

## ARTÍCULOS

### El liberalismo en crisis. Notas críticas sobre las libertades y las esclavitudes en Benjamin Constant\*

Liberalism in crisis. Critical notes on Benjamin Constant's liberties and slaveries

Macarena Marey

UBA-CONICET-NECFIP, Argentina

[m.marey@conicet.gov.ar](mailto:m.marey@conicet.gov.ar)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4826-0384>

**RESUMEN:** En este artículo presento un análisis no-ideal de una serie de problemas teóricos del liberalismo que afectan a los discursos liberales en las prácticas políticas concretas del presente con consecuencias desdemocratizantes, incluyendo su instrumentalización neoconservadora. Usando la actitud de Benjamin Constant hacia la esclavitud como caso de análisis, intento mostrar que hay en el liberalismo una ignorancia voluntaria respecto de injusticias estructurales que es causada en gran medida por su tesis básica de que la opresión fundamental es la que ejercen el Estado y la comunidad política sobre el individuo. La centralidad de esta opresión en la teoría liberal le impide dar un lugar teórico adecuado a las injusticias, dominaciones y opresiones que se ejercen en las relaciones sociales.

*Palabras clave:* Esclavitud; no interferencia; libertad; dominación.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Marey, Macarena (2022) “El liberalismo en crisis. Notas críticas sobre las libertades y las esclavitudes en Benjamin Constant”. *Isegoría*, 66: e26. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.26>

**ABSTRACT:** In this paper I offer a non-ideal analysis of a series of theoretical problems affecting liberalism, which have bearing on liberal discourses in today's concrete political practices with de-democratizing consequences, including the instrumentalization of liberalism by neoconservative actors. I use Benjamin Constant's attitude towards slavery as case study to show that liberalism is culpably ignorant of many structural injustices, and that this is so because of its basic thesis that the main oppression is the one the state and the political community exert of the individual. The centrality of this oppression makes liberalism unable to give oppressions exerted within the web of social relations a proper place in its own theory.

*Keywords:* Slavery; Non-interference; Liberty; Domination.

*Recibido:* 19 noviembre 2021. *Aceptado:* 25 febrero 2022.

*Copyright:* © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

---

\* Este trabajo fue redactado en el marco del proyecto financiado PICT 2018-1575, “La noción de consentimiento en las teorías modernas del contrato social: cuestiones conceptuales y normativas”, Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la República Argentina (2020-2022). Una versión previa fue expuesta en las Jornadas Internacionales “Libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Benjamin Constant y nosotros”, Universidad Nacional de La Pampa, Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas, 8 y 9 de noviembre de 2021. Agradezco a Helga Lell y Santiago Argüello por la invitación al evento y por sus comentarios, así como al público, especialmente a Juliana Udi. Hicieron valiosos aportes a este trabajo Blas Radi, Facundo García Valverde, Alejandro De Oto y Fernando Manuel Suárez. Las dos evaluaciones anónimas de esta revista han contribuido a refinar el trabajo.

## I. EL LIBERALISMO EN PROBLEMAS

El liberalismo está en problemas hoy en el país en el que escribo este artículo, en esta región y quizás en todo el mundo. Incluso para quienes no nos adscribimos a esta tradición es importante que los liberalismos y el discurso liberal en el foro público, los medios y los parlamentos no sean cooptados por movimientos y actores políticos ultraconservadores y de derechas, lo que está ocurriendo en las prácticas políticas de mi contexto. Esto es importante en el ámbito práctico concreto, pero también es fundamental que las teorías y filosofías políticas liberales del siglo XXI puedan superar a sus predecesoras del siglo XX y ampliar su acervo conceptual para ser más sensibles a las injusticias estructurales que marcan nuestras realidades cotidianas. La razón es simple: el lenguaje liberal es uno de los más hablados en muchas de nuestras prácticas políticas cotidianas en este lugar del mundo (y en muchos otros) y quien más persuasivamente lo articule más oportunidades tendrá en las contiendas electorales, en la política institucional y en lo político. No estoy afirmando que el liberalismo haya inventado los derechos y el lenguaje de los derechos. Antes bien, considero que el liberalismo se apropió de ese lenguaje y que en varios contextos este lenguaje se articula hoy generalmente en el idioma liberal.

Un ejemplo claro del modo en el que los contramovimientos<sup>1</sup> neoconservadores<sup>2</sup> se apropian del

discurso liberal de los derechos para promover fines anti-igualitarios es el que encarna la organización “Con mis hijos no te metas”. Esta organización es muy activa en varios países de América del Sur y su función es hacer presión política contra la educación sexual en las escuelas, la interrupción voluntaria del embarazo, los derechos LGBTIQ+ y los derechos reproductivos y no reproductivos en general. En Argentina, por ejemplo, este contramovimiento articula un discurso público basado en citar la Convención Americana de Derechos Humanos, la Constitución y la Ley Nacional de Educación, con el objetivo expreso de mostrar cómo sus demandas son perfectamente consistentes con el marco jurídico liberal de los tratados internacionales y los términos de la deliberación jurídico-política liberal en general.<sup>3</sup> Para el caso de los Estados Unidos de América del Norte, en el capítulo cuarto de su *In the ruins of neoliberalism* Wendy Brown ha mostrado de manera muy clara cuán competentes son los actores cristianos de derechas en articular el lenguaje liberal de los derechos para defender la legalidad de sus acciones discriminatorias.<sup>4</sup>

La instrumentalización de los derechos individuales, civiles y humanos por parte de los movimientos y actores neoconservadores suele verse de manera muy evidente en el uso discursivo de los derechos religiosos como prioritarios frente a los derechos de las personas LGBTIQ+<sup>5</sup> y los

<sup>1</sup> Elijo en este contexto el término “contramovimiento” por contraposición a “movimiento” siguiendo el sentido que le otorga, por ejemplo, Corredor, E., “Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right’s Anti Gender Counter-movement”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44:3, 2019, pp. 613-638. La teoría del contramovimiento permite, en primer lugar, enmarcar las estrategias políticas de los actores neoconservadores en diferentes comunidades políticas dentro de estrategias coordinadas a niveles nacionales y transnacionales en lugar de estudiarlos como casos aislados de resistencia a la ampliación de derechos (Corredor, 2019, p. 614). De ahí el énfasis en “-movimiento”. En segundo lugar, permite entender que la adopción de estrategias políticas, desde la retórica de la así llamada “ideología de género” hasta la instrumentalización de derechos individuales para litigar contra derechos LGBTIQ+, son respuestas a las conquistas sociales de los colectivos LGBTIQ+ y se orientan a contraponerse a esas ampliaciones de derechos (Corredor, 2019, p. 614). De ahí el énfasis en “contra”.

<sup>2</sup> La literatura académica y mediática sobre neoconservadurismo está creciendo mucho últimamente. Sigo en el uso de “neoconservador” a Brown, W., “American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization”, *Political Theory*, 34:6, 2006, pp. 690-714. Los actores que hoy se nuclean en contramovimientos neoconservadores han estado siempre presentes protagonizando nuestras culturas políticas; el prefijo “neo-” resalta que hoy, incluso tomando en cuenta toda su diversidad, participan en política de un

modo especial. La característica saliente de esta participación en muchos escenarios políticos es su uso e instrumentalización del lenguaje de los derechos y de la democracia liberal-republicana para promover políticas excluyentes y oponerse a las nuevas leyes y políticas inclusivas. (Dejo en este texto sin problematizar esta dicotomía “excluyente-incluyente” pero no la asumo como completamente válida ni normativamente explicativa).

