



Maestría en Ciencia Política y Sociología

“Benjamin Constant y el Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos : rescate y revalorización de su aporte teórico a la luz del ambiguo argumento final”.

Tesista: Camila Naveira

Director/a de Tesis: Miguel Ángel Forte

Tesis para optar por el grado académico de
Magíster en Ciencia Política y Sociología

Fecha: 18/10/2019

Dedicada a mí misma, por no rendirme.

Agradecimientos

*A mi mamá, siempre. A Miguel Ángel Forte, mi maestro y amigo desde otras vidas.
A Enrique Aguilar por su acompañamiento y generosidad. A Soraya Souto, a Victoria
Armayer. Y a Patricio, por creer en mí.*

Índice

Introducción	4
Capítulo 1	
<i>Sobre la lectura de Isaiah Berlin de la obra de Benjamin Constant.</i>	9
1.1 <i>Una interpretación sesgada</i>	9
1.2 <i>Tensión moderna</i>	16
1.3 <i>Una libertad incompleta</i>	20
Capítulo 2	
<i>Sobre una aparente contradicción</i>	28
2.1 <i>Introducción</i>	28
2.2 <i>Sobre el contexto</i>	30
2.3 <i>Sobre Rousseau</i>	36
2.4 <i>Sobre el anacronismo</i>	40
2.5 <i>Sobre la modernidad</i>	42
2.6 <i>Sobre el individuo</i>	44
2.7 <i>Sobre la representación</i>	46
Capítulo 3	
<i>Sobre el flagelo de disfrutar</i>	51
3.1 <i>La necesidad de la distinción</i>	51
3.2 <i>Un mensaje a los liberales</i>	55
3.3 <i>Contra el aislamiento</i>	56
3.4 <i>Sobre la integración</i>	58
3.5 <i>Teleología de la modernidad</i>	61
Capítulo 4	
<i>Sobre el auto-perfeccionamiento como fin</i>	62
Conclusión	71
Bibliografía	78

Introducción

En 1789 la historia da a luz un tipo de sociedad inédito y a partir de allí el legado revolucionario se convierte en un enigma a develar. Como señala Darío Roldán (2000), los pensadores de la época se encontraban interpelados por *la extravagante novedad de una sociedad irremisiblemente fundada en la igualdad*. La tradición liberal francesa se enfrentaba entonces, y por primera vez, a desafíos teóricos y políticos que comenzaron a dar lugar a desarrollos disímiles y en muchas ocasiones, contradictorios.

Benjamin Constant de Rebecque tenía 22 años cuando tuvo lugar la revolución francesa. A partir de allí, dedicó su vida y su obra a develar el enigma al que refiere Roldán. Más específicamente, Constant se dedicará a entender y a darle sentido a la idea de libertad en el contexto -descrito por Pierre Rosanvallon- de un nuevo espíritu de época marcado por el imaginario igualitario y la comunión inédita de los hombres en tanto pares. Lo que se estaba inaugurando era la idea de ciudadanía, el imperativo de un nuevo tipo de lazo social, en principio ilegible y abstracto para sus propios protagonistas. El quiebre provocado por la revolución francesa inaugura un fenómeno histórico protagonizado por individuos que a su vez debían encarnar su rol de ciudadanos dando origen a la tensión que marcó todo el desarrollo pos-revolucionario.

Benjamin Constant enfrenta tales desafíos y encarna todas esas ambigüedades, las mira de frente. Este prolífico autor va avanzando en su vida y en su carrera transformándose a la par que el curso mismo de la revolución y de la historia de la cual era parte. Sus pensamientos cambian y sus reflexiones no se apegan a ninguna doctrina. Pero sus aportes teóricos no pierden consistencia ni relevancia y Constant se convierte en uno de los líderes y figura de la creación del pensamiento liberal moderno francés. Se trata de un autor

definido por la excepcionalidad; resulta difícil clasificarlo y su obra dista de ser sistemática, como bien señala Fontana (1991) en su lúcido análisis. La riqueza de sus contribuciones suele perderse ante los intentos de etiquetarlo. Constant fue uno de los pensadores liberales más importantes del siglo XIX pero muchos coinciden en que no se puede afirmar que haya encarnado la figura de un liberal puro.

Quizás por eso gran parte de su obra ha sido ignorada hasta no hace mucho. Algunos de sus más importantes textos han permanecido sin traducir al inglés hasta principios del siglo XXI y su reconocimiento suele estar más vinculado a su arista literaria que a la filosófica y política. Permitir que la obra de Constant permanezca reconocida meramente por su novela *Adolphe*, significa no hacerle justicia a este gran pensador francés. Tzvetan Todorov (1999) afirma que Constant es un clásico que no ha sido reconocido como tal y que su pensamiento es esencial para nuestras democracias.

Paradójicamente, y en contraposición a su tardío y escaso reconocimiento, la producción de Constant es ambiciosa, versátil y prolífica: escribió desde grandes obras hasta múltiples folletos y artículos de prensa. Parte de su excepcionalidad deriva del continuo entre reflexión y activismo del cual emana su obra. En su análisis sobre Constant, Stephen Holmes (1984) señala la importancia de entender su pensamiento siempre en relación con el momento -histórico y personal- en el cual cada aporte había sido gestado. Constant reflexionaba y elaboraba su teoría en profunda relación con lo que la sociedad estaba atravesando a cada momento. El desarrollo de los acontecimientos demandaban pensamientos a veces cambiantes y hasta en ocasiones contradictorios. Todo estaba en transformación y la particular capacidad de Constant de adaptar su pensamiento a las contingencias le otorga a su obra una absoluta actualidad.

El pensamiento de Benjamin Constant es clásico e inclasificable a la vez. En *Dos manuscritos de Benjamin Constant* (1965) Paul Bastid coincide con Biancamaria Fontana al lamentar que *el ilustre doctrinario de la libertad individual no haya condensado su sistema en un gran tratado que hubiera puesto de manifiesto la potente construcción del mismo*. Pero destaca, asimismo, la constancia con la que Constant permaneció siempre preocupado por mantener *la dignidad de la persona frente a lo arbitrario del poder* (Bastid, 1965).

Estamos ante un pensador, escritor, político y filósofo cuyas expresiones denotan un mayor interés por la trascendencia que por las urgencias. Constant abordaba las demandas inmediatas de su época, al mismo tiempo que gestaba teorías que iban más allá de su contemporaneidad. Al igual que su cuerpo teórico, su carrera política también transcurre de manera discordante. En el contexto de un proceso histórico y político agitado, los roles y posturas que el pensador encarna suelen ser catalogados de 'pragmáticos'. Pero aún si uno quisiera acusarlo no podría hacerlo sin reconocer que incluso su más ferviente versatilidad fue siempre guiada y sostenida por su apasionado ideario liberal (María Luisa Sánchez Mejía, 1991).

Estas son algunas de las razones por las cuales Benjamin Constant resulta un pensador fascinante, original y también inasequible. Un teórico al que no se lo puede interpretar de manera simple ni superficial y quizás sea esa la razón por la cual su reconocimiento ha sido dilatado. Algunas de sus obras permanecen todavía sin ser traducidas al inglés y en general su impacto pierde resonancia en cuanto nos alejamos de Europa continental. Esta singularidad y cierto desconocimiento de este lado del mundo han suscitado nuestro interés y atención. En particular, a lo largo de esta tesis nos dedicaremos a analizar una manifestación específica del aspecto ambiguo de la obra de Benjamin Constant: el sorpresivo giro que da su argumentación hacia el final de una de sus más conocidas contribuciones, el *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*.

Dado que este particular y discordante argumento es el objeto del presente trabajo, el mismo comenzará analizando la relación entre la obra de Benjamin Constant y la teoría producida por Isaiah Berlin acerca de los dos tipos de libertades. Además de que el contraste entre las dos perspectivas resulta útil a los fines de este análisis, comenzar con Berlin hace sentido ya que es él quien rescata a Constant de cierto olvido intelectual y le da un lugar en el salón de las ideas del siglo XX. En su ponencia "*Two Concepts of Liberty*", pronunciada en 1958, Berlin retoma la distinción establecida por Constant respecto de los dos tipos de libertad y la asimila como parte de su propio desarrollo teórico. El aporte de Berlin cobra gran relevancia y a partir de allí la distinción toma un nuevo significado que no necesariamente revela el verdadero propósito del discurso de Benjamin Constant, según nuestra perspectiva.

Constant no era, como Berlin solía expresar, el más elocuente defensor de la libertad y la privacidad, o al menos no era sólo eso. A través del desarrollo de esta tesis intentaremos demostrar que Constant quiso ir más allá de una definición de libertad unidimensional. Allí es donde creemos que se genera el desencuentro con la interpretación que hace Berlin y es por ello que conforma la piedra angular: porque en la intersección de ambas perspectivas encontramos los indicios del verdadero sentido de la obra de Constant.

El ejercicio teórico que implica distinguir entre los dos tipos de libertades atraviesa gran parte de la historia y la evolución de la corriente liberal y de esa distinción dependían, en cierto sentido, las formas y el sentido que encarnará la modernidad.

Este desafío inspiró la fértil y diversa producción teórica de Benjamin Constant y en cada una de sus creaciones podemos encontrar piezas que conforman su visión al respecto. En la segunda parte de este trabajo ahondaremos entonces en algunas de sus más relevantes reflexiones con el objetivo de encontrar en ellas rastros de la evolución de su pensamiento que nos permitan comprender y darle sentido al ambiguo argumento final de su discurso pronunciado en 1819. Lo haremos a través de un proceso de compilación y revisión bibliográfica de aquellas publicaciones dedicadas a la obra de Constant que hayan sido publicadas con posterioridad a la conferencia dada por Berlin (1958).

Uno de los académicos que analizaremos, Steven Vincent, sostiene que es Benjamin Constant el primer pensador en darse cuenta que aquello que más amenaza a la libertad moderna es el poder político en sí mismo; sin importar quien lo detente ni como se haya accedido a él, sino cuánto poder tiene uno o unos en detrimento de otro u otros. En el camino que Constant recorre en busca de principios, instrumentos y conclusiones que sirvieran para defender y proteger a la libertad de esta posibilidad de poder absoluto, elabora reflexiones acerca de una multiplicidad de temas y conceptos. A través de aquellos autores que se han dedicado a estudiarlo abordaremos algunos de ellos tales como su relación con Rousseau y los antiguos, la importancia del concepto de anacronismo y su entendimiento de las verdaderas necesidades de la modernidad, la distinción que opera entre Estado y sociedad, su comprensión de la idea de soberanía y la centralidad de la sociedad civil. También su visión acerca de la idea de progreso y sus posturas respecto del republicanismo y la representación.

Como decíamos al principio, Benjamin Constant es un pensador que discurre en diversos planos al mismo tiempo. Por un lado estaba particularmente interesado en encontrar respuestas a las necesidades de su momento histórico y por otro, reflexionaba y escribía guiado por un propósito superior: entender y dar sentido a la evolución del individuo moderno. El último apartado de esta tesis intentará abordar y exponer el aspecto menos evidente de la obra de Constant, su visión acerca del rol de la religión en la modernidad. Esta dimensión de su pensamiento puede encontrarse más que nada en su obra *On Religion*, pero también se manifiestan indicios en la conferencia dictada en 1819, la cual constituye el objeto del presente trabajo. La relación entre la función de la religión y la idea de libertad en el pensamiento político de Constant resulta esencial a la hora de interpretar el argumento final del *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Sólo integrando este aspecto es posible entender de manera cabal el pensamiento de Constant, y en particular, ese controvertido argumento final.

Si bien ahondaremos más adelante en una reciente publicación de Alan Kahan que observa y pondera esta particular cuestión, corresponde finalizar esta introducción con un importante pasaje de la misma:

“Let me suggest that Constant’s modern moral substitute for ancient freedom, the way in which we can combine the benefits of ancient and modern liberty, is modern religion, freed from priestcraft. At the end of Constant’s famous speech on ancient and modern liberty, after he has told his audience that ancient liberty with its exalted politics is impossible in the modern world, and that attempts to revive it, as during the French Revolution, can lead only to terror and anarchy, Constant suddenly doubles back. Having told his audience that modern people are devoted to private pleasure, the pursuit of their personal interests, and civil freedom, the things that can best be secured by a limited state enforcing only a negative morality, he suddenly reminds them that this is not, after all, enough. There is the danger that the tendency of modern civilization to encourage private pleasures will lead to the moral diminution and degradation of humanity. “Is it so evident that happiness, of whatever kind, is the only aim of mankind? If it were so, our course would be narrow indeed, and our destination far from elevated.... It is not to happiness alone, it is to self-development that our destiny calls us.” We therefore need the second, positive kind of morality as well. Yes, this positive morality of self-development can be derived from “political liberty,” “the most powerful, the most effective means of self-development that heaven has given us” (Kahan, 2018).

Sobre la lectura de Isaiah Berlin de la obra de Benjamin Constant.

1.1 Una interpretación sesgada

La palabra libertad representa distintos significados según quién, cuándo y por qué se la evoque, y cuando se la aborda conceptualmente las preguntas que surgen no suelen obtener respuestas fáciles. La misma complejidad caracteriza al liberalismo como corriente de pensamiento: pocos conceptos pertenecientes a la teoría política han resultado tan flexibles como la libertad y pocas líneas de pensamiento han albergado tan disímiles pensadores como el liberalismo. Miguel Saralegui, en su publicación acerca de las similitudes y diferencias entre Constant y Berlin, lo expresa adecuadamente:

“Lo liberal ha llegado a recoger casi cualquier práctica y teoría política. La flexibilidad de este concepto permite que diferentes actores políticos se entiendan igualmente liberales cuando sus planes aspiran a crear sociedades opuestas. Con más frecuencia de lo que ocurre con otros conceptos políticos, como el marxista o el socialista, lo liberal ha permitido albergar definiciones sustancialmente contrarias”. (Saralegui, 2007: 235).

Este capítulo versará precisamente sobre las interpretaciones y desarrollos del concepto en cuestión en las obras de Benjamin Constant e Isaiah Berlin, sobre sus aparentes similitudes y sus fundamentales diferencias. A lo largo del mismo, expondremos las reflexiones de diversos autores que advierten sobre aristas relevantes de este gran debate

y esto nos permitirá reforzar nuestro punto de vista acerca de lo que consideramos una lectura fragmentaria de Berlin respecto de la obra de Constant.

Comenzar el presente trabajo con la interpretación que hace Berlin de Constant resulta sensato no sólo porque es él quien recupera y pone en valor al pensador suizo y su obra durante el siglo XX, sino porque sostenemos que su ensayo inaugura una lectura restringida y estereotipada de la obra de Constant. Nos interesa indagar en esta perspectiva ya que es desde esa incompleta interpretación de sus reflexiones que el argumento final del discurso pronunciado por Benjamin Constant suele sorprender y generar controversias. Como producto de ese desconcierto es que suele ignorarse la complejidad de los pensamientos de Constant, el aporte fundamental de su teoría política y el verdadero propósito de la misma. Como nuestro objetivo es revelar ese verdadero propósito y exponer la naturaleza gradual y contextual del giro final, creemos lógico y útil comenzar analizando la lectura de Isaiah Berlin.

Isaiah Berlin (1909-1997), nacido en Letonia pero de nacionalidad británica, fue un filósofo y académico considerado por muchos como uno de los principales exponentes del pensamiento liberal del siglo XX. Reconocido por su defensa del liberalismo y sus ataques al extremismo político, en 1958 dio a conocer su célebre ensayo *"Two Concepts of Liberty"* durante una conferencia pronunciada en la Universidad de Oxford. El ensayo, donde aborda la distinción entre la libertad positiva y la libertad negativa, se ha convertido en una de las reflexiones más influyentes y comentadas en el ámbito de la teoría política sobre el significado y la importancia de la libertad y el liberalismo.

La mayoría de los autores consultados mencionan la importancia de considerar los contextos en los cuales las reflexiones acerca de la libertad han sido generados. El caso de Berlin no es la excepción. Su conferencia fue pronunciada en el marco de la Guerra Fría, contexto geopolítico en el cual -dadas las recientes experiencias totalitarias- urgía la necesidad de reconstruir los regímenes políticos. En su texto *"La Cuestión Liberal"* (2016), Darío Roldán nos recuerda que es precisamente desde ese momento que el interés por la tradición liberal se había renovado en gran parte como respuesta a la descomposición soviética que había provocado la necesidad de revalorizar los derechos individuales. Esa necesidad fue expresada en un renovado despliegue teórico, dice Roldán, que alcanzó gran

relevancia e incluyó autores liberales y no liberales y entre ellos a Isaiah Berlin (Roldán, 2016). Es en este contexto que tiene lugar un amplio redescubrimiento del pensamiento clásico liberal y dentro de este fenómeno ubicamos la reinterpretación de Berlin de la obra de Benjamin Constant. El ensayo de Berlin comienza con una cita de Constant mediante la cual afirma que éste último había sido el más elocuente defensor de la libertad individual y la privacidad. Con el fin de fortalecer el sentido negativo de la libertad, Berlin introduce una firme distinción con el sentido positivo y presenta dos tipos de preguntas desde las cuales se ha de partir si se quieren entender las motivaciones detrás de cada una:

“El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras freedom o liberty (libertad) —que emplearé con el mismo significado— y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido «negativo», es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta «cuál es el ámbito en que al sujeto — una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas». El segundo sentido, que llamaré positivo, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de «qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra». Estas dos cuestiones son claramente diferentes incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente” (Berlin, 1974: 136).

En su sentido negativo, la libertad responde a la pregunta sobre los límites de la autoridad; la ausencia de interferencia de otros sobre las acciones y decisiones de un individuo o conjunto de individuos. La libertad no depende de la capacidad personal para lograr objetivos, sino de la ausencia de obstáculos que otros puedan interponer entre nosotros y esos objetivos, delimitando así un ámbito en el que el individuo puede actuar sin la intervención de otros seres humanos, ese “estar libre de”. La libertad positiva, en cambio, se pregunta qué o quién me gobierna (causa de interferencia) y refiere, en palabras del propio Berlin, “al deseo del individuo de ser su propio dueño”, de ser gobernado por sí mismo o bien de participar en el proceso por el que ha de ser controlada su vida (Aguilar y Pollitzer, Revista Criterio).

Tiempo después de haber pronunciado su discurso, y como respuestas a las críticas que lo acusaban de un exagerado apego a la acepción negativa, Berlin aclara que ambas libertades “son fines en sí mismos”, pero que responden a motivaciones distintas: la auto-

rrealización y la no interferencia. Pero afirma que el problema radica en que necesidades tan distintas pueden entrar en conflicto o chocar entre sí. Usando otra vez sus propias palabras, “saber quién me gobierna es algo lógicamente diferente a saber en qué medida interviene en mí el gobierno”. Los que se preguntan lo segundo “quieren disminuir la autoridad como tal”; los otros, “quieren ponerla en sus manos”. Es allí donde estos intereses contrapuestos resultan irreconciliables (Berlin: 1958).

Más allá de esta aclaratoria, para algunos académicos sigue resultando inevitable notar que la propuesta de Berlin concentra sus esfuerzos en advertir sobre los aspectos negativos de la acepción positiva de la libertad. Entre sus riesgos se incluye la deriva hacia un proceso de renuncia voluntaria de los propios deseos en favor de un otro u otros, de una causa u objetivo superior y/o de un ideal o verdad suprema: ante esta situación el individuo podría identificar sus propios deseos con esa causa u objetivo sin percibir una condición de sometimiento. Otro riesgo sobre el cual advierte Berlin es que la libertad, en su sentido positivo, puede resultar víctima de manipulaciones al punto de conducirnos a creer que la auto-abnegación es sinónimo de ausencia de obstáculos:

“Si veo que puedo hacer muy poco o no puedo hacer nada de lo que quiero, lo único que necesito es limitar o extinguir mis deseos y con ello me hago libre. Si el tirano (o «el que persuade de manera disimulada») consigue condicionar a sus súbditos para que dejen de tener sus deseos originales y adopten («internalicen») la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición, liberarlos. Sin duda alguna les habrá hecho sentirse libres —de la misma manera que Epicteto se siente más libre que su amo (y que, según se dice, el proverbial hombre bueno se siente feliz en la miseria). Pero lo que ha creado es la antítesis misma de la libertad política. (...) La autonegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero es difícil ver cómo se la puede llamar aumento de libertad. Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él, pero ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él?” (Berlin: 1974, 141).

