

CONSTANT A LA LUZ DE TOCQUEVILLE

CONSTANT IN THE LIGHT OF TOCQUEVILLE

Recibido: 07/03/2023 – Aceptado: 05/05/2023

DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.100.014>

Alfredo Cruz Prados¹

 <https://orcid.org/0009-0003-3356-2261>

Universidad de Navarra (España)

acprados@unav.es

¹ Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía Política y de Historia del Pensamiento Político en la Universidad de Navarra. Ha sido *Visiting Scholar* en el Bradley Institute for Democracy and Public Values (Milwaukee) y *Visiting Professor* en The Catholic University of America (Washington). Ha dictado cursos y conferencias en diversas universidades de Latinoamérica, y ha publicado más de una decena de libros en torno a cuestiones éticas y políticas.

Resumen

Con frecuencia, Constant ha sido considerado un autor claramente liberal, a pesar de que el final de su conocido Discurso presenta una inspiración claramente republicana. El aparente conflicto entre estas dos inspiraciones presentes en Constant queda resuelto si reconsideramos el texto de Constant a la luz del pensamiento de Tocqueville, pues Tocqueville logra explicar cómo la mera independencia individual, que defiende el liberalismo, puede relacionarse con la libertad política sin que esta última quede reducida a un mero instrumento para preservar aquella.

Palabras clave: Independencia individual; Libertad política; Individualismo; Participación; Liberalismo; Republicanismo.

Abstract

Constant has been commonly considered as a definite liberal despite the fact that the last part of his famous Discourse presents a clear republican inspiration. The apparent conflict between these two inspirations in Constant can be solved by reconsidering Constant's text from Tocqueville's thought, because Tocqueville gets explaining how mere individual Independence, which is defended by liberalism, can be connected to political liberty without the latter being reduced to a simple instrument for the preservation of the former.

Keywords: Individual independence; Political liberty; Individualism; Participation; Liberalism; Republicanism.

En su famoso *Discurso* de 1819, Constant contrapone la “libertad de los antiguos” a la “libertad de los modernos”, entendida la primera como participación política, como intervención activa y directa en las decisiones sobre la polis, y entendida la segunda como independencia individual frente al poder, como disfrute de una esfera vital no interferible por las decisiones políticas. Se trata, pues, a primera vista, de dos libertades que representan, cada una de ellas, un objetivo distinto: la una, tener acceso al poder; la otra, que el poder no tenga acceso a nosotros. Y los dos objetivos parecen difícilmente conciliables. Entre los antiguos, el logro del primer objetivo llevaba a la pérdida del segundo, pues el poder en el que intervenían todos los ciudadanos se hacía capaz, por ello mismo, de intervenir en todo lo de los ciudadanos. Cuanto más *nuestro* es el poder, más legítimo es que intervenga en lo *nuestro*. Por el contrario, el logro del segundo objetivo, la independencia frente al poder, puede comportar la pérdida del primero, la renuncia a la participación política. Cuanto menos acceso tiene el poder a lo nuestro, menos parece importar que el poder sea nuestro. Este es el peligro presente entre los modernos.

Constant reconoce que en la sociedad moderna el valor de la independencia individual ha aumentado sobremanera, mientras que el de la participación política ha disminuido considerablemente. La vida privada se ha enriquecido con innumerables posibilidades de goce y bienestar, ligadas al trabajo y al comercio, que son las actividades que protagonizan la vida social al haber desaparecido las condiciones del ocio ciudadano. Por el contrario, el tamaño de los estados modernos, la lejanía de las instancias de decisión política y la masificación de los supuestos participantes, han hecho de la participación de cada ciudadano algo tan poco perceptible y valorable que su conquista y conservación difícilmente puede justificar algún sacrificio de lo privado. Para el hombre moderno, el valor de la independencia individual, de la libertad privada sobrepasa con mucho el de la libertad política.

Esto es lo que, a juicio de Constant, la Revolución no tuvo en cuenta. La Revolución invocó con entusiasmo los ideales cívicos de la Antigüedad e intentó imitarlos sin percibir la diferencia que se había producido con el paso del mundo antiguo al moderno. Y esta imitación dogmática y anacrónica acabó llevando al terror.

En el mundo moderno no cabe otra forma de participación política que la democracia representativa, en la que la participación es solo indirecta. La democracia representativa es la organización política adecuada a la libertad moderna, a la libertad como independencia individual, pues mediante los representantes, a quienes se encomienda la atención de los asuntos públicos, los ciudadanos quedan descargados de esta responsabilidad y libres para dedicarse a lo privado, en condiciones para el disfrute apacible de su independencia.

De manera implícita pero clara, también en Constant está presente la clásica dualidad de “libertad de” y “libertad para”, como dos dimensiones esenciales de la libertad, siendo la primera la condición de posibilidad de la segunda, y siendo la segunda la razón de ser de la primera. Para poder consistir en capacidad para algo, la libertad necesita ser liberación de algo otro. En el mundo antiguo, tal y como Constant lo piensa, la mejor libertad posible era aquella que consistía en libertad de lo privado y libertad para lo público, mientras que en el mundo moderno la libertad que resulta más apreciable es la que consiste en libertad de lo público y libertad para lo privado.

Pero el aprecio del hombre moderno por la libertad como independencia en lo privado, no debe llevarle a desentenderse por completo de la libertad como participación política. Esta es la gran advertencia de Constant a sus contemporáneos. La renuncia completa a la libertad política acabaría teniendo los mismos efectos que la libertad de los antiguos: el completo sometimiento y la completa absorción del hombre por parte de lo político. Es preciso conservar la libertad política como medio y garantía de la independencia en lo privado, de la libertad civil. Y esta libertad política es la que la democracia representativa nos proporciona: la capacidad de vigilar y de cesar a nuestros mismos representantes. La descarga de lo público que la representación política nos permite no debe conducirnos a un completo desentendimiento de la cosa pública.

¿Significa esto que para Constant la libertad política que el hombre moderno debe conservar es una libertad meramente instrumental, sin valor en sí

misma, es un simple medio para la libertad privada, que sería la única libertad con valor intrínseco, y que esa libertad política instrumental es la única libertad política que la democracia representativa puede y debe ofrecernos?

