

EL LIBERALISMO POLÍTICO DE BENJAMIN CONSTANT A NUESTROS DÍAS

PRESENTACIÓN

Este dossier nace de la inquietud por incentivar en nuestros ámbitos académicos una más genuina comprensión del liberalismo político. Hemos querido que el tema de la libertad política asuma el protagonismo central de las reflexiones presentes, prestando especial atención al interés originario de Benjamin Constant por la historia de la libertad. En este sentido, nada más oportuno que contar incluso con la contribución de la autora de uno de los ensayos más importante de los últimos años sobre la historia del liberalismo: *The Lost History of Liberalism* (2018, publicado en castellano en 2020). Las exploraciones de Helena Rosenblatt vienen a satisfacer un siglo después aquella presunción de María Zambrano, de que “los postulados espirituales del liberalismo no pueden realizarse con la economía liberal” (*Horizonte del liberalismo*, 1930). El liberalismo –en palabras de John Dewey– no es el “evangelio del individualismo”, porque no se trata principalmente de la defensa del *laissez-faire*, los derechos individuales y la propiedad privada. Eso es tan sólo una caricatura elaborada a partir de una desviación del grueso tronco de la tradición liberal, que no hace justicia a sus postulados centrales. “Desde los inicios mismos del liberalismo –nos previene Rosenblatt–, los liberales consideraron que su causa era moral”, a saber, “el autodesarrollo moral como medio de promover el bien común”. Para ponerle nombres y apellidos pertenecientes a la historia de Estados Unidos, el dilema liberal estaría entre el demócrata Franklin Delano Roosevelt y su elogio de la cooperación humana, o el conservador Ronald Reagan y su censura de la intervención estatal. Aunque, siguiendo a Rosenblatt, ni siquiera Dewey y Roosevelt –no digamos ya Reagan, Mises o Hayek– hicieran plena justicia a lo que significaba aquella fornida estirpe del liberalismo, ya que se

dedicaron a rendir homenaje sólo a su ascendencia inglesa –el humanitarismo inglés, en el caso de Dewey; el individualismo inglés, en el caso de Hayek–, omitiendo así el protagonismo decisivo de Francia y Alemania en dicha historia.

Hete aquí entonces que retornar a Constant cobra total sentido. Es hora, pues, de revertir aquella tendencia liberal norteamericana de minimizar o desdeñar los esfuerzos –del lausanés y sus continuadores– “a favor de la construcción del Estado y su constante preocupación por la moral, la religión y la ‘perfeccionabilidad’”; eludiendo así, de paso, la crítica comunitarista a la filosofía liberal. Hecha la invitación, la respuesta no ha sido para nada desdeñable.

El trabajo de Aurelian Craiutu es la mejor manera de introducirse, como si se tratara de la entrada en un cuadro que cobra vida, a aquel mundo donde se originó toda esta filosofía –por no decir conversación– política: el *Château* de Coppet, con sus huéspedes y sus visitantes. Craiutu ha sabido destacar de manera singular que la virtud de la moderación ha sido eje central que ha guiado a este círculo de intelectuales comprometidos con las vicisitudes políticas –pero ante todo humanas– de su tiempo. Él hace foco en la manera en que Necker, Mme de Staël y Constant intentaron institucionalizar (o, más bien, constitucionalizar) en la vida política de Francia –para que de allí irradiesse sobre toda Europa– la libertad política, sazónada con esa cuota imprescindible de moderación que caracteriza las teorías acerca de la “soberanía compleja” y el “poder neutral”.

Por su parte, Helena Rosenblatt nos muestra el provecho que hay en indagar el significado del liberalismo desde su concepto opuesto. Y si su indagación cubre los muchos siglos que se suceden desde la antigua Roma hasta nosotros, al mismo tiempo hace ver que el “iliberismo” tal como lo entendemos hoy, a saber, como sinónimo de tendencias “totalitarias”, no aparece sino recién en la segunda mitad del siglo XX. Ahora bien, ya en nuestro siglo XXI, las “democracias” desprovistas de garantías y, en particular, de derechos humanos, esto es, las democracias ‘iliberales’, no son unánimemente mal vistas. Algunos demagogos se las han ingeniado para hacerlas pasar como auténticamente populares. Al respecto, Rosenblatt no se ahorra la imputación de este avance iliberal a los mismos que se profesan liberales, por su incapacidad o mal disposición para entender a la chusma nacional y popular; a la que, por otra parte, aquellos al fin y al cabo no podrían dejar de representar.

