

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2615>

Benjamin Constant's Two Liberties

Las dos libertades de Benjamin Constant

Daniel Mansuy
Universidad de los Andes, Chile
dmansuy@miuandes.cl

Recibido: 24 - 07 - 2022.

Aceptado: 05 - 11 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.

Cómo citar este artículo: Mansuy, D. (2024). Las dos libertades de Benjamin Constant. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 69, 119–146. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v690.2615>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article relativizes the thesis that Benjamin Constant's thought is a direct antecedent of Isaiah Berlin's distinction between positive and negative freedom. According to that position, there would be a clear similarity between Berlin's *Two Concepts of Liberty* and Constant's *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Firstly, I talk about the way in which Berlin refers to Constant in order to account for the latter's distinction. I then examine a relevant difficulty for Berlin's proposed affiliation: Constant's republican tone. Thirdly, I discuss Constant's thought to determine the role played by this republican tone, which is indispensable to measure his differences when compared with Berlin. Finally, I conclude with some reflections on the relationship between the two authors.

Keywords: Isaiah Berlin; Benjamin Constant; freedom; republicanism.

Resumen

Este artículo relativiza la tesis de que Benjamin Constant es un antecedente directo de la distinción entre libertad positiva y negativa de Isaiah Berlin. Según aquella postura, habría una línea clara entre *Dos conceptos de libertad*, de Berlin, y el *Discurso* de Constant. En un primer momento, refiero al modo en que Berlin remite a Constant para dar cuenta de su distinción. Después examino una dificultad relevante que enfrenta la filiación propuesta por Berlin, que remite al tono republicano de Constant. En la tercera parte, examino el pensamiento de Constant, para tratar de determinar el papel que juega ese tono republicano, lo que, a su vez, resulta indispensable para medir su distancia con Berlin. Concluyo con algunas reflexiones en torno a la relación entre ambos autores.

Palabras clave: Isaiah Berlin; Benjamin Constant; libertad; republicanismo.

Introducción¹

Es difícil poner en duda que la distinción entre libertad negativa y libertad positiva es una de las dicotomías más influyentes del pensamiento político del último siglo. Es más, en torno a ella se ha ordenado parte relevante de las discusiones referidas tanto a la teoría política en general como a la tradición liberal en particular. La formulación canónica de esta distinción se encuentra en el célebre ensayo de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*. En dicho texto, Berlin recurre a la figura de Benjamin Constant para dotar de continuidad histórica a su tesis. Según él, Constant sería un antecedente de primera importancia en la configuración de la diáda de las libertades, sobre todo a partir de su *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada a la libertad de los modernos*. En palabras de Berlin, “nadie vio mejor —o lo expresó con más claridad— el conflicto que hay entre estos dos tipos de libertad que Benjamin Constant” (2000, p. 270).

La filiación propuesta por Berlin ha marcado decisivamente el modo de leer al autor de origen suizo: Constant ha sido descrito con cierta frecuencia como un defensor estricto de la libertad negativa tal y como fue definida en *Dos conceptos de libertad*. No obstante, hay buenos motivos para poner en duda —o al menos atenuar notablemente— el parentesco directo entre ambas tesis, pues el *Discurso* de Constant es más ambivalente de lo que parece a primera vista. En efecto, junto con una defensa de la libertad moderna, dicho texto también manifiesta una clara conciencia de la necesidad de participación política, cuestión ausente en la concepción de la libertad negativa ofrecida por Berlin. El objeto del presente artículo es, entonces, aclarar en qué medida es posible afirmar (o no) que la tesis de Constant es un antecedente de la concepción negativa de libertad.

Para intentar esclarecer este problema nos referiremos en un primer momento al modo en que Isaiah Berlin remite a Constant para dar cuenta de su distinción. Después examinaremos una dificultad que enfrenta esta eventual filiación, que guarda relación con el tono republicano de algunos pasajes del *Discurso* de Constant. En la tercera parte, intentaremos vincular ese tono con otros aspectos de la obra

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto Fondecyt n.º 1200612.

de Constant con la finalidad de comprender el papel que juega en su sistema entendido como un todo. Finalmente, concluiremos con algunas reflexiones en torno a la relación entre ambos autores.

1. Berlin y Constant

Como sabemos, en *Dos conceptos de libertad*, Berlin distingue entre libertad negativa y positiva. Pero no se trata de una distinción neutra, pues el autor afirma una nítida superioridad de la primera respecto de la segunda al insistir explícitamente en los peligros asociados a la versión positiva de la libertad.² El principal rasgo de la libertad negativa es la ausencia de coerción externa; la idea puede rastrearse al menos hasta el capítulo XXI del *Leviatán* de Thomas Hobbes, y recorre buena parte del pensamiento liberal.³ Para Berlin, la libertad negativa es “el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (2000, p. 220).⁴ Esta concepción tiene, desde luego, una implicación política: la libertad negativa puede ser definida y concebida desde el individuo considerado aisladamente; esto es, se trata de una libertad que carece de una correspondencia política directa. La dimensión colectiva no juega ningún papel relevante porque, en rigor, los “otros” son vistos como un potencial obstáculo al movimiento del agente. No debe extrañar, en consecuencia, que la libertad negativa no remita a ningún régimen político determinado, pues se trata de dimensiones heterogéneas. En cuanto compete al individuo y su espacio privado de

² En textos posteriores, Berlin (1990, pp. 61-65; 2000, pp. 43 y ss.) ha matizado su posición.

³ “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significa impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (Hobbes, 2007, p. 171). Cfr. también Hayek (2020, p. 31): “Esta obra hace referencia a aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo. Tal estado lo describiremos a lo largo de nuestra investigación como estado de libertad”.

⁴ A diferencia de Hobbes, y de acuerdo con Hayek, Berlin piensa que no toda incapacidad es falta de libertad, sino que requiere una coacción deliberada de terceros: “la coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política” (Berlin, 2000, p. 220).

acción, la libertad negativa no posee conexión directa ni necesaria con la idea de “democracia” o “autogobierno” ni, en definitiva, con la libertad política.⁵ Por lo mismo, la libertad negativa puede subsistir bajo diversos regímenes y, de hecho, Berlin llega a decir que “no es incompatible con ciertos tipos de autocracia” (2000, p. 229).⁶

Por su lado, la libertad positiva arranca de un supuesto distinto. La idea que subyace es que el agente no se identifica con sus inclinaciones más inmediatas, pues habría un yo auténtico más profundo (y parcialmente ignorado). En este punto, Berlin identifica una amenaza que considera temible y que ordena su argumentación: alguien podría sentirse tentado a mostrarnos en qué consiste ese supuesto yo auténtico. La concepción positiva de libertad permite pensar que podría haber alguien más sabio que el propio agente respecto de sí mismo, y de allí a una autoridad que se arroge el poder de determinar la naturaleza de nuestro yo habría solo un paso. La libertad positiva abriría entonces la puerta a la imposición de ciertas verdades —en nombre de nuestra libertad— sirviéndose de la coacción estatal.⁷ Esa descripción le permite al autor sugerir una vinculación estrecha entre libertad positiva y totalitarismo: las ideas de la

⁵ “La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil de lo que les parece a muchos defensores de ambas. El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizás, históricamente más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa” (Berlin, 2000, p. 231).

⁶ La desconexión operada por Berlin entre libertad negativa y libertad política ha sido mirada con distancia por la tradición republicana (cfr. Pettit, 1997; Spitz, 1995). Para Pettit, por ejemplo, “esta distinción entre libertades negativa y positiva [...] ha sido perjudicial al pensamiento político” (1997, p. 37; salvo indicación contraria, todas las traducciones son mías). Para una crítica a esta distinción, cfr. Taylor (1985, pp. 211-229), Strauss (1989, pp. 13-39) y Aron (2006, pp. 627-646).