<sup>3</sup> En la Argentina esta tendencia de las derechas católicas y nacionalistas a instrumentalizar el discurso liberal y articular argumentos en términos de derechos, soberanía e incluso de interseccionalidad está vigente desde la década de los 1980s, es decir desde la vuelta de la democracia. Véase al respecto Loza, J. y López, M., “Representaciones y repertorios de expresiones conservadoras organizadas contra el aborto en Argentina (2018-2020)”, en Torres Santana, A., (ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Bogotá, Fundación Rosa Luxemburg y Ediciones desde abajo, 2020, pp. 55-74.

<sup>4</sup> Brown, W., *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the West*, Nueva York, Columbia University Press, 2019.

<sup>5</sup> En muchos ámbitos discursivos y prácticas jurídicas se suelen soslayar los derechos religiosos mismos de las personas LGBTIQ+, como si reclamar por el cumplimiento de los derechos LGBTIQ+ implicara renunciar al derecho a incluso tener derechos religiosos. (Una investigación reciente sobre

derechos sexuales y reproductivos, pero este no es el único problema en el que está actualmente el liberalismo. También podemos ver cómo se suele instrumentalizar en los propios discursos liberales la idea misma de un derecho individual para argumentar en contra de los derechos sociales de los individuos. Esta estrategia discursiva tradicional de los partidos políticos liberales y asociados con las derechas se ha visto, por ejemplo, durante la pandemia de la COVID-19 en la oposición a la introducción de impuestos extraordinarios a las personas más ricas. En ese ámbito problemático del presente, una pregunta importante es si es necesario que estos derechos colisionen, o si esa oposición no es acaso solamente un producto *de un modo liberal de entender los derechos*, un efecto de prácticas discursivas liberales que han conseguido acaparar la gramática de los derechos.<sup>6</sup> Mi intuición es que es más bien esto último. No hay nada en la idea de, por ejemplo, el derecho a la identidad de género

que colisione necesariamente con los derechos religiosos. Tampoco hay nada en la idea de que los Estados garanticen un derecho universal a una vivienda digna que colisione con el derecho a la propiedad privada personal<sup>7</sup> —más bien lo contrario es cierto—. Estos derechos chocan en determinadas prácticas y en determinadas teorías por culpa de un modo determinado de entender la libertad individual, el tipo de derechos subjetivos a ella asociados y las injusticias y opresiones.

Aquí vale hacer un comentario. Varios partidos y actores neoconservadores y de extrema derecha articulan discursos estatistas, comunitaristas y nacionalistas y no apelan abiertamente a una exaltación del individuo, sino que antes bien reclaman la sumisión de (ciertos tipos de) individuos a una comunidad entendida como totalidad homogénea. Separando a las ideologías directamente fascistas y concepciones *Herrenvolk* del poder político, cuya nefasta matriz ideológica no es liberal, creo que podemos leer entrelíneas en ciertos discursos nacionalistas xenófobos, homófobos, transfobos y racistas contemporáneos una concepción de la “comunidad” como una agregación de individuos autosuficientes cuya prosperidad económica se cree posible solo en esquemas económicos neoliberales y se considera amenazada por desviaciones “progresistas” de la vía moral tradicional. El efecto de mutuo reforzamiento entre los neoconservadurismos de matriz moral y comunitarista y el neoliberalismo (tan bien analizado por Wendy Brown para el caso de los Estados Unidos) es palpable en varias democracias de América Latina y en Europa. El bolsonarismo en Brasil es un ejemplo claro de esto.<sup>8</sup>

No se trata, aquí, de intentar convertir las tradiciones liberales en proyectos revolucionarios, sino antes bien de impedir que lo mejor de esta tradición sea tergiversado por sus reapropiaciones neoconservadoras y por los propios desarrollos históricos del liberalismo, porque esta apropiación suele resultar muy eficaz y redundar en el éxito de las posturas políticas anti-igualitarias en las prácticas políticas concretas. Muchas de nuestras instituciones están estructuradas en términos del lenguaje del liberalismo y por eso los sentidos de cada elemento conceptual y normativo del liberalismo son objeto de disputa constante. A diferencia de lo que pro-

---

la “pugna de derechos” en este sentido puede encontrarse en Radi, B., *Pugna de derechos, injusticia y legalismo: una aproximación no ideal al derecho a la identidad de género en Argentina*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2021). Esto ha motivado que este mismo año la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas emita una «Declaración de personas expertas en derechos humanos en el Día Internacional contra la Homofobia, la Transfobia y la Bifobia (observado el 17 de mayo de 2021)» en la que se resalta que «[I] libertad, en general, y la libertad de pensamiento, conciencia y religión o creencias, en particular, son piedras angulares del marco internacional de derechos humanos. En ese sentido, debe reconocerse el derecho a la libertad de religión o creencias de todos los seres humanos durante su vida, incluido el de las personas LGBT. Las autoridades religiosas tienen la responsabilidad de garantizar que la religión y la tradición no se utilicen para promover la discriminación de las personas por su orientación sexual e identidad de género», página de internet de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas (<https://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=27091&LangID=S>).

<sup>6</sup> Otra buena indicación de una de las evaluaciones anónimas a este artículo es si acaso hay en los liberalismos *igualitarios* un potencial de superación de la estrechez del acervo conceptual del liberalismo más tradicional. Quizás teorías liberales como las de Martha Nussbaum, Philippe van Parijs, Jonathan Wolff o Judith Shklar puedan hacer aportes al respecto. (Agradezco aquí a Facundo García Valverde por su indicación de este elenco más igualitarista y sensible a las injusticias estructurales). Pienso en todo caso, sin pronunciarme al respecto sobre estas teorías liberales en particular, que es un tópico para analizar con el criterio que propongo aquí: si una teoría liberal (o de otro tipo) postula que la opresión básica y más importante es la del Estado sobre el individuo abstracto, la tendencia de esa teoría es a ofuscar las relaciones sociales, sus asimetrías y sus núcleos de dominación.

<sup>7</sup> “Propiedad personal” no como propiedad de la persona propia, sino como propiedad de uso de los medios necesarios para la vida digna (*i. e.*, no me refiero a la propiedad privada de los medios de la producción).

<sup>8</sup> Agradezco al/la evaluador/a que con una observación lúcida me instó a aclarar este punto.

puso Charles Mills en “Occupy liberalism”,<sup>9</sup> no creo que se pueda “tomar el liberalismo” y usarlo para proyectos revolucionarios o radicales —pues para eso tenemos tradiciones, teorías y prácticas que *ya son* radicales—. Tampoco me propongo defender la preferibilidad del liberalismo frente a otras doctrinas políticas. Sí creo que es deseable despegar al liberalismo de la asociación en la práctica con movimientos, partidos políticos y actores neoconservadores. Una vía posible para pensar el modo en el que los liberalismos podrían evitar ser instrumentalizados de esta manera es analizar si en sus bases teóricas, históricas y programáticas hay o no hay algún elemento conceptual o tesis que se preste a esa instrumentalización. Quedará abierta aquí la cuestión de si finalmente se consigue impedirla. Pero incluso si esto puede impedirse, permanece todavía la cuestión de si el liberalismo no está en problemas serios él mismo, *i. e.*, si no se trata acaso de una doctrina inherentemente incapaz de estar a la altura de las circunstancias crecientemente injustas y anti-igualitarias de un presente cada vez más desdemocratizado.