Se podría decir que un cuestionamiento generalizado al aporte de Berlin es aquel que versa acerca de un desproporcionado elogio a la acepción negativa de libertad, soslayando el valor de su acepción positiva. Al concentrar sus argumentos en la dimensión de “estar

libre de” y no haber desarrollado el “ser libre para” incurre, para algunos autores, en una lectura incompleta de la libertad. Siguiendo esta línea de objeciones diversos autores coinciden también en que el sesgo reduccionista de Berlin ha afectado la lectura que hace sobre el aporte de Benjamin Constant. El ensayo de Berlin le otorga un importante rol a las reflexiones de Constant, pero para algunos académicos se trata de un uso interesado y en favor de confirmar su propia visión, resultando desleal al verdadero propósito de la obra de este último. En esta postura se inscribe Helena Rosenblatt, para quien Berlin lee a Constant desde una perspectiva exclusivamente anti-totalitaria, anti-roussoniana y anti-democrática. Rosenblatt lamenta que la perspectiva de Berlin tuviese tanta influencia y apoyo ya que la considera una lectura parcial de la obra de Constant que ignora pasajes fundamentales de la misma (Rosenblatt, 2009: 370).

En su minuciosa definición del concepto “*Libertad política*” (2019), Enrique Aguilar y María Pollitzer hacen referencia a las menciones que Constant y Berlin hacen sobre el uso inadecuado, y a veces arbitrario, de la palabra libertad:

“Ya Constant en sus Principios de política aplicables a todos los gobiernos (1806/1810), se lamentaba por la “extensión ilimitada” que había cobrado la palabra libertad, al punto de ser utilizada por los propios usurpadores del poder “para legitimar sus abusos” (2010, 434). Al promediar el siglo XX, Isaiah Berlin (1909-1997), en su célebre lección inaugural en Oxford titulada “Dos conceptos de libertad”, sostendrá que el término libertad “se presta a tantas posibilidades” y a tantas “manipulaciones” que, al cabo, podrá significar “todo lo que quiera el manipulador” (1998 [1958], 235)”
(Aguilar, Pollitzer: 2019, 1).

Podemos afirmar entonces que ambos pensadores repudiaban el carácter polisémico del concepto y también que a ambos les preocupaba la arbitrariedad y los posibles abusos de poder. Pero como bien subrayan Aguilar y Pollitzer, apoyándose en el análisis de Biancamaria Fontana, hacia finales del siglo XVIII y luego de la experiencia revolucionaria, el enfrentamiento entre antiguos y modernos ya no se trataba simplemente de una disputa académica, sino de factores políticos que evitarán los abusos asociados tanto al jacobinismo como al bonapartismo. Esta era entonces la motivación de la cual partía Constant y otros destacados liberales franceses de la época (Aguilar Pollitzer, 2019: 7).

La consideración de los distintos contextos en los cuales se desarrollaron las reflexiones de Constant y de Berlin resulta de vital importancia para nuestro análisis. Si bien ambos pensadores parecían enfrentarse al mismo enemigo, las respuestas que emanan de esa oposición no necesariamente son las mismas ni pueden asimilarse como tal. En este sentido, María Luisa Sánchez-Mejía, en su ensayo titulado *“La libertad y la Garantía, derechos individuales y libertad política en la obra de Benjamin Constant”* (1993), observa que en los años posteriores a la revolución francesa, Benjamin Constant desarrolla dos dimensiones de sí mismo: la de pensador y la de político activo. Constant daba forma a sus pensamientos teóricos a la vez que ejercía su activismo político y se involucraba con aquellos acontecimientos acerca de los cuales reflexionaba. La realidad política concreta había sufrido radicales cambios en el período entre la Revolución Francesa y la Restauración, pasando por el Directorio y el Imperio Bonapartista. Constant consideraba que se necesitaba una teoría nueva capaz de comprender lo que demandaban los tiempos. Su intervención en los acontecimientos, con su doble perspectiva -teórica y práctica-, tenía por objetivo definir la libertad, justificar su necesidad y garantizar su disfrute, precisamente porque era eso lo que demandaban los tiempos (Sánchez-Mejía, 1993: 338).

Así pues, la definición de libertad de Constant fue moldeada por su experiencia pos-revolucionaria, sus errores y sus peligros. Si bien se opone, de manera ahistórica, a la arbitrariedad y al totalitarismo, sus respuestas están influenciadas por las particularidades de la contingencia. Su concepto de libertad es dinámico y estaba en formación, debiendo ser constantemente observado y ajustado al devenir de los tiempos. El disfrute de la libertad requiere de un activo ejercicio que la garantice y la preserve según los cambiantes acontecimientos. Es por esta particular manera de concebir la libertad que incurren en un fatal error quienes interpretan que la libertad de Constant es idéntica a aquella de Berlin.

El redescubrimiento de las libertades individuales que hace Berlin -con el fin de limitar los poderes del Estado por sobre los individuos- no le otorga un lugar a la acepción positiva de la libertad. Al contrario, para Constant la acepción positiva de libertad resulta fundamental a la hora de garantizar y defender esas libertades individuales que tanto preocupan a Berlin. La definición de libertad moderna de Berlin se asocia unívocamente con su aspecto negativo, el cual se advierte como el único capaz de responder a ese fin.

La libertad positiva no sólo ocupa un lugar secundario en la teoría de Berlin, sino que es soslayada por estar asociada a doctrinas y tendencias totalitarias.

Como ya hemos dicho, Berlin consideraba que Benjamin Constant había sido quien más claramente observara y expresara el conflicto entre los dos tipos de libertad. Sin embargo, para algunos de los pensadores que se han dedicado a analizar la obra de Constant, su observación no se concentraba en el conflicto entre ambas acepciones porque, precisamente, y al contrario de lo que por mucho tiempo se sostuvo, para Constant no existía tal enfrentamiento. Al respecto, Jeremy Jennings (2009), en *Constant's Idea of Modern Liberty*, menciona que:

“Constant might indeed be better viewed as illustrating what Jean-Fabien Spitz has analyzed as the falsity of the dilemma between negative and positive liberty rather than as one of the key protagonists in a debate that has occupied such a central place in political theory since Isaiah Berlin’s inaugural lecture in the autumn of 1958” (Jennings, 2009: 73).

Jennings también menciona algo señalado por Stephen Holmes a propósito de la obra de Constant. La afirmación de que la sociedad moderna enfrentaba no un peligro, sino dos: el de la *sobre-politización* y el de la *sobre-privatización*. Este aporte nos sirve para introducir un eje fundamental de este capítulo, el de las distintas dimensiones que conforman la libertad de Benjamin Constant y de porque creemos que allí radica la gran diferencia con Berlin. Si bien ambos entendían que la defensa de lo individual frente al Estado era esencial, la modernidad se aparecía ante Constant como un fenómeno mucho más complejo que no podía ser comprendido desde una sola arista.

Helena Rosenblatt en *The Cambridge Companion to Constant* (2009) cita a Marcel Gauchet para ilustrar esta comprensión cabal de Constant respecto del fenómeno de la modernidad: *“According to Marcel Gauchet, Constant’s writings were to be admired for shedding light on the “devastating contradictions of modernity”* (Rosenblatt, 2009: 372). Como ya hemos mencionado, según esta autora, Berlin lee a Constant desde una perspectiva exclusivamente anti-totalitaria, anti-roussonian y anti-democrática; perspectiva que lamentablemente tuvo gran influencia y apoyo. Atribuye este sesgo a una lectura parcial

de la obra de Constant desde la cual se ignoraron pasajes fundamentales de la misma. Rosenblatt afirma que el motivo de este sesgo responde a la necesidad de Berlin de confirmar su propia perspectiva. Tanto Holmes como Rosenblatt coinciden en que una lectura cuidadosa de la obra de Benjamin Constant permite ver que en su pensamiento no existe una oposición fundamental entre ambos tipos de libertad (Rosenblatt, 2009: 374-375).

Al tomar en consideración otras lecturas de la obra de Constant entendemos que la libertad es en realidad un concepto plural y que su análisis tiene en cuenta su condición multidimensional. Apoyamos la reflexión de que la visión de Berlin sobre la obra de Constant restringe su significado y niega su complejidad y consideramos que, al contrario, el aporte de Constant acerca del concepto lo expande y enriquece. Siguiendo esta línea argumentativa en lo que resta de este capítulo expondremos los análisis que consideramos más relevantes sobre la obra de Isaiah Berlin.

1.2 Tensión moderna

En su libro *“Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism”* (1984), Holmes observa que la dicotomía entre antiguos y modernos ya contaba con precedentes en el siglo XIX, pero que es Benjamin Constant quien la emplea de manera inédita. Holmes afirma -haciendo referencia a Berlin- que quienes se apeguen a una visión *privacy-addicted* (1984: 73) de la libertad de Constant no podrán explicar gran parte de su obra, mucho menos de su vida, tanto desde la práctica durante aquellos años dedicados activamente a la política, como desde lo teórico, en particular su defensa de la participación en política, del sufragio y de la democracia como sistema político de preferencia. Sí la política de Constant estaba destinada a limitar el poder, no por eso dejaba de ser política, afirma Holmes. Es por ello que le resulta difícil entender la existencia de lecturas que ignoren estas evidencias:

“Because of the common belief that negation implies deprivation, “negative freedom” is a very misleading translation of la liberté chez les modernes. Modern liberty, as Constant conceived it, is just as much a capacity for positive action as

ancient liberty had been. The difference lies only in the character of the action and the field where it unfolds” (Holmes, 1984: 31)

Nos adelantamos aquí a la base sociológica de la definición de libertad de Constant -aspecto que discutiremos más adelante- pero esta cita resulta interesante para profundizar sobre el rol que tiene lo social a la hora de entender por qué las definiciones de Constant y Berlin no responden a las mismas motivaciones.

En el apartado anterior mencionamos el carácter polisémico que presenta la definición de libertad de Constant como uno de los ejes que lo apartan de aquella de Berlin. Al respecto Holmes también hace algunos aportes. Según este autor, los análisis más conocidos sobre el discurso de Constant no le hacen justicia a su contenido teórico ni a su decisión consciente de combinar atributos aparentemente antagónicos en un mismo cuerpo de pensamiento. De hecho, según Holmes, dicha decisión es el aporte fundamental de la obra: exponer que la libertad en sus dos formas -positiva y negativa- conllevaba en sí el potencial de la tiranía.

La complejidad que Constant decide asumir y exponer en su discurso justamente aleja su análisis de la libertad moderna de una simple identificación con lo que en siglo XX se entendía (a partir de Berlin) como libertad negativa. Sin embargo, Berlin contribuyó con éxito a fundar esa filiación alimentando toda una línea de pensamiento que sostiene que los discursos de ambos son en esencia homogéneos. Sobre esto discute largamente el español Miguel Saralegui en su ensayo *“La libertad de los modernos y la libertad negativa, Diferencias y similitudes entre los discursos ‘liberales’ de Constant y Berlin”* (2007). Según Saralegui la obra de Berlin ha moldeado la manera en que se concibe la libertad moderna desde entonces. Saralegui se dedica a analizar las coincidencias y desvíos de ambos liberalismos a través de tres ejes: la historia de la libertad, los peligros de la libertad y la supuesta realidad de la libertad. Repasaremos a continuación algunas de sus observaciones, pertinentes en la construcción de nuestro argumento.

El primero de los ejes, el de la historia de la libertad, está relacionado al análisis de Holmes respecto del rol del individuo en la teoría de Constant. Para Saralegui, Berlin coincide con Constant en considerar la génesis del individuo como la sima que separa la prác-

tica de la libertad y que constituye el verdadero paso a la modernidad. También coinciden, afirma, en la certeza de que esa nueva realidad demandaba una nueva libertad. Pero es en esa frontera histórica donde los caminos comienzan a divergir: el salto de Berlin es hacia una libertad negativa y el de Constant hacia una libertad moderna. Para Constant, además, eran tan disímiles las realidades que no tenía sentido establecer una jerarquía entre ambos tipos de libertad porque, justamente, respondían a organizaciones sociales distintas (Saralegui, 2007: 238). Para Berlin, en cambio, no se trataba tanto de un hito que inauguraba un nuevo tipo de sociedad, sino de un escalón teleológico que elevaba a la libertad a un estadio moralmente superior en el cual los individuos acceden a algo mejor:

“El pluralismo, con el grado de libertad «negativa» que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio «positivo» de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad” (Berlin, 1958: 181).

Berlin va aún más allá y utiliza las credenciales de Constant para darle un cariz elitista al deseo de libertad:

“Pero los padres del liberalismo, Mill y Constant, quieren más que este mínimo; piden un grado máximo de no interferencia, compatible con el mínimo de exigencias de vida social. No parece probable que esta extrema exigencia de libertad haya sido nunca hecha más que por una pequeña minoría de seres humanos, muy civilizados y conscientes de sí mismos. La mayoría de la humanidad ha estado casi siempre dispuesta a sacrificar esto a otros fines: la seguridad, el status, la prosperidad, el poder, la virtud, las recompensas en el otro mundo, o la justicia, la igualdad, la fraternidad y muchos otros valores que parecen ser incompatibles por completo, o en parte, con el logro del máximo de libertad individual, y que desde luego no necesitan ésta como condición previa a su propia realización” (Berlin, 1958: 173).

Según Saralegui (2007: 239) el velo moral con el que Berlin interpreta la irrupción del individuo es uno de los puntos fundamentales en que ambos teóricos se alejan y diferencian.

El segundo eje es aquel que versa sobre la relación entre la libertad y la forma de gobierno, y las respuestas que Berlin y Constant dan al respecto. Saralegui se desconcierta ante la afirmación de Berlin de que la libertad, en su sentido negativo, no es incompatible

con formas de gobierno autocráticas o aquellas en las que no se ejerza el autogobierno. Lo importante para Berlin consiste en que el hombre goce de libertades individuales y la manera en que ese goce sea garantizado deviene en una preocupación secundaria. Además, Berlin considera que muchas veces los gobiernos democráticos han atacado estas libertades privadas más agresivamente que algunos autoritarismos moderados. Así, la libertad negativa de Berlin se presenta como no participativa y es por ello que no tiene inconvenientes en considerarla compatible con dictaduras o gobiernos autoritarios. Saralegui concluye que no existe para Berlin una relación lógica ni necesaria entre la democracia y la libertad individual. Es aquí, dice, donde Berlin vuelve a alejarse de Constant ya que, como veremos más adelante, el argumento final del discurso de Constant versa sobre el rol de la democracia como condición necesaria y garante de la libertad de los modernos (Saralegui, 2007: 239). Como ya hemos visto y seguiremos viendo a lo largo de este desarrollo, a la hora de dirimir la tensión entre lo individual y lo colectivo, Berlin opta siempre por defender lo primero en detrimento de lo segundo, De alguna manera esto convierte la disputa entre las dos libertades en un enfrentamiento entre el liberalismo y la democracia, como si la modernidad sólo se pudiera construir a partir de uno y no de la otra.

La última gran diferencia que Saralegui establece entre Constant y Berlin es aquella sobre los peligros 'anti-liberales' que deberían inquietar a las sociedades modernas. Mientras que para Berlin las tentaciones antiliberales se enraízan en la ambición del auto-gobierno, cuya ejecución siempre puede convertirse en fuente de totalitarismo, Constant teme a los efectos de una sociedad completamente despolitizada que abandona lo público, al punto de optar por el camino de la tiranía silenciosa (Saralegui, 2007: 240). Vuelve a aparecer aquí cierta obsesión de Berlin con la posibilidad de que lo colectivo avance sobre lo individual al punto de destruirlo. Es justamente dicha obsesión la que no le permite apreciar una reflexión clave en la obra de Constant: la tendencia excesiva a lo individual y al interés por lo privado deviene en un abandono de los asuntos públicos y éste se convierte en un escenario fértil para la tiranía. Berlin parece completamente ajeno a esta sutil distinción: para él, cualquier preocupación por una libertad que no sea la privada puede poner en riesgo la organización liberal de la sociedad (Saralegui, 2007: 241).

Si bien son varios los ejes a través de los cuales se observan las diferencias entre las tipologías de Berlin y de Constant, el relativo a la oposición individuo-colectivo es quizás el más destacable. Principalmente porque parten de un lugar similar y se alejan en un entendimiento esencial que determina el resto de sus respectivas teorías. Como señala Saralegui hacia el final de su ensayo, las diferencias con que interpretan la relación entre individuo y comunidad generan el resto de las oposiciones que separan a Constant y a Berlin (Saralegui, 2007: 244).

1.3 Una libertad incompleta

Como se ha demostrado, los autores que conforman este capítulo exponen distintas perspectivas sobre las diferencias entre Berlin y Constant. En general, todos coinciden en señalar que la libertad moderna de Constant se refiere a una idea compleja compuesta por múltiples factores. En este sentido, al comparar las definiciones de libertad de Berlin y Constant, queda en evidencia lo incompleta que resulta la definición de Berlin. Para el teórico inglés, la única libertad que sobrevive a la irrupción de la modernidad es la negativa.

Será central en este apartado el trabajo realizado por Charles Taylor (1979) acerca del concepto libertad negativa, no sólo por su cercanía personal con Berlin, sino porque su visión está en línea con nuestra propuesta. En *"What's wrong with Negative Liberty"* (1979), Taylor reconoce que no se puede negar la existencia de dos grandes concepciones de libertad y comienza su ensayo exponiendo la polarización que han sufrido ambas al punto de resultar tergiversados sus significados e implicancias. Ni la libertad positiva consiste meramente en el control colectivo sobre la vida común, ni la libertad negativa es la simple ausencia de obstáculos externos, físicos y/o legales. Reconoce también que el ejercicio de definir dos tipos de libertad tiene muchas implicancias con efectos en toda la corriente liberal y advierte que existen diferencias aún más profundas que las que se ven a simple vista. Hecho su diagnóstico, Taylor procede al análisis en el cual complejiza la clásica tipología en la que se inscriben Berlin y Constant. Fundamentalmente de lo que se ocupa Taylor es de cuestionar a aquellos liberales que se apegan a una versión *caricaturesca* de

la libertad negativa que “sees freedom simply as the absence of external physical or legal obstacles” (Taylor, 1979: 176).

Afirmar que la libertad consiste en la mera ausencia de obstáculos externos es, según Taylor, sostener una visión incompleta y parcial de la libertad. No es inocente la elección del adverbio “simplemente”: definir la libertad sólo en función de aquello a lo que se opone nos priva de una visión que incluye todo aquello que habilita. Si bien Taylor inscribe a Berlin en esta línea del liberalismo -que encuentra su origen en Hobbes-, lo que más nos interesa ahora son sus reflexiones acerca de la visión inexacta de la libertad positiva que sostienen quienes se aferran a su acepción negativa.

“When people attacked positive theories of freedom, they generally have some Left totalitarian theory in mind, according to which freedom resides exclusively in exercising collective control over one’s destiny (...) this portrait is a little extreme (...) it is an absurd caricature if applied to the whole family of positive conceptions” (Taylor, 1979: 175).

Para Taylor, la mayor motivación de aquellos que atacan las teorías positivas es el temor a la amenaza totalitaria, sobre todo a partir del siglo XX. Esta estrategia se obsesiona por establecer contra qué lucha, atentando de esa manera contra su mismo propósito. Al preocuparse sólo por aquello que quieren evitar dejan de lado aquello que se puede erigir. Y es aquí donde Taylor nos invita a elevar la discusión: la única libertad que tiene sentido es la orientada hacia un propósito, ¿de qué nos sirve eludir los obstáculos si no contamos con una dirección hacia la cual dirigirnos?