⁷ “Puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo (tal como se entiende este término normalmente), como un todo social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado o la gran sociedad de los vivos, de los muertos y de los que todavía no han nacido. Esta identidad se identifica entonces como el verdadero yo, que imponiendo su única voluntad colectiva u orgánica a sus recalcitrantes miembros logra la suya propia y, por tanto, una libertad superior para estos miembros” (Berlin, 2000, p. 233).

libertad positiva, arguye, “gobiernan la mitad de nuestro mundo” (2000, p. 243).⁸ Berlin considera, en efecto, que algunas manifestaciones de la libertad positiva están “en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días” (2000, p. 243). En todo caso, el hecho es que la descripción de la libertad negativa no advierte peligros asociados, mientras que la libertad positiva queda explícitamente vinculada al totalitarismo.⁹

Según indicábamos, Berlin estima que un antecedente central de su distinción es Benjamin Constant, lo que ha influido decisivamente en el modo de leer a este último, como si ambas distinciones fueran equivalentes (Rosenblatt, 2003; Mitchell Lee, 2002; Aguilar, 1998).¹⁰ No obstante, cabe tener presente que el lenguaje empleado por Constant

⁸ Cabe recordar que el texto original es de 1958.

⁹ Para intentar explicar esto, Berlin aclara en una introducción publicada en 1969 que “la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales”, pero que “esa creencia se ha defendido o encubierto mucho menos frecuentemente con ese tipo de argumentos y juegos de manos engañosos que utilizan los campeones de la libertad positiva en sus más siniestras formas” (2000, p. 53). Por lo mismo, es “más necesario sacar a relucir las aberraciones de la libertad positiva que las de su hermana la libertad negativa” (p. 55). En concreto, para Berlin “no es necesario subrayar hoy día [...] la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones” (p. 53). Naturalmente, esta explicación de Berlin obliga a interpretar su ensayo como un texto situado: los énfasis están puestos en función de los peligros que el autor ve el año 1958 (fecha de la primera versión del texto).

¹⁰ Philip Pettit y Quentin Skinner se cuentan entre quienes identifican ambas distinciones. Pettit ha afirmado: “La libertad moderna de Constant es la libertad negativa de Berlin, y su libertad de los antiguos [...] es la especie más destacada de la concepción que se hace Berlin de la libertad positiva [...]. Cuando Constant pronuncia su discurso sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, solo tiene a la vista la alternativa entre libertad positiva [...] y la libertad negativa” (2004, pp. 37 y 75); cfr. Skinner (2004, p. 43). En todo caso, debe decirse que este punto no solo divide a los lectores de Constant, sino también a los lectores de Berlin: “Una prueba de la confusión generada por el ensayo de Berlin es la siguiente: examinando la literatura se descubre que los lectores de Berlin se dividen en dos categorías: los que consideran su concepción una puesta al día de las tesis de Constant y los que no comparten esta opinión [...]. El hecho de que sean posibles interpretaciones tan diversas de la relación entre la concepción de Berlin y Constant demuestra cuánta confusión y ambigüedad

no es idéntico al de *Dos conceptos de libertad*. En su célebre *Discurso*, pronunciado en el Ateneo de París en 1819, Constant compara la libertad de los antiguos con la libertad de los modernos, distinción que, según Berlin, sería equivalente a la suya propia (libertad antigua como libertad positiva y libertad moderna como libertad negativa).¹¹ A ojos de Constant, la libertad antigua implica una participación en las decisiones colectivas: el ciudadano incide directamente en los asuntos comunes. La libertad moderna, por su parte, consiste en el “goce apacible de la independencia privada” (Constant, 1997, p. 602). Sin embargo, Berlin no se da el trabajo de explicar por qué ambas terminologías serían intercambiables sin más.

Lo señalado no implica negar la existencia de elementos comunes. Es indudable que el acento constantiano en la independencia privada requiere la ausencia de coacción propia de la libertad negativa.¹² La libertad antigua —tal y como la entiende Constant— somete a los individuos a una vigilancia extrema, incompatible tanto con la libertad moderna como con la libertad negativa (cfr. Constant, 1997, p. 594). Con todo, la libertad antigua de Constant apela fundamentalmente a la

arrastran, desde siempre, las discusiones sobre la libertad negativa y la libertad positiva” (Panbianco, 2009, pp. 51-52).

¹¹ Para Berlin, por ejemplo, Constant “valoraba la libertad negativa más que ningún otro escritor moderno” (2000, p. 54).

¹² “Preguntaros en primer lugar, señores, lo que hoy un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América, entienden por la palabra libertad. Para cada uno es el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo, por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es para cada uno el derecho de dar su opinión, de escoger su industria y de ejercerla; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, sin requerir permiso y sin dar cuenta de sus motivos o de sus gestiones. Para cada uno es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para dialogar sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieren, sea simplemente para colmar sus días y sus horas de un modo más conforme a sus inclinaciones, a sus fantasías” (Constant, 1997, p. 593). Solo hacia el final del párrafo, Constant añade un último elemento, sobre el que volveremos más adelante: “Finalmente, es el derecho, de cada uno, de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea a través de representaciones, peticiones, demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración” (Constant, 1997, p. 593).

participación política, mientras que la libertad positiva de Berlin remite más bien al autodomínio.¹³

En el plano político las convergencias también son limitadas. Si la libertad negativa —según vimos— carece de una correspondencia política, la libertad moderna está vinculada a un mecanismo específico: la representación política. Allí donde los antiguos deliberaban directamente, los modernos se ven obligados a endosar esa responsabilidad. Esto sucede porque, a partir del auge de la actividad comercial, los modernos no tienen el tiempo del que disponían los antiguos.¹⁴ La representación es, entonces, el sistema mediante el cual “una nación descarga en algunos individuos lo que ella no puede o no quiere hacer por sí misma” (Constant, 1997, p. 615). Esto tiene muchas implicancias, pero notemos por ahora solo dos. En primer término, la actividad política es una función delegable, lo que implica reducir sustantivamente su importancia. Dicho de otro modo, el ejercicio de la libertad moderna puede desentenderse —al menos parcialmente— de los asuntos comunes en virtud del mecanismo representativo. En segundo lugar, el representante es visto como un mero subordinado del individuo, y la analogía elegida por Constant es ilustrativa al respecto: “los individuos pobres realizan ellos mismos sus asuntos; los hombres ricos contratan a administradores [*intendants*]” (Constant, 1997, p. 615).¹⁵

En virtud de lo anterior, y en este punto hay un parentesco cierto, no debe sorprender que, en la lógica constantiana, la libertad política sea concebida ante todo como una garantía de lo que Berlin llama “libertad

¹³ El horizonte de la libertad positiva descansa, según Berlin, en la tesis según la cual “los fines racionales de nuestras verdaderas naturalezas tienen que coincidir” (2000, p. 251). Por lo demás, esta tesis no es específicamente antigua, sino que recorre (según Berlin, 2000, p. 255 y 1998, p. 249) la historia del pensamiento desde Sócrates hasta Comte.

¹⁴ La actividad prioritaria del mundo antiguo era la guerra; la del mundo moderno, el comercio, y “el comercio no deja, como la guerra, intervalos de inactividad en la vida del hombre” (Constant, 1997, p. 599).