Claramente, los liberalismos teóricos y prácticos no son una doctrina homogénea sino que antes bien se declinan de diferentes maneras según los compases políticos de cada geografía. Por caso, “*liberalism*” en los Estados Unidos de América del Norte tiene un sentido progresista e igualitarista que no tiene en la Argentina, donde “liberalismo” está asociado al liberalismo de mercado antes que a la ampliación de derechos civiles y políticos. Al mismo tiempo, proponer una definición de “liberalismo” nos expone al sesgo de definirlo en términos de las debilidades contra las que queremos apuntar. Con todo, teniendo en cuenta todas las limitaciones que tienen las taxonomías abstractas en filosofía política, en este trabajo me manejo, como Charles Mills, con la definición de “liberalismo” de John Gray. Dos aclaraciones previas respecto de esta elección de definición de liberalismo. En primer lugar, tomo la misma definición que analiza Mills porque a partir de ella él propone una reinterpretación por la cual el liberalismo podría superar su incapacidad para ser sensible a las injusticias estructurales y el racismo que marcan las relaciones sociales. Se trata, así, de una caracterización que tiene un potencial solidario con el liberalismo en general. Por mi parte, con mis análisis en este trabajo, me interesa mostrar que la lectura más difundida del liberalismo lo hace

insalvable respecto de esa insensibilidad. Creo, además, que es una definición filosóficamente no controvertida de “liberalismo” que se aplica plausiblemente a los liberalismos históricos.

En segundo lugar, quisiera hacer un punto pequeño respecto de la cuestión de la (acaso imposible) definición de “liberalismo”. En el liberalismo es muy marcada la tendencia a considerar liberales a una serie de autores que no fueron liberales. Si bien la estrategia de armar un canon con las obras que más nos gustan está presente en varias tradiciones, en el liberalismo esto es la norma, quizás porque el uso de “liberalismo” para referirse a la ideología política es tardío para la historia del pensamiento político (se supone que se usó recién alrededor de 1810 en España). Autores que no son defensores de las tesis centrales del liberalismo, como Hobbes, Spinoza, Kant o Rousseau, son alineados como antecesores en varias genealogías de esta ideología. También es corriente la tendencia a definir el liberalismo de manera tal que su nota general o es *demasiado* polisémica o está presente en tradiciones “rivales”, como en el republicanismo, en el conservadurismo o en el socialismo. Un ejemplo de esto puede encontrarse en un viejo y conocido texto de Waldron, en el que intenta distinguir la ideología liberal de la socialista y de la conservadora a partir de la idea de que la nota distintiva liberal sería la exigencia de justificación de un orden social frente a cada uno de sus individuos.<sup>10</sup> Esta definición no solo es demasiado amplia en el sentido de que otras doctrinas la aceptarían. (Lo mismo ocurre, vale mencionar, con la idea vacía de que la preocupación central del liberalismo es la legitimidad estatal, cuando esa es una preocupación central de la filosofía política moderna en general, según la lectura mainstream de la historia de la filosofía política). Además, y fundamentalmente, la definición de Waldron depende por entero de una concepción específica del individuo, la justificación (generalmente colapsada en el consentimiento individual voluntario) y el orden social que tiene el liberalismo y que, precisamente, no todas las personas pueden, quieren, tienen por qué o deberían aceptar. Lo que sí hace específico al liberalismo en esta definición es algo elidido pero sugerido en ella: que el individuo y el orden social autoritativo (la autoridad política) están en una relación de tensión tal que la opresión más peligrosa y básica que puede vivir una persona es la que ejerce el Estado.

En definitiva, creo que la definición de Gray es lo suficientemente abarcadora y a la vez espe-

<sup>9</sup> Mills, C., “Occupy Liberalism! Or, Ten Reasons Why Liberalism Cannot Be Retrieved for Radicalism (And Why They’re All Wrong)”, *Radical Philosophy Review*, 15:2, 2021, pp. 305-323.

<sup>10</sup> Waldron, J., “Theoretical Foundations of Liberalism”, *The Philosophical Quarterly*, 37:147, 1987, pp. 127-150

cífica como para cubrir el núcleo básico de estas doctrinas:<sup>11</sup>

Lo común a todas las variantes de la tradición liberal es una concepción determinada, de carácter distintivamente moderno, del ser humano y la sociedad. [...] Es *individualista* en el sentido de que confiere primacía moral a la persona contra las pretensiones de cualquier colectividad social; es *igualitario* en la medida en que confiere a todas las personas el mismo estatuto moral y niega la relevancia de diferencias del valor moral entre seres humanos para el orden legal o político; es *universalista* porque afirma la unidad moral de la especie humana y le da una importancia secundaria a asociaciones históricas y formas culturales específicas; y *meliorista* en su afirmación de la corregibilidad y mejorabilidad de todas las instituciones sociales y arreglos políticos (John Gray, 1995, p. xxi, bastardillas en el original).

Para Charles Mills, las diferentes variantes de liberalismo se generan con las diferentes interpretaciones de cada uno de estos puntos que ellas comparten.<sup>12</sup> Personalmente, considero que lo que sí tienen en común las diferentes variantes tanto teóricas como prácticas del liberalismo (o los diferentes liberalismos) es la convicción de que la opresión básica, la opresión más injusta, peligrosa y combatible es la que la comunidad política, el colectivo social y el Estado pueden ejercer sobre el individuo, entendido este con abstracción de los lugares que ocupa en los entramados de las relaciones sociales y de dominación y opresión. En otras palabras, en los liberalismos, la opresión estatal y política sobre “el individuo” iguala el rasero de

las injusticias y desigualdades sociales y este es el núcleo normativo y descriptivo que comparten los liberalismos (y también, sostendré, lo que genera sus inconsistencias normativas y programáticas).

Otro punto sobre lo que no suelen disputar los liberalismos es sobre el lugar central que en su tradición ocupa un hito determinado en la historia del pensamiento político. Me refiero al discurso pronunciado por Benjamin Constant en el Ateneo Real de París en 1819, la famosa alocución “De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes” [De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos].<sup>13</sup> En este artículo me concentro en este discurso, que tomo como una fuente histórica y teórica fundamental del liberalismo, para analizar el modo en el que los cuatro rasgos resumidos por Gray promueven (o no) el ocultamiento constantiano respecto de las relaciones de dominación modernas que no son reductibles a la opresión que operaría sobre el individuo la comunidad política y para pensar si acaso este ocultamiento no es aquello que vacía a los liberalismos de contenido igualitario e incluso eleuteronómico y, además, los presta hoy a una instrumentalización neoconservadora.

En la sección que sigue, reflexiono primero sobre el uso de la esclavitud en el discurso de Constant sobre las libertades. En la sección tercera, analizo la adecuación de la libertad de los modernos respecto de su contexto concreto. Finalmente, en la sección conclusiva, tomo la radicalización de la oposición entre los sentidos de “libertad” que operó Isaiah Berlin sobre la distinción constantiana (recordemos que Constant no las concibió como opuestas sino como una tensión a compatibilizar necesariamente),<sup>14</sup> para ensayar la propuesta de abandonar la dicotomía. La pregunta analítica que me guía (y que quedará sin responder pues quizás no haya una respuesta contundente para esto) es si la instrumentalización de los derechos para fines

<sup>11</sup> Gray, J., *Liberalism. Second edition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, reimpresión 2003 [1995]. Para más acercamientos a la cuestión de la definición de los liberalismos teóricos e históricos, véanse también: Geuss, R., “Liberalism and its discontents”, *Political Theory*, 30:3, 2002, pp. 320-338; Geuss, R., *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Alexander, J., “The Major Ideologies of Liberalism, Socialism, and Conservatism”, *Political Studies*, 63, 2015, pp. 980-994.