Así es en las interpretaciones liberales de Constant, que siguen la pauta establecida por Isaiah Berlin en su conocido ensayo "Dos conceptos de libertad". En este ensayo, la distinción constantiana entre "libertad de los antiguos" y "libertad de los modernos" es presentada como precedente y refrendo de la distinción berlinesa entre "libertad positiva" y "libertad negativa", y Constant "es interpretado como defensor de la libertad liberal frente a la potencial amenaza totalitaria de la democracia moderna"². Berlin equipara la "libertad de los modernos" con su concepto de "libertad negativa", que significa la ausencia de intervención del poder en la vida del individuo, y considera que la opción definitiva por esta clase de libertad es la única opción genuinamente liberal³. A los ojos de Berlin, en la dualidad de libertades señalada por Constant, y en la señalada por él mismo, se pone de manifiesto el mismo antagonismo: el antagonismo entre el ideal liberal de respetar la autonomía de cada individuo, sea cual sea el ejercicio que este haga de ella, y el ideal rousseauniano, democrático y totalitario de hacer al hombre "verdaderamente libre", es decir, de liberarlo de lo que en el fondo le domina, mediante una dominación política que, por ser democrática, sea autodominación⁴.

Según Berlin, lo que importa para un liberal no es compartir el poder, sino limitarlo. Desde el punto de vista liberal, el objetivo no es que toda limitación de la libertad sea autolimitación, que seamos nosotros mismos quienes regulemos nuestra libertad, sino, sencillamente, que no haya limitaciones a la libertad de cada uno. Y siendo este el objetivo, poco importa cómo se consiga: un déspota liberal puede limitar la libertad individual menos que una democracia

2 ARGÜELLO, Santiago. "Introducción: Benjamin Constant y la estela de sus reflexiones sobre la libertad y el poder". En: ARGÜELLO, S. (ed.). *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*. Mendoza: Idearium, 2021, pág. 8.

3 BERLIN, Isaiah. "Dos Conceptos de Libertad". Bayón, J. (trad.). En: BERLIN, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1988, pág. 234.

4 *Ibidem*, págs. 202-203.

perfeccionista⁵. Por esta razón, la libertad política solo interesa en tanto que sirve de medio para defender la libertad individual, la libertad negativa⁶. La libertad política carece de valor en sí; lo que importa no es que el poder esté en nuestras manos, no es quién gobierna, sino cómo se gobierna⁷.

Desde el ensayo de Berlin, la interpretación del *Discurso* de Constant ha sido mayoritariamente liberal. En Constant, la libertad política no sería más que un instrumento para limitar el poder y evitar así que este limite la libertad individual por intereses ajenos a esta libertad. Esta sería la única forma de combinar o complementar una libertad con la otra. Y la “democracia liberal”, en la que lo democrático está al servicio de lo liberal, sería la única forma de democracia compatible con la libertad moderna.

Es lógico que, desde presupuestos liberales, se interprete a Constant así, pues lo que de manera más radical caracteriza al liberalismo es poseer una concepción instrumentalista de lo político, lo cual obliga a atribuir a la libertad política, a la participación ciudadana en la *res publica* un valor meramente instrumental⁸. Para el liberalismo, lo político es solo un instrumento para la protección y garantía de una realidad humana (libertad, derechos, intereses, propiedades, etc.) supuestamente dada y constituida de manera prepolítica, “natural”, respecto de la cual, por tanto, lo político solo puede tener una función extrínseca e instrumental. Lo político no es, pues, el principio, la forma y la condición de posibilidad de algo nuevo, superior y plenificante en el ser humano; de un modo de ser y de vivir más perfecto, más perfectamente humano que aquel que podría corresponder al hombre en cuanto puro individuo. Por ello, la participación política no puede tener valor en sí, no puede ser perfecta para el hombre, no puede consistir en el acceso a y en realización de bienes distintos y superiores a los individuales o privados, a los bienes alcanzables mediante la libertad individual.

Pero la interpretación liberal de Constant se ve obligada a silenciar, como

5 *Ibidem*, pág. 199.

6 *Ibidem*, pág. 236.

7 *Ibidem*, pág. 234.

8 CRUZ PRADOS, Alfredo. “Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación”. *Anuario Filosófico*. 2003, Vol. XXXVI, núm. 1, págs. 83-109.

hace Berlin, los últimos párrafos del *Discurso*, en los que el autor introduce lo que a todas luces constituye una nueva clave en su argumentación, una clave no liberal sino "republicana"; o se ve obligada, al menos, como hace Sciara, a negar la autenticidad de este republicanismo final, y a reducir dichos párrafos conclusivos a un mero "expediente retórico" para vencer la indolencia y apatía cívicas de su auditorio⁹.

Pero el texto de Constant no se presta de ningún modo a esta interpretación, ni admite pasar por alto sus últimos compases. En estos párrafos finales, Constant rechaza claramente un concepto de libertad reducido a la posibilidad de disfrutar sin estorbos de la vida privada y de los bienes individuales¹⁰; e introduce otra razón, distinta que la protección de la libertad individual, para no renunciar a la libertad política. Esta razón es el hecho de que el destino del hombre, que este siente en su interior como una inquietud y un anhelo inacabables, no es la felicidad entendida como goce y bienestar privado, individual, sino la plenitud de nuestras facultades, el desarrollo pleno de nuestra persona, de nuestra humanidad. Empequeñecer esas facultades, renunciar a las acciones y emociones grandes, nobles, honrosas, llevaría al hombre a "embrutecerse", no a ser feliz. Y según Constant:

"... la libertad política es ciertamente el más poderoso y enérgico medio de perfeccionamiento que el cielo nos ha dado entre los dones terrenos. Ella, sometiendo a todos los ciudadanos sin excepción el examen y estudio de sus intereses más sagrados, agranda su espíritu, ennoblece sus pensamientos y establece entre todos ellos una especie de igualdad intelectual que constituye la gloria y el poder de un pueblo"¹¹.

"La nación se engrandece" mediante el "ejercicio regular de la libertad política", pues, mediante este ejercicio, los ciudadanos salen de la estrecha esfera

9 SCIARA, Giuseppe. "Libertad de los antiguos y de los modernos en Benjamin Constant: sus vicisitudes en el debate del siglo XX sobre liberalismo y democracia". En: ARGÜELLO, S. (ed.), Op. cit., pág. 64.

10 ARGÜELLO, Santiago. Op. cit., pág. 15.

11 CONSTANT, Benjamin. *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. Madrid: Tecnos, 2002, pág. 91.

privada, se aprestan para las “funciones importantes”, cultivan el patriotismo, y adquieren el punto de vista ciudadano, una mirada que abarca a toda la nación¹².

Este mensaje de Constant no es solo una exhortación moral, dirigida a cada ciudadano; es también y principalmente un programa para las instituciones y la legislación. Porque la finalidad de estas no es solo ofrecer tranquilidad y bienestar a los individuos, sino también completar “la educación moral de los ciudadanos”, hacer efectiva su influencia en la cosa pública, “llamarles a concurrir [...] al ejercicio del poder”, prepararles con la práctica para las “funciones elevadas” de vigilar y orientar con sus opiniones la acción del poder, e infundirles el deseo de desempeñar tales funciones¹³.

