y pilotado la primera etapa de la emergencia de la igualdad y del principio de la racionalización de la vida social. Ruptura conceptual, puesto que Europa era para él un conjunto complejo en movimiento, cuyas claves debían hallarse en ese magma formado por los desechos de las instituciones romanas, por la esperanza cristiana y por el individualismo germánico. En resumen, como si la historia hubiera ocasionado un clivaje, una extrañeza ontológica, entre la experiencia de los antiguos y la de los modernos que hacía fútil la exploración de aquel mundo clásico en el que Constant había creído encontrar claves reveladoras.

Precisamente por ello, uno de los aspectos esenciales de su reflexión lo conduce también a un diálogo con

Rousseau y con el conjunto del jusnaturalismo a propósito de los fundamentos de la soberanía política en la sociedad moderna. A través de su original concepción de la *soberanía de la razón*, Guizot rompe todos los lazos con la noción de la soberanía popular, introduciendo así, en la corriente doctrinaria, una profunda incompatibilidad con la idea de la democracia política, pero también una oposición irreductible con la soberanía de derecho divino. El movimiento de su argumentación a favor de la soberanía de la razón le permite, además, elaborar una teoría política que asocia la igualdad social con la desigualdad política y que advierte acerca de los riesgos de confundir, en la idea de igualdad, un criterio regulador de lo social con un principio de legitimidad política. La más férrea disociación de uno y otro es imprescindible en la medida en que la igualdad remite, al mismo tiempo, a lo social y a lo político. Si la igualdad social es no sólo un legado positivo de la experiencia revolucionaria sino la realización del movimiento profundo de la historia, la igualdad política, por su parte, es absolutamente incompatible con el gobierno de la razón y ajena, por lo tanto, a los principios del necesario régimen censitario, vehículo político de la razón social. Así, al no considerar el censo como expresión de riqueza sino como signo de *capacidad*, los doctrinarios son los primeros en dar una justificación no patrimonialista del régimen censitario. La perspectiva de Guizot, entonces, rechaza radicalmente la presuposición de que la legitimidad remite a las condiciones del origen del poder, atribuyendo a la idea de la soberanía de derecho divino y a la de la soberanía popular el carácter de una idolatría, tan antigua como la vida social, producto de la necesidad incontrolable de los hombres por obedecer a un poder incuestionablemente legítimo. Si Guizot se separa de ambas tradiciones —por así decir, de De Maistre y de Rousseau—, no es sólo porque cree irrelevante discutir la cuestión del origen del poder, sino también porque sustituye un razonamiento filosófico por un argumento histórico. En la

superficie de la historia de las formas de la idolatría política, Guizot encuentra una sucesión de falsos poderes: un hombre, una familia, una aristocracia, el pueblo; en su movimiento subterráneo, esa diversidad superficial es interpretada como la prueba de la irrefrenable necesidad del hombre por hallar un poder legítimo. La comprensión de este paradójico movimiento es posible gracias a que Guizot opera una disociación capital entre la *soberanía de derecho* y la *soberanía de hecho*. La soberanía de derecho es una forma ideal que no existe *ni existirá* sobre la tierra, fundada en la Verdad, la Razón y la Justicia. Por ello, puede ser legítimamente ilimitada, absoluta e infinita, caracteres con los que los hombres, «presintiendo» su existencia y buscando su realización, han ornado alternativa, ingenua y fútilmente tanto el derecho divino como la soberanía popular. La soberanía de hecho, en cambio, es una realización humana condenada a medirse con la primera, sabiendo que el ideal es inaccesible pero que su búsqueda es, al mismo tiempo, irrenunciable y vana. La legitimidad deriva, entonces, de que el poder garantice esa búsqueda, lo que supone y exige un trabajo permanente de investigación. De este modo, la soberanía de hecho no puede concebirse como un *stock* disponible sino como una dinámica política que —porque se funda en el desplazamiento de la legitimidad de origen a las condiciones del ejercicio— obliga al gobierno a conducir un proceso de conocimiento social para interpretar la razón y exige de la sociedad un trabajo de interconexión y de comunicación permanentes a través del cual la razón esparcida en ella pueda manifestarse y el poder demuestre a cada paso que procede según la razón. Estas premisas, que se deducen de la teoría de la *Soberanía de la razón*, definen la idea del gobierno representativo tal como Guizot lo entiende. De este modo, el fundamento del poder se encuentra no sólo disociado de la fuerza, o de la invocación de Dios, sino también del consentimiento, diferenciándose profundamente de la posición de Constant.

