

BENJAMIN CONSTANT Y EL DEBATE SOBRE LAS DOS LIBERTADES

Enrique Aguilar

Es sabido que el debate sobre las dos libertades puede ser examinado, al menos, bajo dos aspectos. En efecto, si por un lado encontramos la distinción entre una dimensión cívica o participativa y el sentimiento de independencia individual a que responde (Berlin *dixit*) la acepción “negativa”,(1) por el otro está el problema de la asignación, respectivamente, a antiguos y modernos de esas dos valoraciones de la libertad. Y es que no faltan autores que, suscribiendo la primer distinción, rechazan, en cambio, el criterio según el cual el mundo clásico habría desconocido por completo la libertad negativa. Como botón de muestra, basta con señalar el caso de Hayek en *The Constitution of Liberty*, donde la libertad aparece definida justamente como independencia frente a la voluntad arbitraria de terceros (*vis-à-vis* la libertad política, la libertad interna o de autodeterminación y la libertad como poder), al tiempo que se afirma que la auténtica y genuina tradición del liberalismo se remonta a la Antigüedad griega y romana, por lo que el argumento de Constant resultaría, como ya lo había considerado Jellinek, esencialmente erróneo.(2)

El presente trabajo intenta ser una aproximación a ese debate, con Constant como protagonista principal, y a este fin se mencionarán primero algunos antecedentes que puede decirse allanaron el camino para la distinción entre libertad antigua y moderna. Porque, si bien es cierto que a Constant corresponde el mérito de haberla popularizado,(3) también lo es que el tema conocía anteriores tratamientos. Así, Thomas Hobbes ya había procurado dissociar el concepto moderno de libertad, la libertad como ausencia de impedimentos externos (algo a disfrutar, decía, en “el silencio de las leyes”), de la tradición humanista y su culto de los valores cívicos, cuya influencia en la Inglaterra del XVII comparaba con la mordedura de un perro rabioso. Para Hobbes, era ése el significado “propio” de la palabra libertad, alusivo a la facultad que un hombre tiene de hacer lo que quiere, “de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”, mientras que los antiguos griegos y romanos la entendían sólo como “libertad del Estado”, una acepción colectiva, pues, que hacía de aquéllos *pueblos* (no individuos) libres, fuera tanto para resistir cuanto para invadir a otros.(4)

Siglo después, una apreciación de Montesquieu nos acerca todavía más a nuestro asunto. Es la que advierte sobre el error de confundir “el poder del pueblo [es decir, la democracia] con la libertad del pueblo”.(5) Al igual que otros pasajes de la obra, éste ha llevado a Stephen Holmes a sostener que la fuente primaria y próxima de la dicotomía entre las dos clases de libertad fue Montesquieu, que atrajo universalmente la atención sobre las diferencias entre la Inglaterra moderna y Esparta.(6) Y es que, sin duda, una cosa es la participación ciudadana, que de inmediato nos remite al mundo antiguo y al apogeo de la política basada en la virtud, y otra diversa el sentimiento de confianza en la seguridad individual, proveniente de una organización adecuada del Estado, que es en definitiva para Montesquieu el atributo básico de la libertad. El capítulo sobre “Algunas

instituciones de los Griegos” es por demás ilustrativo en su descripción de ese contexto de educación en la virtud, exigüidad del territorio e indignidad de las profesiones mercantiles, propicio para el ejercicio constante de la libertad política. A su vez, de la lectura del capítulo sobre “La constitución de Inglaterra” es fácil inferir hasta qué punto, aunque no usara la expresión *libertad moderna*, tenía Montesquieu clara conciencia de ella, a la que definía, textualmente, como “la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza que tiene cada uno en su seguridad”.(7)

Adam Ferguson, en su *Essay on the History of Civil Society*, sintetizó de esta forma el tránsito entre antiguos y modernos: “Para los antiguos griegos, o los romanos, el individuo era nada y el público todo. Para los modernos, en muchas naciones de Europa, el individuo es todo y el público nada”.(8) Sin embargo, el filósofo escocés supo ver el peligro que entrañaba una declinación semejante en los hábitos republicanos. Todas esas artes, mayormente comerciales, por las cuales el hombre moderno aprende a incrementar su fortuna, traían para él aparejado el costo no desdeñable de la indiferencia hacia los asuntos públicos. “[E]l vigor nacional -escribía- declina por el abuso de esa misma seguridad que se procura mediante la supuesta perfección del orden público”.(9) Como lo ha recordado Ezequiel Gallo, la observación suponía, además, que con esa indiferencia de los mejores habían de ser los corruptos los que ocuparan el centro de la escena política. De ahí que la libertad y la seguridad corrieran el riesgo de perderse por el abuso en la prosecución del interés personal. El corolario resultaba inquietante: “... *Political rights, when neglected, are always invaded*”.(10)

No sería ésta la postura de Hamilton o James Madison, que volviendo -en especial el primero- la espalda al mundo antiguo y en el entendimiento de que, a la hora de un conflicto entre el bien público y el privado, los hombres defenderían sus intereses, concibieron un orden republicano donde la acción del legislador compensaba la falta de ciudadanía activa. En *El Federalista IX*, por ejemplo, se subrayan los hallazgos modernos de la ciencia política, como la distribución del poder en distintos departamentos, la introducción de frenos y contrapesos legislativos, la representación, la inamovilidad de los jueces que, junto con la unión federal, evitaban las perturbaciones y violentas revoluciones que a las repúblicas griegas o italianas “mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía”.(11) En la misma tónica, el artículo X alude al terrible espectáculo que ofrecían las democracias puras de la antigüedad, “incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad”. De ahí el error de los teóricos que patrocinaban esa forma de gobierno, seguros de que, igualando absolutamente los derechos políticos, se podrían igualar a un tiempo las posesiones, sentimientos y opiniones.(12)

Permítaseme recordar una afirmación de Guillermo de Humboldt, en su obra *Límites de la acción del Estado*, de 1792, aunque publicada póstumamente en 1851. Se refiere a la considerable distancia que media entre los estados antiguos y los modernos, cuando se evalúan las restricciones vigentes, respectivamente, en interés de los individuos. “...Los antiguos buscaban la virtud; los modernos buscan la dicha”. Es por eso, añade Humboldt, que aquellas restricciones eran antes más gravosas y peligrosas, porque afectaban

directamente la “existencia interior” del hombre, lo cual explica, a su turno, el carácter unilateral que presentaban, forjado en gran parte por un sistema de educación común y de vida también común, “conscientemente organizada”.(13)

¿Cómo no alarmarse frente al discurso de este nuevo género de apóstoles, se preguntaba Volney en sus *Leçons d’histoire* (1794), que haciendo culto de la antigüedad proponen modelos diametralmente opuestos a sus intenciones, y que hasta son capaces de olvidar que en Esparta una aristocracia de treinta mil nobles tenía bajo su yugo a doscientos mil siervos?(14) No otro era el motivo de la réplica de Mme. de Staël, en su ensayo sobre las *Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Revolution* (1798), a la glorificación rousseauiana de la participación política. El folleto, que viera la luz en las postrimerías del Directorio, postulaba lisa y llanamente el absentismo político en aras del sosiego y la prosperidad individual. Entre los antiguos, “para captar la opinión pública era necesario levantar el alma, excitar el patriotismo mediante conquistas, triunfos, facciones, incluso disturbios que alimentaban las pasiones. El espíritu nacional debe sin duda ser cultivado tan pronto como sea posible dentro de Francia. Pero no debemos perder de vista -continuaba la autora- el hecho de que [hoy] la opinión pública está basada en el amor a la paz, en el deseo de adquirir riqueza y en la necesidad de conservarla, y que estará siempre más interesada en ideas administrativas que en cuestiones políticas, porque tocan más directamente a nuestras vidas privadas”.(15)

Hasta aquí algunos precedentes, a los que podrían incorporarse otros, que dejaré de lado, como el ensayo de David Hume “Of the Populousness of Ancient Nations”, atinente a la ostensible falta de comprensión que griegos y romanos tenían de la libertad;(16) el *Essay on the first principles of Government* (1768), en el que Priestley contrapone libertad política y libertad civil aunque sin referirlas, cada cual, a Estado antiguo y Estado moderno,(17) y, finalmente, la *Histoire des Républiques italiennes du Moyen Age* (1807), donde Jean-Charles Sismondi hará extensiva la argumentación a la Europa medieval y aun posterior, todavía no consciente de “los derechos que nos parecen hoy los más sagrados”.(18) Pasemos ahora al discurso de Constant.

Pronunciado en el Ateneo Real de París, en 1819, el discurso *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* comienza proponiendo la distinción entre dos especies de libertad, cuya confusión había sido causa de no pocos males durante el período revolucionario. Por un lado, la libertad que en los pueblos antiguos “consistía en ejercer colectiva, pero directamente, numerosas partes de la soberanía toda”,(19) fuese deliberando, votando leyes, promoviendo juicios o concluyendo tratados. Por el otro, la moderna suma de derechos (de opinión, industria, tránsito, culto, asociación, etc.) y garantías individuales, incompatible con la sujeción completa a la autoridad del conjunto que caracterizaba a la libertad antigua.