No hay duda de que Constant, en este tramo final de su *Discurso*, está introduciendo una razón *moral*, y no solo utilitaria, para no renunciar a la libertad política, lo cual supone estar asumiendo una concepción no instrumentalista, sino perfeccionista, de esta libertad, es decir, de la participación política y, por tanto, de lo político en cuanto tal. La plenitud humana aparece, pues, entendida en este momento en clave política, como plenitud ciudadana: la plenitud que tiene en el ámbito político, en el ámbito de la *res publica*, su condición de posibilidad y su marco de realización.

Con razón, Argüello se pregunta si la postura de Constant podría denominarse “liberalismo republicano”¹⁴. Desde luego, es claro el espíritu republicano que aparece en los últimos párrafos del texto de Constant, después de un largo argumento en el que domina a todas luces el espíritu liberal. ¿Estamos ante una combinación de liberalismo y republicanismo, de libertad moderna y libertad antigua? ¿Se trata de un liberalismo republicano o de un republicanismo liberal? ¿No sería más apropiado hablar simplemente de un republicanismo moderno?

Esta última posibilidad tiene a su favor la dificultad para conciliar verdaderamente lo liberal y lo republicano. Estos dos rasgos, tomados de manera estricta e íntegra, son en el fondo mutuamente conflictivos e irreconciliables. La expresión “democracia liberal” puede ser aceptable porque lo democrático puede ser concebido y practicado como algo instrumental de cara a lo liberal, como

12 *Ibidem*, págs. 91-92.

13 CONSTANT, Benjamin. *Op. cit.*, págs. 92-93

14 ARGÜELLO, Santiago. *Op. cit.*, págs. 18-19.

parece ocurrir inicialmente en el *Discurso*. Pero no puede decirse lo mismo de los términos "liberalismo republicano" y "republicanismo liberal", pues no cabe una ordenación instrumental ni de lo republicano a lo liberal, ni de lo liberal a lo republicano, ya que cada una de estas categorías expresa una concepción distinta y opuesta de lo político.

¿Significa esto que la postura de Constant, que parece contener tanto lo liberal como lo republicano, es en el fondo contradictoria o, al menos, incoherente? ¿Está Constant reivindicando al mismo tiempo la libertad de los modernos y la de los antiguos, sin lograr conciliar ambas libertades y sin ser consciente de su difícil conciliación?

Para que esto no sea así, hace falta que exista en Constant, y en general, un modo de integrar la defensa de la libertad moderna en el seno de un planteamiento republicano, es decir, en una concepción no meramente instrumental, sino perfeccionista y moral, de la libertad política. La postura de Constant solo puede salvarse de la incoherencia de esta manera, es decir, consistiendo en un republicanismo abierto a lo moderno y validado así para el mundo moderno, pues la alternativa de considerar su postura como pura y exclusivamente liberal, interpretando su interés por la libertad política como la consciencia de una necesidad meramente instrumental, supone claramente estar forzando sus mismas palabras. Y la libertad política solo puede integrarse en un planteamiento liberal como libertad meramente instrumental.

La posibilidad del primer modo de integración podemos explorarla re-considerando el *Discurso* de Constant a la luz del pensamiento de quien, poco después de él, tuvo las mismas preocupaciones: Alexis de Tocqueville. En este autor, los términos cambian, pero el fondo viene a ser el mismo.

Tocqueville no contrasta la libertad de los antiguos y la de los modernos, sino la libertad aristocrática y la libertad democrática. La primera significa capacidad de acción en lo público, en los destinos comunes de la nación; la segunda es independencia para lo privado, libre dedicación a los asuntos propios. La libertad aristocrática, que tenía como soporte la suficiencia material procedente del patrimonio hereditario y de la servidumbre, era, ciertamente, independencia personal, pero una independencia que se expresaba en la confianza en las propias fuerzas, en la inclinación y capacidad para acometer grandes causas y

emprender grandes acciones, y en la estima de las “virtudes viriles”. Pero, claro está, se trataba de una libertad contraria a la igualdad¹⁵.

Pero, a medida que los privilegios de la aristocracia, su independencia personal y de clase, fue siendo descargada de sus funciones y responsabilidades públicas, “el peso de sus privilegios fue pareciendo más insoportable y su misma existencia acabó por parecer incomprensible”¹⁶. Vaciada de sus antiguas obligaciones, la libertad aristocrática se privatizaba, se convertía en una simple posición de privilegio respecto de lo privado, y dejaba de ser fuente y ocasión para adquirir virtudes públicas¹⁷. La libertad aristocrática, al dejar de ser libertad política, ya no inducía a la grandeza moral y política –“nobleza obliga”– sino solo al lujo y a la ostentación.

La libertad democrática nace, precisamente, de la lucha contra el privilegio, del amor a la igualdad. Los pueblos democráticos, dice Tocqueville, “tienen un gusto natural por la libertad”, la desean y la aman espontáneamente; pero “tienen por la igualdad una pasión encendida, insaciable, eterna, invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden conseguirlo, la quieren aun en la esclavitud. Sufrirán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no la aristocracia”¹⁸. La libertad democrática ha surgido del rechazo de la desigualdad, y este origen pone de manifiesto que para los titulares de esa libertad, el objetivo prioritario es la igualdad, y que los pueblos democráticos, por mucho que aspiren a la libertad, “muestran un amor más ardiente y más duradero por la igualdad que por la libertad”¹⁹.

Esto hace que la libertad democrática, la libertad que procede de la pasión por la igualdad, sea ambivalente en cuanto a sus efectos. Puede llevar al individualismo, a considerarse independiente de los demás y autosuficiente para gobernar la propia vida privada; o puede llevar a la cooperación entre ciudadanos, al reconocimiento de que existen asuntos comunes, que vinculan a cada uno con los demás, y que son responsabilidad de todos, precisamente porque ya

15 TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Guadarrama, 1969, pág. 19.

16 *Ibidem*, págs. 60-61.

17 LAMBERTI, Jean-Claude. *Libertad en la sociedad democrática*. Pamplona: Eunsa, 1976, pág. 105.

18 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, II. Madrid: Aguilar, 1989, págs. 134-135.

19 *Ibidem*, pág. 131.

no hay aristocracia que tenga la libertad política como privilegio y, por tanto, como descarga para los demás.

El individualismo es, sin duda, el gran temor de Tocqueville con respecto a la sociedad democrática. Tocqueville, que se reconoce demócrata de cabeza pero aristócrata por instinto²⁰, admite como un hecho irresistible que el tiempo de la aristocracia pertenece ya al pasado y que, en adelante, lo único posible es la sociedad de la igualdad. Como Constant, también Tocqueville percibe y testimonia el cambio social operado en el mundo moderno. Y, a su juicio, el gran peligro de la sociedad democrática es el individualismo.