<sup>12</sup> Mills, 2012, p. 308: «Lo que genera las diferentes variantes de liberalismo son conceptos diferentes de *individualismo*, diferentes tesis sobre cómo debe interpretarse o realizarse el *igualitarismo*, lecturas más o menos inclusivas del *universalismo* (la caracterización de Gray de hecho higieniza la historia sexista y racista del liberalismo), visiones diferentes de qué cuenta como una *mejora* deseable, balances normativos opuestos de los *valores* liberales (libertad, igualdad) y *pronósticos teóricos* rivales sobre cuál es el mejor modo de realizarlos a la luz de *hechos socio-históricos* (en disputa)» (bastardillas en el original).

<sup>13</sup> Constant, B., “De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, discours prononcé à l’Athénée Royal de Paris”, Kloocke, K. y Delbouille, P., (eds.), *Oeuvres complètes. XV : Brochures politiques (1819-1821)*, Berlín-Boston, Walter de Gruyter, 2017 [1819], pp. 292-311. Me manejo con la traducción castellana (que cotejo con el original) de Marcial Antonio López en Constant, B., “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Discurso pronunciado en el Ateneo de París”, en *Del espíritu de conquista*, estudio preliminar de Sánchez Mejía, M. L., traducción de Truyol Wintrich, M. M. y López, M. A., Madrid, Tecnos, 1988, pp.65-93.

<sup>14</sup> Para una interpretación sólida de la compatibilidad de las dos libertades en el discurso en cuestión, véase Jennings, J., “Constant’s Idea of Modern Liberty”, en Rosenblatt, H., (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 69-91.

anti-igualitarios es o no es un efecto necesario del núcleo ideológico y teórico del liberalismo en su mejor lectura. Con esto, me interesa sobre todo preguntarme si el liberalismo y el concepto de libertad sobre el que se basa soslayan el hecho de que las relaciones de dominación y las injusticias no son hechos aislados ni aislables sino estructurales y que exceden por mucho las opresiones que la estatalidad y la comunidad puedan ejercer sobre el individuo. Mi tesis es que el liberalismo es generalmente incapaz de reconocer injusticias, desigualdades y opresiones concretas por su resistencia teórica a dejar de lado la dicotomía falsa y abstracta entre individuo y Estado.

## II. “ESCLAVITUD” Y ESCLAVITUD

El rasgo del discurso de Constant sobre el que propongo concentrarnos es el uso que él hace de “esclavitud”.<sup>15</sup> La esclavitud es uno de los ejes que le permiten a Constant trazar las diferencias entre las eticidades antigua y moderna: en las “repúblicas antiguas” (Constant, 1819, p. 70), sostiene Constant, las actividades económicas estaban en manos de personas esclavizadas, de modo que las personas libres tenían tiempo libre para dedicarse a los asuntos públicos.<sup>16</sup> En “nuestra época”, en la modernidad europea, dice Constant, no hay esclavos: «gracias al comercio, a la religión y a los progresos intelectuales y morales de la especie humana ya no hay esclavos entre las naciones europeas» (Constant, 1819, p. 72).

<sup>15</sup> Una obra ya clásica sobre la relación entre liberalismo y esclavitud es Losurdo, D., *Controhistoria del liberalismo*, Bari, Editori Laterza, 2005. Véase también Buck-Morss, S., “Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry*, 26:4, 2000, pp. 821–65.

<sup>16</sup> María Julia Bertomeu señala acertadamente que Constant fabuló esta historia de la Antigüedad: la idea de que «los griegos estaban deliberando todo el tiempo [...] es una gran fabricación. Gran parte del trabajo lo hacían los pobres libres, aquellos a los que la democracia de Ephialtes les dio la palabra en el ágora». Coincido plenamente con ella en que esta tergiversación estaba diseñada «para cargar las tintas de la dominación en la política y así ocultar la dominación en el ámbito privado» (María Julia Bertomeu, 2021, intercambio personal). Véase asimismo Rosenberg, A., *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*, Barcelona, El viejo topo, 2006, pp. 46-47: «en la antigüedad [...] junto a los esclavos fueron también numerosísimos los siervos de la gleba, pero aún en número mayor, hubo proletarios libres. [...] [N]o es precisamente la lucha de clases entre libres y esclavos la que desempeña el papel determinante. Otros conflictos sociales poseyeron un alcance mucho más decisivo». Aquí hay un punto importante para mencionar: el liberalismo de Constant es, por consideraciones como estas, antidemocrático y conservador en su concepción, como bien apunta en sus comentarios un/a de los revisores, a quien agradezco la indicación.

Por este motivo, las personas libres se dedican a sus actividades económicas personalmente y esto no les da tiempo para pasársela en el ágora. Mientras que en la Europa constantiana «los hombres libres son los que deben ejercitar todas las profesiones y proveer a todas las necesidades de la sociedad» (Constant, 1819, p. 72), en la Antigüedad «todos los Estados [sic] tenían esclavos y las profesiones mecánicas, y aun en algunas naciones, las industriales, estaban confiadas a las manos cargadas de cadenas» (Constant, 1819, p. 70).

En la época en la que escribe Constant la esclavitud dejó de ser, pareciera, el otro de la libertad. Si ya no hay esclavos entonces todo el mundo es libre. La única amenaza a esa libertad, *ahora*, es la comunidad política frente a la cual se ejercen, *ahora*, los derechos políticos, mientras que antes se ejercían por ella y en ella. El punto filosófico nodal parece ser entonces que lo opuesto a la libertad moderna, su otro, es la libertad antigua y ya no la esclavitud. La esclavitud es, en el discurso de las libertades, tan anacrónica como la libertad ateniense o la virtud lacedemonia.

La asociación casi inmediata que suscita el uso constantiano de “esclavitud” en este discurso es con el modo en el que John Locke, el padre fundador del liberalismo en casi todas las genealogías filosófico-políticas, usa la esclavitud en su *Segundo tratado*,<sup>17</sup> ese tratamiento que deja fuera del alcance de la mirada filosófica sobre la esclavitud a las mismas personas que estaban siendo esclavizadas mientras Locke escribía. El asunto es objeto de la literatura especializada<sup>18</sup> y su importancia es central

<sup>17</sup> Locke, J., *Two Treatises of Government. A Critical Edition with and Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963 [1689].

<sup>18</sup> Véanse entre otros textos: Brewer, H., “Slavery, Sovereignty, and ‘Inheritable Blood’: Reconsidering John Locke and the Origins of American Slavery”, *American Historical Review*, 122:4, 2017, pp. 1038-1078. Uzgalis, W., “John Locke, Racism, Slavery, and Indian Lands”, en Zack, N., (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 21-30. Hinshelwood, B., “The Carolinian Context of John Locke’s Theory of Slavery”, *Political Theory*, 41:4, 2013, pp. 562-590. Bernasconi, R., y Mann, A., “The Contradictions of Racism: Locke, Slavery, and the *Two Treatises*”, en Valls, A., (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2005, pp. 89-107. Armitage, D., “John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*”, *Political Theory*, 32:5, 2004, pp. 602-627. Welchman, J., “Locke on Slavery and Inalienable Rights”, *Canadian Journal of Philosophy*, 25:1, 1995, pp. 67-81. Glausser, W., “Three Approaches to Locke and the Slave Trade”, *Journal of the History of Ideas*, 51(2), 1990, pp. 199-216.