La finalidad de los antiguos era “la partición del poder social entre todos los ciudadanos”, sostiene Constant, a lo cual llamaban libertad; la finalidad de los modernos “es la seguridad en los goces privados” y llaman libertad “a las garantías acordadas por las instituciones a estos goces”.(20) Dos factores, a su criterio, alimentaban estas

diferencias. En primer lugar, el factor territorial. La corta extensión de las repúblicas antiguas hacía que cada pueblo viviese en permanente roce con sus vecinos, por lo que la guerra, promotora de la esclavitud, era la ocupación casi habitual. En segundo lugar, y en parte como consecuencia de lo anterior, el hecho de que el comercio fuera entonces “un accidente feliz” y no, como ocurre en nuestros días, “la verdadera vida de las naciones, que apetecen únicamente el reposo, con él la comodidad, y como fuente de ésta la industria”.(21)

Constant, queriendo ser “prudente en [su] refutación y respetuoso en [su] censura”,(22) la emprende contra Rousseau y, sobre todo, el abate Mably, quien “detestaba la libertad individual como se detesta a un enemigo personal”.(23) A imitación de los antiguos, ambos habían tomado la autoridad del cuerpo social por la libertad, creyendo que las restricciones a los derechos individuales se verían compensadas por la participación cívica. Sin embargo, afirma, “[l]a independencia individual es la primera necesidad de los modernos. En consecuencia, nunca debe sacrificársela para establecer la libertad política”.(24) De donde se desprende que ninguna de las instituciones que en las repúblicas antiguas obstaculizaban la libertad individual (verbigracia, el ostracismo griego o la censura romana) es actualmente admisible.

Adelantando su argumentación final, Constant señala que si la libertad individual es la primera libertad moderna, la libertad política es su “garantía”(25) y, por tanto, algo ni más ni menos indispensable. Sólo que, a este derecho a consentir las leyes y deliberar sobre nuestros intereses, se añaden los nuevos deberes que los avances de la civilización imponen a la autoridad en defensa de los hábitos, sentimientos e independencia de los individuos, hoy mejor resguardados también por obra del comercio, que al cambiar la naturaleza de la propiedad, haciéndola circular, contribuye a eludir la arbitrariedad. Por lo demás, aunque el régimen representativo descargue sobre unos pocos “lo que la nación no puede o no quiere hacer por ella misma”,(26) queda siempre la vigilancia activa y constante que ésta ha de ejercer sobre sus representantes, y aun el derecho de alejarlos del cargo si ha visto burladas sus aspiraciones.

Aparece claro, así, el peligro que amenaza a la libertad moderna. Porque del mismo modo que el hombre antiguo, ocupado tan sólo en asegurar su participación en el poder social, descuidaba sus derechos y goces individuales, puede ahora suceder que, “absortos en el goce de nuestra independencia privada y en la persecución de nuestros intereses particulares, renunciemos demasiado fácilmente a nuestro derecho a participar en el poder público”.(27) Los goces deben ir de la mano de las garantías que, insiste Constant, están en la libertad política. Renunciar a ella, por consiguiente, sería una locura semejante a la de quien, so pretexto de no habitar sino en el primer piso, edificara un edificio sin cimientos. Se trata, por añadidura, del “más enérgico medio de perfeccionamiento” a nuestro alcance, toda vez que, “sometiendo a todos los ciudadanos, sin excepción, al examen y estudio de sus intereses más sagrados, engrandece su espíritu, ennoblece sus pensamientos, establece entre todos ellos una suerte de igualdad intelectual que hace a la gloria y al poderío de un pueblo”.(28)

En conclusión, Constant cree haber demostrado la necesidad de “aprender a combinar” las dos especies de libertad, por lo que hace votos para que las instituciones, además de respetar los derechos individuales, procuren que los ciudadanos “consagren su influencia a la cosa pública”, llamándolos a participar con sus determinaciones y sufragios en el ejercicio del poder y garantizándoles un derecho de control y vigilancia.(29)

Antes de volver sobre el discurso y sus posibles interpretaciones, no parece inoportuno preguntarnos acerca de la repercusión que tuvo el tema en otros autores, habida cuenta que no tardó en convertirse en un verdadero *leitmotiv* dentro de la bibliografía decimonónica. Empecemos por Edouard Laboulaye y su escrito sobre *La liberté antique et la liberté moderne*, de 1863. También este autor, caído hoy en el olvido pero tan influyente en su momento, polemiza con Rousseau, Mably y sus prosélitos, consagrados al oficio, “peligroso y pueril”, de imitar la antigüedad.(30) Siguiendo a Constant, Laboulaye recuerda que entre los griegos solamente se consideraba hombre libre al que no vivía de su trabajo manual sino dedicado de cuerpo entero a los asuntos comunes, mediante el ejercicio diario de la soberanía. De ahí que la más democrática de las repúblicas griegas no fuese, en los hechos, más que una aristocracia encubierta.

Idéntica concepción predominaba en Roma, que ofrecía el extraño espectáculo de un pueblo libre, en lo tocante al gobierno, pero esclavo en orden a la religión, la educación y la vida. Nunca la antigüedad hubiera comprendido la moderna teoría de los derechos individuales, aduce Laboulaye: el ciudadano estaba hecho para el Estado en tanto la relación inversa hubiese constituido una herejía. Por eso es que el germen de la revolución que separa al mundo antiguo del moderno hay que buscarlo en el advenimiento del cristianismo, cuando son reconocidos nuevos deberes y derechos independientes del Estado, adquiere rango la conciencia de los individuos y se distingue al fiel del ciudadano. En efecto, los mártires son para Laboulaye los precursores de la moderna libertad, proceso que interrumpió Constantino al restablecer la unidad del gobierno mezclando “intereses pasajeros, cambiantes, miserables, y derechos eternos, sobre los cuales no se transige”.(31) Posteriormente, los Papas reincidirían en el error, salvo que, esta vez, en desmedro del Imperio.

¿Dónde encontrar otros brotes de moderna libertad? Laboulaye se acoge, por un lado, a la tesis germanista que antes Montesquieu, Tocqueville y Guizot, entre otros, habían sostenido, según la cual los bárbaros conquistadores, que no sabían qué era el Estado, al entrar a las Galias como hombres libres habían introducido el espíritu de libertad individual, que encarnara luego en los privilegios feudales.(32) Por otro lado, reconoce la deuda que la libre asociación, la libertad de opinión y de prensa, así como la educación libre mantienen con la emancipación de la conciencia proclamada por los reformadores protestantes.

En los albores de la Revolución, prosigue el autor, bajo el influjo de Lafayette, los pensadores norteamericanos y, desde luego, el *Bill* de 1689, la libertad moderna parecía imponerse. Pero a poco recaería Francia en la soberanía antigua, con Robespierre, Saint Just y demás políticos incapaces de comprender el peligro que ello significaba para los

grandes Estados modernos, cuyos pueblos viven de la industria y no se reúnen a todo hora en la plaza pública. Industria e interés privado que, a la vuelta de unos años, pasada ya la Constitución del año III, Bonaparte y la Carta, resistía aún al control de la administración, “que quiere confiscarlo y dirigirlo todo”.(33)

Es cegarse a la evidencia, termina Laboulaye, no ver que “el reino de individuo se acerca, y que todo el esfuerzo de la política debe ser secundar este nuevo progreso de la humanidad”.(34) Y enseguida, en respuesta a quienes objetaban a Francia no tener ni el espíritu ni las costumbres de libertad, se pregunta: “¿Cuándo se nos ha dejado gozar de la libertad, para declararnos incapaces de usarla?” “[L]a libertad no es una cuestión de raza, es una cuestión de civilización, es decir, de práctica y de educación”.(35)

La cité antique (1864), de Fustel de Coulanges, es otra de las obras a mencionar, más precisamente en su capítulo XVIII, del Libro III, cuyo título es en sí mismo elocuente: “Omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad individual”. En resumen, se afirma allí que nada había en el hombre antiguo que fuese independiente. Su cuerpo pertenecía al Estado y estaba consagrado a su defensa; su fortuna, a disposición de una eventual requisita. Ciudades había que prohibían el celibato y leyes que reglaban hasta la vestimenta. Según los antiguos códigos de Esparta y Roma, recuerda también de Coulanges, no se toleraban ciudadanos deformes o contrahechos. Los filósofos u hombres de estudio no tenían derecho a vivir aparte: debían votar en la asamblea y ejercer, llegado el caso, la magistratura. No enrolarse en un partido era una falta pasible de pérdida de ciudadanía. La educación, sobre la cual los padres carecían de derechos, era común y el hombre no era libre tampoco de elegir sus creencias: estaba sometido a la religión de la ciudad, so pena de ser ajusticiado (como Sócrates) o reprimido severamente. Se dictaba, sin más, el ostracismo, como medida precautoria, a quien hubiese adquirido demasiada influencia pública. “... El Estado consideraba el cuerpo y el alma de cada ciudadano como de su pertenencia”, asegura de Coulanges. Por eso, es “un error singular entre todos los errores humanos, el haber creído que en las ciudades antiguas había gozado el hombre de libertad. Ni siquiera tuvo idea de ella. No creía que pudiera existir un derecho frente a la ciudad y sus dioses [...] Gozar de derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconte, he aquí lo que se llamaba libertad; pero el hombre no estaba menos avasallado por el Estado. Los antiguos, y sobre todo los griegos, exageraron siempre la importancia y los derechos de la sociedad; sin duda se derivó esto del carácter sagrado y religioso que la sociedad había revestido en su origen” (entiéndase, el hecho de que la ciudad antigua se hubiese fundado sobre una religión, que se confundía con el poder político, basamento incompatible éste con el reconocimiento de “la verdadera libertad, la libertad individual”). (36)