El individualismo no es, sin más, egoísmo:

“El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia uno mismo que lleva al hombre a referir todo a sí solo y a preferirse a todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y sus amigos, de tal manera que tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma”. “El egoísmo –continúa Tocqueville– es un vicio tan antiguo como el mundo. [...] El individualismo es de origen democrático y amenaza con desarrollarse a medida que se igualan las condiciones [de vida]”²¹.

La progresiva igualación de las condiciones sociales va aumentando el número de individuos que, por una parte, ya no son lo bastante poderosos para ejercer una clara influencia en la vida de los demás, pero que, por otra, tienen lo suficiente para sentir que se bastan a sí mismos y que ni deben nada a los demás ni esperan nada de ellos. “Se acostumbran a considerarse siempre aisladamente, y se complacen en creer que su destino entero está en sus manos”²². Al mismo tiempo que se difumina la influencia de uno en la suerte de sus conciudadanos, se pierde también conciencia de la influencia de los demás y, en último extremo, del Estado en la suerte de uno mismo. Se produce así una

20 Cfr. LAMBERTI, Jean-Claude. Op. cit., págs. 44-45.

21 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, II. Op. cit., pág. 137.

22 *Ibidem*, pág. 138.

atomización del hombre y un mutuo extrañamiento entre los ciudadanos, sin que importe lo cerca que vivan unos de otros.

El individualismo significa, pues, privatismo. La esfera privada, cada vez más prometedora en posibilidades de goce y bienestar, y cada vez más absorbente del tiempo y energías del individuo, no solo hace que el hombre carezca de interés por ocuparse de lo público, sino que también hace que no le quede tiempo y energía para intentarlo²³. Se repite en Tocqueville la misma observación de Constant acerca de la diferencia de expectativas en lo privado y en lo público para el hombre moderno, y de las consecuencias políticas y morales de esta diferencia.

Puede decirse que la libertad democrática convertida en independencia individual y repliegue sobre lo privado no es otra cosa que la conversión en derecho universal de la libertad aristocrática tomada en el momento en el que ya no era sino un privilegio insostenible y sin justificación, es decir, en el momento en el que estaba ya vaciada de toda función y obligación pública, y desprovista, por tanto, de toda relevancia y virtualidad moral. La libertad resultante de la lucha por la igualdad puede quedarse tan solo en la igual independencia privada para todos.

Esto hace que “en los siglos de la igualdad, nadie está obligado a prestar su fuerza a su semejante, y nadie tiene derecho a esperar un gran apoyo de él”; por esto, “todos son, a la vez, independientes y débiles”. Su independencia les hace sentirse autosuficientes entre sus iguales, pero su debilidad les hace sentirse, de vez en cuando, necesitados de una ayuda que no pueden esperar. “En tal extremo, vuelven naturalmente su mirada hacia ese ser inmenso que se alza solo en medio del abatimiento universal”²⁴: el Estado.

La pasión por la igualdad, el individualismo y el privatismo, en estrecha alianza, conducen a la concentración del poder y, en última instancia, al despotismo y a la servidumbre. En la sociedad democrática, el hombre queda desprovisto de los vínculos que en la sociedad aristocrática poseía de manera natural con clases, agrupaciones y comunidades, a las que se encontraba incorporado por herencia, costumbre o tradición, y aislado de este modo, ya no es capaz

23 *Ibidem*, pág. 342.

24 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, II. Op. cit., pág. 342.

de hacer frente al poder; solo puede aspirar a la comodidad material, y, con ello, favorecer la concentración del poder, que es requisito del plácido bienestar privado²⁵. Y cuanto más se igualan las condiciones de los hombres, la misma pasión por la igualdad hace que la menor desigualdad resulte más escandalosa y más insoportable. Pero el soberano, "al estar necesariamente y sin discusión por encima de todos los ciudadanos, no excita la envidia de ninguno de ellos, y cada uno cree arrebatarse a sus iguales todas las prerrogativas que le concede"²⁶.

La fuerza de las palabras con las que Tocqueville describe el despotismo que se cierne sobre la sociedad democrática, justifica citarlas por extenso:

"Si quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos podría producirse el despotismo en el mundo, veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte, es extraño al destino de todos los demás. Sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana. En cuanto al resto de sus conciudadanos, están a su lado, pero no los ve; los toca, pero no los siente; no existe más que en sí mismo y para sí mismo, y si todavía le queda una familia, se puede al menos decir que no tiene patria".

"Por encima de ellos —añade Tocqueville— se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga por sí solo de asegurar sus goces y de vigilar su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se parecería al poder paterno si, como él, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril, pero, al contrario, no intenta más que fijarlos irrevocablemente en la infancia. Quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que solo piensen en gozar. Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y su solo árbitro; se ocupa de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, gobierna su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias; ¿no puede quitarles por entero la dificultad de pensar y la pena de vivir? [...] No tiraniza, pero molesta,

25 BOESCHE, Roger. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca-London: Cornell University press, 1987, págs. 52, 53, 129.

26 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, I. Op. cit., pág. 343.

reprime, debilita, extingue, embrutece y reduce en fin cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno. Siempre he creído que esta especie de servidumbre ordenada, dulce y pacífica que acabo de describir podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad, y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo²⁷.

Pocas páginas antes, Tocqueville adelanta en síntesis su pronóstico: “Parece que si el despotismo llegase a establecerse en las naciones democráticas de nuestros días, tendría otros caracteres: sería más extenso y más suave, y degradaría a los hombres sin atormentarlos²⁸”.

El individualismo pequeño burgués y el despotismo tutelar y providente son, para Tocqueville, dos fuerzas que se alimentan mutuamente dentro de la sociedad democrática en la que la pasión por la igualdad predomina sobre el amor a la libertad. Y el resultado de esa retroalimentación es, por un lado, la degradación del hombre en la forma de un empequeñecimiento moral, hedonismo sin estridencias, vulgarización del espíritu y, en suma, embrutecimiento; y, por otro, la extensión del poder, su omnipresencia en la vida de los hombres, y la progresiva dependencia de estos respecto del poder hasta llegar a la servidumbre, que no dejará de ser tal por el hecho de no ser violenta y tiránica.

Pero existe una tercera fuerza, que es como el fulcro de las dos anteriores: el afán de riquezas del hombre de este tipo de sociedad. En la sociedad democrática, el hombre se siente inseguro a causa de su aislamiento y de la falta de estabilidad de su condición social, y esta inseguridad despierta en él el afán de acumular, la búsqueda insaciable de bienestar y goces materiales, que le obliga, lógicamente, a desinteresarse por los asuntos públicos y promover así la concentración del poder²⁹. Este afán de riquezas es compatible con cierta moralidad privada, con las buenas costumbres y la tranquilidad social. “Incluso, con frecuencia, llega a combinarse con una moralidad religiosa. Se quiere estar

27 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, II. Op. cit., págs. 370-372.