Para un estado de la cuestión que incluye estos trabajos y propone una tesis a mi juicio superadora véase Mills, C.,

en los estudios lockeanos: *Dos tratados sobre el gobierno* comienza con la frase «[l]a esclavitud es un estado tan vil y miserable del hombre» (Locke, 1689, p. 159), pero en el capítulo cuarto del *Segundo tratado* se abre la posibilidad de un estado legítimo de esclavitud que una persona puede autoinfligirse al cometer un crimen que amerite su muerte, si bien la esclavitud natural y los pactos de esclavitud quedan refutados en esta obra.<sup>19</sup> El punto que me interesa destacar aquí es que la compleja idea lockeana de esclavitud deja sin explicar la esclavización misma que permitió el desarrollo de los Estados nación europeos y del capitalismo global, aquella con la que Locke contribuyó redactando la Constitución de Carolina e invirtiendo su propio dinero en el tráfico de personas esclavizadas. Quiero decir: el concepto lockeano de esclavitud no explica la esclavitud real que ocurría en el momento mismo en el que Locke escribía, salvo que se considere que para Locke las personas esclavizadas no eran personas humanas plenas (como posiblemente sea el caso) o que habían cometido delitos de pena de muerte (es difícil pensar que Locke considerara que todas las personas africanas que eran esclavizadas habían cometido esos delitos). Este desplazamiento de “esclavitud” hacia un terreno meramente teórico-metafórico opera una invisibilización de la esclavitud moderna que es, en Locke, producto de una subhumanización de las personas esclavizadas.

Ahora bien, ¿usaba también Constant a la esclavitud como idea, como metáfora, como opuesto trágico pero retórico de la libertad individual, mientras la esclavitud había vuelto a ser legal en las colonias francesas en 1802, y cuando el discurso de las libertades ocurría unos 15 años después de la Revolución Haitiana? ¿Banalizaba Constant la esclavitud, barría bajo la alfombra el rol que tuvo la esclavización masiva de personas de África en el desarrollo del capitalismo y de los mismos valores libertarios que defendía? Respecto de Constant la

inquietud es quizás más pertinente que en el caso de Locke porque a diferencia de Locke, que realizó acciones concretas que apoyaban y promovían la esclavización racializada, Constant sí militó en su vida política en contra de la esclavitud real, concreta y material, la esclavitud que no es una simple idea filosófica ni una metáfora para engrandecer el valor de la libertad individual. Constant abogó políticamente por el fin del tráfico de personas y estuvo en círculos abolicionistas.<sup>20</sup> ¿Por qué, entonces, Constant deja fuera de su retrato de la vida moderna a la esclavitud moderna sobre la que se montaron la riqueza y el “progreso” de las naciones europeas? ¿Por qué Constant afirma en este discurso que ya no hay esclavitud entre europeos y con eso ya da por terminada la existencia de la esclavitud, cuando él mismo militó por la prohibición del tráfico de personas?

En la ambivalencia de Constant con la esclavitud, más allá de sus intervenciones públicas y políticas, más allá de las estrategias discursivas que elegía como político acorde a las coyunturas políticas de la Francia postrevolucionaria,<sup>21</sup> ¿no habrá algo conceptual más profundo, una incapacidad del liberalismo para producir nociones de libertad indexadas contextualmente de manera lo suficientemente sensible como para dar cuenta de las instituciones ilibertarias de cada

<sup>20</sup> En rigor, Constant abogó por el fin del tráfico de personas desde África, no por el fin de la esclavitud *tout court*, quizás por razones de estrategia asociadas a su lectura de la coyuntura. Para la militancia de Constant contra la trata de personas y sus relaciones con círculos abolicionistas más radicalizados, véase Jennings, L., “French anti-slavery under the Restoration: the *Société de la morale chrétienne*”, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 81:304, 1994, pp. 321-331. Véase también Pitts, J., “Constant’s Thought on Slavery and Empire”, en Rosenblatt, H., (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 115-145.

<sup>21</sup> Así lo explica convincentemente Pitts, 2009, p. 116: «Durante los años de Constant como legislador, veía a la esclavitud y al tráfico de personas como los problemas más urgentes que presentaba el Imperio Francés. Era considerado uno de los abolicionistas más devotos y elocuentes de la Cámara de Diputados, aunque [...] sus actividades antiesclavitud eran al mismo tiempo radicales y cautelosas, característica de su postura como figura líder de la oposición liberal a los cada día más reaccionarios Borbones». Para esta actitud política de Constant, mezcla de radicalismo opositor con cautela tradicionalista e incluso legitimista, y que tiene su expresión más clara en *Del espíritu de la conquista y de la usurpación*, véase Holmes, S., “Liberal Uses of Bourbon Legitimism”, *Journal of the History of Ideas*, 43:2, 1982, pp. 229-248. Para una interpretación de su pensamiento político como típicamente postrevolucionario, es decir a la vez progresista, pragmático y tradicionalista, véase Fontana, B., *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*, New Haven, Yale University Press, 1991.

“Locke on Slavery”, en Gordon-Roth, J. y Weinberg, S., (eds.), *The Lockean Mind*, Nueva York, Routledge, 2021, pp. 487-497. Mills analiza la plausibilidad de cuatro interpretaciones de la actitud lockeana frente a la esclavitud, i.e., Locke como teórico burgués, como luego cambiando de opinión, como simplemente inconsistente y como sinceramente considerando a las personas negras capturadas como justamente esclavizadas, para luego proponer una lectura que explica la complejidad de la esclavitud en Locke con base en su subhumanización de las personas no-blancas: Locke como simplemente racista. Aquí sigo la lectura de Mills al respecto de la relación de Locke con la esclavitud.

<sup>19</sup> El tópico también es tratado en el capítulo XVI, “De la conquista”, del *Segundo tratado*.

presente? ¿Se autolimita el liberalismo su propia capacidad para detectar, comprender y transformar los sistemas de opresión con su idea de libertad como no interferencia?

En el caso de Constant preguntarse estas cuestiones es, reitero, importante porque él estaba interesado en combatir la esclavización. En “‘Ideal theory’ as ideology”,<sup>22</sup> Charles Mills se pregunta «¿por qué alguien pensaría que abstenerse de teorizar sobre la opresión y sus consecuencias es el mejor modo de terminar con la opresión?» (Mills, 2005, p. 171). Así, podemos pensar que la esclavitud concreta contemporánea a Constant *tendría que* tener un espacio conceptual dentro de la idea constantiana misma de libertad moderna. El problema es que no la tiene. ¿Este problema se genera en alguna particularidad exclusiva del liberalismo de Constant? ¿O es un problema del liberalismo en general?

A partir de la caracterización del liberalismo que cité en la sección anterior, se puede decir que a los liberalismos no pueden resultarles indiferentes las relaciones de dominación y las injusticias estructurales por las cuales las personas no pueden gozar universalmente de manera igual de su libertad. Por su meliorismo, los liberalismos deberían producir conceptos hábiles para detectar los obstáculos concretos que hay en cada contexto para la realización (siempre parcial, por supuesto, pero no por eso cada vez mayor dentro de la concepción progresista de la historia del liberalismo) de la igual libertad universal. Por sus propios compromisos normativos, el liberalismo no debería ser supremacista ni activa ni pasivamente: no puede desatenderse de la esclavitud real ni de las injusticias estructurales subhumanizando a las personas esclavizadas y a quienes sufren de esas injusticias, aunque esta desatención sea una constante en la historia del liberalismo. ¿Dónde se genera esta desatención, cuál es su condición de posibilidad? Pienso que el problema está en el primer rasgo descrito por Gray en un sentido específico: la centralidad de la oposición entre un individuo idealizado y una comunidad imposible cohesionada desplaza la atención que tendría que ponerse en las injusticias estructurales y las desigualdades de las relaciones sociales hacia uno solo de los problemas que se derivan de ellas.