En una obra posterior, la *Histoire des institutions politiques de l’Ancienne France* (1875), y en uno de sus capítulos iniciales sobre “La monarquía romana”, escribirá Fustel de Coulanges: “[L]o que los romanos llaman *Res publica* era una autoridad dominante, cuyos poderes no tenían límite [...] Suponer que las instituciones, al igual que los comicios y que las elecciones de magistrados, estaban hechas para garantizar la libertad de los ciudadanos, *es atribuir a los romanos ideas que se hallaban muy alejadas de su*

espíritu". Y a continuación: "La República era una especie de monarca absoluto ante el cual todo se doblega. Todo se encontraba bajo la vigilancia del Estado, incluso la religión, incluso la vida privada y todo le estaba subordinado, hasta la moral; el hombre carecía de toda garantía en sus derechos individuales".(37)

Esta visión en nada difería de la que Ernest Renan volcó en su conferencia, de 1869, sobre *La part de la famille et de l'Etat dans l'éducation*. En efecto, también aquí se habla de la educación y la religión como asuntos que, en las pequeñas sociedades griegas, estaban reservados exclusivamente al Estado. La primera, leemos, estaba reglada hasta en sus menores detalles: todos realizaban los mismos ejercicios corporales, aprendían los mismos cánticos y participaban en ceremonias igualmente uniformes. De nuevo se menciona aquí el caso emblemático de Sócrates y se pone de relieve, asimismo, el hecho de que la ciudad antigua fuese al mismo tiempo familia, Iglesia y Estado. Semejante imperio sobre las cosas del alma sería hoy considerado como una "insoportable tiranía", aduce Renan. "... La libertad era la independencia de la ciudad, pero de ningún modo la independencia del individuo, el derecho del individuo a desarrollarse a su gusto, aparte del espíritu de la ciudad."(38) El "noble error" de los revolucionarios había sido creer que era posible recrear ese modelo de ciudadano, que no vivía sino para el Estado. Esparta fue entonces el sistema de ensueño. Se quería formar soldados en lugar de hombres. Pero el hombre moderno, que también tiene una patria, la concibe contrariamente como "una libre sociedad que cada uno ama porque encuentra en su interior los medios para desarrollar su individualidad". De ahí que un sistema uniforme de educación constituya al presente, para Renan, "la muerte intelectual de una nación".(39)

En la que, a pesar de su corta extensión, es acaso la obra más divulgada de Herbert Spencer, *El individuo contra el Estado* (1884), el contraste entre los dos mundos -antiguo y el moderno- es descrito con deliberada mordacidad. "[L]a semejanza de las instituciones romanas con las instituciones realmente libres -asevera Spencer- es menor que la que hay entre un tiburón y un puerco marino, semejanza meramente externa que oculta muy distinta estructura porque el gobierno romano era una pequeña oligarquía dentro de otra oligarquía más alta, siendo los miembros de cada una de ellas autócratas arbitrarios. Una sociedad donde los individuos, poco numerosos relativamente, que monopolizaban el poder político y podían llamarse libres en cierto sentido, eran otros tantos pequeños déspotas que no distinguían jurídicamente a sus esclavos y dependientes, y aun a su familia, de las bestias de su propiedad, estuvo, por su naturaleza intrínseca, más próxima a un despotismo vulgar que a un cuerpo de ciudadanos políticamente iguales."(40)

Menos enfático, y aun reconociendo que la semilla de la libertad fue plantada en Atenas, por Solón y Pericles, Lord Acton, en su discurso de 1877 sobre la "Historia de la libertad en la Antigüedad" no desconoce, sin embargo, que en aquellos tiempos el Estado asume facultades que no le pertenecen, al entrometerse en el ámbito de la vida personal. "... Los antiguos -escribe- comprendían mejor la regulación del poder que la de la libertad. Concentraban tantas prerrogativas en el Estado, que no daban posibilidad al hombre de negar su jurisdicción o asignar límites a su actividad. Para emplear un

expresivo anacronismo, el defecto del Estado clásico radicaba en el hecho de ser a la vez Iglesia y Estado. No existía diferencia entre religión y moral, ni entre ésta y la política; y en religión, moralidad y política había sólo un legislador y una autoridad. El Estado, aunque hacía lamentablemente poco por la educación, la ciencia práctica, los indigentes y desvalidos, o por las necesidades espirituales del hombre, reclamaba no obstante el uso de todas sus facultades y la especificación de todos sus derechos. Los individuos y familias, asociaciones y relaciones, eran otro tanto material que el poder soberano utilizaba para sus propios objetivos. Lo que el esclavo era en las manos de su amo lo era el ciudadano en manos de la comunidad. Las obligaciones más sagradas se desvanecían ante la conveniencia pública. Los pasajeros existían con motivo del barco. Por haber descuidado los intereses privados, el bienestar moral y el progreso del pueblo, tanto Grecia como Roma destruyeron los elementos vitales sobre los que descansa la prosperidad de las naciones, y sucumbieron por el decaimiento de las familias y la despoblación del país.”(41)

Acton alude a los “sentimientos antiliberales” (*illiberal sentiments*) que embargaban, inclusive, a los filósofos más ilustres. Es conocido, por ejemplo, el dicho de Aristóteles según el cual los peores gobiernos se caracterizan por permitir a los hombres vivir como desean. Platón, por su parte, “había empleado el intelecto más espléndido nunca conferido a un hombre para defender la abolición de la familia y el abandono de los menores”.(42) Nadie pondría en tela de juicio la profundidad con que ambos maestros del pensamiento analizaron las instituciones de Grecia, ni todo lo que es dable aprender de sus obras. Empero, preocupados menos por la libertad que por la conformación de un gobierno inteligente, “resolvieron que era mejor no luchar por [ella] y contentarse con una administración firme, enderezada prudentemente al objetivo de lograr la prosperidad y felicidad de los hombres”.(43)

Ahora bien, ¿no es verdad que un espíritu generoso preferiría que su país fuese poco importante pero libre, en lugar de próspero y esclavizado? ¿No vale más “ser ciudadano de una república humilde en los Alpes, sin perspectivas de influencia más allá de su estrecha frontera, que súbdito de una magnífica autocracia dueña de la mitad de Asia y Europa”? Acton no vacila en admitir que “el objetivo político supremo debe a veces postergarse ante objetivos morales superiores”. Pero en relación a las doctrinas que pusieron al gobierno arbitrario bajo control, ya sea mediante la difusión del poder o apelando a una autoridad trascendente, es innegable que “los más grandes filósofos de Grecia no tienen derecho a ser considerados”.(44)

Ciertamente, fueron los estoicos quienes achicaron el abismo que divide al Estado antiguo del cristiano enseñando el camino de la libertad. Y, no obstante, así como lo más que pudo hacer Sócrates contra la injusticia de las leyes que lo condenaban “fue morir por sus convicciones”, así los estoicos sólo pudieron aconsejar a los sabios que se mantuviesen apartados de la política, “guardando la ley no escrita en su corazón”. “Pero cuando Cristo dijo: ‘Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios’ - concluye Acton-, estas palabras, pronunciadas en Su última visita al templo, tres días antes de Su muerte, otorgaron al poder al poder civil, bajo la protección de la conciencia,

un carácter sagrado del que nunca había gozado y límites que nunca había reconocido; y ellas sirvieron de repudio al absolutismo y de origen a la libertad [...] La nueva ley, el nuevo espíritu y la nueva autoridad dieron a la libertad un significado y un valor que no había tenido en la filosofía o en la constitución de Grecia o Roma antes de que se nos diera a conocer la verdad que nos hace libres.”(45)

De nuevo cabe aclarar, como se hizo más arriba a propósito de los antecedentes previos al discurso de 1819, que en los pasajes aquí citados de Laboulaye, Fustel de Coulanges, Renan, Spencer o Acton no se agotan ni con mucho las referencias en donde es posible seguir la huella de Constant. Sin ir más lejos, dos citas de John Stuart Mill resultan no menos elocuentes en este sentido. La primera, tomada de *On liberty*, refiere cómo “[l]as antiguas repúblicas se consideraban con derecho -cosa que los filósofos aprobaban- a reglamentar, por medio de la autoridad pública, toda la conducta privada, fundándose en que el Estado tenía profundo interés en la disciplina corporal y mental de cada uno de los ciudadanos”.(46) La segunda, de *Representative Government*, que en obvia alusión a la Antigüedad describe la inclinación de aquellas naciones “donde el deseo de ejercer imperio o mando sobre los otros excede por tal manera al sentimiento de independencia personal que los individuos sacrifican la substancia de la libertad a la mera apariencia del poder. Cada uno, como el simple soldado de un ejército, abdica de buen grado su libertad de acción en manos del general, con tal que el ejército obtenga la victoria, y él pueda lisonjearse de ser uno de los conquistadores, por más que la parte del poder que ejerza sobre el pueblo conquistado sea una ilusión [...] En esta[s] naci[ones], un individuo preferirá la probabilidad (por remota e inverosímil que sea) de ejercer alguna parte del poder sobre sus conciudadanos a la certidumbre de que ni él ni los demás se verán nunca sujetos a inútiles coacciones”.(47)

A mayor abundamiento, Jellinek destaca los nombres de Stahl, K. F. Hermann y, en especial, R. von Mohl, de quienes provendría en Alemania la *communis opinio* sobre el desconocimiento, en las antiguas formas de Estado, de los derechos subjetivos. El último, en su *Enciclopedia de las ciencias del Estado* (1859), había escrito: “Entre los antiguos el individuo está al servicio del Estado, y halla la satisfacción de sus fines mediante el bien del Estado. Entre los modernos es el Estado el que sirve [a] los individuos y alcanza su gloria cuando consigue el bien de sus ciudadanos. La libertad consiste entre los griegos en la participación en el gobierno; hoy en ser gobernados por el mínimo de gobierno posible. En el Estado antiguo las prestaciones de los ciudadanos son como el remate de su personalidad; en la época moderna significan una limitación de la misma.”(48) Ahora bien, siendo Jellinek, precisamente, uno de los principales críticos de esta concepción, interesa hacer lugar a sus argumentos, junto a otros más o menos afines, antes de entrar en el desarrollo final del trabajo.