Giuseppe Sciara nos descubre la polémica de Constant con Chateaubriand

durante el período de la segunda Restauración borbónica, después de que el Vizconde se convirtiera en líder de los *ultraroyalistes*. La diferencia del liberalismo representado por uno y otro autor, se configura en razón de la evaluación que se hace del pasado revolucionario. La aceptación por parte de Chateaubriand de los principios del gobierno representativo, rehusando a su vez la doctrina revolucionaria, se justifica por la distinción entre intereses materiales y morales de la Revolución. En el rechazo de los últimos reside su apuesta liberal–conservadora por la *Charte* monárquico–constitucional de 1814, es decir, en aceptar los ineludibles resultados históricos de la Revolución sin renunciar por ello a una política fundada en la exaltación de los valores espirituales prerrevolucionarios. De la respuesta de Constant a Chateaubriand, destaca su rechazo del carácter «aristocrático» en la interpretación de la *Charte*. Sin embargo, desde la crítica al partido *ultra*, la atención del lausanés se desplaza finalmente hacia una crítica más generalizada a todos aquellos –entre los cuales se encuentra el partido mismo de gobierno, el de los ministeriales– que impiden la conciliación nacional.

Alfredo Cruz Prados pone en evidencia el provecho de leer la filosofía constantiana a la luz de la de Tocqueville. Pues, a su juicio, Constant no había conseguido percatarse del todo acerca del hecho de que destacar el poder social por encima del poder político, puede llevar a propugnar un despotismo más sutil que el de los reyes del Antiguo Régimen y su parafernalia: el del individualismo y el privatismo del hombre–masa. De ahí que Tocqueville se esfuerce en destacar que la solución a esa despolitización o merma de libertad política a fines del siglo XIX, no es ya la postulación de una libertad pseudo–política correlativa a la libertad social individualista, a saber, el abandono de la política en manos del centralismo estatal –lo que naturalmente incentivaría su carácter despótico–, sino una renovada instauración de libertad asociativa, semejante a la libertad aristocrática medieval. Como se sabe, el modelo de esta propuesta se encuentra en el espíritu que dio nacimiento a los Estados Unidos de América, salvo que, para Cruz Prados, ello no sería propiamente liberalismo sino “republicanismo moderno”.

Gabriela Rodríguez Rial plantea en términos similares la comparación entre Constant y Tocqueville, sumando a esta conversación también a Guizot. Si, sobre todo desde Tocqueville, se plantea que “quien no es libre políticamente, no es lo suficientemente libre”, es claro que el liberalismo político francés de la primera

mitad del siglo XIX no se limita a establecer la libertad de los modernos como mera no-interferencia por parte del poder público. Por el contrario, lo que por encima de todo le interesa entender es la relación entre la nueva tendencia al individualismo y la vieja aspiración ciudadana a la participación política. Recientemente, nos advierte Rodríguez Rial, la denuncia del *individu tyrann* (Éric Sadin) ha vuelto a poner de relieve la vigencia de las profecías del normando.

Andrés Rosler propone una lectura del liberalismo de Constant desde la mirada de Carl Schmitt. Para el autor alemán, aquel era un romántico liberal. Rosler recorre la obra de Constant en la búsqueda de aquellas coincidencias que Schmitt encuentra con el pensamiento constantiano y también con el liberalismo alemán. No obstante, el autor francés no era el típico liberal que Schmitt tenía en mente; en particular, por su visión del poder discrecional a otorgar al Estado. En este sentido, aparece en escena la pregunta: ¿qué habría pensado Constant si hubiera conocido los riesgos que enfrentaba la República de Weimar? La invitación de esta reflexión, entonces, es una provocación a pensar las posibles coincidencias y discrepancias entre dos autores que se encontraban alejados uno del otro en el tiempo.

Desde una perspectiva distinta, a saber, no ya desde la filosofía política sino desde la filología clásica, Emiliano Buis pone a prueba la concepción de la libertad antigua que se ofrece en la célebre conferencia de Constant en 1819. Haciendo un recorrido por *Acarnienses*, la comedia de Aristófanes, se muestra que la representación de la libertad de los antiguos como aquella que podía darse sólo en el ámbito público, convivía con otra que, luego, conoceríamos como “libertad de los modernos”. Precisamente, en dicha comedia se ponen en juego las mismas claves que el autor francés tiene en cuenta en su obra: el comercio y la guerra. En ese contexto, en Diceópolis, la ciudad donde transcurren las escenas, el comercio y un tratado de paz son las condiciones de cierta libertad individual. Así, a la luz de una fuente antigua como esta, nos capacitamos mejor para evaluar aquella apreciación fundamental que hace Constant del supuesto carácter colectivo de la libertad en las ciudades griegas, excepto Atenas.