La pregunta acerca del sentido de ser libres es relevante porque si no se le da lugar se asume que todas las libertades son igualmente importantes y fuera del terreno de lo teórico tal presunción resulta impracticable. Taylor reconfigura la distinción entre las dos libertades y las encuadra en conceptos que llama *opportunity-freedom* y *exercise-freedom*. Utiliza un ejemplo en el cual compara semáforos y religión, para poner en evidencia que no todos los tipos de restricciones atentan contra la libertad de los individuos y que, por el contrario, algunas son necesarias si lo que se quiere es preservar al individuo. Desde la posición de Taylor, la acepción positiva de la libertad invoca un necesario involucramiento del individuo con el fin de discernir para qué ha de ser usada esa libertad:

“Doctrines of positive freedom are concerned with a view of freedom which involves essentially the exercising of control over one’s life. (...) By contrast, negative theories can rely simply on an opportunity-concept, where being free is a matter of what we can do, of what it is open to us to do, whether or not we do anything to exercise these options.

(...) Freedom consists just in there being no obstacle. It is a sufficient condition of one’s being free that nothing stand in the way” (Taylor, 1979: 177).

Lo que parece inquietar a Taylor, además de la demanda de no interferencia, es que quienes defienden la forma extrema de la libertad negativa lo hacen convencidos de que es una virtud en sí misma. El miedo como motivación tiene un alto costo: *“It is fear of the Totalitarian Menace, I would argue, which has led them to abandon this terrain to the enemy” (Taylor, 1979: 179).* Para quienes adoptan esta postura, la tentación reside, justamente, en su simplicidad. Concebir la libertad como un fenómeno dinámico que debe ser ejercitado para existir, demanda un mayor compromiso e involucramiento: *“for the capacities relevant to freedom must involve some self-awareness, self-understanding, moral discrimination and self-control” (1979: 179).*

Taylor introduce una visión de libertad fundada en un ejercicio de auto-realización para evidenciar lo pasiva e insuficiente que resulta la lectura de Berlin. Lo acusa de abandonar la arista más inspiradora del liberalismo, aquella que sostiene que ser libre es algo más que el sólo hecho de poder hacer lo que uno quiere y que no se puede hablar de libertad sólo términos de restricciones motivadas por el miedo (1979: 180).

El desarrollo teórico de Taylor sobre el rol del propósito y la auto-realización lo acerca mucho a nuestra lectura y visión sobre la obra de Benjamin Constant. El propósito en la obra de Constant lo analizaremos más adelante. Ahora resultará útil retomar la tensión entre lo individual y lo colectivo, mencionada en el apartado anterior, ya que también encontramos en Taylor importantes referencias.

“(...) For an exercise-concept of freedom, being free can’t just be a question of doing what you want in the unproblematic sense. It must also be that what you want doesn’t run against the grain of your basic purposes or your self-realisation. (...) The subject himself can’t be the final authority on the question whether he is free; for he cannot

be the final authority on the question whether his desires are authentic, whether they do or do not frustrate his purposes" (1979: 180).

Aquí los defensores de la libertad negativa dirán que si el individuo no es la autoridad última sobre la validez de sus propios deseos se deja la puerta abierta para que algo o alguien decida por él, imponiendo los deseos de otros y derivando entonces en el tan temido totalitarismo. No, responderá Taylor, no es suficiente esta concesión para que lo colectivo atente contra lo individual, el asunto es más complejo. No se puede ignorar el hecho de que el individuo goza de esa libertad que tanto se protege en el contexto de una sociedad con determinada forma. Nuevamente, no se trata de preservar lo uno en detrimento de lo otro, sino de ser libre ejercitando -autogobernándonos colectivamente- esa libertad en función de la sociedad de la que el individuo es parte (1979: 181). Es en la aplicación de ese ejercicio que se vuelve posible discriminar cuáles motivaciones son más significativas, no sólo para nosotros mismos, sino para la humanidad. Es aquí donde Taylor nos invita a ir más allá de Berlin: la mera ausencia de obstáculos externos resulta insuficiente. Una definición completa de libertad debe asumir la existencia y el rol de aquellos obstáculos internos, fundamentales a la hora de discernir. Si para cada individuo lo importante es algo distinto -y el contexto no es tenido en cuenta- la libertad se vuelve impracticable.

En su lúcido ensayo, *"Four Conceptions of Freedom" (2010)*, Horacio Spector realiza un meticuloso análisis del concepto libertad en el cual interroga la historia del mismo y las distintas visiones que lo han abordado, incluyendo algunas de las que citamos en este trabajo. Su recorrido consiste en evidenciar cierta tendencia reduccionista en la que incurren la mayoría de las teorías y corrientes conocidas hasta el momento. Para ello, genera una matriz capaz de vincular las visiones que versan sobre el eje natural/civil con aquellas dedicadas al contraste entre la libertad negativa y la libertad positiva. Las líneas teóricas que forman parte de sus observaciones tienen en común un entendimiento sesgado de la libertad, y entre líneas se puede leer que, según su juicio, esos sesgos responden a determinadas agendas y contextos. Si bien la obra de Spector resulta fundamental para entender la evolución del pensamiento liberal, no nos ocuparemos de ella en su totalidad, sino que usaremos aquellos argumentos que denotan su postura a favor de una libertad compleja y múltiple porque es precisamente el tipo análisis que nos permite alejarnos de

la visión sesgada de Berlin y así acercarnos a una lectura más auténtica del discurso de Benjamin Constant.

Al principio de su ensayo, Spector se refiere al debate protagonizado por Berlin de un lado, y Skinner y Pettit del otro. El debate gira en torno a la deliberada ausencia de la visión republicana en el liberalismo prevaleciente a partir del siglo XX. Lo que Spector cuestiona de este debate y sus protagonistas es que desde ambas posturas se eluden las varias concepciones existentes de la libertad y, fundamentalmente, la relación entre ellas (Spector, 2010: 783).

Spector no sólo propone contrarrestar las tendencias reduccionistas complejizando y desglosando las nociones conocidas, sino que responsabiliza a Berlin de la prevalencia de la visión Hobbesiana -reduccionista- del liberalismo en el pensamiento político contemporáneo (2010, 784). Asimismo, lo acusa de consolidar una visión unidimensional del liberalismo al fomentar un entendimiento dicotómico del mismo. Al reforzar la línea Hobbesiana lo que se niega es la visión heredada de John Locke concebida con elementos de la tradición republicana romana. Tanto Spector como Pettit, cuyo aporte expondremos más adelante, utilizan el liberalismo de Locke para demostrar que la postura inflexible de Berlin respecto de la libertad resulta, desde todo punto de vista, incompleta. Locke no sólo va a adoptar el republicanismo clásico romano, sino también la concepción noción(?) civil de la libertad entendida como lo opuesto a la dominación, no a la interferencia. Spector sostiene que Berlin no ignora esta noción de no-dominación, sino que elige eludir su centralidad y a través de esa operación analítica refuerza el carácter negativo de la libertad e inaugura el camino hacia el reduccionismo contemporáneo (2010, 790).

Estas decisiones argumentativas tienen consecuencias prácticas. Como señala Pettit, en *"The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin"* (2011), las teorías de no-dominación y de no-interferencia implican distintos requerimientos institucionales. Mientras que para la visión Hobbesiana -en la que se inscribe Berlin- las leyes representan una pérdida de libertad, para la republicana la ley es su condición y garantía. Si bien Pettit ubica a Berlin cerca de Hobbes, reconoce que su propuesta intenta superar la visión de libertad como no-frustración al argumentar a favor de la libertad como no-interferencia. El problema aquí es que, en esa misión, Berlin no llega a donde Pettit cree que debería haber

llegado: a recuperar la visión de no-dominación. No llega, en parte, porque en su obstinado rechazo al carácter positivo de la libertad pasa por alto una alternativa distinta, la republicana. Al esforzarse en marginalizar el aspecto positivo de la definición de libertad moderna, pierde de vista que, en realidad, se trata del componente de una idea más grande. No estar sometido a ningún tipo de dominación es un objetivo más ambicioso que la simple pretensión de no interferencia; y en esto Spector y Pettit se ponen de acuerdo.

Como decíamos más arriba, Pettit considera que el intento de Berlin de desarrollar una visión superior a la Hobbesiana es fallido y se queda a mitad de camino:

"I claim that while Berlin introduced persuasive considerations against freedom as nonfrustration, these ought to have led him—and ought to lead us—not to rest content with freedom as noninterference, but rather to go the full distance and embrace a notion of freedom as non-domination. The position he took up is an unstable halfway house between the other two positions" (2011, 694).

Pettit nos recuerda que en la primera parte de su lectura original del discurso *Two Concepts of Liberty* Berlin pareciera adherir a la perspectiva Hobbesiana que afirma que basta con que el individuo no vea frustrados sus deseos y elecciones para sentirse libre. Luego, el mismo autor aclara que su intención no era tal y refuerza su posición del lado de la no-interferencia. Compartimos a continuación las palabras de Pettit porque este "incidente" merece no ser dejado de lado:

"(...) the issue for Berlin is whether Hobbes is right that intervening to obstruct a non-preferred option is irrelevant to an agent's freedom of choice. Suppose I am disposed to interfere, not with the option you choose, but with an option that you might have chosen to take and didn't; suppose I am not disposed to frustrate your preference but only to block an option you don't actually prefer. Does this take from the freedom of your choice or not? In the opening part of his 1958 lecture, Berlin appears to go along with the Hobbesian answer that no, it doesn't. (...) He suggests that on "the 'negative' definition of liberty in its classical form," interference is "bad as such" because "it frustrates human desires." And in later commentary, he describes his initial take on freedom in that lecture—"the formulation with which I began"—as mistaking freedom for the absence of such frustration. But though his initial formulation of the notion of liberty may have been Hobbesian in this way, he insists in this commentary

that the main arguments of the original lecture were not affected by this “genuine error.” And that is certainly so, for he explicitly argues in the course of the lecture that your negative liberty is not ensured by being positioned to do what you actually want to do; you must be positioned to do whatever you might happen to want or try to do among the relevant alternatives. Freedom is not “the absence of obstacles to the fulfillment of a man’s desires,” as he later puts it, but “the absence of obstacles to possible choices and activities” (2011: 697-698).

Si bien Berlin (1974) se preocupa por dejar en claro que se es verdaderamente libre cuando todas las opciones posibles -sean o no elegidas- escapan a cualquier tipo de interferencia, Pettit sostiene que la posición sigue resultando inconsistente. Argumenta que el hecho de que la interferencia no se materialice no significa que algo o alguien no detenten el poder de interferir, si así lo dispusieran. La posibilidad discrecional de intervenir es de lo que el individuo debe librarse y es allí adonde Berlin nunca llega (2011: 703). Asegurar la no interferencia no es suficiente. El destino correcto es el ideal de no dominación, un límite real a la posibilidad de que un individuo o grupo de individuos impongan su voluntad por sobre la de todos: *“What freedom ideally requires in the republican book is not just that the doors be open but that there be no doorkeeper who can close a door—or jam it, or conceal it—more or less without cost” (2011: 709).*

La revisión de Berlin respecto de la definición de Hobbes subraya la carencia de esta última. La óptica republicana hará lo mismo con Berlin y en palabras de Spector, iluminará su tendencia reduccionista.

Ahora bien, ¿por qué Berlin persiste en soslayar la dimensión positiva de la libertad? ¿Por qué el requerimiento de ejercitar la libertad colectivamente constituye para él un obstáculo? ¿Por qué Berlin no va más allá en su intención de hacer avanzar la teoría y retiene la evolución del pensamiento liberal en la definición Hobbesiana? ¿Por qué permite que visiones más integradoras como la de Constant permanezcan en el olvido?

Pettit dirá que Berlin no habría sido capaz de tolerar las implicancias de una propuesta republicana. Está asumiendo, pareciera, cierto pesimismo de parte de Berlin respecto del individuo y su capacidad de auto-gobernarse. Por otro lado, en su lúcido trabajo sobre la estructura multidimensional del concepto libertad, Spector postula que la definición

de Berlin -así como también las otras existentes- reduce la libertad a una sola cosa. Una aproximación que observe la relación entre las distintas definiciones de libertad sí resultaría verdaderamente superadora. Una visión de este tipo es la que nos acerca a una lectura más sensible del pensamiento de Constant, quien desde sus reflexiones fomenta también una agregación de definiciones en función de establecer un marco teórico que permita, en lo práctico, resolver las inéditas tensiones que le presentaba la modernidad.

Como decíamos al inicio, lejos de convertirse en el referente del dilema entre las dos libertades, el verdadero legado de Benjamin Constant debería haber sido el de un valiente exponente de una visión que las combina y supera sus diferencias. En este capítulo tratamos de postular que esto no fue así en parte debido a que la lectura que prevaleció de su obra fue la de Berlin, que ignoró gran parte de la misma y que respondió a motivaciones subjetivas, sesgadas y oportunistas. Para reforzar esta idea y a modo de cierre de este apartado compartiremos un pasaje de Helena Rosenblatt extraído de la brillante compilación *"The Cambridge Companion to Constant"* (2009):

"It was Isaiah Berlin's anti-Rousseauian and essentially antidemocratic reading of Constant that would have the greatest longevity and influence. (...) It should be noted, however, that this interpretation of Constant was based on a highly selective reading of his texts. It paid no attention to the many times Constant in fact defended popular sovereignty, or the repeated instances when he spoke optimistically about human "perfectibility" and the "tendency toward equality" manifest in history" (2009: 370).

A main reason for this pessimistic and negative reading of Constant is that the readers themselves are pessimistic. They read Constant selectively, for confirmation of their own views (2009: 373). (...) No doubt Constant will continue to be cited without being read (2009: 402)".

La intención no es desestimar ni restarle valor a la reflexión de Berlin. Tanto él como sus detractores defienden la libertad y tienen por objetivo liberar a los humanos. Si bien el aporte de Berlin sigue resultando pertinente y actual, resulta útil a los fines de esta tesis exponer aquellas reflexiones que consideran que el extremo apego a la acepción negativa daña el concepto moderno de libertad ya que lo restringe y niega la posibilidad de relacio-

narlo con otras dimensiones que, lejos de ser antagónicas, podrían ser combinadas con el fin de servir a su causa.

Fundamentalmente porque la perspectiva de Berlin deja de lado la consideración de otros importantes riesgos: los que derivan de un ejercicio exclusivo de la libertad negativa. La lectura de Berlin aborda la misión de profundizar y esclarecer una fundamental diferencia pero en algunos sentidos esa lectura pareciera ser completamente extraña a otra sutil distinción sobre la que sí llama la atención Constant.

Sobre una aparente contradicción

*Constant's attitude
is not dogmatic but dialogical.
He does not seek to close the debate
with a simple and definitive answer,
but to shake off initial certainty
and lead us toward more
enlightened convictions.
(Todorov: 199, 78)*

2.1 Introducción

A fines de reflexionar acerca de la libertad en el marco de la modernidad y sus desafíos, la obra de Berlin se convierte en una valiosa contribución y no se puede negar que existe una intersección explícita entre su aporte y el de Benjamin Constant. Es precisamente desde este encuentro que empezamos a encontrar indicios de lo que para nosotros constituye el verdadero sentido de la obra de Constant. Como afirmaba Berlin, Constant efectivamente fue, en un determinado momento, el más elocuente defensor de la libertad y la privacidad. Pero el problema de asociar tan rigurosamente las teorías de Constant con las de Berlín -y con los representantes del liberalismo durante siglo XX- es que, dependiendo desde qué perspectiva y época se examine su pensamiento, Constant podía ser entendido o no como un liberal clásico. Apegarse a una determinada etapa de su liberalismo significa resignar el verdadero aporte de la complejidad de su obra y a ciertas características que abordaremos en el presente capítulo.

Dos de los aspectos del pensamiento de Constant puestos en valor en este apartado serán el uso del contexto y su perspectiva pragmática. Como creemos fundamental abordar su obra desde sus distintas etapas y aristas, continuaremos con la exposición de una compilación de textos que previamente han analizado al autor con el fin de dar forma a un entendimiento integral y cabal de su pensamiento. Es a través de esa lectura que hemos podido identificar patrones los cuales nos permitieron agrupar sus reflexiones en conceptos que nos permiten reconstruir el camino por el cual Benjamin Constant llega a pronunciar su discurso en 1819.

Procederemos entonces a analizar y exponer las reflexiones precedentes que abordan los conceptos de la obra de Constant intentado interrelacionar sus distintos puntos de vista para dar con nuestro objetivo: darle sentido y poner en valor el aclamado discurso de Benjamin Constant y, sobre todo, el giro argumentativo de su final.

“Benjamin Constant’s 1819 lecture, ‘On the Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns,’ is more often cited than analyzed. Perhaps that is because the basic point of the lecture seems fairly straightforward. Every political theorist knows that Constant offered a contrast between two sorts of liberty – the ‘ancient’ sort that requires the active participation of all citizens in self-government, and the ‘modern’ enjoyment of private rights under a representative system of government. He warned against politicians who asked people to sacrifice our modern liberty for the sake of the ancient virtue, as the Jacobins had during the French Revolution. Few commentators, however, have subjected Constant’s argument to careful philosophical analysis. Nor have historians of political thought examined the way that Constant’s position against imitating the ancients differed from the very similar-sounding arguments” (Garsten, 2009:1).

Stephen Holmes afirma que el pensamiento de Constant no puede ser tomado en partes, sino como un todo, ya que su perspectiva es realista y sus argumentos, instrumentales (Holmes, 1984: 40-42). Según Holmes se trata de un cuerpo de pensamiento lleno de tensiones y ambigüedades. Una de esas aparentes contradicciones es el quiebre que introduce respecto de la visión que la corriente liberal tiene de la democracia. Como ya hemos señalado en el capítulo anterior, es en este punto que las reflexiones de Berlin y Constant comienzan a alejarse. En su empresa de consolidar lo negativo como restricción que protege, Berlin se concentra en evitar algo, mientras que Constant quiere cons-

truir algo, como si Berlin mirara al pasado y Constant al futuro, como si Berlin incurriera, como los hombres de la revolución, en el pecado del anacronismo, mientras que Constant intenta protegernos de nuestro propio futuro. Si seguimos esta línea el liberalismo de Constant se vuelve casi anecdótico y es por eso que analizarlo sólo desde una perspectiva estrictamente liberal resulta pernicioso. Al contrario, al ahondar en la obra de Constant y sus reflexiones lo que más conmueve al lector es su persistente búsqueda de la cuestión humana y el fin último de la vida.

“Novelist/playwright Victor Hugo believed that Constant was “one of those rare men, who furbish, polish, and sharpen the general ideas of their times” (Jim Powell, The Sanctity of Private Life: Benjamin Constant, 2000).

2.2 Sobre el contexto

En la brillante compilación *The Cambridge Companion to Constant* (2009) Helena Rosenblatt afirma que durante el siglo XX los teóricos que lograron arribar a una comprensión más completa y verdadera del pensamiento de Constant lo hicieron incorporando en sus análisis todos los tipos de formatos en que el autor se expresó y tomando en consideración los distintos contextos históricos en que sus obras habían sido gestadas. Considerar la variable contexto les permitió a esos autores revertir la imagen negativa y antidemocrática que hasta el momento se había forjado en relación a Constant (Rosenblatt, 2009: 376).

En el presente capítulo el primer aspecto a desarrollar sobre la obra de Constant es el contextual por dos razones de elevada importancia para el avance de esta tesis. En primer lugar porque Constant se destaca por ser un pensador profundamente conectado con la realidad de la cual era parte y sobre la cual reflexionaba. Lejos de ser un pensador aislado que permaneciera en el mundo de la abstracción, Constant adaptaba constantemente su producción de conocimiento a los acontecimientos que iban teniendo lugar en la historia.