Primeramente, entiende el autor que es imposible caracterizar en pocas palabras, por lo común basadas en la experiencia espartana, un tipo de Estado que cubrió varios siglos y que reviste varios aspectos. Así, en la Atenas del siglo IV (caso en el que prefiere concentrarse por estimarlo mucho más representativo e influyente que el lacedemonio) el individuo tenía “un poder tan grande y tan reconocido que todo reformador social

necesitaba contar con él”, y aun lo que perdía, sin darse cuenta, en beneficio del Estado “lo recibía con creces mediante su participación en el gobierno [donde] reside justamente lo esencial del ciudadano, lo que le diferencia del mero habitante”.(49)

Jellinek reitera algo dicho aquí más de una vez: que la *polis* descansaba en la “unidad inquebrantable” de Estado e Iglesia. En ello debería buscarse el origen de las pesadas exigencias venidas de un Estado que se ocupaba del Derecho, la honestidad de la vida y “cuanto es sagrado y querido al hombre”. Un giro importante indica que se produjo tras la guerra con los persas, cuando Demócrito y Sócrates empiezan a sentirse ciudadanos del mundo. A poco andar, en cínicos y estoicos se verá “claramente formulado el concepto individualista de la libertad”, así como en los epicúreos la noción “mecánica, atomística y utilitaria del Estado”. Este individualismo habría alcanzado plena satisfacción en la democracia ateniense a partir de Pericles, agrega Jellinek, y bastaría con remitirse al libro VI de *La Política* para dar con la antítesis entre participación en el Estado y libertad respecto de éste prevista ya, “con gran sagacidad”, por Aristóteles.(50)

A Jellinek no lo conmueven los comentarios de Coulanges. ¿No existen acaso en nuestro tiempo leyes de temperancia, limitaciones a la riqueza, regulaciones a la enseñanza y otras varias “medidas policíacas”? ¿Cómo concebir las insuperables creaciones espirituales de Atenas sin una ancha esfera de libertad individual? ¿Qué son unos pocos procesos por impiedad al lado de “las humillaciones y los desafueros jurídico-sociales” de esta época, tan ponderada, de los derechos fundamentales garantidos? ¿No proviene de los griegos la idea, recogida por el moderno Estado de Derecho, de que las obligaciones al individuo sólo pueden ser impuestas por ley? Más bien, la diferencia entre Estado antiguo y moderno pasaría sólo por el reconocimiento que el segundo hiciera del “carácter jurídico” (en sentido positivo) de la libertad individual, que por fuerza hubo de faltar a Grecia y a Roma al faltarles lo que es su correlato, a saber: la conciencia de la oposición entre individuo y Estado. “[L]a libertad del individuo moderno está expresamente reconocida dentro de la ley del Estado, en tanto que en la antigüedad se consideraba esto tan evidente y claro, que jamás llegó a hallar un puesto en la legislación.”(51)

Estas y otras razones llevan a Jellinek a concluir que la doctrina de Constant, Stahl y Mohl “debe desaparecer definitivamente de la literatura”.(52) Sin embargo, no deja de sorprender su afirmación de que “[j]amás la antigüedad llegó a reconocer al hombre por sí mismo, como persona”, y de que sin la oposición medieval entre *rex* y *regnum*, por un lado, e Iglesia y Estado, por el otro, “difícilmente se hubiese llegado a reconocer de una manera expresa al individuo como un poder social que tiene derechos por sí mismo, sin correr el riesgo de que el Estado lo hubiese absorbido por completo”. A lo que añade todavía: “... La esfera enteramente libre del Estado de que disfrutaba el hombre antiguo tenía precisamente un carácter precario; pero dada su propia concepción del mundo y del Estado, no se encontraba en condiciones de defenderla y transformarla en un derecho propio [...] El Estado antiguo sólo conocía la forma democrática como la única en que se pudiera realizar la idea de libertad; y lo creía con justicia, porque en la formación monista del Estado la participación de todos en la soberanía es la única manera posible de alcanzar

la libertad [...]” Y termina Jellinek: “... Falta por completo a la doctrina antigua, precisamente, el reconocimiento de que corresponde al individuo un lugar propio y originario jurídicamente frente al del Estado, [que aparece como] omnipotente, porque falta todo motivo para una limitación jurídica y porque no existía en el mismo, tan unitariamente edificado, ninguna restricción constitucional posible para el único órgano primario e inmediato sobre que descansaba el Estado.”(53)

Guido de Ruggiero, en su *Historia del liberalismo europeo*, coincide con Jellinek al tildar de falsa la tesis de Constant, por cuanto las repúblicas de Antigüedad consentían “muchas libertades de las denominadas modernas”. Por otra parte, aunque Constant se oponga “enérgicamente” a la libertad que es reminiscencia de la antigua y profese, como todos los escritores liberales de la restauración, un “odio implacable contra la democracia”, es sin duda inevitable, sostiene de Ruggiero, que una vez admitida la necesidad de una libertad política como garantía de los individuos, el propio desarrollo de la actividad política conduzca a una “progresiva extensión” de la participación.(54) Más adelante se verá cuán alejada se halla esta interpretación de la que, en el presente trabajo, consideramos plausible.

Otro autor renombrado, Benedetto Croce, en *La historia como hazaña de la libertad*, contradice duramente a Sismondi y Constant al señalar que la diferencia entre libertad política y civil, la una ligada a la antigua “virtud” y la otra a la “felicidad” de los modernos, no resiste el examen de la crítica. “[N]o hay libertad política que no sea a la vez libertad civil -escribe- ni hay sociedad que pueda sostenerse con la virtud sin bienestar o con el bienestar sin la virtud. Los que, más tarde, en el mundo académico, insistieron fríamente en el problema y en la solución enunciada por los férvidos espíritus de Sismondi y Constant, se perdieron en estériles confrontaciones formalistas.”(55)

Para Croce, es menester distinguir el plano de los hechos contingentes, la historia, de las categorías ideales que son sus “creadoras perpetuas”. Así, se ha pretendido que la libertad antigua no fue de veras libertad porque floreció en una sociedad fundada en la economía esclavista. Empero, “a la libertad hay que buscarla en la esfera en que existe, y no en aquella en que no existe o no existe aún, y el hecho de que hubiese esclavos no impide la realidad de las grandes obras que los hombres libres de Atenas llevaron a cabo en la política, en el pensamiento, en la poesía, en las artes, en toda la cultura y la civilización”. Los ámbitos de la vida social todavía no penetrados de libertad serán, en todo caso, materia de futuras reclamaciones; pero, entretanto, los que sí lo están componen “la historia efectiva”, que es adelanto y progreso, la única que de verdad interesa a quien es capaz de distinguirla “en sus sombras [y] con sus sombras, pero [que] no por eso llama tiniebla a la luz”.(56)

Mencioné inicialmente a Friedrich Hayek y sus obra *The Constitution of Liberty*, en la cual la libertad es definida como la ausencia de limitaciones y/o coacción derivadas de la voluntad arbitraria de terceros que, en tanto libertad personal o individual, no debemos confundir con la libertad (usualmente llamada política) que consiste en participar en la elección del gobierno, el proceso de legislación y en el control de la administración; esta última, según Hayek, una libertad colectiva, aplicable a grupos de hombres tomados en

conjunto, y que no obliga a alguno en particular a ejercerla para ser considerado libre como individuo.(57)

Sin embargo, en el capítulo XI sobre “La evolución del Estado de Derecho”, no escatima críticas a la “falsa interpretación” de Hobbes, Constant, Fustel de Coulanges o, contemporáneamente, Harold Laski, a la que opone, de la mano de Jellinek y, asimismo, el importante estudio de Havelock sobre *The Liberal Temper in Greek Politics*, el testimonio, entre otros, de la *Oración fúnebre* de Pericles, donde, si hemos de creer a Tucídides, se declara abiertamente que “la libertad de que disfrutamos en nuestro gobierno se extiende también a la vida ordinaria [y] lejos de ejercer celosa vigilancia sobre todos y cada uno, no sentimos cólera porque nuestro vecino haga lo que le plazca”. Parejamente, Hayek destaca el modo como la filosofía estoica preservó el sentido de la libertad individual trasmitiéndolo a la posteridad y, sobre todo, hace hincapié en el significado que para los griegos tuvo la palabra *isonomía*, que ya Herodoto había preferido a democracia, y una de cuyas consecuencias fuera la exigencia de igual participación de todos en el gobierno. Andando el tiempo, parte de la moderna doctrina *whig* estará impregnada de esta concepción que, bajo la fórmula del “gobierno de las leyes y no de los hombres”, sería recogida además en la *Oceana* de Harrington.(58)