¹⁵ Inmediatamente después: “El sistema representativo es una procuración dada a un cierto número de hombres por la masa del pueblo que quiere que sus intereses sean defendidos y que no obstante no tiene tiempos de defenderlos él mismo. Pero, a menos que sean insensatos, los hombres ricos que tienen administradores examinan con atención y severidad si esos administradores cumplen con su deber, si no son descuidados, ni corruptos, ni incapaces” (Constant, 1997, p. 615).

negativa” (Constant, 1997, p. 617).¹⁶ Si las personas han de ocuparse de los asuntos públicos del mismo modo en que un propietario supervisa a sus intendentes es porque allí no hay nada cualitativamente distinto del bien individual.¹⁷ La actividad política adquiere entonces un carácter instrumental y su utilidad remite a la protección del “goce apacible de la independencia privada” (Constant, 1997, p. 602). Constant se inscribe así en cierta tradición contractualista, según la cual la sede política es el artificio que los individuos instituyen para proteger sus derechos previos.¹⁸

En plena coherencia con lo anterior, cabe señalar también que el *Discurso* de Constant —y, en general, toda su obra— le asigna una elevada importancia a la libertad económica, que adquiere prioridad respecto de la libertad política. Si la actividad propia del individuo moderno es el comercio, entonces es menester ofrecerle la libertad necesaria para que pueda practicarlo. El Estado es visto sobre todo como un obstáculo a dicha actividad y, en definitiva, a las inclinaciones que esta satisface. Recordemos que, para Constant, el comercio es —como la guerra— un medio para “poseer aquello que se desea” (Constant, 1997, p. 597). Dicho de otro modo, la actividad comercial remite fundamentalmente a nuestros apetitos y se orienta, en último término, a disfrutar aquello que se posee (Constant, 1997, p. 598).¹⁹ Patrice Rolland ha explicado esta cuestión a partir del concepto de “goce”, que juega un papel relevante en el lenguaje de Constant: la insistencia en dicho término deja poco espacio para la política. En efecto, lo propio del goce es la inmediatez,

¹⁶ Berlin dice algo muy parecido: “Quizá para los liberales el valor principal de los derechos políticos [...], de participar en el gobierno, es el de ser medios para proteger lo que ellos consideraron que era un valor último: la libertad individual negativa” (2000, p. 272).

¹⁷ “¿Podríamos[...]ser felices con goces si estos goces estuvieran separados de las garantías? ¿Dónde encontraríamos esas garantías si renunciáramos a la libertad política? Renunciar a ellas, señores, sería una demencia similar a la de un hombre que bajo el pretexto que no ocupa el primer piso, pretendiera construir sobre la arena un edificio sin fundamentos” (Constant, 1997, p. 617). Cfr. Rolland (1981b, p. 604).

¹⁸ Por ejemplo: “El fin supremo y *principal* de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la *preservación de sus propiedades*, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir” (Locke, 1997, p. 293).

¹⁹ “[Las naciones modernas] desean el reposo; con el reposo, la holgura; y como fuente de la holgura, la industria” (Godoy y Constant, 1995, p. 55).

mientras que la comprensión tradicional de la política implica que el goce, o la satisfacción de los deseos individuales, ha de ser diferida. Es más, la política es una mediación y, como tal, necesariamente posterga y modifica la inclinación más inicial y espontánea.²⁰ Si la política es una especie de ascética, la libertad moderna encarna todo lo contrario.²¹ Esta se orienta al goce individual y su concepción institucional está articulada en torno a aquello que el mismo Rolland ha llamado una “economía de los goces” (1981a, p. 416).²² Todo esto, desde luego, permite pensar que es plausible inscribir a Constant en la tradición del *doux commerce* y de la economía política escocesa.²³

2. Dificultades (i): el tono republicano de Benjamin Constant

Al margen de las diferencias que hemos apuntado, la dificultad central de la filiación propuesta por Berlin estriba en que la última parte del *Discurso* introduce un cambio de tono. Luego de haber realizado

²⁰ “Toda mediación es ascética y se opone al goce” (Rolland, 1981a, p. 417).

²¹ “La libertad individual está naturalmente ordenada a la felicidad, y no es sino el medio y la garantía [...]. Así, la idea de ‘felicidad’, constantemente precisada por la idea de ‘goces’, se vincula a la génesis económica del individuo y a la consagración jurídica y política de su autonomía [...]. Sea cual sea la fuente, la ascética es aquí necesariamente anti-individualista, porque el individuo liberal vive en una inmediatez histórica, la del goce, que le impide concebir esa felicidad diferida” (Rolland, 1981a, p. 416). Berlin emplea un lenguaje parecido, aunque en un sentido distinto: “la autonegación ascética puede ser fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero es difícil ver cómo se la puede llamar aumento de libertad” (2000, p. 242).

²² El mismo Constant autoriza estas tesis: “Cuanto más tiempo para nuestros intereses privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos, más preciosa será la libertad” (1997, p. 615).

²³ Todas estas dimensiones están, desde luego, íntimamente conectadas: “El comercio inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual. El comercio subviene sus necesidades, satisface sus deseos, sin la intervención de la autoridad. Esta intervención es casi siempre, y no sé por qué digo casi, un desarreglo y una molestia. Siempre que el poder colectivo quiere involucrarse en las especulaciones particulares, veja a los especuladores. Siempre que los gobiernos pretenden realizar nuestros asuntos, ellos lo hacen peor y más dispendiosamente que nosotros” (Constant, 1997, p. 600). Cabe recordar que Constant sigue en estas materias las enseñanzas de Adam Smith, cuyos trabajos conoció en su estancia en Escocia (cfr. Jennings, 2009, pp. 69-91). Como bien

una férrea defensa de la libertad moderna, y de haber sostenido una concepción instrumental de la libertad política, Constant concluye con una apología de la participación política digna de la mejor tradición republicana. El pensador de origen suizo se pregunta si acaso la felicidad (que debemos entender en su acepción de “goce”) es la única finalidad de la especie humana. La respuesta es clara: en ese caso, dice Constant, “nuestra carrera sería muy estrecha” (1997, p. 617). Para él, el hombre posee un deseo de perfección, imposible de negar o acallar: “yo atestiguo sobre esta excelente parte de nuestra naturaleza, esta noble inquietud que nos persigue y que nos atormenta, este ardor de extender nuestras luces” (1997, p. 617). Así, Constant asevera que “no es solo la felicidad, es al perfeccionamiento que nuestro destino nos llama; y la libertad es la más poderosa, el más enérgico medio de perfeccionamiento que el cielo nos haya dado” (1997, p. 617). Y prosigue:

La libertad política, sometiendo a todos los ciudadanos, sin excepción, el examen y el estudio de sus intereses más sagrados, engrandece su espíritu, ennoblece sus pensamientos, establece entre todos ellos un tipo de legalidad intelectual que constituye la gloria y la potencia de un pueblo (1997, p. 617).

Como puede verse, luego de haber dedicado varias páginas a marcar distancia respecto de la libertad antigua —demasiado austera y exigente para los nuevos tiempos— y ensalzar la libertad moderna —entendida como el goce apacible de la independencia privada—, Constant cierra con un panegírico de la participación y del compromiso activo de los ciudadanos en los asuntos comunes. La vida privada y el cuadro puramente individual no alcanzarían a dar cuenta de ciertas aspiraciones. En otras palabras, el mero goce no permite el florecimiento de lo humano. Por lo mismo, “es preciso que las instituciones concluyan la *educación moral* de los ciudadanos” (Constant, 1997, pp. 618-619; mi énfasis). Si unas pocas líneas atrás Constant había afirmado que el papel de la autoridad debe restringirse a la justicia —“nosotros nos encargaremos de ser felices” (1997, p. 617)—, ahora le encarga a la sede política nada más ni nada menos que nuestra *educación moral*. Esto

ha dicho Rosenblatt, “la deuda de Benjamin Constant respecto de la economía política escocesa es tan vasta como profunda” (2003, pp. 418-419).

implica, naturalmente, que la libertad política deja de ser una garantía, y adquiere valor intrínseco (cfr. Jainchill, 2012, p. 77).

El problema salta a la vista del lector medianamente atento: ¿cómo conjugar el tono general del *Discurso* con esas frases finales?²⁴ Constant es consciente del problema y, por lo mismo, afirma hacia el final del texto que no busca “renunciar a ninguna de las dos clases de libertad”, pues el desafío consiste en “aprender a combinar la una con la otra”. Sin embargo —y contrariamente a lo señalado por Andrew Jainchill (2012, p. 77), Constant no explicita cómo podría efectuarse esa combinación, contentándose con formular el problema. Dicho de otro modo, Constant deja planteada una dificultad central que toca el núcleo más íntimo de la libertad moderna, pero —al menos en el mismo *Discurso*— no ofrece pistas para resolverla sin salirse de su propio marco.