28 *Ibidem*, pág. 369.

29 TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Op. cit., págs. 20-21.

lo mejor posible en este mundo, sin renunciar a las posibilidades del otro"³⁰. No arrastra a los hombres a los placeres prohibidos, pero los absorbe completamente "en la búsqueda de los goces permitidos. [...] Así, bien podría establecerse en el mundo una especie de materialismo honesto, que no corrompería las almas, pero que las ablandaría y acabaría por debilitar silenciosamente todas sus fuerzas"³¹.

Esta "pasión por el bienestar", que puede promover la industriiosidad, la regularidad de costumbres y algunas otras virtudes privadas, "permite la honestidad pero prohíbe el heroísmo, y sobresale en hacer hombres ordenados y ciudadanos cobardes", y, por ello mismo, "es como la madre de la servidumbre"³². Porque en una sociedad en la que la afición a los goces materiales, el cultivo de ese "materialismo honesto", centra a los hombres en la búsqueda de la prosperidad individual y los aleja del ejercicio de los deberes públicos, como si se tratara de algo que "les distrae de su industria" y es "cosa para ociosos", es una sociedad que solo cree necesitar del poder la tranquilidad suficiente para que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos. Pero "una nación que solo pide a su gobierno el mantenimiento del orden es ya esclava en el fondo de su corazón: es esclava de su bienestar; y el hombre que debe encadenarla puede aparecer muy pronto"³³.

El afán absorbente por el bienestar tiene como efecto, en lo colectivo, el sometimiento rendido al poder, y, en lo personal, la progresiva vulgarización y degradación del hombre, pues "mientras el hombre se complace en esa búsqueda honesta y legítima del bienestar, es de temer que finalmente pierda el uso de sus más sublimes facultades y que al querer mejorarlo todo a su alrededor se degrade al fin a sí mismo"³⁴. Si los hombre permanecen en la estrechez y tosquedad de espíritu de una mentalidad puramente utilitarista e individualista, "es difícil prever hasta qué estúpidos excesos podría llegar su egoísmo, y no se podría decir de antemano en qué vergonzosas miserias se sumirían ellos mismos por miedo a sacrificar algo de su bienestar para la prosperidad de sus semejantes"³⁵.

30 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, II. Op. cit., pág. 173.

31 Ídem.

32 TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Op. cit., pág. 162.

33 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, II. Op. cit., págs. 181-182.

34 Íbidem, pág. 185.

35 Íbidem, pág. 163.

En suma, lo que Tocqueville avizora para una sociedad en la que la igualdad se traduzca en libre y absorbente dedicación al bienestar privado y olvido de la libertad política, es una progresiva reducción de la estatura moral de los hombres y un progresivo aumento de las dimensiones del poder. “Las sociedades democráticas que no son libres” pueden sobresalir en riqueza y poder, y pueden generar individuos intachables en sus menesteres particulares. “Pero lo que nunca se verá, me atrevo a decir, en semejantes sociedades es grandes ciudadanos y, sobre todo un gran pueblo, y no temo afirmar que el nivel común de los sentimientos y las ideas no cesará de descender en tanto que la igualdad y el despotismo marchen unidos”³⁶.

¿Cómo evitar en la sociedad democrática esta deriva individualista, crematística y embrutecedora, que acaba finalmente en el despotismo, y lograr, por el contrario, despertar la conciencia ciudadana, la conciencia de compartir un mismo destino, de ser corresponsables respecto de asuntos grandes y comunes, y la disposición para trascender el estrecho ámbito de lo privado y cooperar en lo que concierne a todos?

La respuesta de Tocqueville es clara y precisa, y de nuevo encontramos en ella el eco de Constant: “Por mi parte, afirmo que para combatir los males que puede producir la igualdad no hay más que un remedio eficaz: la libertad política”³⁷. “Solo la libertad, por el contrario, puede combatir eficazmente en esta clase de sociedades los vicios que le son naturales y detenerlas en la pendiente por la que se deslizan”. Solo la libertad, puntualiza Tocqueville, puede sacar a los ciudadanos del “aislamiento en que la misma independencia de su condición les hace vivir”; solo ella puede moverlos a involucrarse “en la práctica de negocios comunes”, y “arrancarlos del culto al dinero”; solo ella “proporciona a la ambición objetivos más grandiosos que la adquisición de riquezas”³⁸.

La libertad no es lo mismo que la independencia; y Tocqueville, después de lamentar lo lejos que ha llegado el error de confundir la una con la otra, sentencia: “No hay nadie menos independiente que un ciudadano libre”³⁹. La

36 TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Op. cit., pág. 22.

37 TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, II. Op. cit., pág. 145.

38 TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Op. cit., págs. 21-22.

39 TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza, 1982, “Notas”, pág. 252.

independencia significa aislamiento y debilidad, incapacidad para llevar a cabo algo grande y honroso, que es algo que en una sociedad democrática solo puede realizarse junto con otros. Pero en la acción común, en la que el ciudadano alcanza realmente la libertad, desaparece la independencia. La mera independencia, el repliegue sobre uno mismo para perseguir los propios intereses al margen de los demás, no puede ser el objetivo de una sociedad libre, pues ese repliegue lleva a la concentración del poder y, finalmente, al despotismo⁴⁰.

Si, en la sociedad democrática, la independencia privada podía entenderse como la universalización de la libertad aristocrática vaciada de toda función y responsabilidad públicas, la libertad política puede entenderse como la universalización de esta función y responsabilidad al universalizar aquella libertad. Desaparecida la aristocracia, que tenía la libertad política como privilegio, la *res publica* pasa a ser el cometido de todo ciudadano, que adquiere así la condición, no solo de igual, sino de libre.

Pero, para hacer posible la libertad política en la sociedad democrática, es preciso contrarrestar la tendencia natural de esta clase de sociedad, que es la tendencia a la concentración del poder. Los "pueblos democráticos son impulsados instintivamente hacia la centralización de los poderes"⁴¹. La libertad política no hay que esperarla, pues, como fruto natural de una sociedad presidida por la pasión por la igualdad, sino, por el contrario, como resultado del arte capaz de poner freno a la dinámica natural de esta sociedad. Y este arte es el arte de la asociación, el arte de crear y mantener vivas asociaciones voluntarias, instituciones locales, agrupaciones de todo tipo.