De la tradición derivada de la República romana, Hayek reivindica las famosas Leyes de las XII Tablas, bajo cuyos auspicios se formó gradualmente “el primer sistema desarrollado de derecho privado”; también ensalza a Tito Livio, Tácito y, en especial, a Cicerón que acuñó, entre otros, el concepto de las *leges legum* o reglas generales que gobiernan la legislación ordinaria, y, finalmente, recuerda cómo en este período clásico (que se extiende hasta el siglo II de nuestra era, cuando empezó su avance “el socialismo de Estado”) existió una “completa libertad económica”, causa en gran medida de la prosperidad y poderío de Roma.(59)

Llama la atención que Hayek considere “difícil de comprender” que en una fecha tan avanzada como 1933 Laski pudiera argumentar todavía en la misma línea de Constant. Porque, a decir verdad, no son pocos los autores que, en el transcurso de este siglo, hicieron lo propio. Por lo pronto, cuando en el capítulo VII sobre “El gobierno mayoritario” Hayek subordina, en términos de una relación de medio a fin, la democracia al liberalismo cita en abono de su posición un ensayo de Ortega y Gasset donde, para ilustrar el virtual antagonismo entre ambas tendencias (una que se pregunta por la titularidad del poder, la otra que atiende más bien a su ejercicio), contrapone su autor la “sensibilidad jurídica” de la Edad Media por el derecho adscripto a la persona (entonces bajo la forma de privilegios), al tipo antiguo de Estado que al implicar una “disolución total” en el cuerpo de la *Polis* o *Civitas*, “se apodera del hombre íntegramente, sin dejarle resto alguno para su uso particular”.(60)

Otro ejemplo luminoso es el de Isaiah Berlin, que aun cuando reste importancia al problema de determinar en qué circunstancia se hizo por vez primera explícita en Occidente la idea de la libertad individual, reconoce no haber encontrado “ninguna prueba convincente” de ella en el mundo antiguo. Y frente a los reiterados testimonios en contrario, su respuesta merece ser leída *in extenso*: “... Cuando Pericles y Nikias

comparan la libertad de los ciudadanos atenienses con el destino que tienen los súbditos de estados menos democráticos, lo que dicen (me parece a mí) es que los ciudadanos de Atenas gozan de libertad en el sentido de que se gobiernan a sí mismos, que cumplen sus deberes cívicos por amor a su *polis*, sin tener que ser coaccionados, y no bajo el aguijón y el látigo de leyes o amos salvajes (como en Esparta o en Persia). Igualmente -continúa-, el director de un colegio podría decir que sus alumnos viven y obran con arreglo a buenos principios, no porque estén forzados, sino porque están inspirados por la lealtad que tienen al colegio, por el ‘espíritu de equipo’ y por el sentido de solidaridad e ideales comunes; mientras que en otros colegios estos resultados tienen que lograrse por miedo al castigo y a severas medidas. Pero en ninguno de estos dos casos se piensa en la posibilidad de que un hombre, sin perder el valor que tenga, sin incurrir en desacato, o sin que disminuya por eso su esencia humana, se retire por completo de la vida pública, persiga solamente fines privados y viva en un ámbito propio en compañía de sus amigos, como después aconsejó Epicuro, y como quizá habían predicado antes que él los discípulos de Sócrates cínicos y cirenaicos. En cuanto a Otanes, él no quería ni gobernar ni ser gobernado: exactamente lo opuesto a la idea aristotélica de la verdadera libertad cívica.” Y cierra Berlin más abajo: “Yo no digo que los antiguos griegos en realidad no disfrutasen en gran medida de lo que hoy día debemos llamar libertad individual. Lo único que sostengo es que esta idea aún no había surgido entonces explícitamente y que, por tanto, no era fundamental para la cultura griega, ni quizá tampoco para ninguna otra civilización antigua que nosotros conozcamos.”(61)

Para Berlin, el sentido de la intimidad y de las relaciones personales como “algo sagrado por derecho propio” procede de una concepción de la libertad que, por sus raíces religiosas, apenas si puede ser más remota que el Renacimiento o la Reforma, teniendo en cuenta que la creencia cristiana en la igualdad de los hombres y la autoridad de las leyes naturales “es muy diferente de la creencia en la libertad de vivir como se prefiera”.(62) De ahí que niegue incluso la influencia del estoicismo en su surgimiento. Antes bien, la noción estoica de la libertad le parece potencialmente compatible con un alto grado de despotismo político. Y es que, según ésta, un hombre es libre cuando obedece a normas, valores y fines que a sí mismo se ha impuesto. Cuando es, en otras palabras, un ser autónomo que como tal resiste y controla sus deseos, con la suficiente firmeza interna como para preservarse de todo condicionamiento. Sin embargo, esta suposición *a priori*, presente también en la psicología kantiana, puede llevar (y de hecho ha llevado) a que, en caso de ser nulas sus posibilidades de actuar, baste con que alguien limite o extinga sus deseos para hacerse libre. Por consiguiente, “[s]i el tirano (o ‘el que persuade de manera disimulada’) consigue condicionar a sus súbditos (o clientes) para que dejen de tener sus deseos originales y adopten (‘internalicen’) la forma de vida que ha inventado para ellos, 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”.(63)

También a Sartori le parece innecesario enredarse en distinciones “dudosas y secundarias” para discutir si los antiguos gozaban o no de libertades civiles. En su lugar,

zanja la cuestión diciendo que las ideas antiguas en torno a la libertad civil, política, jurídica, individual o de cualquier otro tipo mal podían haber sido las mismas que las nuestras desde que “nuevos valores, que ellos no conocían, nos separan de los antiguos.”(64) Ello no obstante, no pierde ocasión de describir a la democracia antigua, que Rousseau pretendió exhumar, como una relación “simbiótica” del ciudadano con la *polis*, que requería su dedicación completa. “Autogobernarse significaba pasarse la vida gobernando”, afirma: una “hipertrofia política” que enseguida produjo la “atrofia económica”. No se habían planteado los griegos el problema de conceder a cada individuo la seguridad de su libertad, y si fue uno de los rasgos peculiares de Atenas su vitalidad individual, a Sartori no se le oculta que hay una gran diferencia entre ésta y “el respeto del individuo en su condición de persona”. El vocablo *ídion* (en latín *privatus*), por oposición a *koinón*, que designaba al elemento común, revela con sobrada intensidad esta diferencia, que hacía del no ciudadano o *idiótes* un hombre ignorante y sin valor, que sólo se interesaba por sí mismo.(65)

La “razón obvia” por la que Sartori sostiene que los antiguos no podían concebir al individuo como persona, como un “yo privado” digno de respeto, estriba en que esta noción es originaria del Cristianismo, habiendo sido posteriormente desarrollada por el pensamiento renacentista, el Protestantismo y moderna escuela del Derecho Natural. Tal la diferencia básica entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, que “se encuentra precisamente en que nosotros creemos que el hombre es *más* que un ciudadano del Estado [...] De ahí que no podamos resolver nuestros problemas mediante un sistema que establezca solamente que el ejercicio del poder debe ser colectivo.” Máxime si tenemos en cuenta el componente pluralista de las democracias modernas, la idea de que el disenso y la diversidad -un punto de vista que se abrió paso en el siglo XVII- no son incompatibles con el bienestar del cuerpo político. En definitiva, sintetiza Sartori, “es la democracia *liberal*, no la democracia antigua, la que está basada en el disenso y en la diversidad. Somos nosotros, no los griegos, los que hemos descubierto cómo construir un sistema político sobre la base de una *concordia discors*, de un consenso del desacuerdo”.(66)

Desde una perspectiva ligeramente distinta, Carl Friedrich ha subrayado “la poca libertad” de la que gozaba la *polis* griega en lo que respecta a la independencia de los individuos, llegando a considerar la descripción de Fustel de Coulanges como “fundamentalmente cierta”, a pesar de la *Oración Fúnebre* de Pericles.(67) Y una aceptación implícita de la tesis de Constant puede verse también en Georges Burdeau, para quien la interpretación liberal de la libertad no se remonta más allá de la emancipación espiritual surgida en el siglo XVI, por lo que el liberalismo naciente habría sido hijo, “ilegítimo, sin duda, pero de filiación segura”, de un movimiento religioso.(68) Al igual que Constant, Burdeau sostiene que el dualismo establecido entre la “libertad como autonomía” (equivocamente, así denomina a la moderna libertad individual) y la “libertad como participación” no encierra en sí mismo una antinomia, puesto que, lejos de excluirse, ambas dimensiones se completan y perfeccionan mutuamente. Pero esto sólo en la época moderna: en la Antigüedad, apunta, “la existencia de la esclavitud hacía

inconcebible una libertad que no fuera *exclusivamente* política”.(69) Finalmente, ¿no es conocida la imagen del señor feudal en su castillo como sinónimo de hombre libre que Bertrand de Jouvenel difundiera, al promediar el siglo, en su tratado sobre *El poder?* Impregnada de principio a fin por la idea de los orígenes góticos de la libertad individual, la obra marca un claro contraste entre la fragmentación inherente al poder medieval y la “personificación del todo”, inspirada por la Grecia antigua, que los defensores de la soberanía ilimitada del pueblo se empeñaran en justificar.(70) Y en uno de sus pasajes más ligados al tema se lee: “La libertad no es nuestra participación más o menos ilusoria en la soberanía absoluta del todo social sobre las partes, sino que es la soberanía directa, inmediata y concreta del hombre sobre sí mismo [que lo salva] del papel de instrumento, a que tienden siempre a reducirle los deseos de poderío, y consagra la dignidad de su persona.”(71)