La cuestión no tiene nada de fácil y ha ocupado durante largo tiempo a los especialistas. De hecho, la pregunta no guarda relación solo con el *Discurso*, sino que atraviesa toda su obra: ¿cómo se combinan en los trabajos de Constant las tradiciones liberal y republicana? ¿Cuál predomina?, ¿o debe verse en sus trabajos una síntesis entre ambas? Cabe añadir que el problema no es solo teórico, sino también institucional: ¿república o monarquía? Sobre estas preguntas existen varias respuestas, que encuentran su origen en la propia evolución de Constant. En una primera etapa, las alusiones republicanas no son raras, pues busca proteger parte del legado revolucionario e impedir el regreso de la monarquía (defiende activamente el Directorio iniciado en 1795 después del Golpe de Termidor, que derrocó a Robespierre). En 1796, por ejemplo, Constant advierte que las monarquías tienden a condenar “gran parte de nuestras facultades a la inactividad” (2013, pp. 71-72), pues encierran al hombre en fines muy estrechos. Luego, en 1802, escribe un texto que conocemos como los *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, donde emplea un lenguaje abiertamente republicano (cfr. Constant, 1991, pp. 291-301). En una segunda etapa, parece tomar conciencia de los riesgos del republicanismo jacobino y saca las lecciones de los desvaríos de la década de los noventa. Así, en los *Principes de politique* (cuya primera versión es de 1806) emplea un lenguaje liberal y enfatiza las funciones

²⁴ En palabras de Holmes: “no es fácil concordar estas páginas finales con lo que precede” (1994, p. 57). Según Claude Lefort (1986, p. 223), esas últimas frases no deben ser tomadas muy en serio.

puramente negativas del gobierno (cfr. De Dijn, 2008, p. 96). Luego, en una tercera etapa que sucede al período bonapartista, advierte los peligros vinculados al poder unipersonal y a la privatización de los ciudadanos (los últimos párrafos del *Discurso* dan cuenta de ello). Por ejemplo, en los *Principes de politique* de 1815, Constant imagina un federalismo local, que podría fomentar un auténtico patriotismo como forma de revitalizar la comunidad (cfr. Constant, 1997, p. 428; Kalyvas y Katznelson, 2008, p. 173).

Estas dificultades se ven reforzadas por el modo de trabajo de Constant, que no es un autor sistemático. En efecto, sus publicaciones muchas veces retoman, o usan como base, escritos pasados que remiten a otras épocas y preocupaciones (cfr. Constant, 1997, p. 306). En el caso del *Discurso* de 1819, el autor retoma muchos pasajes escritos en 1806, presentes en la primera versión de los *Principes de politique* (de tonalidad liberal). Esos párrafos constituyen una crítica al jacobinismo y no hay alusiones al republicanismo análogas a las últimas frases del *Discurso* de 1819.²⁵ La libertad política es defendida como garantía de la libertad individual, pero no va más allá. En rigor, esa versión de la libertad moderna está dirigida contra las aspiraciones de la Revolución a imponer sin miramientos una república virtuosa y participativa (tal como la libertad negativa de Berlin remite a los totalitarismos del siglo XX). Según Constant, el error de los jacobinos fue suponer que era posible fundar, a fines del siglo XVIII, una república antigua. Buena parte del *Discurso* —y de los pasajes correspondientes de los *Principes de politique* de 1806— deben ser leídos en el marco de esa polémica. Sin embargo, según vimos, en 1819 las circunstancias habían variado. El Imperio y la Restauración obligaban a formular la pregunta inversa, pues el nuevo riesgo consistía en que la disposición del ciudadano a ocuparse de los asuntos públicos pudiera extinguirse. Si la Revolución había buscado forzar la conversión del individuo moderno en un ciudadano griego, los regímenes posteriores apostaban por privatizar la vida humana; de allí la apología de la participación añadida en 1819. Si se quiere, estos

²⁵ Los libros XVI y XVII de la primera versión de los *Principes de politique* constituyen una especie de primera versión del *Discurso*, donde se explica en detalle la diferencia entre libertad antigua y libertad moderna. Varios pasajes son idénticos.

son los dos adversarios de Constant: el jacobinismo y la tendencia despolitizadora del absolutismo.²⁶

Para intentar explicar estas variaciones, Fontana (1991) defiende que Constant es un pensador republicano, cuyos momentos liberales responden a cuestiones circunstanciales. Algo semejante ha sostenido De Dijn (2008, p. 101), quien describe a Constant como “neo-republicano”. Stephen Holmes (2009), por su parte, ha defendido una idea distinta: se trata de un autor fundamentalmente liberal, que realiza concesiones tácticas al republicanismo sin abandonar nunca sus convicciones liberales. Kalyvas y Katznelson (2008, pp. 149-150) han criticado este tipo de lecturas, pues, según ellos, las variaciones constantianas no se deben al puro oportunismo; para ellos, la coherencia de Constant no reside tanto en las respuestas como en las preguntas que formula. Los aparentes cambios de opinión, en esta lógica, no remiten al oportunismo, sino que reflejan una tensión auténtica de su pensamiento. En una línea semejante, Philippe Raynaud (2020, p. 852) ha aseverado que los virajes de Constant son intentos por adaptar sus principios a circunstancias cambiantes. Así, todos sus esfuerzos habrían estado siempre orientados a generar las condiciones que permitieran instituir un gobierno representativo estable, más allá de la forma republicana o monárquica. En otro plano, Rolland (1981a y 1981b) considera que la filosofía política de Benjamin Constant constituye un fracaso teórico, pues su obra no logra articular ambas libertades.

Como fuere, el acento final en la participación nos obliga a situar el *Discurso* en el conjunto de la obra de Constant para intentar determinar el valor del énfasis. Debe notarse que el autor de origen suizo está lejos de ser un defensor monolítico de la libertad moderna, como parece sugerir una y otra vez Berlin. Desde luego, forma parte de la tradición liberal francesa, que recoge la herencia de la Revolución e intenta proyectarla en instituciones estables que permitan el ejercicio de la libertad (Raynaud, 2020). Con todo, y según hemos indicado, algunos de sus trabajos muestran conciencia de las limitaciones inherentes al movimiento moderno. Para tener un cuadro completo del pensamiento de Constant es menester añadir algunas dimensiones que dibujan una perspectiva ambivalente de la Modernidad y en las que se inserta su

²⁶ Philippe Raynaud (2020, pp. 851-858) defiende la coherencia política de Constant. Sobre este tema, cfr. también Holmes (1994, pp. 31, 161 y 342) y Hoffmann y Goldhammer (2009, pp. 268-269).

defensa de la participación: no es un texto completamente aislado ni carece de conexiones internas en la obra constantiana. Dicho de otro modo, la libertad moderna —el goce apacible de la independencia privada— no está exenta de peligros ni se basta a sí misma. Como bien ha apuntado Starobinski (1989, p. 41), Constant comprendió mejor que sus contemporáneos que “algo en la civilización trabaja contra la civilización”. En palabras de Todorov, se trata del “primer crítico moderno de la Modernidad” (1997, p. 52; cfr. Rosenblatt, 2003, p. 421, y Jennings, 2009, p. 71). Quizás la primera constatación que cabe anotar es la siguiente: más allá de las tensiones sugeridas presentes en el *Discurso*, es claro que Constant percibe las insuficiencias de la libertad moderna y, en consecuencia, intenta equilibrar su propia tesis.²⁷