### III. LIBERTADES ANACRÓNICAS

El uso de la perspectiva histórica es central en el pensamiento de Constant. Uno de los puntos más interesantes del discurso sobre las libertades es la

crítica al anacronismo y a la apelación a formas y conceptos políticos de otros contextos históricos para dar solución a problemas del presente. En este sentido, el centro retórico y argumentativo del discurso de Constant es indicar que cada forma de la libertad es necesaria en la medida en que es adecuada para las particularidades de cada contexto y época, para una eticidad concreta en particular. La temporalidad y la historia y su injerencia en la relación entre instituciones y costumbres son una constante en los análisis políticos que Constant hace de cada coyuntura no solo en el discurso de las libertades sino en toda su obra. En *Del espíritu de conquista y de la usurpación*,<sup>23</sup> por ejemplo, Constant defiende la monarquía distinguiéndola de la usurpación por el efecto dulcificante que las costumbres tienen sobre sus instituciones y despliega argumentos contra la conquista y la usurpación por el efecto desestabilizador que su irrupción tiene sobre las subjetividades de conquistadores, conquistados, usurpadores y usurpados. En pocas palabras, Constant no piensa en el vacío, no elabora sus conceptos abstrayendo por completo de las condiciones concretas en las cuales esos conceptos se aplican. Constant indexa las instituciones históricamente. La atención a las prácticas concretas en las que los conceptos normativos son empleados evita, para Constant, la violencia que provocaría la imposición de conceptos ajenos a esas prácticas. Sobre el efecto atenuante de la costumbre y de la tradición sobre las instituciones políticas escribe en *De la conquista y de la usurpación*:

El hombre se amolda a las instituciones que encuentra establecidas, como si fueran leyes de la naturaleza física. De acuerdo con esas instituciones, incluso de acuerdo con sus defectos, dispone sus intereses, sus especulaciones, todo su plan de vida. Los defectos se van suavizando porque siempre que una institución dura largo tiempo acaba llegando a un compromiso con los intereses del hombre. Las relaciones, las esperanzas humanas se organizan en torno a lo que ya existe. Cambiarlo todo, incluso para mejorarlo, es hacerle un perjuicio (Constant, 1814, p. 59).

<sup>22</sup> Mills, C., “‘Ideal Theory as Ideology’”, *Hypatia*, 20:3, 2005, pp. 165-184.

<sup>23</sup> Constant, B., *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, en Kloocke, K. y Fink, B., (eds.), *CEuvres complètes*, VIII, 1: *Florestan. De l'esprit de conquête et de l'usurpation. Réflexions sur les constitutions (1813-1814)*, Berlín-Boston, De Gruyter, 2017 [1814], pp. 549-824. Me manejo con la traducción castellana (que cotejo con el original) de Ana Portuondo Pérez en Constant, B., *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, estudio preliminar y notas de Sánchez-Mejía, M. L., traducción de Portuondo Pérez, A., Madrid, Tecnos, 2008.

De este «respeto hacia el pasado» Constant excluye en una nota al pie «aquello que es injusto», pues «el tiempo no justifica la injusticia» (Constant, 1814, p. 59). Aparece aquí una de las pocas menciones a la esclavitud de este texto: «La esclavitud, por ejemplo, no queda legitimada por ningún lapso de tiempo. Pues en aquello que es intrínsecamente injusto, hay siempre una parte sufriente que no puede habituarse a ello, y para la que no existe, en consecuencia, la influencia saludable del pasado» (Constant, 1814, p. 59).

En estas coordenadas teóricas que podemos considerar que *De la conquista y de la usurpación* le presta al discurso de las libertades, la pregunta más importante para analizar este discurso con sus propios criterios es si las respectivas libertades se corresponden adecuadamente con sus respectivos contextos, incluidas sus injusticias, opresiones y dominaciones. La libertad constantiana de los modernos, ¿es apropiada para quiénes de esa modernidad francesa postrevolucionaria? Si es apropiada solo para algunas personas, ¿qué pasa con el resto? Y si fuera a poder evitar usos anacrónicos y ser defendida hoy, ¿para qué para “nosotros” sería adecuada? Aquí quiero introducir un punteo breve que organiza cuatro claves de lectura para analizar estas cuestiones.

*a. ¿Quién es libre?* El texto de Constant no trabaja con la igualdad en un sentido específico: solo habla de personas que ya tienen agencia política (“nosotros”). Lo que soslaya el texto de Constant es que quienes carecen de libertad política (derechos políticos, participación política efectiva) no tienen tampoco libertad “individual”, económica, civil, etc. En este sentido, hay poca diferencia entre antiguos y modernos –o ninguna. La libertad política moderna es la garantía de la libertad individual (Constant, 1819, p. 86), sí, pero para Constant la libertad individual ya está conseguida, es un hecho del mundo moderno que estructura la eticidad moderna. Constant teoriza *a partir de* dar por constatada la existencia de esa libertad. Es decir: la libertad política que amenaza y garantiza al mismo tiempo la libertad individual, «verdadera libertad moderna» (Constant, 1819, p. 86), les corresponde propiamente a aquellas personas que ya gozan de esta libertad individual; lo que es lo mismo, la libertad política de Constant amenaza solo a quienes ya gozan de esa misma libertad política que garantiza el ejercicio no interferido de la libertad moderna. ¿Y qué sucede con el resto de las personas? Quienes no gozan de ninguna de estas libertades quedan por fuera de los problemas que este marco conceptual puede detectar.

*b. ¿Frente a quiénes se es libre?* ¿Qué y quiénes amenazan la libertad? ¿Dónde está el conflicto interactivo en el universo político desplegado por Constant en el discurso de las libertades? En rigor, pareciera que el conflicto solo se da entre la idea de individuo por un lado y la comunidad política, por el otro. La comunidad política a su vez parece ser entendida como una unidad homogénea, sin fisuras, que potencialmente sobrecarga a los individuos con sus demandas excesivas de participación, pero como si en su interior no hubiera relaciones sociales de dominación. En este escenario, el individuo que ya es libre y goza de libertad política lo es frente a una colectividad que se piensa como amenazantemente homogénea.

*c. ¿Qué tipo de derecho es la libertad moderna?* De cómo concibamos la interacción entre las personas libres también dependerá la concepción principal de derecho subjetivo que tengamos de la libertad individual. En términos hohfeldianos, Constant parece pensar la libertad moderna como un *liberty-right* que demanda solamente no interferencia y no como un *claim-right* que demanda deberes positivos correlativos. Esto limita desde el inicio el uso discursivo de los derechos en las prácticas políticas concretas a un conjunto acotado de reclamos, lo que a su vez limita el uso de la libertad política a aquello que atañe exclusivamente a garantizar la no interferencia. ¿Qué sucede entonces con los reclamos por la ampliación de derechos de participación política y por derechos sociales? ¿No quedan relegados al terreno inasible de lo aspiracional? Esto me lleva al punto que sigue.

*d. ¿A qué obliga tanto al Estado como a los individuos el ejercicio de la libertad moderna?* ¿Se agota así el orden normativo en deberes de no interferencia? Entender la libertad como fuente de normatividad implica asumir que ella lleva consigo la existencia de deberes. Los derechos subjetivos con sentido se ejercen dentro de órdenes normativos en los que se garantiza la correspondencia entre esos derechos y unos deberes (incluso antes de la cuestión de a quién le corresponde cumplir con esos deberes). Si la libertad individual es universal, *i. e.*, de y para todas las personas, como lo es en principio para los liberalismos, entonces también hay deberes universales que no se limitan a meramente a la no interferencia del Estado. La libertad individual no está limitada lockeanamente por un *corpus* legal natural al que un individuo puede acceder con independencia de cualquier intersubjetividad (y en esto Constant estaría de acuerdo), sino por el hecho de que la interacción práctica genera pretensiones normativas recíprocas. En este punto podemos tomar

la indicación de Onora O’Neill<sup>24</sup> acerca de la necesidad de que nuestra teoría normativa no se base en una concepción unilateral de los derechos que deje fuera de esa base a los deberes correspondientes:

Solo si abandonamos por completo la comprensión normativa de los derechos en favor de una visión meramente aspiracional podemos romper la conexión normativa entre derechos y sus obligaciones correspondientes. Si nos tomamos los derechos en serio y los vemos como normativos antes que como aspiracionales, tenemos que tomarnos las obligaciones en serio. Si por otro lado optamos por una visión meramente aspiracional, los costos son altos. Pues entonces tendríamos que aceptar también que donde no se cumplen los derechos humanos no hay un incumplimiento de la obligación, que nadie está en falta ni es responsable, nadie puede ser culpado y nadie debe compensación (O’Neill, 2005, p. 430).