Pero estábamos en la crítica de Hayek y otras precedentes que convienen, según vimos, en recusar por falsa o, al menos, inexacta la tesis de Constant, con argumentos en su mayoría sugestivos. Ahora bien, al margen de que sea o no históricamente defendible, ¿hay en ella la afirmación tajante de la superioridad de un modelo sobre el otro? “... Se comprende -escribe Bobbio- que en una concepción progresiva de la historia, como lo era aquella en la que se inspiraba Constant, el epíteto de ‘moderno’ expresara un juicio de aprobación y el de ‘antiguo’ un juicio de condena.”(72) Sin embargo, de una lectura detenida del discurso lo que parece desprenderse es más bien la aceptación de que las condiciones sociales y políticas de la Antigüedad eran en un todo diferentes de lo que son en los Estados modernos, que por lo mismo requieren de una teoría y una organización política determinadas.(73) Justamente, el hecho de abstenerse de un juicio valorativo es, como explica Pierre Manent, lo que lleva a Constant a condenar cualquier intento de imponer al hombre de hoy instituciones o prácticas pensadas para un mundo distinto, que si no es posible que renazca no es debido a la irreversibilidad de la historia, sino al hecho de que las pasiones modernas se abandonan menos a la acción que a la observación y la reflexión: de ahí la necesidad del régimen representativo. Con Constant, arguye Manent, “la crítica rousseauiana del hombre moderno o del alma moderna se pone al servicio del liberalismo. Si el hombre moderno está esencialmente dividido entre su independencia y su dependencia, entre él y sí mismo en virtud de la mirada de los demás y de su propia introspección, si vive en el elemento de la representación, entonces el mundo de la acción política pura en el que cada individuo se proyectaba a la plaza pública tal como era y de manera ingenua y generosa, le es en adelante inaccesible”.(74)

Y de este modo venimos a dar con el segundo de los aspectos mencionados en un comienzo: el de la relación entre las llamadas libertad política y libertad civil que, tal como se presenta en Constant, fuera motivo de interpretaciones encontradas.(75) Hemos visto cómo al término de su discurso la libertad de tomar parte en las decisiones públicas (*la liberté des anciens*) era entendida como la garantía que a la par defiende y perfecciona nuestras modernas libertades civiles, por lo que resultaba imperioso, según la propuesta, aprender a combinarlas. Tal la fórmula de integración a la que, con menos rodeos que su

antecesor, arribará después Tocqueville mediante la noción de ese “sensato egoísmo”, que lleva a sacrificarse en aras de la comunidad, que es el interés bien entendido. Como es notorio, Tocqueville creía que las garantías constitucionales eran insuficientes sin la disposición de los individuos a reservar parte de su tiempo a lo público. Por un lado, estaban las instituciones comunales, que ponen la libertad política al alcance del pueblo y le hacen “paladear” su uso pacífico; por el otro, la práctica de las asociaciones (con motivos de seguridad, de comercio e industria, de moral, religión u otros) que habitúan al hombre a obrar en común con sus semejantes, convocando los esfuerzos divergentes para empujarlos hacia una misma meta.(76) Salvo que, en su caso, no se ensamblaban dos concepciones diferentes de la libertad sino una forma unitaria, aristocrática en su origen pero democratizable (el derecho otrora particular a la independencia que se ha vuelto ya general), con sus dos versiones de participación y seguridad individual.(77)

Pues bien, existe la opinión de que aquella parte final del discurso fue una “coletilla” oportunista añadida a su cuerpo principal, producto de una “operación de montaje” de consideraciones circunstanciales con piezas procedentes de anteriores manuscritos.(78) Por lo pronto, es indudable que la Francia de la Restauración distaba mucho de ser la que Constant conociera en el época del Directorio o del Imperio. Si entonces había que defender la privacidad y la paz frente a los desbordes nacidos de la imitación de las antiguas repúblicas, urgía ahora afrontar a quienes pretendían volver las cosas a quicio, esto es, anclarse en la Antiguo régimen y borrar el proceso revolucionario. De ahí que no bastara con reclamar las libertades de expresión, conciencia, asociación o comercio. En pleno reinado de Luis XVIII, y para contener el avance de los ultras, se trataba de evitar además que el individuo, refugiado en la fortaleza de sus derechos, abdicara por indiferencia de sus deberes ciudadanos.(79)

Pero según la versión, más convincente a nuestro criterio, que Stephen Holmes nos ofrece de Constant, esa posibilidad de síntesis, que como ha dicho Botana es “condición histórica de la república moderna o representativa que a la vez descansa sobre la virtud y el interés,(80) lejos de responder a un giro obligado por las circunstancias, habría sido una temprana aspiración de Constant, que si en la etapa presente lo enfrentaba a los partidarios de una Francia corporativa, ya venía alentada por la enseñanza que le dejara la experiencia bonapartista, a saber: que la independencia individual no puede sobrevivir sin alguna forma de compromiso ciudadano. En otras palabras, que la despolitización sirve a la causa de la tiranía. Escuchemos a Holmes: “... Demasiado mucho y demasiado poco de espíritu cívico eran igualmente destructivos para la libertad y el orden social. La fuerza del análisis de Constant sobre la era revolucionaria deriva ampliamente de su capacidad para combinar estas dos ideas antitéticas, ideas que son usualmente vistas como alternativas hostiles [...] Así como la libertad civil presupone la libertad política, así los derechos políticos carecen de significado sin la garantía de la independencia personal. Gobierno limitado y autogobierno se sostienen mutuamente. Constant usó la imagen de la antigua democracia participativa como una advertencia a los ciudadanos modernos acerca de los peligros de elegir sólo la libertad civil. Sin embargo, se las ingenió para hacerlo sin idealizar la ciudad antigua a la manera de Rousseau.”(81)

Holmes no oculta su desacuerdo con John Plamenatz, J. L. Talmon e inclusive Berlin, que caracterizan al liberalismo de Constant como esencialmente no democrático.(82) Ni el Terror (del que fuera testigo indirecto) ni la dictadura de Bonaparte habían sido genuinamente democráticos, por lo que el motivo de su hostilidad debería ser buscado en “la perversa utilización” de una retórica demagógica fundada en el propósito de justificar la concentración del poder y encubrir actos de opresión. Por lo demás, el rasgo de la política clásica que a Constant más disgustaba no era la participación sino “el ideal de un estado monoético y la imagen prohijada de un Legislador sobrehumano que tratara de modelar el alma imperfecta de los ciudadanos de conformidad con su propia y uniforme concepción de la virtud y la bondad”.(83)

Buena parte de su extenso y valioso libro lo dedica Holmes al desarrollo de esta interpretación más “democrática” del autor de los *Principios de política*. No es este el lugar para extenderse en sus detalles, pero sírvanos lo dicho para ubicar a Constant en una tradición liberal de la que su contemporáneo Tocqueville fuera acaso el principal exponente: aquella que ve en la relación entre democracia y liberalismo un nexo más estrecho de lo que sugiere la fórmula medio-fin.(84) Porque, como pensaba Aron, si es cierto que las elecciones, la competencia de los partidos y las asambleas no son, después de todo, más que procedimientos para elegir a los gobernantes, que no determinan ni con mucho los objetivos que se propondrán alcanzar, no lo es menos que “esos procedimientos, a condición de que se respeten, garantizan el paso regular del poder de un hombre a otro o de un grupo a otro. En las sociedades en las que la idea democrática se ha impuesto como el único principio de legitimidad es concebible, pero raro, que un poder autoritario -es decir, que no se somete a las prácticas democráticas- siga siendo liberal en su forma de ejercicio”.(85)

Liberalismo democrático, por un lado, que reconoce en su contenido positivo -la participación política- una expresión necesaria de la libertad; sentido histórico, por el otro, para juzgar impracticable la resurrección de la ciudadanía clásica en un contexto que le es totalmente ajeno, tanto por razones físicas como morales -lo que Montesquieu hubiese denominado su “espíritu general”, que al paso que permite aprehender su originalidad proporciona a las máximas del gobierno limitado una base sociológica. Desde ambas perspectivas, creemos, es que debe ser analizado el discurso de Benjamin Constant sobre las dos libertades.

(1) Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” [1958], en *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, especialmente pp. 137 ss. Recuérdese que para Berlin el sentido “negativo” de la palabra libertad está implicado en la respuesta a la pregunta sobre cuál es el ámbito en que al sujeto se lo deja hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otros.