Para ilustrar este punto, Helena Rosenblatt ha recurrido a los escritos constantianos sobre la religión, que constituyen una parte relevante de su *corpus*. Rosenblatt admite que la adscripción de Constant a la tradición del *doux commerce* de Montesquieu y a la economía política de Adam Smith tiende a desvalorizar la participación del ciudadano: al interior de esa lógica, la libertad es concebida con independencia de la política. Es claro que esa dimensión forma parte del pensamiento de Constant, pero está lejos de ser la única (cfr. Rosenblatt, 2003, pp. 418-420). En sus textos dedicados a la religión, Constant manifiesta de modo claro cierto malestar respecto de la Modernidad y, en particular, respecto del “poder autoconstituyente del vínculo social” (Gauchet, 1997, p. 62; cfr. Rosenblatt, 2003, p. 421 y Jennings, 2009, p. 72). En repetidas ocasiones, Constant defiende el sentimiento religioso como un rasgo característico de toda la humanidad, imposible de destruir. Pero es, además, un sentimiento que “triunfa respecto de todos los intereses” (Constant, 1957, p. 1366). En rigor, la religión nos saca de nosotros mismos, nos libera de nuestra individualidad: “La tendencia que acabamos de describir nos empuja, al contrario, fuera de nosotros, nos imprime un movimiento que no tiene por objetivo nuestra utilidad, y parece conducirnos hacia un centro

²⁷ Según Holmes, por ejemplo, “la apoteosis final de Constant, respecto de la participación política, representa una admisión inadvertida de que, lamentablemente [*distressingly enough*], las sociedades modernas producen una necesidad de influencia individual que las repúblicas modernas, a pesar de todas sus virtudes, no pueden satisfacer tan bien como las tiranías modernas” (2009, p. 68).

desconocido, invisible, sin ninguna analogía con la vida habitual y los intereses cotidianos (1957, p. 1380).

Para Constant, formado en el protestantismo, la religión es un sentimiento que nos orienta hacia la perfección, hacia algo mejor que nosotros mismos. Constant conserva así, a través de la religión, el ideal de perfección. En ese sentido, puede ser leído como uno de los primeros pensadores que intenta reconciliar Modernidad y espíritu religioso: este último sería el contrapeso necesario de algunas tendencias de la primera —sabemos que Tocqueville (1992, II, 1, cap. 5) profundizará más tarde esta intuición—. Para Rosenblatt, además, este sentimiento religioso se orienta naturalmente a los otros: la religión, en definitiva, combate el egoísmo.²⁸ La pregunta, en todo caso, subsiste: ¿cómo articular esta crítica a ciertas tendencias de la libertad moderna con la férrea defensa del *Discurso* de esa misma libertad? ¿Qué tan compatibles son todos estos aspectos de la reflexión de Constant? ¿Cómo combinar la importancia atribuida al goce apacible de la independencia privada con la reivindicación explícita de la participación política y el papel de la religión como medios para liberarnos de ese goce que antes se había afirmado con tanta fuerza?

3. Dificultades (ii): el difícil republicanismo de Constant

Estas consideraciones nos obligan a tomarnos en serio la tesis de Rolland: el esfuerzo intelectual de Constant no habría llegado a buen puerto. Si admitimos la plausibilidad de esa idea, cabe preguntarse por las causas intelectuales de ese fracaso. ¿Por qué una cabeza lúcida como la de Constant no pudo avanzar más en la resolución de esta cuestión? En rigor, se trata de un problema fundamental que acompaña a buena parte de la tradición liberal: ¿cómo conjugar la autonomía individual con la participación política? ¿Cómo afirmar la importancia de una sin negar la otra? La tesis que defenderemos aquí, en línea con Rolland, es la siguiente: aunque Constant percibe bien la dificultad (de lo contrario, no habría escrito los últimos párrafos del *Discurso*), no puede avanzar más lejos porque ello lo habría obligado a cuestionar algunas de sus premisas, lo cual, a su vez, lo forzaría a revisar muchas de sus ideas y

²⁸ Helena Rosenblatt (2003, p. 422) se opone así a Stephen Holmes (1994, p. 14), según quien la religión constantiana es más bien un sentimiento puramente privado, fundado en la interioridad religiosa.

posiciones. Para decirlo de otro modo, el Constant del *Discurso* es un liberal que no quiere silenciar su mala conciencia republicana.

Un primer ejemplo que permite ilustrar el argumento guarda relación con la concepción de “individuo” que emplea Constant. Aunque no desarrolla ninguna teoría abstracta sobre el estado de naturaleza, nunca deja de operar con ese sustrato teórico en el horizonte. Recordemos que las teorías del estado de naturaleza suponen que, al menos de modo analítico, es posible concebir al hombre separado de otros. Habría una naturaleza humana que antecede a la sociedad, y conocer bien esa naturaleza permitiría conocer también los derechos que luego la asociación debe proteger. El cuerpo político adquiere así un carácter instrumental —el resguardo de derechos individuales presociales— y, entonces, la sociedad es vista más como amenaza que como oportunidad. En Constant, según hemos examinado, esta lógica opera con fuerza. Su defensa de la libertad moderna es, en el fondo, una defensa del individuo respecto de las eventuales intromisiones de una autoridad política abusiva. A ojos de Constant, este es uno de los grandes nudos modernos: el individuo está constantemente amenazado por la colectividad. El problema posee, además, una correspondencia literaria. En efecto, al preguntarse por las temáticas propias de la tragedia moderna, Constant cree que su tema central solo puede ser el conflicto entre individuo y sociedad. El peso del cuerpo colectivo sobre el individuo es, según él, la gran temática que podría asumir la tragedia moderna, agotados los argumentos clásicos.²⁹ Para Constant:

Es evidente que esta acción de la sociedad es lo más importante de la vida humana. Es de allí que todo parte; es allí que todo termina; es a esa cuestión previa, no consentida, desconocida, que hay que someterse, bajo pena de quebrarse. Esta acción de la sociedad decide del modo en que la fuerza moral del hombre se agita y se despliega (Constant, 1957, p. 910).

Estas sugerencias de Constant respecto de los temas que debería adoptar la tragedia moderna son reveladoras de su propia antropología. El individuo es concebido como antinómico al todo social; la sociedad es enemiga directa y radical del despliegue de la individualidad: tal

²⁹ Según Constant (1957, pp. 905-907), tanto el amor como el estudio del carácter son ejes que ya no pueden servir de fundamento a la tragedia moderna.

es la oposición fundamental que debe ser explorada y tematizada literariamente (cfr. Todorov, 1997, p. 44). Esto, según advertíamos, es coherente con sus tesis filosóficas. En efecto, en un pasaje que busca resumir su trayectoria intelectual, el mismo Constant afirma que la libertad debe entenderse precisamente como el triunfo del individuo respecto de una autoridad que tiende, de modo más o menos inevitable, al despotismo: “Durante cuarenta años, he defendido el mismo principio: libertad en todas las cosas, en religión, en filosofía, en literatura, en industria y en política. Y por ‘libertad’ quiero decir el triunfo del individuo respecto de una autoridad que quisiera gobernarlo por medios despóticos” (Constant, 1997, p. 623).³⁰

En este punto hay, desde luego, una deuda con la antropología de Rousseau: subsiste un núcleo de intimidad en el hombre que está siempre en conflicto, al menos potencial, con el resto de la sociedad.³¹ Una política invasiva podría absorber esa irreductible intimidad, y de allí la defensa de la libertad moderna.³² En ese sentido, nos parece incorrecto aseverar —como lo ha hecho Stephen Holmes— que, en el caso de Constant, “el liberalismo era una teoría política, y no una teoría del hombre [;] los escritos de Constant constituyen una guía del gobierno popular, y no una guía para la vida” (1994, p. 308). No creemos que esta distinción tenga mayor respaldo en la obra de Constant, pues buena parte de su pensamiento político está anclado en una antropología bien precisa, que es la antropología moderna, y no resulta posible escindir ambas dimensiones —en rigor, no hay teoría política que no posea, al menos de modo implícito, una antropología política correspondiente—.

Sin embargo, esta antropología que opone de modo casi inevitable al individuo al entorno social es difícilmente compatible con la idea de

³⁰ Sobre la crítica a la autoridad en Constant, cfr. Rolland (1981a, p. 417).