Se copiaba a sí mismo, re-escribía y publicaba textos escritos con anterioridad pero adaptados a lo que él consideraba las necesidades del momento.

En segundo lugar, el análisis del contexto histórico en la obra de Constant resulta de suma importancia porque constituye el fundamento principal sobre el cual se asienta el giro argumentativo hacia el final de su discurso. Al leer su discurso sin tomar en consideración los distintos contextos en los cuales fueron escritos los párrafos que lo conforman su mensaje puede generar perplejo y confusión y derivar en una incompleta comprensión de su aporte.

Otra aspecto del pensamiento de Constant que algunos autores han señalado críticamente y que se relaciona con la variable contexto es el marcado pragmatismo de nuestro autor. Como hemos mencionado antes (y será profundizado más adelante), el marco histórico en que pensaba y escribía Constant representó un momento inédito, un hito en la evolución de la humanidad. El período pos-revolucionario se caracterizó por la inestabilidad, la frustración y las reincidencias. Benjamin Constant luchó incansablemente, con su mente y con su pluma, por defender y preservar los principios liberales que habían provocado la irrupción histórica de la revolución. Los defendió del Antiguo Régimen, del Terror y de Napoleón. Fue esa su persistente misión y el fin por el cual no dudaba en adaptar los medios cuando resultaba necesario.

En *A passion for Democracy (1999)*, Tzvetan Todorov subraya este aspecto desde una perspectiva que aquí compartimos: *Constant himself characterizes his personality as "fluid," but this is not inconstancy; rather it is an extreme sensitivity to the elements of the context in which each experience occurs (Todorov, 1999:24).*

Además de no querer abandonar la defensa de estos principios, en la práctica Constant estaba convencido de que las libertades individuales sólo podían ser plenamente gozadas en un contexto de estabilidad política e institucional. En un artículo relativamente reciente, Steven Vincent (2004) afirma que el liberalismo de Benjamin Constant emerge inmediatamente después de la revolución, cuando se encontraba experimentando el dilema político al que se estaban enfrentando los pensadores y políticos del momento: ¿Cómo asentar un orden constitucional estable regido por la ley en el contexto de un orden social amenazado por el desorden interno y la desestabilización constante y cuando

los individuos sospechaban y temían unos de los otros y de sus líderes? (Vincent, 2004: 6). El liberalismo de Constant, prosigue Vincent, representaba un intento por definir un sistema político que respondiera a condiciones adversas. En las propias palabras de Constant, estaba buscando una vía mediante la cual llevar la revolución a su fin (Vincent, 2004: 6-7).

Durante mucho tiempo el pensamiento de Constant fue percibido como inconsistente en el imaginario intelectual, sin embargo, a través de los trabajos que hemos elegido utilizar para la composición de esta tesis, accedemos a una perspectiva que se enfoca -por el contrario- en la llamativa coherencia de su aporte. Por ejemplo, en *Dos manuscritos de Benjamin Constant* (1965) Paul Bastid destaca la constancia con la que Constant permaneció siempre preocupado por mantener la dignidad de la persona frente a lo arbitrario del poder.

El aporte de Constant resulta original por su doble juego entre la estabilidad y la adaptabilidad, entre lo conservador y lo flexible. Constant entendía que ya no se podía retroceder respecto a la igualdad y las libertades individuales, que a partir de ese momento debían ser protegidas para siempre en distintas circunstancias y ante distintos tipos de ataques. Sus reflexiones son contextuales pero a su vez se pueden inscribir en lo clásico y atemporal dado que sirven para defender la conquista fundamental de una era.

Un autor esencial para esta tesis -en el que muchas de las reflexiones presentes están inspiradas- es Stephen Holmes y su obra *Benjamin Constant and The Making of Modern Liberalism* (1984). A través de su análisis entendemos que la excepcionalidad del pensamiento de Constant deriva en gran parte de su ejercicio de continuidad entre la acción y la reflexión. Stephen Holmes señala la importancia de entender el pensamiento de Constant siempre en relación con el momento histórico y personal en el cual cada aporte había sido gestado. Constant reflexionaba y elaboraba su teoría en profunda relación con lo que la sociedad francesa estaba atravesando a cada momento y esas necesidades generadas por el desarrollo de los acontecimientos demandaban pensamientos a veces cambiantes y hasta contradictorios. Todo estaba en formación, por un lado la sociedad y por otro el pensamiento y la corriente liberal.

También resulta interesante el sentido de coherencia aplicado por Constant no sólo respecto a su propia producción, sino también en relación al análisis crítico que realizaba

acerca de las ideas que desarrollaban sus contemporáneos y el cuerpo de pensamiento que estaba moldeando los acontecimientos. Así como su obra cobra sentido cuando se toma en consideración el contexto en que cada párrafo de la misma fue gestado, Constant también reprobaba toda teoría que no surgiera de una consciente y sincera observación del momento presente. Así, la rigurosidad que imponía el contexto operaba en los dos sentidos.

Más adelante desarrollaremos con mayor detalle el giro argumentativo que tiene lugar hacia el final del discurso de Constant, pero ahora sirve hacer una mención para reforzar el rol clave de la variable contextual a la hora de comprender el pensamiento de nuestro autor. Holmes nos concede el permiso de la perplejidad ante la aparente incoherencia argumentativa de Constant pero también nos ofrece un abordaje esclarecedor: examinar la manera en que la distinción entre los dos tipos de libertades fue usada por Benjamin Constant en dos etapas distintas de su carrera (Holmes, 1984: 33).

“The 1819 lecture contains long sections authored twenty years earlier in response to exceptional political events. By 1819, the political scene had radically changed. Constant’s former left-wing enemies had vanished, only to be replaced by equally intractable right-wing foes. In response to this altered landscape, he re-elaborated his distinction in a new direction. No longer threatened by pseudodemocratic fraud, he turned sharply against the civic passivity that served the interests of the ultras. But he left the passages written years earlier untouched. (...) Struggling to understand the complexities of politics after the Revolution, Constant was right to cling tenaciously to both sides of his polemic: the atrophy of political life can be just as perilous as a total repolitization of society” (Holmes, 1984: 33-34).

Holmes reconoce que mucho se ha escrito acerca de la distinción entre las dos libertades pero lamenta lo poco que esos análisis se han dedicado a indagar en la historia de esa distinción, especialmente la poca atención que se ha prestado a los distintos desafíos a los que Constant intentaba responder a través de esa elaboración teórica (Holmes, 1984: 34). Es gracias a la obra de Holmes que conocemos que la primera mención de la distinción entre las dos libertades se encuentra en el capítulo tres de la primera gran obra escrita por Mme. De Staël: *On the Current Circumstances Which Can End the Revolution*, formulada en 1797 pero publicada recientemente en 1979. Mme. De Staël es una autora fundamental de la corriente liberal posrevolucionaria y su pensamiento es también de vital importancia en

la vida y obra de Benjamin Constant. Lamentablemente, escapa al alcance de la presente tesis un desarrollo detallado de esta relación.

Como decíamos, el primer esbozo de la distinción aparece en esa obra iniciática de De Staël, probablemente co-escrita con Constant. En ese particular momento ambos pretendían ejercer cierta influencia en el Directorio con el fin de fomentar un espíritu menos extremo y más moderado:

“Constant’s vindication of Political absenteeism was intended as a reply to Rousseau’s glorification of Political participation. He lauded citizen withdrawal and indifference in situations of civil war when participation was largely a vehicle for partisan hatred and revenge” (Holmes, 1984: 34).

Vemos cómo el pensamiento de nuestro autor se destaca por su carácter dinámico, respondiendo de manera práctica a las contingencias con el fin de preservar siempre un mismo principio. En 1797 la distinción debía persuadir a los líderes del momento sobre la necesidad de abandonar posturas radicalizadas en pos de lograr la estabilidad. Dividir el concepto de libertad en dos acepciones consistía en una operación destinada a honrar y proteger la vida privada de los individuos a través de una exaltación de lo apolítico. 20 años después, la distinción debía cumplir otra función, porque otras eran las circunstancias. Así Holmes nos acerca a una lectura del discurso en la que se comprende el sentido de un argumento cambiante y progresivo.

En 1819 la situación social y política era muy distinta. Sin riesgo de un resurgimiento del Jacobinismo, Constant ya no se identificaba tanto con una postura moderada. Sus enemigos ahora eran los Ultras (monárquicos, absolutistas) quienes hacían todo lo posible por desalentar la participación de los ciudadanos en lo público y político. Desalentar la participación servía a los objetivos de un poder muy tentado por controlar todo aspecto de la vida de sus ciudadanos. El discurso ahora tenía que actuar como límite ante las tendencias tiránicas de los Ultras; los individuos debían salir de su aislamiento privado y hacerse cargo de su propio destino: *“Battling the ultras, liberals strove to awaken the nation from its privatized slumber” (Holmes, 1984: 36).*

Abordar el pensamiento de Constant desde una perspectiva contextual resulta esencial si se quiere comprender su sentido más profundo, objetivo que nos ocupa en el actual desarrollo. Es por eso que este enfoque atravesará gran parte de lo expuesto en el presente capítulo. Por ejemplo, más adelante hablaremos del carácter pragmático del pensamiento de Constant y veremos cómo ese aspecto también está relacionado con esta perspectiva contextual. Reflexionar en función de lo contingente significaba para Constant la vía mediante la cual se aseguraba no caer en verdades abstractas y absolutas. Entendía que para servir verdaderamente a la causa de la libertad sus aportes debían ser realistas y sus respuestas concretas y complejas, como la realidad a la que se dirigían. Steven Vincent se refiere a esto cuando menciona:

"(...) He insisted that it was necessary to avoid "utopianism" by always assessing current conditions and forces, like the state of "public opinion". He recognized that the liberal system that he envisaged would require a balance of potentially opposing principles: popular sovereignty versus individual freedoms; social cohesion versus freedom of worship; legality versus opposition to tyrannical regimes" (Vincent, 2004: 6).

Allí donde algunos vieron contradicción o inconsistencia, nosotros elegimos ver que la lealtad de Constant no respondía a verdades abstractas y absolutas, sino a una realidad compleja y en tensión. Aferrarse a ideales aislados de la realidad genera, como ya Constant había experimentado y señalado, consecuencias devastadoras para la sociedad. Responder a las circunstancias sin haberlas observado adecuadamente es una actitud que Benjamin Constant se ocupó enfáticamente de desalentar.

Helena Rosenblatt trae a colación que muchos autores coinciden en afirmar que los aportes políticos más fundamentales de Constant fueron concebidos temprano en su carrera y que así se han mantenido durante el posterior desarrollo de la misma. Tanto para Hoffmann como para Gauchet, el liberalismo de Constant vio la luz alrededor de 1806. Vincent afirma que su liberalismo se conforma incluso antes. Frente a esto Rosenblatt sugiere una perspectiva distinta ya que considera que la que proponen estos académicos no termina por revelar la complejidad del pensamiento de Constant. Rosenblatt afirma que es durante los últimos años de vida de Constant que el autor reflexiona sobre la evolución de la corriente liberal y que se preocupa por advertir sobre sus tendencias autoritarias, un

aporte fundamental en el conjunto de su obra (Rosenblatt 2004: 25). Es también hacia el final de su vida que Constant da a luz una de sus más importantes y originales contribuciones, aquella que versa sobre la religión. Contribución que es de primordial importancia si se pretende abordar su pensamiento de manera cabal.

Creemos que queda demostrada la relevancia de una perspectiva contextual a la hora de analizar el pensamiento de Benjamin Constant. No sólo por que sirve a los fines de entender y darle sentido a su obra, sino por que él mismo la utilizó para explicar y construir su mayor aporte teórico. La diferencia fundamental que Constant establece entre los dos tipos de libertades es el contexto en que ambas fueron y eran ejercidas. El contexto deviene entonces clave en dos niveles de análisis: la del mismo Constant respecto de su objeto de pensamiento y al relacionar su teoría con el contexto en que la misma fue gestada.

2.3 Sobre Rousseau

Ahondar en la obra de Benjamin Constant implica dedicarle tiempo a la relación de la misma con el filósofo Jean-Jacques Rousseau, cuyo pensamiento tuvo gran influencia en el desarrollo de la Revolución Francesa. Algunos de los más importantes aportes hechos por Constant derivan, de hecho, de esgrimir argumentos que señalan tanto los aciertos como los peligros de la teoría rousseauiana. Para observar y entender esta relación entre ambas teorías utilizaremos, en primer lugar, dos textos escritos por Darío Roldán, Doctor en Estudios Políticos e investigador especializado en teoría política. En su trabajo *“Guizot, Constant y la crítica liberal a la soberanía popular”* (1999), Roldán afirma que en el contexto de la Restauración borbónica el imperativo residía en construir un orden que lograra la estabilidad pero no a expensas de los principios revolucionarios, es decir, la igualdad social y la libertad política. Ese era el desafío al que se enfrentaban los liberales de la época. A lo largo de este trabajo Roldán se dedica a comparar los caminos tomados por los dos principales referentes del liberalismo francés de la época: Guizot y Constant. Respecto del camino tomado por Constant, Roldán concluye que su teoría política se dedica en gran

parte a reelaborar la teoría contractualista de Rousseau para despojarla de sus riesgos despóticos y compatibilizarla con las libertades individuales (Roldán: 1999, 214).

En su otro trabajo, titulado *“Liberales y Doctrinarios: acerca de la tradición liberal en Francia”* (2000), Roldán comienza situando la reflexión de Constant sobre la teoría contractualista en su contexto correspondiente: la modernidad. Asegura que la obsesión de Constant es comprender la naturaleza y las implicancias de esta nueva sociedad post-revolucionaria y la dinámica de un tipo de poder inédito, el poder social (Roldán: 2000, 34). Roldán se dedica entonces a explorar la posible relación entre el advenimiento de esa modernidad y la forma de la República inspirada en la política clásica. Lejos de observar una relación entre ambas, afirma que se oponen inexorablemente:

“Constant concluye que las formas políticas de la Antigüedad padecen de un anacronismo insuperable para adaptarse a la modernidad. (...) el individuo moderno no sólo descubre un desdoblamiento insalvable sino también -piensa Constant- una profunda insatisfacción frente a una idea de la libertad cuya realización exige combinar la participación política con la sumisión completa a la comunidad” (Roldán: 2000, 31).

Este anacronismo es el lienzo sobre el cual se despliega el mayor temor de Constant: la tiranía de unos pocos realizada en nombre de todos y el despotismo de uno solo favorecido por la aquiescencia de muchos y la silenciosa complicidad del resto (Roldán: 2000, 30). Aún así, Constant acepta e integra el principio fundamental de *El contrato social*: la legitimidad del poder deriva del consentimiento. Si bien Constant apoyaba la crítica liberal que afirmaba que aquellos que habían seguido este principio, y el pensamiento de Rousseau, habían sido los responsables de la instauración del Terror y sus devastadoras consecuencias, también consideraba que *“la fundamentación de las libertades individuales y la fundación en derecho del liberalismo moderno no podía hacerse sobre el abandono completo del espíritu de Rousseau”* (Roldán: 2000, 31).

La irrupción histórica de la modernidad imponía un límite a la teoría contractualista: la sujeción total de los individuos a la comunidad imposibilita la existencia de la libertad de los modernos, afirma Roldán. Esta contradicción ineludible obliga entonces a Constant a desarrollar una teoría que logra, por un lado, discernir la aceptación de la fuente de la

autoridad social, y por otro, sus derivaciones despóticas. La manera que encuentra Constant de compatibilizar el principio de la soberanía popular con las libertades individuales es a través de la representación (Roldán: 2000, 32).

Convencido de que es el principio de igualdad lo que separa para siempre a la modernidad de la antigüedad, Constant no duda que la autoridad social debe fundarse en el consentimiento mutuo y que la libertad individual no puede establecerse sino en el marco de la supremacía de la voluntad general. Sin embargo, advierte Roldan, Constant cree que no hay legitimidad posible fuera de la voluntad general. También está convencido de que el individuo pasa a conformar la voluntad general sin renunciar a todo lo relacionado con su subjetividad y resguardando una parte de su existencia que queda por fuera de toda competencia social (Roldán: 1999, 224) . Para poder hacerlo resulta inevitable la introducción de la representación en tanto forma de mediación entre lo social y lo político. Al contrario de lo que creía Rousseau respecto de la naturaleza de lo político, no bastaba con que el poder estuviera en buenas manos. Para Constant era la dinámica misma del poder la fuente del problema por su tendencia a la apropiación del poder de todos por unos pocos (Roldán: 2000, 32).

La falta de una distinción clara de dominios en los cuales el poder puede intervenir inaugura el potencial de un poder despótico. El pensamiento de Rousseau se vuelve totalitario al asumir que la soberanía es absoluta porque deviene de la soberanía atribuida a la voluntad general. La conformación de la soberanía no debe anular la separación del individuo y la sociedad, ni tampoco se debe asumir que los derechos del hombre serán garantizados por la mera existencia de esa voluntad general (Roldán: 1999, 226).

Rousseau pensaba la libertad en la forma clásica de la participación y de allí se deriva que identificara la soberanía popular con la idea de libertad. Los hombres de la Revolución, sin indagar en el presente ni teniendo en cuenta el contexto, lo siguieron e incurrieron en la tentación de erigirse por encima de toda existencia individual. Pero Constant entiende que libertad y garantía no son lo mismo, que la voluntad general y derechos individuales tampoco lo son y que cuando la autoridad -sin importar en manos de quién- no está limitada, todo lo demás es secundario. Entonces, disociando la voluntad general de las libertades individuales y exponiendo la necesidad imperativa de la representación en tanto mediación entre lo social

y lo político (resguardando lo primero y limitando lo segundo), Constant consigue compatibilizar el principio de Rousseau con la libertad de los modernos (Roldán: 1999, 227). Lo puede hacer, asegura Roldán, gracias a su doble anclaje teórico: en la historia respecto al origen de la sociedad y en el universo contractualista en relación al origen de la legitimidad del poder.

Fiel a su cualidad singular de conciliar opuestos Constant asombra al rescatar y poner en valor los ideales de Rousseau desde su propia posición liberal, con todo lo que ello implicaba en aquellos particulares momentos. Continuaremos reforzando este aspecto de nuestro autor ahora a través de la obra de Tzvetan Todorov (1999) quien expone la síntesis que Constant realiza de las dos corrientes principales de la filosofía francesa del siglo XVIII: la de Montesquieu y la de Rousseau.

Ambos precursores habían reflexionado y teorizado acerca del mejor régimen político, arribando a muy distintas conclusiones. Para Montesquieu el problema no radica en el número de personas que detentan el poder, sino en que el poder fuera limitado en su ejercicio. El poder debía entonces ser limitado a través de las leyes y de un sistema de contrapesos entre los distintos poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. El resultado era un régimen que podía ser monárquico o republicano, pero que debía ser moderado y liberal, es decir, anti-despótico.

Para Rousseau lo esencial era la fuente del poder y no la manera en que era ejercido. Constant acepta sin cuestionamientos que el poder debía ser la expresión de la voluntad de los individuos pero no pudiendo resistirse a la tentación de reconciliar idearios contrapuestos, modifica el principio de Rousseau con una condición propia de la teoría de Montesquieu: no basta con que el poder sea legítimo, también debe ser limitado. Según Todorov, para arribar al régimen político más adecuado en ese momento histórico, Constant conjuga las condiciones de Montesquieu con las de Rousseau. En esta operación supera las limitaciones de ambas teorías, escapa de sus abstracciones y ofrece lo que para Constant consistía en el régimen más adecuado y más posible: la democracia liberal. Asimismo, complejiza esta operación incorporando la arista fundamental de la modernidad: al individuo. El poder debía ser legítimo, limitado en su ejercicio y también debía establecer y defender una esfera propia del individuo a la cual el poder nunca pudiera llegar (Todorov: 1999, 35-41).