(2) Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* [1959], The University of Chicago Press, Chicago, 1960, caps. I y X. Más adelante volveré sobre esta obra.

- (3) Cfr. Georges Burdeau, *El liberalismo político* [1979], Eudeba, Buenos Aires, 1983, p. 132.
- (4) Ver Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1651], Parte II, cap. XXI, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 171 ss. Ver también, al respecto, José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo* [1991], Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 27 s.
- (5) Montesquieu, *Del Espíritu de las leyes* [1748], Libro XI, cap. II, Claridad, Buenos Aires, 1971, p. 186.
- (6) Stephen Holmes: *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New York, 1984, pp. 29 ss.
- (7) *Del Espíritu de las leyes*, ob. cit., pp. 80 ss. y 187 s.
- (8) Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], Part I, Section VIII, Transaction Publishers, New Brunswick, 1991, p. 56 (mi traducción).
- (9) *Ibid.*, Part V, Section III, p. 223.
- (10) Cfr. Ezequiel Gallo, “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith, en *Libertas*, nro. 6, Buenos Aires, mayo de 1987, pp. 151 s. La expresión de Ferguson en obra citada, Part V, Section II, p. 213.
- (11) Hamilton, Madison y Jay: *El Federalista* [1787-88], Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 32. Cfr. además Natalio R. Botana, *La tradición republicana*, Sudamericana, Buenos Aires, 1984, cap. II, pp. 74 s.
- (12) *El Federalista*, ob. cit., p. 39.
- (13) Guillermo de Humboldt, *Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado* [1792], en *Escritos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 91 s.
- (14) Cit. por Luis Díez del Corral: *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 201. Cfr. también Holmes, ob. cit., pp. 32 s.
- (15) Cit. por Holmes, *ibid.*, p. 35. Según Holmes en el capítulo 3 de este texto, del que se presume fue coautor Constant, hay que buscar la versión original del discurso de 1819.

(16) Cit. por Stephen Holmes, ob. cit., p. 29.

(17) Cfr. Georg Jellinek: “Teoría General del Estado” [1911], Albatros, Buenos Aires, 1954, capítulo décimo, sección II, p. 221 (nota al pie).

(18) “[P]orque tenemos a la libertad en estima -observaba Sismondi-, tratamos de averiguar en qué consiste la libertad de los gobernados. Pero en los siglos anteriores al nuestro, por el contrario, se trataba de saber en qué consistía la de los gobernantes [...]” Cit. por Bertrand de Jouvenel: *Los orígenes del Estado moderno* [1976], Aldaba, Madrid, 1977, pp. 189 s. (No está de más recordar, con todo, que Sismondi tampoco rechazó por completo la libertad política; antes bien, creía inconveniente una libertad que no tuviese otro fin que la defensa de los intereses individuales, y en otro texto no ocultó su añoranza por el modo como los antiguos enseñaban a sus ciudadanos el amor a la patria, “en lugar de tener a ésta como una asociación cuyos beneficios y pérdidas se calculan y de la cual uno se retira tan pronto como el balance resulta desfavorable”; *ibid.*, pp. 191 s.). Sobre su “conocimiento fiel de la bondad y excesos de la libertad antigua”, ver también Natalio R. Botana, ob. cit., pp. 113 s.

(19) Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [1819], en *Cours de politique constitutionnelle*, Ed. par E. Laboulaye, Guillaumin, Paris, 1861, T. II, p. 541 (mi traducción).

(20) *Ibid.*, p. 548.

(21) *Ibid.*, p. 545.

(22) *Ibid.*, p. 549.

(23) *Ibid.*, p. 550.

(24) *Ibid.*, p. 552.

(25) *Ibid.*, p. 555.

(26) *Ibid.*, p. 558.

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.* p. 559 s.

(29) *Ibid.*

(30) Edouard Laboulaye: *La liberté antique et la liberté moderne* [1863], en *L'Etat et ses limites*, cinquième édition, Charpentier et Cie., Libraires-Editeurs, Paris, 1871, p. 106 (mi traducción).

(31) *Ibid.*

(32) Ver, al respecto, Enrique Aguilar: “El liberalismo político: apuntes para una discusión sobre sus antecedentes. (Entre el Medioevo y el siglo XVI)”, en *Libertas*, nro. 26, Buenos Aires, mayo de 1997, pp. 248 ss.

(33) Ob. cit., p. 132

(34) *Ibid.*, p. 133.

(35) *Ibid.*, p. 136.

(36) Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua* [1864], Emecé, Buenos Aires, 1951, p. 314, 316 y, en general, todo el capítulo. Excuso recordar que en esta obra basó Alberdi las conclusiones de su trabajo sobre *La omnipotencia del Estado* (1879), donde se atribuye enfáticamente a la noción greco-romana del patriotismo y la patria la negación de la libertad individual característica de las tiranías sudamericanas. Según aquélla, refiere Alberdi, “[I]a Patria es libre, en cuanto no depende del extranjero; pero el individuo carece de libertad, en cuanto depende del Estado de un modo omnímodo y absoluto. La Patria es libre, en cuanto absorbe y monopoliza las libertades de todos sus individuos; pero sus individuos no lo son porque el Gobierno les tiene todas sus libertades”. (Cito por la edición del Centro de Estudios Económico-Sociales, Guatemala, 1986, p. 3.) Al respecto, ver Ezequiel Gallo: “Liberalismo, centralismo y federalismo. Alberdi y Alem en el 80”, en *Investigaciones y Ensayos*, nro. 45, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1996, pp. 377 ss.

(37) Cit por Marcel Prelot: *Historia de las ideas políticas*, La Ley, Buenos Aires, 1971, p. 153.

(38) Ernest Renan: *La part de la famille et de l'Etat dans l'éducation* [1869], en *La Réforme intellectuelle et morale*, Calman-Lévy, Editeurs, Paris, 1929, p. 316 (mi traducción).

(39) *Ibid.*, pp. 320-25.

(40) Herbert Spencer: *El individuo contra el Estado* [1884], Jucar, Madrid, 1977, p. 14

(41) John Dalberg-Acton: *The History of Freedom in Antiquity* [1877], en *Essays in the History of Liberty*, Selected Writings of Lord Acton, edited by J. Rufus Fears, Liberty Classics, Indianapolis, 1986, pp. 17 s. (mi traducción). Importa consignar que el concepto de libertad que preside este ensayo la define como la “seguridad de que cada hombre va a ser protegido para hacer su deber contra la influencia de la autoridad, las mayorías, la costumbre y la opinión” (*ibid.*, p. 7).

(42) *Ibid.*, p. 19.

(43) *Ibid.*, p. 22.

(44) *Ibid.*, p. 23.

(45) *Ibid.*, pp. 27 s.

(46) John Stuart Mill: *On liberty* [1859], chapter I, Ed. by Alburey Castell, Appleton-Century-Crofts, New York, 1947, p. 13 (mi traducción). En el capítulo II alude a la moralidad de las mejores naciones paganas, para la cual “los deberes hacia el Estado guardan un lugar desproporcionado infringiendo la justa libertad del individuo” (*ibid.*, p. 49).

(47) John Stuart Mill: *Del gobierno representativo* [1862], capítulo IV, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 51 s.

(48) Cit. por Georg Jellinek, ob. cit., p. 222.

(49) *Ibid.*, pp. 223 y 225.

(50) *Ibid.*, pp. 226 s.

(51) *Ibid.*, pp. 228 ss. Para el caso romano, ver pp. 234 ss.

(52) *Ibid.*, p. 232.

(53) *Ibid.*, pp. 234 y 246 s. Para la visión de Jellinek del Estado medieval, pp. 237-242.

(54) Guido de Ruggiero: *Historia del liberalismo europeo* [1925], Pegaso, Madrid, 1944, p. 103.

(55) Benedetto Croce: *La historia como hazaña de la libertad* [1938], Parte cuarta, cap. VIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 224.

(56) *Ibid.*, pp. 225 ss.

(57) Dice Hayek: “... Difícilmente pueda sostenerse que los habitantes del Distrito de Columbia, o los residentes extranjeros de los Estados Unidos, o las personas demasiado jóvenes para votar no gozan de completa libertad personal porque no participan de la libertad política.” Y renglones abajo: “... Quizá el hecho de que hayamos visto a millones de seres votar su total subordinación a un tirano haya hecho comprender a nuestra generación que la elección del propio gobierno no asegura necesariamente la libertad. Más aún, parecería tonto discutir sobre el valor de la libertad si cualquier régimen aprobado por el pueblo fuera, por definición, un régimen de libertad” (ob. cit., cap. I, pp. 13 s.; mi traducción).

(58) *Ibid.*, pp. 162-166 y notas al pie correspondientes en pp. 456-459.

(59) *Ibid.*, pp. 166 s. y notas al pie correspondientes en pp. 462 s.

(60) *Ibid.*, p. 103 y nota 2 en p. 442. El texto de Ortega, incluido en las *Notas del vago estío* [1925], en *Obras Completas*, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 421 ss. Hayek cita por la edición de *Invertebrate Spain* (New York, 1937), que se conoce trae como anexo este ensayo de *El Espectador*, al menos en su sección titulada “Ideas de castillos”. Ver también *Del Imperio romano* (1940), *ibid.*, Tomo VI, pp. 79 ss., donde dice Ortega que el ciudadano romano “[n]o concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada” (cfr. Enrique Aguilar: *Sobre el liberalismo en Ortega*, Editorial Tesis, Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1986, pp. 44 ss.).