El centralismo democrático se produce cuando la eliminación de privilegios y derechos tradicionales, en lugar de servir para "erigir nuevos poderes secundarios sobre una base más democrática", sirve para concentrar todos los poderes "en manos del soberano"⁴². Por esto, la creación de asociaciones, la organización de los ciudadanos en cuerpos intermedios, cuya cercanía y dimensión hacen más efectiva y perceptible la participación en las decisiones comunes, es la única forma de frenar la concentración del poder. "En los pueblos democráticos,

40 BOESCHE, Roger. Op. cit., pág. 141.

41 TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, II, Op. cit., pág. 345.

42 *Ibidem*, pág. 355.

la resistencia de los ciudadanos al poder central solo puede producirse con la asociación”⁴³.

En la sociedad democrática, en la que la desaparición de los vínculos tradicionales del orden aristocrático ha aislado a los hombres y los ha dejado solos y débiles frente al poder soberano, es particularmente necesario constituir nuevos cuerpos intermedios⁴⁴. Pero, si esto es particularmente necesario, resulta asimismo especialmente difícil, pues se trata de una empresa contraria a la tendencia natural de una sociedad democrática. La idea de poderes secundarios era natural en los pueblos aristocráticos, porque esos pueblos estaban acostumbrados a la existencia de personas, familias, clases y corporaciones cuya dignidad y capacidad las situaba por encima del nivel común de la gente. Pero, en la sociedad democrática, esa idea se ha hecho extraña, y la que es natural es la idea de un poder único que rige de igual modo a una multitud de hombres iguales. Esta idea corresponde a la igualación de las condiciones sociales, y congenia, por su simplicidad y claridad, con la mentalidad de estos pueblos, que gustan de las ideas sencillas y generales⁴⁵:

“Es fácil fundar un gobierno único y poderoso cuando todos los hombres se parecen; para ello bastan los instintos. Pero los hombres necesitan mucha inteligencia, ciencia y arte para organizar y mantener poderes secundarios en las mismas circunstancias y para crear, en medio de la independencia y de la debilidad individual de los ciudadanos, asociaciones libres que tengan la capacidad de luchar contra la tiranía sin destruir el orden”⁴⁶.

Esta inteligencia y este arte es lo que Tocqueville reconoce y valora en el pueblo americano. Los americanos han sabido organizarse en instituciones locales, municipales y en todo tipo de asociaciones voluntarias para tratar y llevar a cabo concertadamente los asuntos que afectan de manera inmediata a sus comunidades más próximas. No se han conformado con darse, para todo el

43 *Ibidem*, pág. 364.

44 LAMBERTI, Jean-Claude. *Op. cit.*, pág. 148.

45 TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, II. *Op. cit.*, págs. 337-338.

46 *Ibidem*, pág. 349.

Estado, un gobierno representativo, sino que han dado vida política a cada parte del territorio del Estado, con instituciones menores, en las que la participación es directa y no a través de representantes. De este modo, han multiplicado "las ocasiones de actuar unidos" y de sentir "que dependen los unos de los otros". "Los americanos –reconoce Tocqueville con admiración– han combatido el individualismo con la libertad que hacía nacer la igualdad, y lo han vencido"⁴⁷.

Son estas instituciones, pequeñas y cercanas. Las que pueden sacar a los ciudadanos del individualismo y el aislamiento al que conduce la sociedad democrática. Difícilmente, un hombre deja de lado sus asuntos propios por interés inmediato en el destino de todo el Estado, porque no ve con claridad la influencia que la suerte del Estado puede ejercer sobre la suya. En cambio, sí percibe fácilmente cómo sus intereses privados están ligados con la marcha de los asuntos de su comunidad local. "Es al encargar a los ciudadanos de la administración de los pequeños asuntos, más que al encargarles del gobierno de los grandes, cuando se les interesa en el bien público y se les hace ver la necesidad permanente que tienen los unos de los otros para conseguirlo"⁴⁸.

Mediante las instituciones locales y las asociaciones, se despierta en los ciudadanos la conciencia de su dependencia mutua y el espíritu cívico, y se hace posible que el participar y sentirse responsable de la gestión de los asuntos públicos se convierta en una práctica ordinaria, frecuente, al alcance de todos, en la que se ejerce y se aprende a ejercer la libertad. "Las instituciones municipales son para la libertad lo que las escuelas primarias para la ciencia"⁴⁹.

De poco sirve reservar el ejercicio de la libertad política para momentos extraordinarios; de poco vale que el pueblo tenga un poder tan importante, pero tan excepcional y tan corto, como el de elegir a sus representantes en el Estado, si no ejerce la libertad en las cosas ordinarias y frecuentes. "En efecto, resulta difícil concebir cómo unos hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos podrían llegar a elegir bien a los que deben dirigirlos, y no cabe hacer creer que de los sufragios de un pueblo de criados

47 *Ibidem*, pág. 143.

48 *Ibidem*, págs. 143-144.

49 TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, I. Op. cit., pág. 62.

pueda alguna vez salir un gobierno liberal, enérgico y sabio”⁵⁰. No pasa de ser un pobre consuelo el pensar que el poder único, tutelar y todopoderoso al que se está sometido ha sido elegido por uno mismo. Este pensamiento es el intento de combinar la centralización del poder y la soberanía del pueblo. “Con este sistema, los ciudadanos salen un momento de la dependencia para señalar a su amo y vuelven a entrar en ella”⁵¹.

Asociándose y dando vida a asociaciones menores, los ciudadanos pueden crear entes que lleguen a ser considerablemente poderosos e influyentes y, por ello mismo, capaces de poner freno a la dinámica centralizadora del poder. En este sentido, el papel que las instituciones pueden desempeñar en la sociedad democrática es similar al que la diversidad de potestades señoriales y corporativas desempeñaba en la sociedad aristocrática. Por esto, Tocqueville denomina “personas aristocráticas” a esos entes asociativos, y aclara en una nota: “Lo que yo entiendo por personas aristocráticas son asociaciones permanentes y legales, como ciudades, cantones, departamentos, o asociaciones voluntarias y pasajeras...”⁵².

Lo que en la sociedad aristocrática era un hecho natural en virtud de la misma estructura de dicha sociedad –la descentralización del poder y la posesión de una auténtica libertad política por parte, al menos, de una minoría–, en la sociedad democrática solo es posible artificialmente, contrarrestando lo que la igualdad genera primordialmente –individualismo y centralismo– mediante el arte de la asociación. Por esta razón, para Tocqueville, la “libertad de asociarse es más preciosa, y la ciencia de la asociación más necesaria, en esos pueblos [democráticos] que en todos los demás, y se hace más preciosa y más necesaria a medida que es mayor la igualdad”⁵³.

Una vez más, encontramos en Tocqueville una clara semejanza con el planteamiento de Constant. La libertad política, que es el remedio frente al peligro del despotismo, necesita para su estímulo, aprendizaje y ejercicio regular instituciones adecuadas. La libertad, para ser una realidad práctica y no solo un

50 TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, II, Op. cit., pág. 376.

51 *Ibidem*, pág. 374.