“Constant invents neither the democratic (or republican) principle of the sovereignty of the people nor the liberal principle of the limitation of power. Nonetheless it is he who articulates them, who holds them up against the real-life experience of the Revolution, the Empire, and the Restoration, who thus gives flesh to abstractions. It is he who reveals their consequences and sometimes their dangers. Constant is one of the first, and one of the most brilliant, authors who chose, among all the options that arose at the time, the one that appears to us today to be obvious (even if we are far from fulfilling it in all its perfection) — Revolution without Terror, popular sovereignty with respect for personal freedoms. In this, he is the first French theorist of liberal democracy” (Todorov: 1999, 41).

2.4 Sobre el anacronismo

Siguiendo la línea de los apartados anteriores en los cuales desarrollamos el lugar que ocupa la teoría de Rousseau y la perspectiva contextual en el pensamiento de Constant, ahora dedicaremos una breve reflexión sobre la idea de anacronismo. Consideramos que este es también un elemento a destacar si se desea comprender la singularidad que caracteriza a este pensador.

Como hemos subrayado, observar la relación entre las reflexiones de Constant y la variable temporal resulta muy revelador. María Luisa Sánchez-Mejía en su trabajo *“La libertad y la garantía. Derechos individuales y libertad política en la obra de Benjamin Constant” (1993)* se refiere a la importancia que el filósofo le concedía al devenir histórico. En su afán por dar respuestas en un contexto de completa incertidumbre, Constant se dedica a confrontar sus lecturas teóricas, sobre todo aquellas acerca de Montesquieu y Rousseau, con las consecuencias derivadas de la experiencia revolucionaria y de una realidad política concreta. Mientras otros pensadores y líderes políticos de la época intentaban contener los avatares con reflexiones gestadas en otros tiempos y desde una perspectiva más bien abstracta, Constant se exigía a sí mismo elaborar una teoría relacionada con una práctica política completamente nueva (Sánchez-Mejía: 1993, 338).

Para Constant, gestar un cuerpo de pensamiento esencialmente vinculado con y como respuesta a un momento específico resultante de un largo proceso histórico significaba dar forma a una reflexión política que tuviera como eje central definir la libertad, justificar su necesidad y garantizar su disfrute (Sánchez-Mejía: 1993, 338). Es interesante destacar el carácter inexorable que tenía para Constant la adecuación de las ideas que estaban moldeando ese determinado momento con lo que el devenir histórico efectivamente estaba exigiendo. A sus ojos, todo intento de imponer consideraciones meramente morales y fundamentalmente abstractas resultaba absurdo.

“Había llegado, pues, el momento de que la Humanidad diera un nuevo paso hacia la igualdad y de que la sociedad nobiliaria fuera sustituida por lo que Constant denomina “la época de los individuos”. (...) La Revolución no fue más que el instrumento de esta transformación, una sacudida violenta que permitió poner de nuevo de acuerdo “las instituciones con las ideas”, según la frecuente expresión que utiliza el publicista suizo para manifestar la relación que debe existir entre el sistema político y las exigencias emanadas de la sociedad. La Revolución no tuvo un carácter ni positivo ni negativo. Fue simplemente una fuerza irresistible, un acontecimiento inevitable traído por una evolución histórica que se mueve siempre hacia una mayor igualdad y que avanza por etapas, lenta pero inexorablemente”.(Sánchez-Mejía: 1993, 343).

La obstinación de Constant en advertir sobre lo inadecuado de darle forma al presente con ideas del pasado tenía por objetivo detener la tendencia del momento hacia un sistema que, al negarlo, atentaba contra su propio presente. La anomalía de identificar la soberanía popular con libertad moderna podía resultar fatal. Pierre Manent, en *Historia del Pensamiento Liberal* (1990), se refiere a esta cuestión cuando dice que el “historicismo” de Constant tenía la finalidad de limitar el campo legítimo de la acción política. La historia es la autoridad y el terreno “natural” de la acción era, en ese particular momento, la sociedad civil. La instancia política se encontraba -o se debía encontrar- en una posición esencialmente subordinada respecto del movimiento social (Manent: 1990, 193). Por último, traemos otro pasaje del trabajo de Manent que refuerza la exquisita voluntad de Constant de advertir sobre el peligro de aficionarse a verdades absolutas que no hacen más que interrumpir el vínculo directo de las ideas con aquella realidad a la que deben dar respuesta:

“Constant atribuye principalmente los males de la revolución, no a la lógica interna de la idea de soberanía del pueblo, sino que los imputa a una imagen, la imagen de la ciudad antigua, que obsesionaba el alma de los revolucionarios. Si éstos, a pesar de sus buenas intenciones, se convirtieron en déspotas, ellos se debió no tanto a que siguieron ciegamente la lógica de la idea de soberanía del pueblo como a que fueron movidos por una imagen, la de Esparta: se debió a que concibieron la libertad en el sentido de los antiguos y a que quisieron realizar en la Francia moderna la libertad de los antiguos” (Manent: 1990, 199).

La “extraordinaria capacidad crítica” de Constant, dice Manent, le permite analizar los males de la revolución sin atacar los principios fundamentales de la política moderna ni dudando de que fueran ellos, en su expresión más extrema, la fuente del problema (Manent: 1990, 200). Confundir el diagnóstico y no comprender que el error estaba en la aplicación de formas arcaicas a circunstancias modernas, resultaba inconducente; y a Constant parecía obsesionarle la búsqueda de soluciones adecuadas y eficientes.

2.5 Sobre la modernidad

En *“El modelo político francés”* (2007), Pierre Rosanvallon sostiene que es a partir de la Revolución y de la irrupción de la modernidad que la sociedad se convierte en el objeto de todas las atenciones. Cita a Guizot cuando resume el sentimiento general diciendo: “La Revolución nos legó no sólo un gobierno nuevo, sino una sociedad flamante que en nada se parece, ni a la que le precedió, ni tal a ninguna otra”. El término “sociedad nueva”, prosigue Rosanvallon, está siendo examinado y nuevas palabras aparecen para traducir lo que es experimentado como el advenimiento de un mundo social de contornos inasibles. Todos experimentan que el objetivo es constituir una sociedad tanto como un gobierno (Rosanvallon, 2007: 128).

Constant no es ajeno a este proceso y dedica buena parte de sus reflexiones a observar esta transformación y a tratar de comprender una enigmática sociedad posrevolucionaria. De hecho, resulta valioso repasar sus aportes respecto de la modernidad porque es una

arista de su obra que se encuentra teñida por una mezcla de pesimismo y optimismo que trasladará luego a su distinción entre ambos tipos de libertad:

"A hedonistic slide from "exercise" to "enjoy" signaled the humanly debilitating consequences of modernization. Indeed, Constant's distinction between ancient and modern liberty cannot be studied apart from the notion, also inherited from Montesquieu, that European history is a singular blend of progress and decay". (Holmes, 1984: 31)

A través de la lectura del artículo *Benjamin Constant, the French Revolution, and the problem of modern character* de K. Steven Vincent (2004), conocemos que desde sus más tempranos escritos Benjamin Constant estuvo interesado en la influencia que ejercía el carácter de los individuos en la formación de lo social. Le preocupaba especialmente que "el torrente revolucionario", como él mismo lo llamaba, desatara pasiones violentas que llevaran a los individuos a los brazos del fanatismo y la radicalización. Por otro lado, pero con la misma preocupación, observaba que el mismo caos podía también derivar en una actitud de resignación, aislamiento y egoísmo. En este sentido Constant percibía que la modernidad podía manifestarse en los individuos tanto de maneras positivas como negativas, y que de ello dependía que fuera posible erigir una sociedad nueva, justa y estable con instituciones políticas acordes y viables.

"There was a growing propensity for a focus on narrow self-interest which in a striking passage in De la force du gouvernement actuel, Constant describes in the following terms: "This sentiment, which is not able to be found in ancient languages or in the languages of free people was born principally of this privation of goal, of interests, of hopes other than those that are narrow and personal. (...) Characters are still too small for the spirits, they are worn down, as the body, by the habit of inaction or by the excess of pleasures" (Vincent: 2004, 44).

Lo que Constant temía era que la modernidad revelara sólo aquellos aspectos negativos del carácter del individuo y que al hacerlo los hombres no estuvieran a la altura de lo que lo nueva era requería. Sin embargo, así como observaba este aspecto con suma atención y una actitud lo suficientemente crítica, Constant también se mostraba optimista respecto de las posibilidades que ofrecía el progreso. El ímpetu general hacia la libertad

generaban en él expectativas agradables respecto de una idea sobre la perfectibilidad del género humano (idea que será desarrollada en un posterior capítulo). Constant creía que en el afán de resguardar su libertad los individuos desarrollarían habilidades que colaborarían con el progreso de la sociedad. Pero antes será necesario preguntarse si es la felicidad y el goce de los placeres inmediatos el verdadero fin y sentido de la nueva humanidad. Acerca de esto Constant se pronunció en su aclamado discurso y será abordado aquí luego. Pero es interesante exponer, como afirma Todorov, que aunque Constant defendiera a la modernidad como necesaria e inexorable, aún así no dejaba de señalar su potencial de engendrar y alimentar todo lo débil del individuo (Todorov:1999, 53).

“This danger is not a pure theoretical fabrication: on the contrary, it is the state of mind that Constant observes and deplors around him. “We live in a era when everything that is not concrete, everything that does not produce a material product, seems to be only a mental game and a waste of time,” he writes to his cousin Rosalie (October 6, 1825). “Anything that is not a steam engine is a daydream”. There is, parallel to social progress but heading in the opposite direction, a continuous movement of “degeneration,” whose signs are easily read in the current era. Their overall meaning is the replacement of liberty by necessity and thus of individual action by the movement of the masses. Mankind becomes “a mechanical species, that will necessarily act in a given way in any given circumstance” (to Prosper de Barante, autumn 1810) (Todorov: 1999, 55)

Tzvetan Todorov afirma que fue Constant el primer crítico de la modernidad: para él la modernidad era a su vez deseable y peligrosa. Haciendo uso de su talento para oscilar entre opuestos celebraba el radical cambio que implicaba su irrupción en la historia y dedicaba horas a buscar vías para contrarrestar y contener los peligros que la modernidad implicaba: materialismo, aislamiento, egoísmo, apatía. Aún más complejo, buscaba la manera de neutralizar los efectos del rasgo más esencial de la modernidad (el aislamiento que provocaba que los individuos sólo se miraran a sí mismos) sin por eso renunciar a lo también esencial e inédito de la modernidad: una sociedad plural y de iguales fundada en los derechos y en la libertad.

Con una agudeza que no deja de asombrar Benjamin Constant celebra la llegada de la modernidad al tiempo que advierte a sus contemporáneos acerca de sus potenciales y nega-

tivas consecuencias: la subjetividad alejaría a los individuos de los asuntos públicos generando el terreno ideal para el desarrollo de las tendencias tiránicas modernas. La preocupación de Constant respecto de la necesidad de construir un sistema que trascendiera al individuo y lo sacara de su reclusión lo llevó a gestar algunos de sus más brillantes aportes.

2.6 Sobre el individuo

Las reflexiones acerca de la modernidad nos llevan a aquellas acerca del individuo. Si bien ya hemos dicho algo al respecto en este apartado agregaremos algunos niveles de análisis más específicos. Expusimos lo que Constant señaló como los efectos negativos de cultivar los rasgos de carácter más propios de la modernidad y ahora haremos énfasis en sus consideraciones acerca del lazo entre el individuo y el colectivo del que es parte. Esta dimensión resulta fundamental no sólo a la hora de analizar el fenómeno de la modernidad, sino también para seguir comprendiendo el original aporte de Constant.

Todorov comenta que Constant llamó la “Era del individuo” a esta nueva realidad social en la cual cada individuo reinaba en su mundo privado y ningún cuerpo colectivo podía decirle qué hacer. También nos recuerda que el hecho de que ya no existiera un consenso social automático, sino que predominaran la multiplicidad de ideas, era un signo de progreso para Constant (Todorov: 1999, 49).

Hemos visto que ciertas características propias de esta nueva era podían desarrollarse en sentidos contrarios a aquellos que serían mejores para el colectivo. Sumado a eso, los acontecimientos que se sucedieron luego de la Revolución habían provocado la generación de todo un cuerpo de pensamiento destinado a defender y resguardar lo privado frente a la tendencia del cuerpo social a controlarlo todo. En este sentido, la relación entre el individuo y el cuerpo social era mayormente vista como conflictiva y cobraba entonces relevancia la pregunta acerca de si sería posible conciliar la vida privada con la participación en la esfera de lo público. Contrariamente a la imagen que por mucho tiempo se cultivó acerca de su pensamiento y posición política, para Benjamin Constant la libertad

de los modernos no debía definirse por ser una libertad *de* la sociedad ni como una vida en completa independencia de los otros. Esta propuesta no sólo carecería de sentido sino que pondría en peligro la misma esencia del individuo teniendo en cuenta que en aislamiento el individuo se vuelve particularmente vulnerable y frágil (Todorov: 1999, 143-145). Veremos en otro apartado las particularidades del concepto de libertad propuesto por Constant pero podemos adelantar aquí que se trata de una libertad que, entre otras cosas, tiene por objetivo resolver esta tensión entre lo individual y lo colectivo. Aquello a lo que Constant llamaba el verdadero sentido de la vida no era la felicidad y no se obtenía mediante la experiencia individual, sino desde lo colectivo.

La propuesta de libertad moderna de Constant se eleva por encima de aquellas definiciones ancladas en la idea de no-interferencia justamente porque para él no se trataba solamente del aspecto negativo de resguardarse de algo, sino de una libertad que se ejerce mediante el lazo ciudadano. El individuo devenido en ciudadano no se preocupa meramente por su propia satisfacción, sino que comprende que su existencia implica y demanda una responsabilidad compartida para con el todo del que es parte.

La libertad de Constant opone el compromiso del ciudadano a la apatía del individuo. Aún más, las buenas pasiones, como la compasión y el entusiasmo, debían ser fomentadas por el bien, la salud y el mantenimiento de una política justa. El liberalismo de Constant emerge así como una teoría sutil y compleja que le otorga un papel crucial a lo moral (Rosenblatt: 2004, 2).

El delicado equilibrio que el individuo debía mantener entre proteger la esfera de lo privado pero sin aislarse demasiado -de manera de evitar el daño que ese mismo aislamiento pudiera provocar- no era el único motivo por el cual Constant señalaba la importancia del lazo ciudadano. Yacía también una dimensión vinculada con lo emocional y con un sentido más profundo de la existencia, cuestión que se manifiesta de algún modo en todas sus reflexiones y que aquí expondremos a través de algunos párrafos expresados por Todorov:

"The subject does not exist alone in the world; he is necessarily constituted in relation to one or more individual you's and impersonal they's. (...) An assertion is expressed

whose scope is more general, namely that relationships, affections, loves constitute the very fabric of human existence. There is no I without you” (Todorov: 1999, 136).

“Being human, we need to be noticed by others; it is useless to revolt against what makes up our very identity. This dependence on others is even stronger than self-interest, and it wins out if the two come into conflict” (Todorov: 1999, 141).

2.7 Sobre la representación

En *“Re-evaluating Benjamin Constant’s liberalism: industrialism, Saint-Simonianism and the Restoration years”* (2004), Helena Rosenblatt menciona que durante mucho tiempo el pensamiento de Benjamin Constant -particularmente, su discurso sobre las dos libertades- fue utilizado para representar al más puro liberalismo, aquel que se aleja de las formas republicanas de gobierno. De hecho, la autora cuenta que ella misma se vio afectada por esta visión y por algún tiempo aseveró que Constant sólo estaba interesado en proteger el derecho del individuo a disfrutar de los goces privados (Rosenblatt: 2004, 24).

Pero ya hemos comprobado a lo largo de este trabajo que Benjamin Constant no era un pensador que se caracterizara por lo predecible ni por lo dogmático. Si bien en varios sentidos encarnaba la figura de un liberal clásico, en muchos otros cuestionaba de manera sistemática las premisas dominantes con el fin de ajustarlas a lo contingente y real. En particular, en cuanto a la relación entre el liberalismo y la democracia Constant produjo aportes esenciales y muy distintos a aquellos hechos por sus contemporáneos y por otros liberales. En este apartado nos dedicaremos a exponer las evidencias argumentativas que nos permiten cuestionar la afirmación arraigada de que el liberalismo de Constant era esencialmente no democrático.

Stephen Holmes ilumina esta afirmación al aclarar que Constant objetaba la retórica democrática pero no la democracia como tal. Esto tanto en el contexto histórico en que pronuncia su discurso, 1819, como en anteriores acontecimientos pos-revolucionarios durante los cuales los poderosos habían hecho un uso demagógico de la oratoria democrática con el fin de justificar la concentración del poder en unos pocos.

“At the opening of the lecture, in a section that did not appear before 1819, he opposed representation to oligarchic usurpation, no to democratic participation. The representative system was a discovery of the moderns: it was a technique invented by the Third Estate for putting limits on that “oligarchy which is the same throughout the centuries” (Holmes: 1984; 36).

El liberalismo de Constant no se definía por oposición a lo democrático y se enfrentaba al liberalismo aristocrático que sostenía que libertad e igualdad resultaban excluyentes. Para este autor la igualdad representaba un fenómeno tan inexorable como lo era la modernidad. Eleva la discusión y determina que las formas de gobierno excluyentes son aquellas representativas respecto a aquellas no representativas (Holmes: 1984; 37).

Rosenblatt afirma que Constant cuestionó la certeza de la época sobre el antagonismo fundamental y necesario entre libertad y república. En distintos momentos de su carrera el pensador se dedicó a fomentar la construcción simultánea de instituciones políticas viables con una vida política activa y vibrante (Rosenblatt: 2004, 30). Según Holmes, este es justamente uno de los más disruptivos y atractivos aspectos del pensamiento de Constant: *the way in which it questions the association of liberalism with a hysterical fear of civic activism* (Holmes: 1984, 75). Atento siempre al devenir histórico y observador de una sociedad en permanente transformación, en 1819 lo que preocupaba a Constant eran las crecientes tendencias autoritarias no sólo de aquellos que detentaban el poder, sino también dentro de la propia corriente liberal.

“From Constant’s perspective in 1819, however, there was a serious flaw in a way of thinking that encouraged men to channel all their energies into private life. French history had by that time unambiguously demonstrated that civic absenteeism can serve the cause of tyrants and oppressors. The standard liberal argument that commercial life provides an effective counterweight to excessive political authority had been thrown into question” (Holmes:1984, 40).

Constant se despega de aquellos que definen libertad en oposición al ejercicio de la soberanía y comienza a manifestar la idea de contener al despotismo con el renacimiento del espíritu cívico. Gracias a su destreza para valorar lo mejor de cada modelo (sin renunciar a lo esencial pero adelantándose a aquello que podía salir mal) Constant no olvida

ni por un instante que la libertad moderna es una contraparte normativa de la marcada separación entre estado y sociedad (Holmes: 1984, 53). Adapta entonces su fórmula a esta nueva sociedad en la cual ejercer una ciudadanía completa y directa resulta inviable. No oculta estar convencido del efecto nulo que podía tener en el entramado político la contribución de un individuo promedio. Aboga entonces por un modelo en el cual el ejercicio de la ciudadanía es parcial, mediado y a tiempo parcial. La pregunta aquí es de qué manera Constant convence a su audiencia de que, aún asumiendo cierta inocuidad, la participación y el espíritu cívico tenían sentido y valían la pena.