Esta consideración del problema de la soberanía legítima deriva necesariamente en una comprensión particular de la articulación entre el Estado y la sociedad. En la perspectiva de Guizot, la relación Estado-sociedad debe concebirse bajo la forma de un poder social difuso en lo social en el que gobierno y sociedad constituyan una relación de imbricación. Esto permite que el gobierno conozca el detalle de la evolución social y que la sociedad garantice un proceso de comunicación e información permanente respecto de sí misma, a través de la prensa, y en relación con el gobierno, por intermedio de los representantes. De allí, entonces, la enorme preocupación que mostró siempre la reflexión doctrinaria por la cuestión de las condiciones de constitución y de circulación de la «opinión pública». Esta novedosa percepción de la relación entre la sociedad y el Estado proviene del modo en que Guizot analiza la historia europea. En *Los orígenes de la civilización en Europa*, Guizot explica que la historia europea se caracteriza por un creciente proceso de complejización social cuya realización exige la construcción de un fuerte entramado entre gobierno y sociedad antes que la clásica separación que reivindica el ideario liberal. Por esta razón, para Guizot la reivindicación liberal tendente a limitar las esferas de actividad del Estado –tal como lo sugería Constant– pierde importancia frente a la necesidad de instituir un poder homogéneo, enraizado y disseminado en lo social, apto para el contacto fluido, efectivo y permanente con la sociedad. En suma, desde su perspectiva, Estado y sociedad han dejado de ser enemigos irreconciliables o polos de una oposición irreductible para constituirse en los extremos visibles de un *continuum* en cuya unidad se realiza el progreso de la historia. Por ello, Guizot no acepta la asimilación entre la centralización y el despotismo que postula el liberalismo en su versión más clásica –y que Constant hará suya–; por la misma razón, reivindica tanto el rol histórico de la centralización, como instrumento de la realización del poder público y como aliado de la monarquía en la tarea de

establecer la unidad de la nación, como el rol político de una nueva forma de centralización en la que el poder pueda reclamar la conducción de la política fundado en un acabado conocimiento de lo social. Jurista próximo a Guizot, Rossi expresa una versión menos sofisticada pero totalmente identificada con la tradición doctrinaria. Para él, la centralización resuelve el problema de la unidad de la nación y de la igualdad de la sociedad; de la unidad de la nación, ya que la centralización suprime las diferencias, geográficas o espirituales; de la igualdad de la sociedad, ya que la centralización implica la anulación de los privilegios. Pero el gobierno central es también para Rossi y Guizot la forma política de la racionalidad y de la eficiencia, y por lo tanto el instrumento que permite superar la multiplicidad caótica de jurisdicciones, de códigos y excepciones que habían marcado al *Ancien Régime*. El gobierno centralizado es la expresión de la unidad que la anulación de las diferencias asegura, de la igualdad social que la desaparición de los privilegios garantiza y de la racionalidad que la administración homogénea consolida.

Al problema de la obediencia, entonces, Guizot ofrece una respuesta completamente alejada de Rousseau y de la idea del consentimiento. Descree también de la idea del gobierno mínimo o, aún más, de la posibilidad de una armonización artificial de la diversidad de intereses sociales. Por ello –como se ha evocado–, piensa el poder y la sociedad en una relación de interpenetración en cuya acción conjunta se realiza la historia. La función de los «medios de gobierno» que constituyen el *gobierno representativo* es hacer efectivo este acoplamiento y permitir la imbricación entre poder y sociedad. El sistema representativo supone y exige así la deliberación de los representantes en la asamblea, el debate social a través de diferentes mecanismos de publicidad –en especial la libertad de la prensa– y un método de selección de la elite política más consustanciada con la razón que incluye un adecuado régimen censitario y capacitario. El conjunto,

por supuesto, tiene por objetivo permitir el gobierno de la razón. Si para Constant, entonces, el regulador de la política moderna se constituye en torno del poder neutro, para Guizot este mismo regulador lo constituye el gobierno representativo.

Independientemente de la mayor o menor distancia que Constant o Guizot mantienen respecto de los principios liberales, una de las notas distintivas del siglo XIX en Francia es la particular debilidad del conjunto de la tradición liberal. En efecto, el grupo liderado por Constant —el más clásicamente liberal— se debilitó rápidamente bajo el peso del triunfante orleanismo de los años treinta y de la contestación republicana y socialista, luego de haber conocido un momento de auge ideológico —ya que no político— entre Thermidor y la Revolución de julio. En cuanto a los doctrinarios —en algunos puntos fuertemente alejados de algunos principios «liberales», tal como se ha evocado—, el grupo fue diezmado por las consecuencias de la revolución de 1848, aunque algunos de sus miembros pudieron beneficiarse de la distancia erigida entre ellos y su líder en ocasión del debate acerca de la reducción del censo electoral. Ello les permitió rehacerse una posición luego de que la instalación del Segundo Imperio arrojara a todas las corrientes liberales a la misma oposición. Frente a los trazos más duros del bonapartismo, algunos publicistas como L. Prévost-Paradol, pero sobre todo E. Laboulaye, retomaron el ideario de Constant, recreando la similitud de la oposición entre liberales y bonapartistas durante la anterior experiencia imperial. El momento era propicio puesto que, por su parte, los antiguos orleanistas acababan de descubrir que algunos de los aspectos que los habían separado del liberalismo —como la defensa de los derechos naturales— cobraban una significación particular frente a la política de Luis Napoleón. Esto, por supuesto, contribuyó a acercar a ambos grupos. En este reposicionamiento, los segundos tendrían más éxito que los primeros. En efecto,