³¹ En palabras de Jean-Claude Lamberti: “Benjamin Constant tiende a concebir al individuo como un absoluto que se sitúa, frente a la sociedad, en un aislamiento celoso y orgulloso de su derecho, y uno puede preguntarse si no conservó de Rousseau, muy a su pesar, la idea de ‘individuo’ definida en estado de naturaleza, como un todo perfecto y solitario” (1983, p. 22).

³² “Contrariamente a lo que contenía el término *politeia* en la Antigüedad, el orden constitucional moderno, tal como lo concebía Constant, no debía ni engendrar ni contener en él todas las posibilidades dignas de interés que se ofrecían al hombre. Su función principal era proteger las vías abiertas por las instituciones no políticas” (Holmes, 1994, p. 268).

confiar a las instituciones sociales algo así como la educación moral de los ciudadanos. Habrá allí una fuente inevitable del conflicto que Constant sugiere con tanta frecuencia. En efecto, la “educación moral” proveída por la comunidad no podrá sino enfrentar a esta última con el individuo. ¿No son acaso las instituciones con vocación educadora las que más intentarán doblegar esa intimidad tan valorada por Constant? ¿Cómo conjugar ambos aspectos? Constant no ofrece una reflexión para tratar de resolver esta dificultad porque eso lo habría obligado a poner en duda una intuición moderna muy arraigada en su obra. Por lo mismo, su referencia a la participación y a la educación moral quedan en cierto estado de incoherencia, pues no encajan bien con los otros aspectos del *Discurso*. Si se quiere, en su pensamiento conviven dos tendencias cuya tensión Constant identifica sin llegar a resolver.

Otro ángulo bajo el cual observar esta dificultad está vinculado a su concepción de la política. Ya aludimos a la importancia que tiene para Constant la representación, que es la organización a partir de la cual descargamos sobre “algunos individuos” aquello que no podemos realizar nosotros mismos (cfr. Constant, 1997, p. 615). Sabemos que la consecuencia de este modo de concebir la representación es que la política pasa a ser una instancia subordinada; los hombres públicos, una especie de intendentes o administradores. Pero no hay en la política una nobleza propia de la deliberación, o una elevación por su propia función, sino una simple delegación de responsabilidades (cfr. Holmes, 2009, p. 61). La política es vista como una especie de mal necesario, pues nuestra libertad es previa a su instauración (cfr. Rolland, 1981a, pp. 414 y 417). Como lo explica el mismo Constant: “La autoridad es como el impuesto: cada individuo consiente a sacrificar una parte de su fortuna para subvenir a los gastos públicos, cuya finalidad es asegurar el goce apacible de lo que conserva” (1997, p. 514).

Nuestro autor pertenece así a la tradición que Pierre Manent (1987, cap. VIII) ha llamado “liberalismo de oposición”, que mira siempre con suma desconfianza el ejercicio mismo de toda autoridad; Pierre Rosanvallon ha sostenido ideas muy parecidas.³³ Sin embargo, Manent distingue, al interior del liberalismo decimonónico francés, una segunda

³³ Cfr. Rosanvallon (1985, p. 152): “Constant buscaba finalmente más el sentimiento de la influencia que la influencia real, prefería el reconocimiento y la consideración a la responsabilidad propiamente dicha”. La lectura de Manent ha sido controvertida por Katznelson y Kalyvas (2008, pp. 156-157).

tradición, el “liberalismo de gobierno”, cuyo principal representante sería François Guizot, pensador y actor político algo posterior a Constant. Manent considera que hay acá una cuestión relevante, que Constant no percibe completamente: la Modernidad implica un cambio profundo en las relaciones entre el Estado y la sociedad. La lógica de Constant supone que la cantidad de poder a repartir entre Estado e individuo es fija y estática. Por lo mismo, le parece que toda sustracción de poder estatal va en beneficio de la autonomía individual. En otras palabras, su concepción del poder es mecánica: hay dos polos antinómicos que se reparten siempre la misma cantidad de poder —de allí su sugerencia literaria, a la que aludimos—. Sin embargo, para Guizot (y Tocqueville deducirá todas las consecuencias de este punto) tanto el gobierno representativo como la distinción entre Estado y sociedad civil que va aparejada implican “una considerable extensión del poder del Estado sobre la sociedad civil” (cfr. Manent, 1980, p. 487; 1987, p. 219). El motivo no es tanto la propensión despótica del poder mismo (que, en todo caso, puede existir) sino la propia demanda social: hay una expectativa depositada en el poder, expectativa que modifica la naturaleza de la cuestión. Ya no se trata de oponer mecánicamente al individuo a la colectividad, sino de comprender qué nueva relación hay entre ellos a partir del surgimiento del Estado. De hecho, si crece el poder del Estado respecto de la sociedad, también crece el poder de la sociedad respecto del aparato público, que debe considerar el estado de la opinión si quiere intervenir exitosamente. De allí que a Guizot le parezca errada la concepción de la autoridad política como mera administradora.³⁴

³⁴ En palabras de Manent: “Guizot quiere convencer a sus amigos liberales de la nobleza que hay en el gobernar, quiere mostrarles que la idea liberal de que el poder es el servidor de la sociedad tiende a paralizar la acción política sin que siquiera ellos se den cuenta. Sobre este punto, Guizot no tiene la impresión de evocar un aspecto secundario o subordinado de la situación política francesa. Lo que puede hacer a Francia ingobernable o condenarla a estar mal gobernada es precisamente esta convicción liberal del carácter esencialmente subordinado del poder político [...]. La idea del carácter esencialmente subordinado del poder político desconoce la dinámica específica e irresistible de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil” (1987, p. 206). Así lo explica el mismo Guizot: “¿Qué hacen ustedes entonces, al proclamar que el poder no es más que un servidor a sueldo, a quien hay que tratar despectivamente, que debe reducirse a su grado más bajo, en actividad como en retribución? ¿No ven ustedes que desconocen

Marcel Gauchet ha explicado bien esta cuestión, que ha llamado la “ilusión lúcida del liberalismo”, a propósito de Constant. Se trata de lo siguiente: la dinámica propia de las sociedades modernas logra combinar dos aspectos que, en apariencia, eran contradictorios: el crecimiento del peso del Estado y la expansión de la autonomía individual (cfr. Gauchet, 1997, p. 86). Estos dos aspectos no se oponen, sino que se alimentan recíprocamente. Por un lado, la sociedad civil adquiere autonomía respecto del poder. Al mismo tiempo, el Estado adquiere un enorme crecimiento en el mundo moderno: su aparato administrativo se dilata, su capacidad de control se expande, y su intervención en la vida social alcanza dimensiones insospechadas antes. El surgimiento del individuo va aparejado de una concentración inaudita de poder: tal es la paradoja engendrada por la Modernidad, que puede verse claramente en el sistema elaborado por Hobbes. Constant no percibe la profundidad de este aspecto, atado como está a una concepción estática del poder. Es verdad que el poder central ya no opera con capacidad de instituir simbólicamente la realidad social —como lo hizo durante siglos la monarquía tradicional—, pero eso no implica su desaparición ni su disminución. En efecto, de modo invisible, sigue jugando un papel activo, al producir cohesión social. Los vínculos orgánicos de la sociedad tradicional se deshacen, y el Estado moderno debe reconstituirlos, asumiendo desde luego el movimiento moderno (no es puro autoritarismo vertical). Si la tesis de Gauchet es plausible, entonces la emergencia de la autonomía individual no es contraria al crecimiento del Estado sino que, por el contrario, es su causa directa (cfr. Gauchet, 1997, pp. 91-93). El Estado crece allí donde las articulaciones tradicionales se disuelven y dejan de proveer la indispensable cohesión social. El Estado moderno toma esa posta, pero a partir de una nueva relación entre autoridad e individuo, entre poder y sociedad civil; nueva relación irreductible a la concepción tradicional. De allí las ambigüedades de Benjamin Constant a la hora de dar cuenta de las dos libertades, pues examina ambas tendencias (autonomía individual y poder de la colectividad) desde la antinomia sin notar su complementariedad y necesidad recíproca.