Constant introduce al sistema representativo como el dispositivo capaz de conciliar las tensiones, logrando así la estabilidad y posibilitando la modernidad. Lo hace en un contexto en el cual la sociedad se debatía entre la centralidad del individuo y la preeminencia de lo colectivo, donde las tendencias autoritarias amenazaban las conquistas revolucionarias pero el ejercicio efectivo de la soberanía resultaba impensable. Steven Vincent en su trabajo *“Benjamin Constant and Constitutionalism”* (2015) hace referencia a la dimensión pragmática del pensamiento de Constant, destacando que siempre tenía como prioridad arribar a resultados posibles y razonables:

“He always emphasized his pragmatism: how it was necessary to constantly assess and reassess the actions one should take to bring about a reasonable government; how it was necessary to assess and reassess the actions one should take to advance the goals of political and civil liberties. “I have always believed, he wrote in 1820, and this belief has been the rule of my conduct, that in matters of government it is necessary to start from the point where one is; that liberty is possible under all forms [of government]; that liberty is the goal, and forms [of government] are only the means; that there are some individual rights, some sacred rights, some indispensable guarantees that one ought to introduce under the republic as under the monarchy. . . As a consequence, it is never against a form [of government] that I have argued; there is not any that I proscribe, none that I demand exclusively. That which exists has the advantage of being, and in order to substitute that which does not exist for that which does requires sacrifices that are always good to avoid” (Benjamin Constant, Mémoires sur les Cent-Jours, p. 116 en Vincent: 2015, 24).

Constant no sólo era optimista respecto de la eficacia del sistema representativo de proteger las libertades individuales, sino que también creía que los procesos electorarios mantendrían a los individuos involucrados en lo público y no tan abstraídos por sus propios intereses (Vincent: 2015, 34). Aún más, afirmaba que se trataba del modelo perfecto porque le permitía a los individuos contribuir sin tener que implicarse de manera continua y exclusiva (Holmes: 1984, 73).

“In fact, Constant always insisted upon both dimensions of representative government. Representation simultaneously includes citizens in political life and frees them from political life. It enhances both independence and involvement: that is its utility and its strength” (Holmes: 1984, 75).

En *Behind the Nostalgia for Ancient Liberty* (2009), Bryan Garsten realiza una revisión del libro escrito por Giovanni Paoletti acerca del discurso y la distinción de las dos libertades de Constant. En ella introduce una aclaración relevante con respecto al modelo de representantes y representados: Constant no asumía que los representantes elegidos serían más sensatos o responsables que el resto de los individuos. De hecho, enfatizaba que el poder siempre termina por corromper el juicio de las personas que lo poseen, por lo tanto, la función del gobierno representativo no sería la de empoderar a los representantes sino la de mantenerlos visibles y responsables. La primera función de la representación sería la de la vigilancia y la segunda función sería conciliar y ajustar los muchos intereses particulares para que produzcan un interés público, no tanto como una cuestión de reflejar la voluntad popular sino como una cuestión de constituir un interés público, predicaba Constant. A pesar de su nombre, el gobierno representativo fue diseñado no solo para encarnar la voluntad popular, sino también para evitar que cualquier político o grupo de políticos asegurara estar hablando en nombre de todos (Garsten: 2009, 405).

Otro aporte interesante del trabajo de Garsten se inscribe en la línea del aspecto pragmático y realista del pensamiento de Constant. Para Garsten, Constant no creía que en algún momento de la historia dejaría de existir la tensión entre lo particular y lo general. Cuando hablaba de soberanía se refería al terreno de la ley pero en la práctica el gobierno efectivo siempre sería ejercido por una persona o grupo de personas. Creer en una demo-

cracia radical en la que ningún ciudadano particular ejercería su poder sobre los otros era creer en una ilusión. En tal escenario, la mejor opción era vigilar y juzgar. Prometer algo distinto a esto era prometer lo imposible y abrir la puerta a la clase de demagogia que había surgido tanto durante el Terror como bajo Napoleón (Garsten: 2009, 407).

La Representación, a los ojos de Constant, era el medio a través del cual la libertad, la igualdad y la estabilidad social se volvían posibles. La representación convertía en realidad los deseos de la modernidad. En el pensamiento de Constant la libertad adquiere las características de la modernidad: plural, multidimensional y compleja. Sin el ejercicio de la representación su existencia se torna improbable. Por esta razón la idea de representación se vuelve una pieza fundamental de la comprensión cabal del pensamiento de Constant en general y de los argumentos que conforman su discurso en particular.

Por último, pero no menos interesante, lejos de ser sólo una herramienta útil del orden de lo posible, la introducción de la representación en el universo de Constant se relaciona con un aspecto aún más sutil de su obra: el ejercicio positivo de la libertad de los modernos implicaba una vía de perfeccionamiento humano:

“La caracterización de la libertad política como una libertad de tipo instrumental, externa y relacional, cuya finalidad parece reducirse a crear las condiciones de la libertad individual, ha ganado una amplia aceptación en el mundo académico. De todas maneras, esta lectura soslaya un aspecto que el mismo Constant (y, después de él Tocqueville o John Stuart Mill) había advertido a comienzos del siglo XIX: la libertad política constituye además una vía de perfeccionamiento moral” (Aguilar, Pollitzer: 2019, 11).

Sobre el flagelo de disfrutar

*“Todos los países, todos los pueblos
y todos los hombres están preparados
para alcanzar la libertad y la alcanzarán,
pero cada uno lo hará a su manera”.*

*(Madame de Staël,
Consideraciones sobre la Revolución francesa, 2018)*

3.1 La necesidad de la distinción

*“En el examen de cuestiones importantes debe temerse un doble escollo. Los
hombres se extravían, ora porque desconocen las distinciones que existen entre dos
ideas, ora porque establecen sobre una idea sencilla distinciones que no existen”
(Benjamin Constant, Principios de política aplicables a todos los gobiernos).*

Hemos mencionado que el célebre discurso de Benjamin Constant fue utilizado como evidencia de su rechazo a las formas republicanas y en favor de una libertad moderna que nada tenía que ver con la libertad política concebida por los antiguos. Y hemos dicho también que esa presunción acerca de su pensamiento es lo que motiva el desarrollo de esta tesis. Más específicamente, el encuentro entre esa perspectiva y la conclusión democrática del discurso.

En este capítulo nos enfocaremos en ese argumento final exponiendo lo gradual de su construcción y lo original de su aporte. Como bien señala Enrique Aguilar (1998), si se quiere comprender la retórica republicana a la que apela Constant al final de su más cele-

brada obra, es indispensable valerse del análisis de Stephen Holmes (1984); y eso haremos a continuación.

Constant no fue el primero en hacer referencia a las diferencias entre antiguos y modernos ni al uso teórico de la libertad política como un medio destinado a crear las condiciones de la libertad individual (Aguilar y Pollitzer: 2019). Sin embargo, si bien esta distinción *abstracta* entre la libertad de los antiguos y de los modernos contaba con precedentes, Constant la emplea en una forma completamente nueva (Holmes: 1984, 31).

Como dijimos, Benjamin Constant con frecuencia re-editaba sus propias obras o fragmentos dándoles un nuevo sentido y utilidad. Gran parte del texto que conforma el discurso había sido publicado en algunas de sus obras anteriores pero el párrafo final es conocido por primera vez en 1819. Se trata entonces de una obra compleja conformada por dos dimensiones que responden a dos contextos políticos distintos, ergo, a distintas preocupaciones y usos teóricos de la distinción por parte de Constant. Siguiendo el análisis de Aguilar y Pollitzer observamos que ese argumento final incluye una revalorización de la libertad política que resulta difícil de integrar con el desarrollo previo de la conferencia y que Holmes explica en virtud del creciente pesimismo de Constant ante la falta de motivación del hombre moderno por la cosa pública y el exceso de interés por los goces del corto plazo (Aguilar y Pollitzer: 2019, 11).

Los años que siguieron a la Revolución francesa configuraron un período de profunda desorganización. Se había logrado derribar el sistema feudal pero no así instalar un nuevo orden. Predominaba la desorientación y una de sus expresiones era la confusión entre los distintos tipos de libertades. Benjamin Constant consideraba que esta confusión era la causa de ciertos males y que era necesario establecer una clara distinción. Por un lado, entonces, ubica la libertad de los pueblos antiguos, la cual consistía en ejercer colectiva y directamente la soberanía. Por otro, la moderna suma de derechos y garantías individuales, incompatible con la característica sujeción completa a la autoridad del conjunto de la libertad antigua (Aguilar: 1998, 3).

Detengámonos en esta incompatibilidad. La confusión llevó a los hombres de la revolución a imitar las formas de la antigüedad y esto derivó en la perpetuación de los patrones autoritarios del pasado. La acumulación de poder era diametralmente opuesto a lo

que requería el espíritu del momento: la emancipación de la sociedad y sus individuos, a quienes la historia había puesto en primer plano. Resultando esta confusión en otra aún más preocupante respecto de la distinción fundamental entre los “principios de autoridad social” y los “principios de libertad”. Era esta la razón por la cual Constant sentía la necesidad de exponer las características reales de la civilización en su estado actual de desarrollo y sus particulares diferencias con aquellas del mundo antiguo (Gauchet: 2009, 29-30).

Sobre esto Holmes hace una interesante aclaración en la compilación *The Cambridge Companion to Constant* (2009): en algunos pasajes de su conferencia Constant afirma que los jacobinos no estaban confundidos, sino que veían claramente las diferencias entre ambas libertades pero no así las recompensas que cada una implicaba y pensaban que las restricciones a los derechos individuales serían ampliamente compensadas por la participación en el poder social. Así funcionaba en las repúblicas antiguas pero no pudieron ver que esa compensación no aplicaba a un gran Estado moderno. Dado el tamaño de la población y las repúblicas modernas la participación política ya no generaba la misma inmediata satisfacción. Los individuos no se auto-percibían como una parte importante de las decisiones colectivas, con lo cual no valía la pena relegar el goce privado e individual (Holmes: 2009, 59). En la misma obra observamos que Stephen Holmes agrega otras razones por las cuales Constant consideraba esencial establecer esta distinción, ambas relacionadas con las características propias que ofrecía el momento histórico:

“The most important source of this incompatibility is self-evident. Modern times is characterized above all by “the tendency towards equality” and especially by a moral revulsion against slavery. The most progressive minds of antiquity thought that slavery was perfectly moral. (...) Any attempt to resurrect ancient liberty in modern France was doomed, therefore, if only because ancient liberty, by its very nature, cannot be universalized, while the only liberty that can survive in the modern world must be susceptible to universalization” (Holmes:2009, 56).

En la misma línea continúa diciendo que los franceses de fines del siglo XVIII querían un tipo de libertad muy distinto al que los jacobinos le estaban ofreciendo y que el apego a la autonomía personal era producto de una larga gestación y no una moda efímera que podría borrarse cortando algunas cabezas (Holmes: 2009, 57).

Marcel Gauchet también forma parte de la compilación citada y en su análisis introduce una reflexión útil para comenzar a comprender el camino que recorre el pensamiento de Constant desde la primera hasta la última versión del discurso.

“(...) When the legitimacy conferred by heredity and guaranteed by divinity is abolished, the human community regains full power over itself; yet the power that has theoretically been recovered and mastered turns out to be more elusive than ever. (...) No power over man is more likely to escape man’s control altogether than the power that is supposed to emanate solely from his own decisions. In the place of the sovereign people emerges a power with limitless pretensions, a power that presents itself as the embodiment of the will of all and therefore claims the right to impose itself on all” (Gauchet: 2009, 24).

Aparece aquí el dilema del principio de la soberanía del cual ya hemos hablado en el capítulo anterior. La relación entre el cuerpo social del cual emana el poder en la modernidad y la sociedad en sí misma, en nombre de la cual se ejerce ese poder. Para Tzvetan Todorov este dilema atraviesa toda la obra de Benjamin Constant y su misión consiste justamente en resolver esta tensión (Todorov: 1999, 29). La modernidad inaugura este dilema que encuentra en un mismo escenario a la soberanía popular y a la libertad individual. La soberanía, a su vez, no puede resistir la tentación de ejercer su poder del todo sobre las partes, deviniendo con mucha facilidad en despotismo. Esta tendencia justifica la primer parte del discurso y su esfuerzo por resguardar la libertad cívica ante todo. Progresivamente Constant comienza a entender que la verdadera amenaza era precisamente esta dinámica misma del poder y su inexorable propensión a la concentración. Pero su preocupación se complejiza y la escena política en 1819 acelera su conclusión: resguardar y defender la libertad civil ya no era suficiente. Resultaba necesario desactivar aquella dinámica de poder tendiente a la concentración y para ello se requería una nueva perspectiva teórica:

“The citizenship being praised here is only a part-time affair. Nevertheless, we cannot escape the impression that we are witnessing a dramatic alteration in Constant’s tone as well as a reversal in his theoretical stance. His endorsement of civic involvement is unmistakable” (Holmes: 1984, 39).

3.2 Un mensaje a los liberales

*“La fecha de una publicación en Francia
es fácil de reconocer a partir de
las opiniones que contiene”
(Madame de Staël: 2018, 768)*

El argumento final del discurso le habla a una sociedad predominantemente apática y crecientemente individualista pero también estaba destinado a interpelar a los representantes de la corriente liberal la cual comenzaba a darle la espalda a la política.

En quien primero advierte esta inclinación es en sí mismo, afirma Holmes. Dice que en algún punto de su ejercicio reflexivo Constant se da cuenta que su propio compromiso con el privatismo cívico estaba dañando la causa de la libertad y que eludir la actividad política no tenía resultados inocuos. Jacobinos y Ultras se mostraban de acuerdo respecto de lo necesario que había sido instalar el Terror para erradicar el antiguo régimen. Esta coincidencia alarmaba a Constant y lo impulsaba a concentrar sus esfuerzos en desligar la causa de la libertad de la brutalidad del terrorismo. En ese afán, cuando primero escribe sobre la distinción (1798) lo que hace es dividir la libertad en dos formas: una, la antigua, la culpable, la otra, la moderna, absuelta. Durante la restauración, además, debía convencer a los Ultras de que la libertad moderna no propiciaría el desorden social. En ese momento las circunstancias demandaban el enaltecimiento de la libertad cívica en detrimento de la actividad política. En 1819, ante la nueva escena política y social, sus instintos teóricos lo llevaron en cambio a cuestionar precisamente esa ecuación y a proponer casi lo contrario (Holmes: 1984, 39).

Si bien Constant estaba mirando a la sociedad, también se encontraba crecientemente preocupado por los liberales de la Restauración para quienes la política y el gobierno tenían más que ver con los medios que con los fines y se mostraban demasiado preocupados por el orden y muy poco por la Constitución. El paradigma del comercio y los goces estaba afectando a gobernados y gobernantes y el resultado era que todos estaban resignando la política.

Con su discurso Constant cuestiona el exacerbado materialismo y egoísmo que observaba a su alrededor y advierte sobre el peligro de fomentar la apatía en la ciudadanía. Esta preocupación en dos direcciones nos permite ir dándole sentido al giro final de su discurso y deconstruyendo la perspectiva dominante:

“Constant’s liberalism is too often accused of being narrowly concerned with the mere satisfaction of personal self-interest and of undervaluing the political. I contend that Constant recognized the need for a vibrant political life and fought particularly hard for it during the Restoration, when other liberals gave up on politics. Indeed, a comparison of Constant’s views during this period with those of the group of liberals commonly called industrialistes, and with those of the group who became Saint-Simonians, shows that Constant fought valiantly for the rebirth of a public spirit that was as pluralistic as it was political” (Rosenblatt: 2004, 2).

3.3 Contra el aislamiento

*“Anti-utopian but reform-minded participation was crucial for Constant”
(Holmes: 1984, 44).*

El argumento final del *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos (1819)* genera asombro no sólo en contraste con las más conocida postura teórica del autor, sino también porque señala algo sobre lo que nadie había prestado atención hasta el momento:

“(...) How strange Constant’s argument in that lecture is. Could it be true that the principal threat to freedom in the period after the French Revolution was neither the seizure of power by a tyrant nor the application of force by an army, but instead citizens’ overzealous attachment to a certain form of liberty?” (Garsten: 2009, 402).

Según Sánchez-Mejía Constant además de establecer coordenadas teóricas responde a situaciones políticas y sociales determinadas las cuales intenta combatir o criticar abriendo la perspectiva y elevando la observación (Sánchez-Mejía: 1992, 131). Ver lo que otros no ven era lo que lo hacía un pensador distinto y en 1819 Constant ve que los individuos modernos estaban desarrollando demasiado apego a los intereses materiales y demasiado poco interés en trascender lo particular.

“From Constant’s perspective in 1819, however, there was a serious flaw in a way of thinking that encouraged men to channel all their energies into private life. French history had by that time unambiguously demonstrated that civic absenteeism can serve the cause of tyrants and oppressors. The standard liberal argument that commercial life provides an effective counterweight to excessive political authority had been thrown into question” (Holmes:1984, 40).

La libertad civil que propone Constant en el discurso es una crítica a ese individualismo creciente que observa en la sociedad francesa del momento. En su carrera hacia adelante el individuo relegaba su condición de parte dentro de un todo. En ese sentido se puede decir que el sujeto antiguo ofrecía una mayor apertura a ese colectivo y algo de ese aspecto era lo que debía ser rescatado si se quería proteger a la libertad de sus propios vicios. Desde la perspectiva de Constant la libertad moderna no excluye el ejercicio de la participación política y no es hedonista ni pasiva. La libertad que está defendiendo en esos párrafos finales fomenta una actitud constante hacia adelante pero en un sentido evolutivo:

“Modern liberty, as Constant conceived it, is just as much a capacity for positive action as ancient liberty had been. The difference lies only in the character of the action and the field where it unfolds. Modern liberty too must be strenuously exercised, not merely enjoyed” (Holmes:1984, 31).

La reclusión en la subjetividad, el refugio pasivo de los individuos en sus derechos y el renunciamiento a sus deberes ciudadanos estaban colaborando con la causa de la tiranía y poniendo en riesgo a la libertad misma. Para ser conservada la libertad debía ser ejercida y no meramente disfrutada. Ese ejercicio no podía realizarse desde el aislamiento en el propio interés, sino desde el compromiso con lo colectivo.

“Individual independence, in other words, can exist only in a well-organized legal system. This elementary paradox of liberal thought might be called the dependence of independence. Far from being a natural state, personal autonomy is an improbable and always fragile achievement of political coordination” (Holmes 2009, 61).

3.4 Sobre la integración

“Constant never adheres to a single dogma, but that he begins by recognizing two forces, or two requirements, or two contrary needs, and that he seeks not to reconcile them but to articulate them. He is neither looking to substitute Rousseau’s principles for Montesquieu’s, nor the reverse, but is seeking how one can live with both, why and how one must call for both popular sovereignty and freedom of the individual. It would be a mistake to believe that Constant chooses the freedom of the Moderns over that of the Ancients. He describes the first with more ardor and sympathy than the second, but that is because it was previously ignored and because he is himself a son of his times. Nevertheless, he recommends a combination of both, not a choice of one or the other” (Todorov: 1999, 77).

La pregunta era, ¿Cómo conciliar ese necesario compromiso ciudadano con las características de las formas de vida del individuo moderno? Con el fin de alejarse de una definición apolítica y abstracta de la libertad Constant debía proponer una solución viable y posible que estuviera en sintonía con el espíritu de la época. Es en ese sentido que entendemos el giro argumentativo del final de su discurso: no como una inconsistencia teórica, sino como una operación pragmática que soluciona aquel dilema entre la libertad entendida como goce por un lado y como garantía por el otro. Su característica capacidad de observar la realidad sin el filtro de una doctrina absoluta permitió que Constant viera aquello que sus pares no: para existir, la libertad moderna debía protegerse de sus propios defectos. Todo aquello que la libertad moderna hacía posible tenía también el potencial de convertirse en todo aquello que la hacía falible. Con el fin de conservarse debía entonces resignar algo de sí, moderarse.