Para superar los inconvenientes que surgen de adoptar la premisa de que la libertad individual es un hecho constatable del mundo cuya vigencia universal se ve amenazada únicamente por ciertos ejercicios del poder político estatal y por las pretensiones homogeneizadoras de colectividades sociales y políticas no alcanza con indicar que es necesario compatibilizar los dos tipos de libertades. Alrededor de la relación de opresión que el Estado y la comunidad política ejercerían sobre el individuo quedan numerosas injusticias inadvertidas para esta concepción de la libertad individual y de la libertad política. El resultado de este ocultamiento es un universo en el que la libertad puede ser reducida a la mera expresión de un derecho a la no interferencia que se presta demasiado fácil a su monopolización por parte de quienes ya cuentan con agencia política y contra quienes tienen justos reclamos de no discriminación y de acceso al goce de derechos sociales y políticos. Para esas primeras personas, los derechos de los que ya gozan son normativos; para estas últimas, los derechos quedan destinados a un futuro aspiracional que puede no llegar jamás y que muy probablemente no lo haga.

#### IV. BERLIN Y LA RADICALIZACIÓN DE LA DICOTOMÍA LIBERAL

En su famosa conferencia de 1958 sobre los dos conceptos de libertad, Isaiah Berlin<sup>25</sup> radicalizó la

distinción constantiana, que originalmente no contraponía las libertades como opciones excluyentes, y las convirtió en una dicotomía tajante no solo política sino también ética. Berlin decía:

El primero de estos sentidos políticos de libertad [...], que llamaré [...] sentido “negativo”, está implicado en la respuesta a la pregunta “¿cuál es el área dentro de la cual al sujeto —a una persona o a grupo de personas— se le deja hacer o ser o se le debería dejar hacer o ser lo que puede ser o hacer sin interferencia de otras personas?”. El segundo, que llamo sentido “positivo”, está implicado en la respuesta a la pregunta “¿qué o quién es la fuente de control o interferencia que puede determinar a alguien a hacer o ser esto antes que aquello?” (Berlin, 1958, p. 169).

Nadie vio el conflicto entre los dos tipos de libertad mejor o lo expresó de manera más clara que Benjamin Constant. Constant señaló que la transferencia de la autoridad ilimitada, comúnmente llamada soberanía, de un conjunto de manos a otro por un levantamiento exitoso no aumenta la libertad sino que solo desplaza a otro lugar el peso de la esclavitud. Vio que el problema principal para quienes desean la libertad “negativa” individual no es quién tiene esa autoridad, sino cuánta autoridad debe ponerse en cualquier conjunto de manos (Berlin, 1958, p. 209).

Esto está casi en el polo opuesto de los propósitos de quienes creen en la libertad en el sentido “positivo” de autodirección. Los primeros quieren restringir la autoridad como tal. Los segundos quieren que esté en sus propias manos. Este es un punto fundamental. No se trata de dos interpretaciones diferentes de un único concepto, sino de dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables frente a los fines de la vida. Hay que reconocer esto, aunque en la práctica sea necesario a menudo hacer un compromiso entre ambas. Pues cada una de ellas hace afirmaciones absolutas y las dos juntas no pueden ser satisfechas por completo (Berlin, 1958, p. 212).

¿Nos vemos en la obligación de tener que optar siempre entre, por un lado, preocuparnos por la cuestión de quiénes son quienes ejercen la autoridad política (lo que es lo mismo en contextos formalmente democráticos: quiénes gozan y quiénes no de participación política efectiva) o,

<sup>24</sup> O’Neill, O., “The dark side of human rights”, *International Affairs*, 81:2, 2005, pp. 427-439.

<sup>25</sup> Berlin, I., “Two concepts of liberty”, en *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, ed. por Hardy, H., Oxford, Oxford University Press, 2002 [1958], pp. 166-217.

por el otro, preocuparnos por cuánto territorio abarca nuestra libertad de acción sin interferencia de las personas con quienes convivimos bajo un mismo orden normativo? ¿Es esta realmente una buena descripción de nuestra realidad normativa? Considero que no lo es y que una de las razones principales por las que no existe esta dicotomía tajante entre los sentidos positivo y negativo de libertad es que «individuo *versus* comunidad», la primera nota distintiva del liberalismo según la caracterización que uso aquí, es una *falsa dicotomía*. A su vez, la razón por la cual esta dicotomía no existe consiste en que ella soslaya el carácter interactivo de la libertad, tanto individual como política, y el hecho de que una comunidad política no es un todo homogéneo sin conflictos ni dominación en su interior. De esto resulta que la dicotomía entre individuo por un lado y comunidad y Estado por el otro, sobre la que se fundan la distinción constantiana y la dicotomización berliniana entre libertad de los antiguos o positiva y libertad de los modernos o negativa, abstrae las relaciones de dominación y de opresión, en la medida exacta en la que atribuye potencial opresivo *solamente* a la estatalidad y a la comunidad política y *solamente* de esta colectividad hacia (la idea de) un individuo ya libre. La situación se agrava en la medida en que esta dicotomía, como toda dicotomía, pretende agotar el arco problemático de libertad-ilibertad.

Por otro lado, un esquema de meros *liberty rights*, de simples áreas de permisos, produce un escenario antiigualitario de los derechos en el que los sistemas jurídico-políticos son monopolizados e instrumentalizados por quienes ya tienen garantizado el ejercicio de su libertad individual, gracias precisamente a que gozan de participación política efectiva, en detrimento de quienes están y han sido históricamente excluidos de ella. Berlin insiste en que traer estos puntos a colación es desviar la atención sobre la libertad (Berlin, 1958, pp. 171-172). Sin embargo, y aquí es donde la obra de Constant viene a iluminar las limitaciones de la lectura de Berlin, no se puede pensar la libertad aislada de un contexto teórico y práctico más amplio. “Libertad” es uno de los conceptos más prácticos posibles, por lo tanto de los más insertados sistemáticamente en un entramado de diferentes conceptos normativos con los que entabla una relación que no es de simple balance sino de mutua determinación. Que exista un sentido de nuestra libertad que queda bien capturado por la libertad como no interferencia no implica que este sea el sentido central ni que agote todo el significado normativo de libertad. Esto es solo uno de los modos en los que ejercemos la

libertad y coexiste con otros ejercicios de libertad que determinan en las prácticas el diámetro de los círculos de no interferencia.

Si bien Constant y los liberalismos no piensan la libertad individual por fuera de toda interacción y de toda coexistencia, en el discurso sobre las libertades la interacción parece quedar limitada a las relaciones comerciales entre agentes libres y a las relaciones de posible opresión entre el Estado y la comunidad política, por un lado, y, por el otro, a unos individuos libres que no son la totalidad de las personas que están bajo esa autoridad política, sino solamente quienes gozan de libertad individual y política. La crítica a las robinsonadas es una objeción usual contra el liberalismo y que en muchos casos —aunque no en todos— puede ser superada. Lo que quise destacar en este escrito es que el problema básico que vuelve a los liberalismos incapaces de ofrecer respuestas liberadoras y emancipadoras a los escenarios del presente y también vulnerables a la instrumentalización en manos de contramovimientos neoconservadores es doble: por un lado, su ignorancia voluntaria acerca de relaciones de dominación que no son las que opera la comunidad sobre el individuo; por el otro, el presupuesto que asume esa visión de la opresión y la dominación, *i. e.*, que la comunidad política y el colectivo social son una entidad homogénea, una unidad sin fisuras, conflictos, desigualdades ni opresiones en su interior.