Elisa Goyenechea nos acerca a la reflexión de Hannah Arendt sobre la libertad política como algo mundano, visible en la praxis y el espacio público. La amplia obra de la filósofa alemana sobre el tema, y en razón de sus distintas perspectivas adoptadas, hace que no sea fácil definir la libertad en

su pensamiento. Hábilmente, Goyenechea no solo recorre los textos, sino que también incluye un apartado para discernir aquello que no es la libertad en la filosofía arendtiana. Se pone finalmente en juego la idea de libertad política, a fin de entender las nociones de republicanismo y de libertad positiva. Para ello, es interesante el contrapunto que se ofrece con Pettit, cuyo marco conceptual puede permitir explicar el pensamiento de Arendt como republicano, aunque no exento de problemas.

El trabajo de María Pollitzer se centra en John Stuart Mill como lector interesado por la literatura antigua y alguien capaz de exaltar el ingenio de los antiguos por sobre cierta mediocridad de los modernos. Reconociendo no obstante Mill, a partir del análisis de fuentes griegas, algunas limitaciones en el modelo de libertad ateniense, al mismo tiempo destaca sus postulados democráticos, y la posibilidad de desarrollar liderazgos que conviven con la deliberación política. El hilo central que recorre el análisis de Pollitzer es aquella postura de Mill sobre la libertad que se encuentra asociada a un proceso de toma de decisiones que incluye la participación ciudadana, en contraste con aquellas concepciones que, por infantilizar y adormecer intelectualmente a los sujetos, constituyen una defensa indirecta del despotismo moderno.

Los trabajos de Santiago Argüello y de Maximiliano Ferrero, se dedican a examinar algunas vicisitudes históricas del "poder neutro". En el primer caso, se postula que, en Constant, para definir la libertad, al final no basta el esfuerzo por eludir el despotismo o la arbitrariedad (de los reyes, Napoleón o el Terror). Pues la libertad se define principalmente por el autogobierno que busca afirmar cada vez mejor la propia dignidad. Y esto no es ni libertad inglesa (defensa de los derechos individuales y la propiedad privada), ni libertad revolucionaria francesa (afirmación de la soberanía popular frente a la de los reyes), sino libertad aristotélica en conjunción con Kant. Aquí se revela una original recuperación de la libertad de los antiguos (que incluye a los medievales, a partir de los estudios de su amigo Sismondi), no tanto para resaltar el protagonismo de la soberanía popular, sino para descubrir el hecho de que hay una felicidad personal ligada a una ley natural, que exige la participación política del ciudadano en vistas del bien común. En este marco se examina la postulación del *pouvoir neutre* y su valor propiamente político, atendiendo a los antecedentes medievales de dicha teoría.

En el caso de Ferrero, se indaga la recepción del pensamiento de Constant por parte de los liberales románticos rioplatenses del siglo XIX, especialmente Juan Bautista Alberdi y Esteban Echeverría. Ellos coincidían con Constant en la necesidad de pensar nuevas bases sobre las que cimentar el vínculo social, imaginando instituciones capaces de ordenar virtuosamente la sociedad tras la agitación revolucionaria. El parentesco de acontecimientos históricos y el parecido de familia de las teorías resultantes, no deja de ser notable. A semejanza del lausanés, Alberdi asiente al desenvolvimiento progresivo del espíritu humano hacia una igualdad cada vez mayor, pero al mismo tiempo cuestiona a los seguidores autóctonos de Rousseau la tentativa de asumir de modo irrestricto modelos teóricos abstractos –tales como el dogma de la soberanía del pueblo– sin reparar en el contenido social rioplatense y, por supuesto, en las leyes de lo que es naturalmente justo.

Nos gustaría finalmente agradecer a la *Revista República y Derecho*, especialmente en la persona de su directora, la posibilidad brindada de publicar estos trabajos en conjunto, junto con el cuidado puesto en el arbitraje y edición de los mismos.

SANTIAGO ARGÜELLO

INCIHUSA–CONICET CCT–Mendoza

Universidad de Mendoza

 <https://orcid.org/0000-0003-0485-5703>

HELGA MARÍA LELL

CONICET

Universidad Nacional de La Pampa

 <https://orcid.org/0000-0001-7703-6341>