En este sentido nos resulta fundamental compartir la perspectiva con la que Tzvetan Todorov (1999) analiza y pone en valor el pensamiento de Benjamin Constant. Todorov dedica una extensa obra a este pensador en la cual, a través del análisis no sólo de su teoría sino también de su literatura y su vida personal, se ocupa de demostrar cuán compleja era la teoría de Constant y qué tan distinta de la de otros pensadores. Hace hincapié en esta posición *centrista* del Lausano y a sus esfuerzos constantes por proponer vías moderadas como respuesta a la mayoría de los dilemas que se presentaron en el periodo posrevolucionario:

“Thus Constant’s attitude is, from the start, that of a centrist who fights two extremes. This is why he must constantly turn from one front to the other and battle against arguments which are in conflict themselves; however, that does not put Constant in any contradictory position. In this case, centrism should be understood in the philosophical sense and not in terms of a party” (Todorov: 1999, 92)

Es importante reforzar que Constant en ningún momento del discurso ni de su carrera deja de sostener que la libertad individual es la primera libertad moderna y la verdadera conquista de la Revolución. Lo inédito de su propuesta reside en añadir a esa verdad otra igualmente incontestable: que la libertad política es la garantía ineludible de aquella libertad primera. Ambos tipos de libertad se vuelven entonces indispensables porque la libertad de tomar parte en las decisiones públicas defienden y perfeccionan nuestras modernas libertades civiles, por lo que resultaba imperioso, según la propuesta, aprender a combinarlas.

El tipo de libertad compatible con las características propias de la modernidad tenía dos dimensiones distintas pero complementarias y era necesario entender las diferencias entre ambas para poder combinarlas estratégicamente:

“The first facet of modern freedom is what we might call due process or the rule of law: “the right to be subjected only to the laws, and to be neither arrested, detained, put to death or maltreated in any way by the arbitrary will of one or more individuals.” Due process of law serves the human interest in predictability and helps foster that “peace of mind” or sense of personal security that Montesquieu identified with political liberty. Constant consistently identifies modern liberty with the personal experience of security.

The second dimension of modern liberty, namely, the political right to examine and criticize the government and to vote politically responsible officials out of office. Modern liberty would be essentially incomplete and unstable if it were identified exclusively with personal autonomy. Constant formulates this point in the most memorable sentence of his famous lecture: "The danger of modern liberty is that, absorbed in the enjoyment of our private independence, and in the pursuit of our particular interests, we should surrender our right to share in political power too easily." The danger of renouncing one's right to participate in the exercise of political power is obvious" (Holmes: 2009, 59).

Otra interesante arista sobre la que Holmes llama la atención respecto del aporte de Benjamin Constant es la siguiente: la libertad moderna dependía entonces del delicado equilibrio entre la reclusión del individuo en su privacidad y el grado de secreto de las acciones y decisiones del gobierno. Cuando las fronteras se corren y el secreto gubernamental se expande, la esfera de la privacidad inevitablemente se contrae; y en consecuencia, la libertad moderna es atacada. Porque la libertad moderna, concluye Holmes, se sostiene sobre la idealizada pero no utópica idea de que el gobierno debe trabajar para los ciudadanos y no al revés (Holmes: 2009, 61).

Aún más interesante es otra implicancia que asume la perspectiva con la cual Benjamin Constant ve y define la libertad moderna: para poder efectivamente controlar que aquellos en el poder cumplan con su deber y no se excedan en la no transparencia de sus actos, el individuo debe cultivar sus conocimientos sobre los asuntos administrativos y políticos. La defensa de sus derechos y libertades depende del involucramiento de los individuos en los asuntos que son de todos y la democracia se funda sobre la desconfianza hacia aquellos que detentan el poder. Para poder entonces aplicar con criterio esa desconfianza el individuo debe perfeccionarse, es decir, orientar su progreso no sólo hacia la abundancia material, sino hacia un mayor grado de discernimiento intelectual.

El valor fundamental del giro argumentativo del discurso de Benjamin Constant reside en dos hallazgos: la comprensión de la libertad moderna como un sistema complejo que integra dimensiones distintas pero igualmente necesarias de la modernidad y sus esfuerzos por demostrar la importancia de desarrollar la *perfectibilidad* del individuo. La motivación de proteger su libertad y sus derechos se convierte así en el medio mediante

el cual el género humano alcanza lo mejor de sí. Justo cuando la corriente liberal comenzaba a atentar en contra de la misma libertad, Constant eleva la teoría y va más allá: la libertad moderna era un medio para el progreso de la sociedad, no un fin. Lejos de resultar inconsistente, el giro argumentativo del discurso resulta revelador: no era la expansión de la privacidad lo que haría libre al individuo moderno ni la felicidad el sentido último del ser humano. La creciente tensión entre individuo y colectivo impulsó a Constant a dar forma a una teoría que se eleva por encima del dilema y ofrece una solución moderada y conciliadora. Una solución que defiende ante todo la libertad y que no niega ninguno de los aspectos de la modernidad, ni el social, ni el individual.

3.5 Teleología de la modernidad

Constant ofrece un enfoque integrador no sólo porque considera que es la única solución real y viable al dilema que plantea la modernidad entre soberanía y libertad, sino también porque creía que la participación en política era un medio capaz de conectar al individuo con un fin más trascendente que la felicidad. Tan precisa era su observación del espíritu de la época que Constant entendió que era necesario instalar un fin que fuera más allá de los goces inmediatos que ofrecía el culto al individualismo. Pero desde lo racional sería difícil convencer a los individuos de resignar parte de los goces inmediatos para evitar posibles peligros a largo plazo. Como analiza Holmes (1984), la estrategia instrumental no era suficiente para sacar a los individuos de su sedación cívica administrada primero por Napoleón y ahora por los Ultrarrealistas. Por eso Constant, para manifestar la importancia de la participación política, introduce una justificación que Holmes llama *aristotélica y romántica* y que afirma que si bien la esfera individual ofrece felicidad, la felicidad no es suficiente:

“Moreover, Gentlemen, is it so evident that happiness, of whatever kind, is the only aim of mankind? If it were so, our course would be narrow indeed, and our destination far from elevated. There is not one single one of us who, if he wished to abase himself, restrain his moral faculties, lower his desires, abjure activity, glory, deep and generous emotions, could not demean himself and be happy. No, Sirs, I bear witness to the better

part of our nature, that noble disquiet which pursues and torments us, that desire to broaden our knowledge and develop our faculties. It is not to happiness alone, it is to self-development that our destiny calls us; and political liberty is the most powerful, the most effective means of self-development that heaven has given us.

Political liberty, by submitting to all the citizens, without exception, the care and assessment of their most sacred interests, enlarges their spirit, ennobles their thoughts, and establishes among them a kind of intellectual equality which forms the glory and power of a people" (Constant: 1819: 2011, 17).

Benjamin Constant no sólo define la libertad moderna como un complejo sistema que integra el goce de la libertad individual con la participación política, sino que introduce una visión de la participación cívica que nunca nadie había concebido. La arista cívica pasa a convertirse en un medio de auto-perfeccionamiento y es ese entonces el verdadero sentido de la modernidad, el del progreso en el sentido de la *perfectibilidad* y la elevación moral.

Sobre el auto-perfeccionamiento como fin

"Liberty is fed by sacrifice"

Benjamin Constant.

"Se ha dado con el secreto de presentar a los amigos de la libertad como enemigos de la religión y esta singular injusticia consistente en prohibir al más noble de los sentimientos de la Tierra la alianza con el cielo se justifica mediante dos pretextos.

El primero es la Revolución: como se ha hecho en nombre de la filosofía, se ha sacado la conclusión de que sólo los ateos amaban la libertad. Más cierto sería decir que, como los franceses no unieron la religión con la libertad, su Revolución se desvió muy pronto de su dirección inicial."

(Madame de Staël: 2018, 776)

La de 1819 no fue la única conferencia que Benjamin Constant dio en el Ateneo de París. Un año antes de su celebrado discurso acerca de las dos libertades pronunció tres conferencias que versaron acerca de la historia del politeísmo antiguo y el desarrollo general de la religión y formaban parte de su amplia investigación sobre la religión a la cual Constant dedicó más de 40 años de su vida. Sin embargo, estas conferencias nunca han sido publicadas y esta obra fue mayormente ignorada. Mientras que para el mismo Constant se trata de su obra más importante, para la comunidad académica no es más que un trabajo poco útil y comúnmente olvidado. *"De la Religión considerada en sus fuentes, formas y desarrollos"* (1824-1831) es un exhaustivo estudio acerca del tema que abarca cinco volúmenes y en el cual Constant comenzó a trabajar en 1785 cuando tenía 18 años. Helena Rosenblatt afirma que aún hoy muy pocas personas la leen y que quienes lo hacen tienden

a cometer dos errores: tomarla como una mera investigación sobre la historia de la religión y considerarla entonces obsoleta, o leerla con el fin de conocer la naturaleza propia de la religiosidad del propio Constant (Rosenblatt: 2004, 35).

Sin embargo, a través de la perspectiva de los autores consultados para el desarrollo de esta tesis es que logramos comprender el valor de esta obra en el pensamiento de Benjamin Constant y en particular el lugar que ocupa la religión en su teoría sobre la libertad moderna. Bryan Garsten (2010) sostiene incluso que cuando *De la religión* se lee junto con la famosa conferencia sobre la libertad ofrece no sólo un nuevo punto de vista sobre los escritos de Benjamin Constant sino sobre el liberalismo del siglo XIX en general. Perspectiva con la que coincide Biancamaria Fontana quien afirma que esta obra comenzó siendo una descripción histórica del politeísmo griego y romano pero terminó convirtiéndose en una investigación filosófica acerca de la relación entre la religión, la política y la moral y que sólo tomándola en cuenta es que se comprende de manera completa la visión de Constant de la teoría y práctica de la democracia moderna (Fontana, 100).

En línea con el objetivo de la presente tesis este breve capítulo pretende visibilizar una última dimensión del pensamiento de Benjamin Constant; dimensión que colabora con la puesta en valor y entendimiento de su aclamado discurso sobre las dos libertades desde una perspectiva alternativa. No será un desarrollo exhaustivo pero aún así consideramos relevante concluir este trabajo haciendo una mención al estudio de Constant sobre la religión.

Hemos sostenido en el anterior capítulo que el argumento final del discurso revela que el liberalismo de Constant es un concepto complejo que integra dimensiones aparentemente opuestas y que promueve la participación política y los valores morales como medios de perfeccionamiento del individuo. Al reforzar la arista cívica lo que Constant está haciendo es condenar la perspectiva utilitarista para la cual la libertad se trata solo de proteger intereses y derechos individuales. En esa operación, en la que le otorga un nuevo sentido a la modernidad, la religión tiene un rol fundamental. En palabras de Todorov: *religion in its turn allows us to observe the failures of modernity and to wonder about the means of overcoming them* (1999, 166).

Fiel a sus métodos y observaciones con *De la religión* Constant no solamente se estaba dirigiendo a la sociedad y parándose enfrente de las políticas reaccionarias de los Ultra-re-

alistas, sino que también -y sobre todo- le estaba hablando a “los amigos de la libertad”. A lo largo del libro Constant apunta contra el “espíritu sacerdotal” y denuncia el impulso de las élites de controlar la religión para canalizar ese espíritu en direcciones políticamente útiles. Consideraba que los liberales de la época se estaban acercando a sus adversarios conservadores al suscribir al ideal de una única doctrina religiosa y ante ese peligro siente urgente celebrar y fomentar la libertad de conciencia y el pluralismo religioso (Rosenblatt: 2004, 36).

“Again and again, Constant reiterates the point that societies have nothing to fear from intellectual and spiritual pluralism. On the contrary, such vitality is a sure sign of vigor and health. As he had written some years earlier: “variety is life; uniformity death”. In speeches, lectures, articles as well as his big book on religion, Constant advised all politicians and intellectuals to just “let religion be.” He agreed that religion was necessary to sustain a free society. But repeatedly he reassured his liberal colleagues that variations in beliefs, differences of opinion, and even the proliferation of religious sects was nothing for them to worry about. “The multitude of sects, of which so many are so frightened,” he believed, “is precisely what is most healthy”. Freedom of conscience was the very motor of human progress” (Rosenblatt: 2004, 35).

En el contexto del establecimiento de un nuevo orden resultaba lógico que surgieran ciertas ansiedades respecto de la inestabilidad que podía provocar la coexistencia de múltiples y diversas creencias. Un orden basado en una verdad única ofrece por supuesto mayor estabilidad pero también, al proteger la intolerancia, mayor despotismo. Constant entiende y otorga vital importancia a la necesidad de promover un sistema moral que le dé sentido a la modernidad pero también estaba convencido de que la razón que explicaba que algunos grandes imperios fracasaran y otros florecieran era que los segundos practicaban la tolerancia y los otros no. Era necesario darle lugar y fomentar esa búsqueda de sentido y ese sentimiento de pertenencia, sí. Pero aquello que uniera a los individuos modernos no tenía porque ser, asimismo, unificante. Y aquí, otra vez, Constant nos deslumbra con sus sutiles pero determinantes observaciones: lo que se debía fomentar era el sentimiento y no las formas. Afirmaba que “el hombre fue creado para educarse a sí mismo, para iluminarse y por lo tanto para mejorarse”. En este sentido, aquella variedad que asustaba a las élites era una parte absolutamente necesaria del proceso espiritual y moral

en el cual se encontraba la humanidad. Negar la libertad de conciencia de los individuos significaba romper el espíritu humano y destruir la capacidad del hombre para la superación personal. Es sobre esa perfectibilidad, y no solo sobre el bienestar físico o la felicidad material, de lo que se trata el verdadero progreso (Rosenblatt, 36).

“Like many of his colleagues on both the left and right, Constant denounced the materialism and egoism that also he observed all around him—but unlike them, he did not wish to use religion as a political tool to secure order in the population. No social good could come from inflicting an intellectual and spiritual straight-jacket on society. Not only would it be socially counter-productive, leading to “apathy” and “numbness” in the citizenry, but it would be profoundly immoral as well. This is perhaps Constant’s most interesting argument, yet it is curiously neglected by scholarship” (Rosenblatt: 2004, 37).

Biancamaria Fontana confirma que el aspecto más innovador del aporte de Constant acerca del tema es la distinción que establece entre el sentimiento religioso y las formas religiosas (Fontana, 100). Las formas, encarnadas en un sistema clerical, tenderían siempre a preservar una religión unificada que a su vez justifica un orden y un poder establecidos. La propia autoridad de quienes detentaban el poder dependía de esa cristalización. Pero desde la perspectiva de Constant esas formas fijas tarde o temprano entrarían en conflicto con el verdadero progreso material y espiritual de la sociedad. Además, era ese sentimiento religioso el que conectaría a los hombres con una actitud desinteresada y no egoísta orientada al sacrificio la cual era, para el autor, la fuente de todas las virtudes (Fontana, 102).

No sólo el triunfo del utilitarismo había probado ya sus negativas consecuencias llevando a un empobrecimiento moral de la sociedad, sino que el colapso de la religión tradicional y de la autoridad social había dejado a la gente desorientada y privada de una correcta guía espiritual y poco preparada para su nueva y recién adquirida libertad (Fontana, 113). Constant ofrece entonces una solución fundada en la pluralidad y aplica a la cuestión religiosa la misma lógica con la cual analiza la opinión pública: *religion could flourish and play a constructive role in the history of mankind only when it was the free and spontaneous expression of the beliefs and emotional needs of peoples* (Fontana, 108). En un contexto de incesante transformación histórica Constant consideraba fundamental

promover el desarrollo de un genuino y dinámico sentimiento religioso que brindara sentido y fomentara el compromiso de los individuos más allá de sus intereses inmediatos, condición elemental para la conservación de la libertad.

Su sensibilidad respecto de la continua evolución de la humanidad y la importancia de tener esto en cuenta a la hora de pensar y establecer un nuevo orden atraviesa todo su pensamiento y se puede apreciar al analizar su trabajo sobre la religión. Al asumir este aspecto dinámico, inherente a la evolución de los intereses materiales y las formas, Constant cuestiona una y otra vez todo intento de establecimiento de una autoridad dogmática. Línea de pensamiento que compartía con Germaine de Staël y que se expresa a través del esfuerzo que ambos hicieron para defender un liberalismo distinto y ante todo, plural:

“Constant and Staël, as we shall see, would develop their political ‘pluralism’ in opposition to Rousseau’s theory of political sovereignty and with this unfortunate constitutional experience strongly in mind. They would insist on the importance of checks and balances among the separate institutions of government and argue that it was a mistake to view the people’s will as unified” (Vincent: 2016, 49).

Para Constant no sólo se trataba de cuestionar el despotismo que derivaría de la imposición de una única religión -como expresión de una actitud más general de intolerancia-, sino que al introducir la cuestión religiosa le estaba dando a la libertad moderna un propósito más grande que aquel vinculado sólo con lo comercial:

“(...) he did not describe religious freedom simply as freedom from interference. He also emphasized a particular positive good that such freedom facilitated?the development of the human capacity for self-development, a capacity that he found signs of a “religious sentiment” natural to all humans. The lectures suggest that the ambition of Constant’s deepest intellectual work was to show that modern liberty served a purpose higher than physical security and material comfort the purpose of protecting the capacity for self-development that he thought was evident in the religious sentiment” (Garsten, 2010: 5).

Y es tal el vínculo que se puede establecer entre sus estudios acerca de la religión con su teoría sobre la libertad moderna que a la hora de analizar y comprender lo que de verdad Benjamin Constant estaba tratando de transmitir en su discurso resulta fun-

damental tomar en consideración esta gran obra. Garsten afirma que cualquiera que en ese momento hubiera escuchado las conferencias que dio en 1818 sobre la religión habría notado que en el discurso de 1819 Constant le dio a la libertad religiosa un papel central en la distinción entre las dos libertades. Para los antiguos, afirmaba en 1819: *“No importance was given to individual independence, neither in relation to opinions, nor to labor, nor, above all, to religion. The right to choose one’s own religious affiliation, a right which we regard as one of the most precious, would have seemed to the ancients a crime and a sacrilege”* (Constant: 1819).

Aunque al explicar las diferencias entre los tiempos antiguos y modernos Constant se había referido ya al carácter comercial de las sociedades modernas nunca afirmó que la razón fundamental para proteger la libertad moderna fuera el derecho al comercio o la propiedad. Tampoco nunca enalteció las virtudes del interés propio. En cambio, invocó el peligro del antiguo despotismo, un despotismo que cualquiera que esté familiarizado con su trabajo sobre religión no podría evitar asociar con la dominación sacerdotal (Garsten: 2010, 16). En cambio la modernidad abrió para él la posibilidad a algo mucho más perdurable y consistente que lo que ofrecía el comercio: la del perfeccionamiento.

El sentimiento religioso acercaba al individuo a un tipo de sacrificio esencial para Constant. En otra de sus obras poco analizadas, *De la perfectibilité de l’espece humaine*, Constant afirma que la facultad única del sacrificio contiene el germen indestructible de la perfectibilidad y es ese para Garsten su argumento filosófico central. Constant siempre insistió en que, como liberal, defendía la libertad. Pero también siempre subrayó que defender la libertad implicaba algo más que oponerse a la interferencia y la dominación. La decisión de profundizar en la religión y en una noción romántica del autodesarrollo tenía por fin proporcionar a la noción de libertad moderna de un contenido moral y espiritual más sustantivo (Garsten: 2010, 24).

“Constant was trying to articulate a new understanding of sacrifice, one linked to the human trait of perfectibility and to the capacity for self-development. The positive abilities associated with the word “sacrifice” for Constant were the following: the ability to distance oneself from one’s immediate passions and thus to be autonomous; the ability to explore experiences that brute passions might interrupt or preclude and

thus to develop higher capacities in oneself; the ability to pass on discoveries and innovations to future generations; and the capacity to endure discomfort and fear for the sake of a higher cause” (Garsten: 2010, 22).