Una respuesta liberal a la indicación de que Constant soslaya la esclavitud moderna con su idea misma de libertad moderna podría ser que las personas esclavizadas no gozan de libertad individual contra el Estado o la comunidad política *todavía* y que entonces este sentido de libertad puede funcionar como criterio normativo para organizar la praxis emancipadora. Sin embargo, la objeción se trata antes bien de que reducir la libertad al sentido moderno oculta relaciones de dominación y opresión y que este ocultamiento mismo es el encargado de obstaculizar silenciosamente la consecución garantizada de esa libertad. Si los liberalismos no han de ser vulnerables a su instrumentalización por parte de actores neoconservadores y de derechas extremas, si desean ser consistentes con sus propias expectativas normativas y han de ofrecernos hoy herramientas políticas útiles para proyectos de justicia, la supremacía de la libertad individual contra el Estado y como no interferencia debe ser abandonada, porque ni la lectura de las libertades como una tensión a compatibilizar alcanza para iluminar las zonas de ilibertad que real y *no metafóricamente* existen en los contextos prácticos concretos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J., “The Major Ideologies of Liberalism, Socialism, and Conservatism”, *Political Studies*, 63, 2015, pp. 980-994. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12136>
- Armitage, D., “John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*”, *Political Theory*, 32:5, 2004, pp. 602-627. <https://doi.org/10.1177/0090591704267122>
- Berlin, I., “Two concepts of liberty”, en *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, ed. por Hardy, H., Oxford, Oxford University Press, 2002 [1958], pp. 166-217.
- Bernasconi, R., y Mann, A., “The Contradictions of Racism: Locke, Slavery, and the *Two Treatises*”, en Valls, A., (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2005, pp. 89-107.
- Brewer, H., “Slavery, Sovereignty, and ‘Inheritable Blood’: Reconsidering John Locke and the Origins of American Slavery”, *American Historical Review*, 122:4, 2017, pp. 1038-1078. <https://doi.org/10.1093/ahr/122.4.1038>
- Brown, W., “American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization”, *Political Theory*, 34:6, 2006, pp. 690-714. <https://www.jstor.org/stable/20452506>
- Brown, W., *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the West*, Nueva York, Columbia University Press, 2019.
- Buck-Morss, S., “Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry*, 26:4, 2000, pp. 821-65. <http://www.jstor.org/stable/1344332>.
- Constant, B., “De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, discours prononcé à l’Athénée Royal de Paris”, Klooche, K. y Delbouille, P., (eds.), *OEuvres complètes. XV: Brochures politiques (1819-1821)*, Berlín-Boston, Walter de Gruyter, 2017 [1819], pp. 292-311. Versión castellana: Constant, B., “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Discurso pronunciado en el Ateneo de París”, trad. de López, M. A., en *Del espíritu de conquista*, estudio preliminar de Sánchez Mejía, M. L., traducción de Truyol Wintrich, M. M. y López, M. A., Madrid, Tecnos, 1988, pp.65-93.
- Constant, B., *De l’esprit de conquête et de l’usurpation*, en Klooche, K. y Fink, B., (eds.), *CEuvres completes*, VIII, 1: *Florestan. De l’esprit de conquête et de l’usurpation. Réflexions sur les constitutions (1813-1814)*, Berlín-Boston, De Gruyter, 2017 [1814], pp. 549-824. Versión castellana: Constant, B., *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, estudio preliminar y notas de Sánchez-Mejía, M. L., traducción de Portuondo Pérez, A., Madrid, Tecnos, 2008.
- Corredor, E., “Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right’s Anti Gender Countermovement”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44:3, 2019, pp. 613-638. <https://doi.org/10.1086/701171>
- Fontana, B., *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- Geuss, R., *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Geuss, R., “Liberalism and its discontents”, *Political Theory*, 30:3, 2002, pp. 320-338. <https://doi.org/10.1177/0090591702030003003>
- Glausser, W., “Three Approaches to Locke and the Slave Trade”, *Journal of the History of Ideas*, 51:2, 1990, pp. 199-216. <https://doi.org/10.2307/2709512>
- Gray, J., *Liberalism. Second edition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, reimpression 2003 [1995].
- Hinshelwood, B., “The Carolinian Context of John Locke’s Theory of Slavery”, *Political Theory*, 41:4, 2013, pp. 562-590. <https://www.jstor.org/stable/23484595>
- Holmes, S., “Liberal Uses of Bourbon Legitimism”, *Journal of the History of Ideas*, 43:2, 1982, pp. 229-248. <https://www.jstor.org/stable/i346271>
- Jennings, L., “French anti-slavery under the Restoration: the *Société de la morale chrétienne*”, *Revue française d’histoire d’outre-mer*, 81:304, 1994, pp. 321-331. <https://doi.org/10.3406/outre.1994.3229>
- Jennings, J., “Constant’s Idea of Modern Liberty”, en Rosenblatt, H., (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 69-91. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521856461.005>
- Locke, J., *Two Treatises of Government. A Critical Edition with and Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963 [1689].
- Losurdo, D., *Controistoria del liberalismo*, Bari, Editori Laterza, 2005
- Loza, J. y López, M., “Representaciones y repertorios de expresiones conservadoras organizadas contra el aborto en Argentina (2018-2020)”, en Torres Santana, A., (ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Bogotá, Fundación Rosa Luxemburg y Ediciones desde abajo, 2020, pp. 55-74. <https://sxpolitics.org/es/derechos-en-riesgo-en-america-latina-11-estudios-sobre-grupos-neoconservadores/5101/derechos-en-riesgo-en-america-latina>
- Mills, C., “Locke on Slavery”, en Gordon-Roth, J. y Weinberg, S., (eds.), *The Lockean Mind*, Nueva York, Routledge, 2021, pp. 487-497.

- Mills, C., "Occupy Liberalism! Or, Ten Reasons Why Liberalism Cannot Be Retrieved for Radicalism (And Why They're All Wrong)", *Radical Philosophy Review*, 15:2, 2012, pp. 305-323. <https://doi.org/10.5840/radphilrev201215222>
- Mills, C., "Ideal Theory as Ideology", *Hypatia*, 20:3, 2005, pp. 165-184. <https://www.jstor.org/stable/3811121>
- O'Neill, O., "The dark side of human rights", *International Affairs*, 81:2, 2005, pp. 427-439. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2346.2005.00459.x>
- Pitts, J., "Constant's Thought on Slavery and Empire", en Rosenblatt, H., (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 115-145.
- Radi, B., *Pugna de derechos, injusticia y legalismo: una aproximación no ideal al derecho a la identidad de género en Argentina*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2021.
- Rosenberg, A., *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*, Barcelona, El viejo topo, 2006.
- Uzgalis, W., "John Locke, Racism, Slavery, and Indian Lands", en Zack, N., (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 21-30. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190236953.013.41>
- Waldron, J., "Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly*, 37:147, 1987, pp. 127-150. <https://doi.org/10.2307/2220334>
- Welchman, J., "Locke on Slavery and Inalienable Rights", *Canadian Journal of Philosophy*, 25:1, 1995, pp. 67-81. <https://www.jstor.org/stable/40231899>