Debe sumarse una causa adicional para dar cuenta de la dificultad en la percepción de nuestro autor: su adhesión a cierto progresismo

absolutamente la dignidad de su naturaleza y de sus relaciones con el pueblo?” (Guizot, citado en Manent, 2001, p. 523).

filosófico. Constant, influido en este punto probablemente por Condorcet (cfr. Hoffman y Goldhammer, 2009, p. 256; Todorov, 1997, pp. 59-60; Lamberti, 1983, pp. 20-21), suscribe la tesis según la cual la historia humana sigue un curso necesario y ascendente. Dicho de otro modo, es un optimista, y considera que, en último término, la historia resuelve progresivamente las tensiones de la humanidad:

Es incontestable que la mayoría de la raza humana, por una progresión regular y no interrumpida, crece cada día en felicidad y, sobre todo, en luces. Avanza siempre de modo más o menos rápido. Si, a veces, por un instante, parece retroceder, es para reaccionar inmediatamente contra el obstáculo impotente que pronto supera (Constant, 1997, pp. 710 y 713).

La humanidad sigue entonces una marcha progresiva e inexorable, frente a la cual solo cabe someterse.³⁵ Esta marcha tiene que ver con el despliegue de la igualdad, pero también con el despliegue de ciertas ideas. Constant cree, por ejemplo, que las creencias religiosas siguen un itinerario progresivo (cfr. Fontana, 1991, pp. 296-297) y ya aludimos a su concepción de la literatura moderna. Con todo, estas afirmaciones deben ser inmediatamente matizadas, pues el progresismo de Constant es genérico, y no toca detalles concretos. Dicho de otro modo, Constant estima que es posible detectar una orientación general, pero sabe que cualquier elaboración un poco más precisa sobre ese futuro tropieza con dificultades insalvables. Tampoco piensa, a diferencia de Godwin, que la historia pueda resolver el problema de la escasez o que sea pensable un mundo donde no sea necesario el gobierno: su progresismo no tiene nada de utópico, por decirlo de algún modo (cfr. Constant, 1997, p. 684; Hoffman y Goldhammer, 2009, p. 203; Fontana, 1991, p. 37). A partir de estas observaciones, Fontana (1991, p. 45) afirma que no hay teoría del progreso en Constant. Esto es cierto, siempre y cuando no perdamos de vista que no poseer una teoría acabada del progreso no impide tener una visión progresista de la historia —que, nos parece, es el caso de Constant—. Nuestro autor tiene dudas, a veces muy severas,³⁶ pero

³⁵ “Si la especie humana sigue una marcha invariable, hay que someterse. Solo la resignación ahorrará a los hombres luchas insensatas y desgracias atroces” (Constant, 1997, p. 730).

³⁶ Cfr., por ejemplo, Constant (1829).

en sus trabajos —y particularmente en el *Discurso*— siempre estuvo presente una intuición de este tipo. Como fuere, nos interesa destacar el punto siguiente: dado que Constant cree en algún tipo de progreso necesario —por más laxo e indeterminado que sea—, no siempre está dispuesto a considerar las dificultades inherentes a ese progreso. A nuestro juicio, una de las principales causas de la ceguera parcial de Constant —de su “ilusión lúcida”, para retomar la expresión de Gauchet— es precisamente su progresismo.

Es posible ver esta cuestión con mayor claridad si atendemos por un instante a la manera en que Constant explica el despotismo moderno, al que recubre bajo la noción de “anacronismo”. El despotismo moderno sería, según él, el intento de aplicar categorías antiguas en un mundo moderno que ya no puede soportarlas, o el intento por implantar libertad antigua allí donde solo puede florecer la libertad moderna. En esta lógica, el funesto error de los revolucionarios habría consistido en un (vano) esfuerzo por replicar ideales que perdieron correspondencia con la realidad. Sin embargo, el concepto de “anacronismo” le impide a Constant ver la especificidad propia del despotismo moderno, que no se reduce completamente a criterios antiguos. Así, Constant culpa directamente a Rousseau de haberse inspirado en modelos antiguos, pero no advierte que el sistema político del *Contrato social* no es solo tributario del modelo espartano, sino también —y fundamentalmente— de la moderna noción de “soberanía”. El peligro del Estado moderno no reside tanto en su (eventual) conexión con el republicanismo clásico, sino del dispositivo teórico del estado de naturaleza, a partir del cual todos los hombres depositamos nuestra potestad natural a los pies de una autoridad soberana. Todo esto es aún más llamativo si recordamos que Hobbes —quien sistematiza este marco teórico del que se sirve más tarde Rousseau— era extraordinariamente crítico del republicanismo antiguo y de la concepción clásica de la política (cfr. Manent, 1980, p. 490). Este hecho le impide a Constant identificar el problema que más tarde verán Guizot y Tocqueville, cada uno a su manera: el poder tentacular del Estado es una amenaza específicamente moderna a la libertad, que no puede ser imputada al anacronismo ni a la Antigüedad. Sin embargo, admitir esta posibilidad implica poner en duda la superioridad de los tiempos modernos. Si el despotismo moderno no remite a la Antigüedad, sino que es específicamente moderno, entonces el tiempo no asciende necesariamente. Las libertades individuales no solo estarían amenazadas por afiebrados lectores de Plutarco (Rousseau),

sino también por adoradores de la soberanía moderna (Hobbes y, de nuevo, Rousseau). Por lo mismo, la eventual superioridad de la libertad moderna pierde buena parte de su fuerza.

4. Reflexiones finales

Las razones expuestas podrían ayudar a explicar aquello que Rolland llama el “fracaso teórico” de Benjamin Constant, quien vislumbra la ambigüedad de la libertad moderna pero no logra dar cuenta de ella, ni logra librarse completamente de las categorías antiguas sin integrarlas por ello en su propio sistema (cfr. Rolland, 1981b, p. 608). Constant sabe que la Modernidad envuelve dificultades, pero no está dispuesto a renunciar a cierta antropología —que opone sistemáticamente al individuo a la colectividad— ni a una concepción ascendente de la historia. Dicho de otro modo, Constant efectivamente vio que la libertad moderna requiere una repolitización paralela que no fuera equivalente a la libertad antigua, pero no supo darle ni forma institucional ni fundamento filosófico (cfr. Rolland, 1981b, p. 605).

Sin perjuicio de lo anterior, y para volver a nuestra pregunta inicial, el modo en que Isaiah Berlin lee a Constant parece altamente problemático. En efecto, y más allá de las dificultades teóricas que enfrentan las distintas intuiciones constantianas, es un hecho que el pensador francés manifestó muchas más interrogaciones respecto de la libertad moderna que las que Berlin estaría dispuesto a conceder respecto de la libertad negativa. Dicho de otro modo, hay en Constant una duda permanente —no resuelta— que es difícil percibir en Berlin. De hecho, aunque es un autor fino y cuidadoso, debe decirse que no hay en el texto de Berlin nada parecido a esos últimos párrafos constantianos, y esto vale tanto para su explicación del pensamiento de Constant como para su propia concepción de las dos libertades.³⁷ Desde luego, Berlin es consciente de las ambigüedades de la Modernidad y no adscribe a la tesis según la cual el desenvolvimiento de la historia humana podría acabar con la tragedia: no es un optimista. Es más, en otros textos —fundamentalmente en sus estudios sobre el Romanticismo—, Berlin muestra plena conciencia del carácter ambiguo tanto de la Modernidad en general como de la tradición liberal en particular, pero le interesa más la dimensión creativa

³⁷ Para un esfuerzo por articular ambas dimensiones de la libertad en el pensamiento de Berlin, cfr. Serrano (2014, pp. 217-241).

y artística del individuo que lo tocante a la participación política.³⁸ Si se quiere, Berlin elige la frialdad a este respecto, porque toda otra actitud le parece altamente riesgosa. De algún modo, puede decirse que Berlin no capta la especificidad del liberalismo francés y lo identifica sin más con el suyo propio, de filiación sajona.³⁹ En ese sentido, nos parece difícil sostener, con Berlin, que Constant haya sido el mejor defensor de la libertad negativa: hay en el pensador francés una atención al fenómeno político ajena a las ideas de Berlin, que privilegió la preocupación por las tendencias totalitarias de la política a una eventual integración de las dos libertades.