52 *Ibidem*, pág. 381.

53 *Ibidem*, pág. 148.

ideal vacío y, en el fondo, engañoso, precisa de una efectiva apoyatura institucional. Es función de las instituciones posibilitar y promover la libertad política de los ciudadanos, y esta función es, al mismo tiempo, una función moral. La libertad política no posee un valor meramente instrumental, no es sin más un recurso para proteger la independencia individual, sino que contiene un valor claramente perfeccionista, moral.

Promover la libertad política es lo mismo que promover el desarrollo del ser humano, y las asociaciones realizan lo primero en la misma medida en que realizan lo segundo. La creación de estos cuerpos intermedios poderosos, que Tocqueville llama "personas aristocráticas", produciría, a su vez, "individuos poderosos, capaces de grandes esfuerzos, de vastos proyectos, de resistencias firmes. [...] Engrandecería la especie y elevaría el pensamiento"⁵⁴. Por el contrario, al reducir la libertad política al simple poder elegir de vez en cuando los representantes del poder central y único, lo que queda es un ejercicio de esa libertad que no impedirá que los ciudadanos "pierdan poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de obrar por sí mismos, ni que caigan así, gradualmente, por debajo del nivel de la humanidad"⁵⁵.

Mientras el individualismo conduce al encogimiento del hombre, a la vulgarización del espíritu, al materialismo y, finalmente, a la actitud servil respecto del poder, el arte de la asociación fomenta la formación de personalidades enérgicas y generosas, engrandece el espíritu de los ciudadanos, desarrolla sus facultades más nobles y les hace ser verdaderos señores de su destino. Tocqueville está convencido de que "el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros"⁵⁶.

Solo trascendiendo la estrechez y trivialidad de una vida meramente individual y privada, e involucrándose activamente en proyectos comunes, el ser humano puede desarrollar lo mejor de sí mismo, puede alcanzar su verdadera medida. En Tocqueville, esta medida es claramente la medida ciudadana del hombre, lo cual supone estar entendiendo al hombre como un ser estrictamente social, y estar entendiendo lo político, no como algo meramente instrumental,

54 *Ibidem*, pág. 381.

55 TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, II, Op. cit., pág. 376.

56 *Ibidem*, pág. 149.

sino como una realidad que es la condición de posibilidad y el marco formal de la realización de lo humano.

A la luz del pensamiento de Tocqueville, podemos entender cómo la “libertad de los modernos” puede ser incorporada por el republicanismo, y cómo, por lo tanto, la postura de Constant puede ser salvada de su aparente incoherencia. Para que esta incoherencia no sea real, es preciso que las dos razones que Constant presenta para no desatender la libertad política —una, instrumental: la protección de la libertad individual; otra, moral: el desarrollo del hombre en plenitud— no sean dos razones distintas, separables de suyo y, en Constant, meramente yuxtapuestas: una liberal y otra republicana. Es preciso que una sea integrable en la otra, es decir, es necesario que un valor o función de la libertad política sea el fundamento y la razón del otro. Y si en Constant, como en Tocqueville, la libertad política aparece, no solo como estrategia protectora de la libertad individual, sino también como condición y fuente de la plenitud humana, necesariamente la dimensión moral o perfectiva de la libertad política ha de constituir la razón de ser de la dimensión defensiva que esta misma libertad posee de cara a la libertad individual, pues lo perfecto no puede ordenarse a lo imperfecto. La plenitud humana no puede tener como razón y sentido la independencia individual, algo que, en sí mismo, está abierto e indeciso en cuanto a sus efectos y que no significa de modo absoluto perfección en el mismo sujeto que la posee.

En otras palabras: en cuanto se admite —como ocurre en Constant y Tocqueville— que la libertad política es principio del pleno desarrollo humano, el planteamiento que se tiene de la libertad es en su conjunto enteramente republicano, aunque se distinguen diferentes formas o manifestaciones de la libertad. Para que el planteamiento fuera liberal, y para que, en consecuencia, la libertad política interesara solo de cara a la independencia individual, haría falta, no solo destacar la libertad entendida como independencia, sino también concebir el perfeccionamiento del hombre como ejercicio, precisamente, de esta independencia, es decir, haría falta situar la plenitud humana en el ámbito de acción de esa independencia, en el ámbito de lo individual y privado. Pero esto es, precisamente, lo que no se da ni en Constant ni en Tocqueville: en ellos no existe un modelo privatista de la perfección humana.

En los dos autores, el desarrollo humano comporta indefectiblemente ir

más allá de uno mismo, salir del círculo de lo exclusivamente propio, superar el ámbito de la "idiotéz" (en el sentido etimológico del término), y adentrarse en el campo de los asuntos públicos, de la acción conjunta y de los fines compartidos. Y en los dos igualmente, la completa permanencia en el cerrado ámbito de lo privado, el repliegue constante sobre lo propio e inmediato, tiene como efecto el deterioro del ser humano, su empequeñecimiento y embrutecimiento.

Esto implica que ni en el pensamiento de Constant ni en el de Tocqueville hay lugar, en verdad, para una libertad individual concebida como un valor en sí, como algo deseable y apreciable por sí mismo. La plenitud humana, que procede del ejercicio de la libertad política, no puede ordenarse —no tendría sentido que así fuera— a la preservación de la independencia individual, que, por sí sola, lo que propicia es la degradación del hombre. Si la libertad política es el medio más poderoso y enérgico de perfeccionamiento que el hombre posee, es porque este perfeccionamiento es un trascender lo individual, lo privado y exclusivamente de uno, y la libertad política posibilita ese perfeccionamiento en la misma medida en que posibilita que el hombre trascienda su individualidad. Luego, esa libertad no puede estar ordenada a preservar lo que el hombre es y posee en cuanto individuo.

La libertad política es el principal medio de perfeccionamiento del hombre, y, a su vez, la plenitud humana es el principal medio de preservación de la libertad política. Solo las personalidades enérgicas, solo los ciudadanos con grandeza y valentía, con virtudes cívicas y nobles ambiciones, son capaces de presentar una resistencia firme a la concentración del poder y, así, mantener viva y real la libertad política. A través de la plenitud humana, que ella misma posibilita, la libertad política solo se ordena, en el fondo, a su propia realización.

En consecuencia, habría que afirmar que es la libertad individual la que solo puede ser querida correctamente como condición de la libertad política o, al menos, en tanto que abierta a esta última. Cuando la libertad individual no es querida así; cuando es ambicionada en sí misma y de espaldas a la libertad política, es entonces, precisamente, cuando la libertad individual se convierte en fuente de degradación humana y de sometimiento servil al poder.