En 2017 Liberty Fund editó la primer versión en inglés de la obra *“De la Religión considerada en sus fuentes, formas y desarrollos”* y con motivo de tal publicación Alan Kahan escribió un ensayo del cual compartiremos aquí algunos fragmentos. En *“Limited Government, Unlimited Liberalism. Or, How Benjamin Constant was a Kantian After All”* (2018), Kahan adhiere a algo que ya hemos dicho: *Rather than being limited to a laissez-faire doctrine of freedom from state coercion, Constant’s liberalism has a positive vision of human development which is essential to his conception of modern freedom.* No sólo esta visión era esencial para comprender su definición de libertad moderna, sino también como camino a tomar si se pretendía conservar esa conquista de la modernidad.

Kahan nos recuerda que Constant rechaza cualquier moral positiva oficial, ya fuera impuesta directamente por el gobierno o indirectamente a través de una religión estatal; y llama la atención respecto de considerar al gobierno únicamente en términos de utilidad porque lo cree contraproducente. Tuvo siempre claridad respecto de lo insuficiente que resultaba un modelo en el cual las personas persiguen sus propios intereses y el Estado sólo interfiere cuando esa búsqueda perjudica a otros de manera ilegítima, eso no bastaba para conservar la libertad. La mayor tensión en la obra de Constant es justamente la que expresa, a la vez, su oda a la libertad con sus ataques a la lógica del interés propio y a la ética puramente utilitaria de la sociedad. Desde el punto de vista de Constant, una ética de interés propio llevó a Francia a la “indiferencia” y al “servilismo” político. Ese tipo de sociedad es moralmente incapaz de preservar la libertad. Por lo tanto, el primer tipo de moralidad, aquel negativo, incluso si es el único tipo que el Estado puede hacer cumplir, no es suficiente para preservar un estado libre. Constant apela entonces al segundo tipo de moralidad: “Todos los sistemas morales pueden reducirse a dos: uno asigna el interés como nuestra guía y el bienestar como nuestra meta. El otro propone la mejora como nuestra meta y la abnegación de nosotros y la facultad del sacrificio como nuestra guía”. Esta segunda moral, de elevación y perfección individual, es crucial para la existencia de un estado libre, aunque el gobierno no pueda desempeñar un papel en él. La mejor manera

de obtener esta moral elevada, para Constant, es a través de la religión porque permite a las personas modernas participar en el sacrificio personal. La religión, como la política, eleva a las personas por encima de los “hábitos de la vida común” y los “pequeños intereses materiales que la acompañan”. Y aún más importante, el Estado no puede imponer o exigir una religión pero la existencia de un Estado, y especialmente un estado libre, depende de la existencia de la religión. Desde la perspectiva de Constant, la religión es el camino real para elevar las almas humanas, una carretera de varios carriles hacia la perfección (Kahan: 2018).

Para Kahan la complejidad del pensamiento político de Constant y las estrategias que utilizó para promover la libertad desafían cualquier interpretación. Afirma que para el pensador suizo para permitir que un Estado liberal y limitado sobreviviera más que el tipo correcto de participación política, lo que se necesitaba era el tipo correcto de religión. Los compromisos morales resultaban esenciales para su liberalismo y era precisamente lo que Constant llamó la “facultad religiosa” lo que habilitaría a los individuos a apreciar lo bello en el acto de la participación política. Consideraba que la religión y la libertad eran compatibles y que se reforzaban mutuamente y tan importante era la libertad para él que igual de importante terminó siendo la religión. Hacia el final de sus días aseguró que *De la religión* había sido el “único consuelo” de su vida y confesó que creía que estaba “destinado por naturaleza” a escribirlo (Kahan: 2018).

Como hemos sostenido a lo largo de esta tesis, dedicarle tiempo y análisis al giro argumentativo final de la obra más conocida de Benjamin Constant nos permite acceder a una comprensión más honesta de su pensamiento. Ahora también podemos afirmar que esa comprensión termina de completarse al tomar en consideración su obra acerca de la religión, pieza fundamental de su liberalismo político. Siempre viendo más allá, supo identificar tempranamente que el fin de la transformación que la civilización estaba atravesando no podía ni debía ser tan sólo la libertad. Que la libertad debía ser un medio (siempre le confirió más importancia a los medios que a los fines). Y que en tanto medios, la libertad, la participación política y la religión, invitan al individuo a comprometerse con un proceso de constante mejora y transformación, dinámica incompatible con las formas fijas y las verdades únicas. Constant creía que en todos los seres humanos existía una vo-

cación superior que los llamaba a iluminarse a sí mismos, vocación que se expresaba en un sentimiento religioso irrevocable que siempre triunfaría por sobre los intereses y las pasiones. Y también creía que era precisamente ese sentimiento el que evitaría la inminente disolución de la sociedad moderna en el vacío y la indiferencia.

La libertad moderna le ofrece a ese sentimiento y a esa vocación la posibilidad de desarrollarse y prosperar, posibilitando de esa manera el perfeccionamiento de la especie humana (*Garsten: 2009, 409*). Las visiones utilitarias y egoístas de la libertad moderna no pueden encarnar este proyecto moral y espiritual porque para trascender la propia individualidad es necesario sacrificar lo inmediato y proteger al futuro. Benjamin Constant sabía que sólo actuando en contra de nuestras más urgentes inclinaciones seríamos capaces de mejorarnos a nosotros mismos.

Conclusión

“El asunto se torna más complejo cuando la revolución tiene que ver tanto con la liberación como con la libertad, y como la liberación es de hecho una condición de la libertad -aunque la libertad no sea en absoluto una consecuencia necesaria de la liberación-, resulta difícil ver y determinar dónde acaba el deseo de liberación, de verse libre de la opresión, y dónde empieza el deseo de libertad, de vivir una vida política”.

Hannah Arendt, La Libertad de ser libres, 2018.

A lo largo del desarrollo de esta tesis hemos expuesto el resultado de una exhaustiva lectura de estudios precedentes acerca del pensamiento de Benjamin Constant. Al tratarse de un autor poco popular de este lado del mundo, la literatura existente se encontraba dispersa, algunas obras nunca han sido traducidas al español y en general los autores que lo han estudiado se concentraron en una de sus dos obras más conocidas, resultando poco comunes los trabajos que abarquen la totalidad de su prolífico pensamiento. Motivo por el cual consideramos que una lectura crítica y sistemática de gran parte de esa literatura existente que tuviera por fin conformar una visión integral de la obra de este autor, resultaría un aporte original.

Uno de los principales motivos por los cuales creemos relevante este trabajo es que sólo al interrelacionar esos distintos y dispersos puntos de vista es que se puede dar respuesta a muchos de los interrogantes que surgen al abordar el pensamiento de Constant. En particular, nos propusimos dar respuesta a las tensiones y aparentes contradicciones que le suelen adjudicar a su obra. Lo interesante y particular de este autor es que sus verdades más fundamentales, aquellas que le dan sentido a sus propuestas, se encuentran

fragmentadas y esparcidas a lo largo de toda su creación, no sólo política y filosófica, sino también en sus obras literarias y en su registro autobiográfico. Una vez que se abrazan todas estas aristas es que se comprende que sus distintas facetas no sólo no están desconectadas entre sí, sino que se dan sentido unas a otras, y esto no hace más que denotar la lucidez de su penetrante mente y su sagaz visión.

Sin embargo, a pesar de la pertinencia y la brillantez de su obra, Benjamin Constant fue un autor mayormente olvidado o poco valorado. Hay quienes dicen que esto se debió a la falta de sistematización de su producción académica, otros lo adjudican a su actitud permanente de *outsider* y opositor. Aquí creemos que esa invisibilización es injusta y que Benjamin Constant debería haber estado siempre entre los pensadores más necesarios y penetrantes del campo de la teoría política. Pero también sospechamos que su intencionada y permanente actitud de deconstrucción de teorías, dogmas y verdades, suele incomodar a más de uno.

En la vida en general y en el mundo académico en particular, la tendencia suele ser a dicotomizar, identificar patrones, poner etiquetas, organizar cuestiones de uno u otro lado y tomar la decisión de formar parte de uno de esos dos. Lados excluyentes, aferrados y estancos. Como si nuestra cosmovisión dependiera de ese posicionamiento, comprendemos el mundo y sus acontecimientos sólo una vez que los clasificamos. Hasta celebramos la coherencia y la convertimos en una virtud a la cual aspirar, si se quiere gozar de cierta reputación. Benjamin Constant reflexionaba y gestaba teorías acerca de acontecimientos que él mismo se encontraba protagonizando y tratando de comprender. Semejante misión demandaba flexibilidad, adaptación, pragmatismo y una aguda sensibilidad que lograra hacer dialogar los sentimientos con las formas. Constant es, ante todo, un pensador valiente que se animaba a relativizar verdades, a cuestionar conquistas y que se esforzaba por lograr la convivencia de conceptos que la mayoría habría considerado opuestos. Como toda mente elevada, resultó siendo un autor poco comprendido. Pero no por ello menos importante.

Cuenta Bryan Garsten que a pesar de haber sido para muchos una obra inútil, *De la religión* fue lo suficientemente interesante como para llamar la atención de Karl Marx quien tomó muchas páginas de notas sobre el argumento de Constant acerca de la reli-

gión y cuyo escrito posterior reprodujo y revisó varias de las ideas presentes en este libro, incluyendo la noción de “fetichismo” y la comprensión de cómo las instituciones podrían impulsar los avances en la historia y luego interponerse en el camino del progreso (Gars-ten: 2010, 8).

A través de este ejercicio de revisión e interrelación de las distintas partes y formatos de su obra hemos intentado darle sentido a su pensamiento en el afán de enaltecer su aporte y de defender la vigencia de sus reflexiones. Creemos que la mayoría de las preguntas que Constant le hace a la modernidad gozan de absoluta actualidad y pueden ser profundamente aprovechadas por la ciencia política actual. Su llamamiento al espíritu cívico, sus esfuerzos por conciliar lo individual con lo colectivo, su cuestionamiento a las lógicas utilitarias, su fomento a la responsabilidad y su ferviente compromiso tanto con la libertad individual como con la pertenencia a la comunidad, son todas cuestiones que hoy nos siguen interpelando. La humanidad se vuelve a encontrar una y otra vez con las mismas preguntas mientras que Constant vivió para darle respuesta a muchas de ellas. Si bien en muchos aspectos el curso de la historia excede el alcance de sus pensamientos, en muchos otros sus reflexiones resultan reveladoras y apropiadas. No podemos negar, por ejemplo, que todavía lidiamos con la posibilidad de hacernos responsables de nuestro propio perfeccionamiento y que seguimos sin poder privarnos de los placeres inmediatos para darle prioridad al futuro. Asimismo, fallamos más de una vez al olvidar que no hay liberación sin comunidad y al no entender que la autonomía y la responsabilidad funcionan de forma proporcional.

La oda al individualismo está más vigente que nunca y se fortalece a cada “like”. Nos aislamos en el frágil refugio del hedonismo, elegimos distraernos y nos ocuparnos lo suficiente como para quedarnos sin tiempo para hacernos cargo. Abandonamos el ejercicio de la responsabilidad con demasiada facilidad porque creemos que lo que es de todos no es de nadie. Preferimos pensar que no podemos generar ningún efecto en lo general y no entendemos que lo colectivo siempre termina siendo personal. ¿Qué cosa es hoy real y puramente individual? ¿Cuánto puede perdurar lo construido desde el egoísmo y la subjetividad? Ese refugio en el que nos escondemos no es más que una ilusión. Las aparentes fronteras que nos protegen también lo son. Aislarnos para protegernos es una lógica que

nunca hizo ningún sentido y sobre la cual Constant se dedicó a reflexionar. Las conquistas de la modernidad deben ser defendidas en comunidad y desde lo social.

Todas preguntas y cuestiones que nos abruman hoy tanto como abrumaban en los tiempos de la pos-revolución. La fundación de un nuevo orden es la prueba que la humanidad parece no haber logrado pasar. Pero insistimos, Benjamin Constant fue valiente y su liberalismo fue siempre más allá: se animó a desafiar la gran conquista de la modernidad y nos dejó con la incómoda responsabilidad de saber que, como dice Arendt, la libertad no necesariamente nos hace libre.

Hay muchas cosas que Constant no pudo siquiera imaginar pero hay muchas otras, relacionadas con el germen mismo de la modernidad, sobre las cuales nos advirtió desde un primer momento. Quizás sea hora de volver a su obra a buscar las pistas necesarias para retomar el camino del auto-perfeccionamiento y recuperar así el optimismo que el mismo Constant tenía respecto de la humanidad.

Bibliografía

- Aguilar, Enrique, *Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades*, Revista
- Aguilar, Enrique y Pollitzer, María, *Isaiah Berlin: pensar la libertad*, Revista Criterio Nro 2454, Buenos Aires, Diciembre 2018, pp. 12-13.
- Aguilar, Enrique y Pollitzer, María, *Libertad política*, Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2019.
- Antioquia, pp. 33-46., 2015
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Ciudad de México, México, 2016.
- Arendt, Hannah, *La libertad de ser libres*, Taurus, Madrid, España, 2018.
- Berlin, Isaiah, *La libertad y necesidad en la historia*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974
- Bonavena, Pablo, *Sobre los orígenes de la Sociología: comercio, industria, guerra y paz en Benjamin Constant*, en *Pensar lo Social. Pluralismo Teórico en América Latina*, Editor Sergio Tonkonoff, Clacso Ediciones, 2018.
- *con la de los modernos*, en Godoy Arcaya, Oscar (1995), *Selección de textos*
- Constant, Benjamin, *On Religion. Considered in its Source, its Forms, and its Developments*, Liberty Fund, Inc., 2017.
- Constant, Benjamin, *Cecile*, Editorial Periférica, España, 2009
- Constant, Benjamin, *De la religión considerada en sus fuentes, formas y desarrollo*, Editorial Trotta, España, 2008
- Constant, Benjamin, *Del Espíritu de Conquista y de la Usurpación: en relación con la civilización europea*, Editorial Tecnos, España, 2008
- Constant, Benjamin, *El Cuaderno Rojo*, Editorial Periférica, España, 2008

- Constant, Benjamin, *Principios de Política Aplicables a todos los gobiernos*, Katz
- Constant, Benjamin (1816), *Adolfo*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1943.
- Constant, Benjamin (1819), *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada*
- Cortés Rodas, Francisco, *El reto de la democracia ante el despotismo: Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville*; Estudios Políticos, 40, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, (pp. 15-37), 2012
- De Dijn, Annelien, *A Strange Liberalism: Freedom and Aristocracy in French Political Thought*, Pluralism and the idea of the Republic in France, Editado por Julian Wright: H.S. Jones, Palgrave Macmillan, 2016
- De Stael, Germaine, *Considerations on the Principal Events of the French Revolution*, (LF ed.), The Online Library of Liberty, Liberty Fund, Inc., 2008.
- Eco, Umberto, *Cómo se hace una tesis*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 2002.
- Editores, Buenos Aires, 2010
- Fonnegra Osorio, Claudia Patricia, *Benjamin Constant. Libertad, democracia y*
- Fontana, Biancamaria, *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*, Yale
- Fontana, Biancamaria, *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*, Yale University Press New Haven and London, 1991
- Forte, Miguel Ángel, *Modernidad: Tiempo, forma y sentido*, Eudeba, Buenos Aires,
- Garsten, Bryan, *Behind the Nostalgia for Ancient Liberty*; European Journal of Political Theory 8 (3), Sage Publications, 2009, pp. 401-411
- Garsten, Bryan, *Religion and the case against ancient liberty: Benjamin Constant's Other Lectures*; Political Theory, Vol. 38, Nro. 1, Sage Publications, 2010, pp. 4-33.
- Godoy Arcaya, Oscar, *Selección de Textos Políticos de Benjamin Constant*, Estudios Públicos Nro 59, 1995
- Godoy Arcaya, Oscar, *Selección de textos políticos de Benjamin Constant*, Estudios Públicos Nro 59, 1995.
- Holmes, Stephen, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, 1984

- Holmes, Stephen, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, 1984
- Isakhan, Benjamin, Slaughter Steven, *Democracy and Crisis Democratizing Governance in the Twenty-First Century*; Palgrave Macmillan, 2014
- K. Steven, Vincent, *Benjamin Constant, the French revolution, and the problem of modern character*; History of European Ideas, 30, 2004, pp. 5-21.
- K. Steven, Vincent, *Benjamin Constant and Constitutionalism*, Revista de Historia Constitucional, Nro 16, 2015, pp.19-46
- K. Steven, Vincent, *Liberal Pluralism in the Early Nineteenth Century: Benjamin Constant and Germaine de Stael*, Editado por Julian Wright: H.S. Jones, Palgrave Macmillan, 2016
- Kahan, Alan, *Limited Government, Unlimited Liberalism. Or, How Benjamin Constant was a Kantian After All*, Online Library of Liberty, Liberty Fund, 2018.
- Libertas Nro 28, Instituto Universitarios ESEADE, Buenos Aires, 1998.
- Manent, Pierre, *Historia del Pensamiento Liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990.
- O'Keeffe, Dennis, *On Modernity's Threshold: An Introductory Commentary on Benjamin Constant's Principles of Politics Applicable to All Governments (1810)*, Libertyfund.org, 2016.
- Pettit, Philip, *The instability of Freedom as Noninterference: The case of Isaiah Berlin*, Ethics, Vol. 121 Nro 4, 2011, pp. 693-716
- *pluralismo*, Estudios Políticos, 47, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de
- *políticos de Benjamin Constant*, Estudios Públicos No 59, Santiago de Chile, 1995.
- Powell, Jim, *The Sanctity of Private Life: Benjamin Constant*, Libertarianism.org, 2000
- Revista de Occidente Nro 232, Madrid, 2000
- Roldán, Darío, *Guizot, Constant y la crítica liberal a la soberanía popular*, Libertas Nro 30, ESEADE, Buenos Aires, 1999.
- Roldán, Darío, *La cuestión liberal*, Programa Interuniversitario de Historia Política, Dossier Nro 77, 2016.
- Roldán, Darío, *Liberales y doctrinarios: acerca de la tradición liberal en Francia*;

- Rosanvallon, Pierre, *El modelo Político Francés. La sociedad civil contra el Jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2006
- Rosenblatt, Helena, *French liberalism and the question of society*, History of European Ideas Nro 30, 2004, pp. 1-3.
- Rosenblatt, Helena, *Re-evaluating Benjamin Constant's liberalism: industrialism, Saint-Simonianism and the Restoration years*; History of European Ideas, Nro 30, 2004, pp. 23-37
- Rosenblatt, Helena, *The Cambridge Companion to Constant*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 2009
- Sánchez-Mejía, María Luisa, Benjamin Constant: la defensa de la libertad de expresión Nro 54, 1991, pp. 167-170.
- Sánchez-Mejía, María Luisa, *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Alianza Universidad, Madrid, España, 1992.
- Sánchez-Mejía, María Luisa, *Repúblicas Monárquicas y Monarquías Republicanas. La reflexión de Sieyès, Necker y Constant sobre las formas de gobierno*, Revista de Estudios Políticos, Separata 120, Madrid, España, Abril-Mayo 2003.
- Saralegui, Miguel, *La libertad de los modernos y la libertad negativa. Diferencias y similitudes entre los discursos 'liberales' de Constant y Berlin*; Thémata Revista de Filosofía Nro. 38, Universidad de Navarra, 2007.
- Spector, Horacio, *Four Conceptions of Freedom*, Sage Publications, 2010.
- Taylor, Charles, *What's Wrong with Negative Liberty*, Oxford University Press, 1979
- Todorov, Tzvetan, *Benjamin Constant: A passion for democracy*, Agora Publishing, 1999.
- University Press New Haven and London, 1991
- Vega, Guillermo Andrés, *La libertad como no-dominación en el republicanismo de P. Pettit. ¿Una alternativa real al credo liberal?*, Revista Estudios en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades Universidad Nacional del Nordeste