Desde luego, parte de las diferencias se explican por las circunstancias que enfrenta cada cual. El Constant de 1819 ve un peligro en la autocracia bonapartista y en la monarquía que le siguió, y que duraría varias décadas (el gobierno republicano solo se consolidaría en Francia en la década de 1870, cuatro décadas después de la muerte de Constant). Berlin, por su parte, está envuelto en la retórica de la Guerra Fría y le preocupa fundamentalmente la amenaza totalitaria encarnada por la Unión Soviética, respecto de la cual el peligro autocrático le parece secundario (y también menos real en las democracias occidentales de la posguerra). En ese sentido, el autor de *Dos conceptos de libertad* no manifiesta mayor inquietud por los efectos nocivos de la despolitización y ni siquiera se molesta en afirmar que la representación política esté vinculada a la protección de la libertad negativa. Por su propia experiencia vital, que da lugar a las inflexiones que hemos revisado, Constant quiere permanecer atento a los dos peligros, y allí reside la diferencia entre ambos autores.

En cualquier caso, el análisis de la relación entre Constant y Berlin permite al menos enunciar una cuestión de orden más general: ambas distinciones entre libertades parecen poseer una indudable ventaja analítica, pues permiten ordenar la discusión. Sin embargo, envuelven dificultades que tampoco deberíamos perder de vista. Constant se da cuenta de este problema, y por eso termina reivindicando —aunque fuera parcialmente— aquello que en un principio quería descartar: la libertad antigua es necesaria para la subsistencia de la libertad moderna:

³⁸ Berlin: “El arte no es imitación, ni representación, sino *expresión*; cuando más verdaderamente soy yo mismo es cuando creo” (1998, p. 261; énfasis en el original); cfr. también Berlin (2015).

³⁹ Sobre estas dos tradiciones, cfr. Jainchill (2012) y Siedentop (2012).

ambas dimensiones no son fácilmente escindibles, y una antinomia muy marcada oscurece tanto como aclara. Algo semejante ocurre con la dicotomía propuesta por Berlin. Dado que su libertad negativa no remite en ningún sentido a la política, y dado que la libertad positiva puede conducir al totalitarismo —a partir de una concepción racionalista y monista—, se enfrenta a un cuadro bastante extraño: la libertad que debemos valorar y preservar (la negativa) no es política en ningún sentido relevante, mientras que la libertad que tiene una conexión política, aunque fuera indirecta, es fuente de regímenes totalitarios. ¿Qué hacer, en ese contexto, con la indispensable necesidad de política? Es cierto que Constant no responde la pregunta que él mismo formula, pero ve algo que Berlin parece no ver —acaso en función de la polémica que tiene en mente—: no es posible dar con una concepción robusta de libertad si no integramos en ella la dimensión política. Será tarea de Alexis de Tocqueville intentar resolver el enigma enunciado por Constant.

Bibliografía

- Aguilar, E. (1998). Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades. *Revista Libertas*, 28, 1-26.
- Aron, R. (2006). La définition libérale de la liberté. En R. Aron, *Les sociétés modernes*. (pp. 627-646). PUF.
- Berlin, I. (1990). *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*. Félin.
- (1998). La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno. En I. Berlin, *El sentido de la realidad*. (pp. 245-279). P. Cifuentes (trad.). Taurus.
- (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. J. Bayón (trad.). Alianza.
- (2015). *Las raíces del romanticismo*. S. Marí (trad.). Taurus.
- Constant, B. (1829). *Mélanges de littérature et de politique*. Pichon y Didier.
- (1957). *Œuvres*. Gallimard.
- (1991). *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*. Aubier.
- (1997). *Écrits politiques*. Gallimard.
- (2013). *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Flammarion.
- De Dijn, A. (2008). *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?* Cambridge University Press.
- Fontana, B. (1991). *Benjamin Constant and the Post-revolutionary Mind*. Yale University Press.

- Gauchet, M. (1997). Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme. En B. Constant, *Écrits politiques*. (pp. 11-110). Gallimard.
- Godoy, O. y Constant, B. (1995). Selección de textos políticos de Benjamin Constant. X. Godoy (trad.). *Estudios Públicos*, 59, 1-68.
- Hayek, F. A. (2020). *Los fundamentos de la libertad*. J. V. Torrente (trad.). Unión Editorial.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. M. Sánchez (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hoffmann, E. y Goldhammer, A. (2009). The Theory of the Perfectibility of the Human Race. En H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 248-272). Cambridge University Press.
- Holmes, S. (1994). *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*. O. Champeau (trad.). PUF.
- (2009). The Liberty to Denounce. En H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 47-68). Cambridge University Press.
- Jainchill, A. (2012). The Importance of Republican Liberty in French Liberalism. En R. Geenens y H. Rosenblatt (eds.), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. (pp. 73-89). Cambridge University Press.
- Jennings, J. (2009). Constant's Idea of Modern Liberty. En H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 69-91). Cambridge University Press.
- Kalyvas, A. y Katznelson, I. (2008). *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge University Press.
- Lamberti, J.-C. (1983). De Benjamin Constant à Alexis de Tocqueville. *Revue France-Forum*, 203(4), 19-26.
- Lefort, C. (1986). Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu. En C. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe – Xxe siècles*. (pp. 215-236). Seuil.
- Locke, J. (1997). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. F. Giménez (trad.). Austral.
- Manent, P. (1980). Aux origines du libéralisme : Benjamin Constant. *Commentaire*, 11, 483-491.
- (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Hachette.
- (2001). *Les libéraux*. Gallimard.
- Mitchell Lee, J. (2002). Doux Commerce, Social Organization, and Modern Liberty in the Thought of Benjamin Constant. *ABC*, 26, 117-149.

- Panebianco, A. (2009). *El poder, el Estado y la libertad. La frágil constitución de la sociedad libre*. J. M. de la Fuente (trad.). Unión Editorial.
- Pettit, P. (1997). *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Gallimard.
- Rolland, P. (1981a). Equivoque du libéralisme. À propos de Benjamin Constant. *Commentaire*, 15, 411-418.
- (1981b). Equivoque du libéralisme. À propos de Benjamin Constant (suite et fin). *Commentaire*, 16, 603-610.
- Raynaud, P. (2020). Benjamin Constant. Heurs et malheurs de la liberté des modernes. *Commentaire*, 172, 851-858.
- Rosanvallon, P. (1985). *Le moment Guizot*. Gallimard.
- Rosenblatt, H. (2003). Commerce et religion dans le libéralisme de Benjamin Constant. *Commentaire*, 102, 415-426.
- Serrano, E. (2014). ¿Libertad negativa vs libertad positiva? *Andamios*, 11(25), 217-241.
- Siedentop, L. (2012). Two Liberal Traditions. En R. Geenens y H. Rosenblatt (eds.), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. (pp. 15-35). Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. F. Escalante (trad.). Taurus.
- Spitz, J.-F. (1995). *La liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*. PUF.
- Starobinski, J. (1989). Le mot civilisation. En J. Starobinski, *Le remède dans le mal : critique et légitimation à l'âge des Lumières*. (pp. 11-59). Gallimard.
- Strauss, L. (1989). Relativism. En L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. (pp. 13-26). University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1985). What's Wrong with Negative Liberty? En C. Taylor, *Philosophical Papers. II*. (pp. 211-229). Cambridge University Press.
- Tocqueville, A. (1992). *De la démocratie en Amérique*. Gallimard.
- Todorov, T. (1997). *Benjamin Constant : la passion démocratique*. Hachette.