Esto significa que la única libertad individual que la libertad política puede preservar —"puede" tanto en el sentido de ser capaz de ello, cuanto en el de tener razones para ello— es una libertad individual que sea apertura a la

libertad política y que sirva de disposición para ella. No tendría sentido que la libertad política tuviera la finalidad de preservar una libertad individual que, a la larga, conduce a raquitizar la libertad política, a convertirla en una libertad tan excepcional y tan pasajera que pierde la capacidad de sacar a los hombres de la servidumbre.

Es en este sentido como los dos valores de la libertad política —el instrumental y el moral—, es decir, como las dos razones que Constant aduce para cultivar dicha libertad, pueden conciliarse, complementarse y, en el fondo, integrarse la una en la otra. La libertad política sirve para custodiar la independencia individual, en tanto que esta independencia sirve de condición para extender, hacer ordinario y efectivo el ejercicio de la libertad política, cuyo carácter perfectivo posibilita el desarrollo humano de los ciudadanos, la adquisición por parte de estos de las virtudes cívicas, las cuales son, a su vez, el más sólido baluarte frente a la expansión del poder.

Este modo de entender la relación entre la independencia individual y la libertad política es la forma en que la defensa de la primera es incorporada por una concepción republicana de lo político. El republicanismo asume la libertad individual descargando a esta libertad de su sentido liberal, de su sentido como valor en sí y final, que no es el único sentido que puede tener, y reconociendo como más apropiado y humano el sentido disposicional y político, el sentido de condición y propiciación de la libertad política, que la libertad individual puede poseer. Donde el liberal solo ve consagración de lo individual y descarga de lo público, el republicano percibe descentralización del poder y oportunidad para participar en la responsabilidad por lo común. Esta segunda visión de la libertad individual es la que corresponde a Constant y Tocqueville, aunque, sin duda, se encuentre mucho más desarrollada y explicitada en el segundo que en el primero. No es extraño que la postura del segundo se haya calificado de “extraño liberalismo”⁵⁷, porque lo que en verdad define el pensamiento de Tocqueville no es la presencia en él de elementos que suelen ser considerados liberales, sino la comprensión republicana de estos elementos.

Tocqueville comprende con claridad que en la vida social, en la que inevitablemente existen asuntos comunes y se toman decisiones sobre ellos, toda

57 BOESCHE, Roger. Op. cit., pág. 265.

libertad que no sea de algún modo participación activa en lo común sino, por el contrario, desentendimiento y pretendida independencia respecto de esas decisiones, solo puede constituir una forma de encogimiento humano y, a la postre, de sometimiento. En la vida en común, la libertad solo puede tenerse en común. Esto es lo que le lleva a afirmar taxativamente que "solo la libertad [...] puede sacar a los ciudadanos del aislamiento en que la misma independencia de su condición les hace vivir, para obligarles a relacionarse unos con otros"⁵⁸. En su pensamiento, "libertad" e "independencia" se oponen, lo cual significa que la libertad individual solo es *libertad* en tanto que no es mera independencia sino capacidad y oportunidad de intervenir en lo compartido con otros, es decir, en tanto que es participación en la libertad política.

Esto implica que, en el fondo y en sentido estricto, no hay dos libertades –individual y política–, sino solo una, de la que se puede participar de un modo o de otro, en un grado o en otro. En la polis no hay más libertad que la libertad *política*, pues en la polis, relacionarse con otros es siempre relacionarse con *otros en la polis*, e intervenir en lo común es siempre intervenir en lo *común en la polis*. Es la concepción instrumentalista de lo político, propia del liberalismo, la que hace pensar en dos libertades realmente distintas: una individual, natural y con valor sustantivo; y otra, política, artificial y con valor meramente instrumental. Por esto, cuando el *Discurso* de Constant se lee con la óptica liberal, se entiende que su mismo título expresa netamente el reconocimiento de la existencia de dos libertades distinguibles y relacionables en estos mismos términos.

En la polis, la libertad, cualquiera que sea su forma y su ámbito, no es sino el resultado de la articulación y diversificación interna de la libertad política. Esta libertad es articulable en una pluralidad de modalidades, todas las cuales consisten en participaciones diversas en la misma libertad. Por esto, en Tocqueville –y, de manera menos explícita, también en Constant–, la libertad individual va unida inseparablemente a la descentralización del poder, mientras que la mera independencia está inevitablemente asociada a la concentración del poder, es decir, a la falta de articulación de la libertad política. Esta articulación es lo que hace posible que, en la sociedad moderna, democrática y comercial, que Constant y Tocqueville tienen presente, el modo de gobierno que es posible y más

apropiado, la democracia representativa, no consista en hacer de la libertad política el privilegio de los representantes electos, como antes lo fue de la aristocracia.

Y es Tocqueville el que identifica el modo concreto como la mera independencia puede convertirse en libertad, es decir, en participación en una libertad política articulada y expandida. Este modo es el arte de la asociación. La creación de asociaciones es la manera como los individuos iguales e independientes salen de su aislamiento, que los hace débiles y sumisos, y acceden a una forma, limitada pero real, de participación en la libertad política. Las asociaciones son posibilitadas por la descentralización del poder, y su creación y mantenimiento constituye la realización efectiva de la articulación de la libertad política. La independencia del individuo es libertad en cuanto capacidad para asociarse, en cuanto facultad e iniciativa para vincularse con otros en la práctica de la toma de decisiones comunes. Solo cuando la independencia se entiende y se desea en este sentido; solo cuando se quiere ser independiente para poder asociarse y no para poder “idiotizarse”, el amor a la independencia es amor a la libertad.

Bibliografía

- ARGÜELLO, Santiago. “Introducción: Benjamin Constant y la estela de sus reflexiones sobre la libertad y el poder”. En: Argüello, S. (ed.). *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*. Mendoza: Idearium, 2021, p. 5-38
- BERLIN, Isaiah. “Dos Conceptos de Libertad”. Bayón, J. (trad.). En: Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1988 [“Two Concepts of Liberty”, 1958], p. 187-243.
- BOESCHE, Roger. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca-London: Cornell University press, 1987.
- CONSTANT, Benjamin. *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. Madrid: Tecnos, 2002.
- CRUZ PRADOS, Alfredo. “Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación”. *Anuario Filosófico*. 2003, Vol. XXXVI, Nº 1, p. 83-109.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Libertad en la sociedad democrática*. Pamplona: Eunsa, 1976.
- SCIARA, Giuseppe. “Libertad de los antiguos y de los modernos en Benjamin Constant: sus vicisitudes en el debate del siglo XX sobre liberalismo y democracia”. En Argüello, S. (ed.), *Op. Cit.*, p. 39-75.

- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid: Guadarrama, 1969.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza, 1982.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*, I y II, Madrid: Aguilar, 1989.