(61) Isaiah Berlin: *Libertad y necesidad en la historia*, ob. cit., Introducción, pp. 38 s.

(62) “Dos conceptos de libertad”, *ibid.*, p. 143.

(63) *Ibid.*, p. 153. En la Introducción recién citada aclara Berlin que el sentido en que utiliza indistintamente el término libertad civil o política “no implica simplemente la ausencia de frustración (que puede conseguirse eliminando los deseos), sino también la ausencia de obstáculos que impidan posibles decisiones y actividades, la ausencia de obstrucciones en los caminos por los que un hombre puede decidir andar” (p. 37).

(64) Giovanni Sartori: *Teoría de la democracia* [1987], Vol. II, cap. X (“La democracia griega y la democracia moderna”), Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 357.

(65) *Ibid.*, pp. 344 ss. En p. 355 dice Sartori, en relación a Atenas, que “[e]ra una comunidad que desconfiaba de las personalidades destacadas, caprichosa en su alabanza, inmisericorde en su persecución, y en la que el ostracismo era una medida precautoria, no una medida de castigo -un castigo para un delito inexistente. Era la democracia de la que fue proscrito Ermodoro de Efeso porque no se permitía que un ciudadano fuera mejor que otros. En un sistema de tales características, la posición del individuo era precaria [...]”. Sobre “el enorme conjunto de energías que la *polis* absorbía en la política” ver además, de Giovanni Sartori, *Elementos de teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 32 ss. Sobre la contraposición *polítes-idiótes*, *ibid.*, pp. 205 s.

(66) *Teoría de la democracia*, ob. cit., pp. 353 s., 356, 360 y 362.

(67) C. F. Friedrich: *El hombre y el gobierno* [1963], cap. vigésimo, Tecnos, Madrid, 1968, pp. 387 s. y, en general, todo el capítulo.

(68) Georges Burdeau: ob. cit. pp. 19 ss. y 91 ss.

(69) *Ibid.*, p. 133 (la cursiva es mía).

(70) Bertrand de Jouvenel: *El Poder* [1945], Mundos Abiertos, Madrid, s/f., Libro V, cap. 14, pp. 322 ss.

(71) *Ibid.*, Libro VI, cap. 17, pp. 399 s.

(72) Norberto Bobbio: *Igualdad y libertad* [1977-79], Paidós, Barcelona, 1993, p. 115 y también siguientes. Del mismo autor, véase *Liberalismo y democracia* [1985], cap. I (“La libertad de los antiguos y de los modernos”), Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 7-10. Insiste aquí Bobbio en que “Constant, como buen liberal, consideraba que estos dos fines [se refiere a la demanda antigua de distribuir el poder y la moderna de limitarlo] eran contradictorios”, toda vez que la participación directa en las decisiones termina por someter al individuo a la autoridad del conjunto.

(73) Según la autorizada opinión de Holmes, si el estado liberal resultaba deseable para Constant no era ello en virtud de su respeto por los derechos naturales sino por ser la solución política más adecuada a los problemas de la sociedad europea en el presente estado de su desarrollo económico, científico y moral (ob. cit., p. 32). Sobre este punto, véase también el artículo de Larry Siedentop titulado “Two Liberal Traditions”, donde se explica cómo los liberales franceses de principios del XIX (Staël, Constant, los doctrinarios y, fundamentalmente, Tocqueville) dieron un paso decisivo para el posterior desarrollo del pensamiento político al elaborar una teoría inductiva del cambio social como consecuencia de la cual, dadas ciertas condiciones sociales y económicas, sólo

algunas opciones políticas resultan viables (en Alan Ryan ed.: *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, 1979, especialmente pp. 155-157). No obstante los méritos de su trabajo, Siedentop pasa por alto la importancia de la Ilustración escocesa y aun de Montesquieu a este respecto. Sobre Constant y las dos libertades, *ibid.*, pp. 169 s.

(74) Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal* [1987], Emecé, Buenos Aires, 1990, pp. 203-206.

(75) Me hago cargo de que el uso de estos conceptos ofrece alguna dificultad puesto que ambos parecen derivar de una misma voz, *ciudad*, sólo que en griego y latín respectivamente. Empero, Merquior y otros han señalado que por lo menos desde Rousseau y Ferguson lo *civil* está asociado no ya a *civitas* sino a *civilitas*, en el sentido de civilidad o civilización, por ende, el estado de la moral y las costumbres, sin ninguna conexión necesaria con la política (ob. cit., p. 48). Al respecto, ver también Sartori, *Elementos de teoría política*, ob. cit., p. 206. Conste, pues, que cuando hablo aquí de libertad política, no empleo el término en la acepción de Montesquieu (cfr. *infra* nota 7), sino en la más contemporánea de Raymond Aron, que la definía como “aquella de las libertades formales que garantiza al ciudadano una participación en los asuntos públicos, que le da la impresión de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad” (*Ensayo sobre las libertades* [1965], Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 144).

(76) Alexis de Tocqueville: *De la democracia en América* [1853-1840], Fondo de Cultura Económica, México, 1978, en particular pp. 77 s, 206 s y 484 s.

(77) Cfr. Luis Díez del Corral, ob. cit., pp. 204 s. y Natalio R. Botana, pp. 174 s. De este autor, ver también *La libertad política y su historia*, Sudamericana, Buenos Aires, 1991, pp. 186 s., donde se explica lúcidamente cómo el objeto de la libertad política en Tocqueville se desdobra según se oriente a los ciudadanos como consumidores de decisiones públicas o como productores y partícipes de las mismas. En su ensayo sobre el *Estado social y político de Francia antes y después de 1789* [1837], Tocqueville había distinguido la noción aristocrática de la libertad, perteneciente a un pasado muerto, de la noción democrática, que conceptúa más “justa”. “[Q]uerer ser libre en los actos -escribía- o en algunos de los actos -no porque todos los hombres tengan un derecho general a la independencia, sino por poseer uno mismo un derecho particular a permanecer independiente- era la manera de entender la libertad en la Edad Media, y casi siempre ha sido interpretada así en las sociedades aristocráticas [...]” En cambio, según la noción moderna, “dando por supuesto que todos han recibido de la naturaleza las luces necesarias para guiarse a sí mismos, cada hombre trae consigo al nacer un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes en todo aquello que solo está relacionado consigo mismo, y a disponer como le parezca de su propio destino” (incluido

en Alexis de Tocqueville: *El antiguo régimen y la revolución* [1856], Alianza Editorial, Madrid, 1982, vol. I, p. 38.)

(78) Luis Díez del Corral: ob. cit., p. 204.

(79) Cfr. el Estudio preliminar de María Luisa Sánchez Mejía a Benjamin Constant: *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 1988, particularmente pp. XXXIII s. También Holmes, ob. cit., pp. 19 s, 33, 36 y 38 s. En esta última página, se admite que la intención original de Constant, en los años de la guerra civil entre 1793 y 1799, pudo haber sido “describir la libertad moderna como inocente [pues] no había tenido nada que ver con el surgimiento del Terror”. “Sin embargo -prosigue Holmes-, al final de su discurso de 1819, sus instintos teóricos y el cambio de la escena política lo llevaron a criticar la libertad moderna precisamente porque fomentaba la apatía.”

(80) Natalio R. Botana: “La República representativa”, en Carlos Floria (compilador), *La Argentina Política*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1981, p. 72.

(81) Stephen Holmes, ob. cit., p. 20.

(82) Es cierto que, para Berlin, Constant “valoraba a la libertad negativa más que ningún otro escritor moderno” (ob. cit., p. 43), y que lo consideraba “el más elocuente de todos los defensores” de la intimidad (*ibid.*, p.141), capaz de ver mejor que nadie el conflicto entre los dos tipos de libertad (*ibid.*, p. 174). Así y todo, no por eso desestima su temor de que, a falta de libertad positiva, “pueda violarse fácilmente la libertad negativa” (*ibid.*, p. 44). El texto de John Plamenatz aludido es “Liberalism”, en *Dictionary of the History of Ideas*, Scribner’s, New York, 1973, vol. 2, p. 45; el de J. L. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase*, Praeger, New York, 1960, pp. 317-22.

(83) *Ibid.*, pp. 25 s.

(84) Para una clara ilustración de esta fórmula véase Herbert Spencer, “Political Rights So-Called”, en *The Principles of Ethics* [1879-93], Part IV, chapter 22, Liberty Press, Indianapolis, 1978, vol. II., pp. 193 ss. Si bien Spencer reconoce aquí que las demandas de participación constituyen una salvaguardia para la vida, la libertad y la propiedad de los ciudadanos, niega rotundamente que sea válido colocarlas en un mismo plano. El poder de emitir un voto, aduce, es “un instrumento para el mantenimiento de los derechos” y no un derecho en sí mismo, que a veces puede conducir a que se conculquen aquéllos. Asimismo, atribuye la confusión al hecho de que se consideren como “concomitantes necesarias” la igualdad y la libertad, cuando la primera es factible encontrarla en el dolor y la opresión.

(85) Raymond Aron, ob. cit., pp. 124 s.