luego de haber inspirado la fracasada tentativa de aclimatar una monarquía constitucional y de haber sobrevivido al Imperio, el orleanismo —Rémusat, Thiers, etc.— reapareció portando un hábito republicano, pacientemente tejido durante los años sesenta a través del acercamiento con los republicanos moderados como E. Vacherot o J. Simon. La longevidad que ambas tradiciones demuestran a través de sus continuadores y herederos no debe, sin embargo, hacer olvidar que el orleanismo nunca se repuso del fracaso estrepitoso de 1848, quedando en el paisaje político e ideológico francés como un grupo marginal con una impronta liberal que provenía más de su confesada admiración por las instituciones políticas inglesas que de su adhesión a un credo que nunca habían profesado del todo. Por su parte, el liberalismo animado por Constant nunca logró inspirar ningún régimen político y algunas de sus principales convicciones, como la defensa de la descentralización o la autonomía de lo social, resultaron irrelevantes durante el II Imperio y se desmoronaron luego bajo el peso del consenso de la III República, del formidable impulso pedagógico republicano y del aliento a las reformas que permitieran la exitosa competencia de Francia por el crecimiento económico y por los mercados coloniales. La magra posteridad de la obra de Constant y de Guizot —cuyos principales escritos han comenzado a ser reconsiderados sólo hace apenas una década— muestra hasta qué punto sus nombres —como, dicho sea de paso, también ocurriera con Tocqueville— no constituyeron un punto de referencia ni político ni intelectual durante todo el resto del siglo XIX y buena parte del XX.

Sin embargo, desde hace un poco más de una década, se ha despertado un creciente interés por el conjunto de estos autores. Obviamente, esta renovada atención no remite a la respuesta que sus obras puedan proveer a problemas contemporáneos. Sería infructuoso buscar en la idea de la soberanía de la razón o en la articulación institucional del «poder neutro», por ejemplo, nada que ar-

bitre las dificultades que acechan a las democracias contemporáneas en las últimas dos décadas. La renovada atracción por estos autores no se vincula con aquellas probables respuestas sino con un proceso más general: el redescubrimiento de la reflexión política del conjunto del siglo XIX en el marco de la reactualización de la relación problemática entre el liberalismo y la democracia. La reaparición de este interés por el siglo pasado se explica así por dos razones principales. En primer lugar, porque la historia de los regímenes democráticos contemporáneos y la historia política más reciente parecen mostrar que en sus fundamentos se encuentra precisamente la irrenunciable asociación del principio liberal de la defensa de los derechos individuales con el principio democrático de la participación en la vida de la *ciudad*. Esta articulación aparece por primera vez, y planteada en términos problemáticos, a principios del siglo XIX. En segundo lugar, porque en el marco de las dificultades que enfrentan las democracias contemporáneas, su historia y el período de su constitución ha suscitado un comprensible interés. En efecto, el siglo XIX ha sido pensado alternativamente como el momento de la consolidación del poder burgués y del surgimiento de la clase obrera, como el período del surgimiento del capitalismo, como el siglo del tránsito de las sociedades de Antiguo Régimen a sus formas políticas modernas o como el preludio de la expansión colonial y de las rivalidades surgidas de ella. Sin embargo, también puede observarse en su transcurso el período en el que se desarrolla la conflictiva relación entre la tradición liberal y la tradición democrática. Si asistimos a una relectura de los principales autores de ese período —Constant y Guizot, Tocqueville y J. S. Mill, Madison, Jay y Hamilton, Filangieri y Jovellanos, entre tantos otros— es porque la doble crisis del Estado de bienestar y de la representación que acecha a las democracias contemporáneas desde fines de los setenta ha hecho necesario volver a interrogar a la democracia en aquello que remite al origen de sus principales formas y presu-

puestos. Dicho de otro modo, se ha hecho imperativo retomar y explorar la genealogía crítica de la democracia en el período en el que, luego de haber desaparecido durante varios siglos de la paleta de regímenes posibles o deseables, la democracia irrumpe en el panorama político moderno. Es precisamente allí, en la confrontación inédita con la idea democrática tal como emerge a principios del siglo XIX, donde la tradición liberal ofrece una clave de lectura de algunos de los aspectos más enigmáticos y complejos del fenómeno democrático. Al explorar inquisitiva y desprejuiciadamente las formas alternativas de pensar la articulación entre el Estado y la sociedad, al discutir las aporías que plantea la idea de la soberanía popular, al complejizar conceptualmente el «misterio» de la representación en el mundo moderno en el marco de una reflexión general sobre las condiciones de la política en una sociedad igualitaria en la que se vislumbra el gobierno de la «opinión», Constant y Guizot ofrecen una reflexión madura y profunda sobre algunas dificultades teóricas mayores a las que —es cierto, modificadas por el transcurso del tiempo— continúa enfrentándose la idea democrática.

D. R.