

La libertad política en Platón y Constant. Un enfoque de la libertad desde la moderación y el equilibrio

Political Freedom in Plato and Constant. An Approach to Freedom from Moderation and Balance

Leonardo Elías Gauto*

Universidad de Buenos Aires
Argentina

Fecha de recepción: 19-01-2023

Fecha de aceptación: 20-03-2023

Resumen

Existen puntos en común entre el concepto de libertad de Constant y el concepto de libertad en Platón. Este concepto de libertad política compartido trasciende la dicotomía entre lo que los autores modernos suelen denominar “la libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”. En efecto, la libertad política o antigua, según estos autores, involucra aspectos políticos e individuales que deben combinarse para construir un concepto de libertad moderado y equilibrado. Este concepto de libertad moderado busca servir de medida para evitar los excesos de la libertad política y la libertad individual.

Abstract

There are points in common between Constant's concept of freedom and Plato's concept of freedom. This shared concept of political freedom transcends the dichotomy between that modern authors usually call “ancient freedom” and “modern freedom”. Indeed, ancient or political freedom, according to these authors, involves political and individual aspects that must be combined to build a moderate and balanced concept of freedom. This concept of moderate freedom seeks to serve as a measure to avoid the excesses of political freedom and individual freedom.

Palabras clave: Platón; Constant; libertad antigua; libertad moderna.

Keywords: Plato; Constant; Ancient Freedom; Modern Freedom.

* Correo electrónico de contacto: eliasgauto189@gmail.com

I. Introducción

Se puede señalar que la filosofía política es el estudio de la libertad, pero esta “libertad” no parece ser la misma para los modernos y los antiguos. En este sentido, Constant ha inaugurado con *Sobre la Libertad de los Antiguos Comparada a la de los Modernos* un fructífero debate acerca de la concepción moderna de libertad. En este debate la libertad moderna parece definirse en contraposición a la libertad de los antiguos. De allí que, a menudo una lectura dicotómica y simplista ha contrapuesto la libertad moderna a la antigua como si fueran dos concepciones antagónicas de la libertad.

Este trabajo se propone poner en diálogo la conceptualización de la libertad que tienen dos grandes exponentes de lo “antiguo” y lo “moderno”: Benjamin Constant y Platón. La hipótesis de lectura es que existe un concepto de libertad moderada en ambos autores. Para probar la hipótesis se mostrará que Constant no tiene una visión dicotómica de las libertades individual y política –antigua– porque ambas se combinan para lograr un concepto superador de libertad. Asimismo, se observará que en Platón la libertad política también es entendida como la búsqueda de un equilibrio entre la libertad individual y el bien público. De esta manera, se podrá observar que, tanto en Platón como en Constant, hay una concepción de libertad moderada que busca equilibrar la libertad individual y política. De este estudio resultará un concepto de libertad moderada que pone en discusión la visión dicotómica de las libertades moderna y antigua. Para el examen de la hipótesis, se analizarán dos obras: el discurso *Sobre la Libertad de los Antiguos Comparada a la de los Modernos* de Constant y las *Leyes* de Platón.

El enfoque del presente artículo no es sobre la historia de la filosofía, sino sobre la filosofía política. La tarea es analizar y buscar los presupuestos de la libertad, tanto en Constant como en Platón. En este punto, se supone que es imposible escapar del aparato conceptual moderno para entender la filosofía antigua. No se sostienen las conclusiones generales de Duso (1998), pero una premisa metodológica se debe rescatar: “el verdadero centro focal de la historia conceptual son *los conceptos político-sociales modernos* (p. 45. *Cursivas en original*)”¹. Así, es necesario criticar los presupuestos y desbaratar los excesos de los prejuicios modernos sobre el estudio de los textos clásicos. El concepto de libertad no es

¹ Duso (1998) establece que existe una ruptura en la modernidad con respecto a la antigüedad en lo que se refiere a la historia conceptual.

ahistórico, pero se entiende que existe una idea común que subyace a los conceptos históricamente expresados. De allí que se debe poner en diálogo lo antiguo con lo moderno para que lo moderno se comprenda a sí mismo. Porque la filosofía es diálogo entre el presente y el pasado donde el presente busca su sentido a través de los mensajes del pasado². De este modo, lo que se busca no es un concepto sin historia de la libertad, sino uno desprejuiciado y abarcador que la problematice y, al mismo tiempo, le otorgue nuevos sentidos.

II. La libertad individual como la libertad moderna

Afirma Constant (1819/2013), en su célebre discurso *Sobre la Libertad de los Antiguos Comparada a la de los Modernos* pronunciado en el Ateneo Real de París en 1819, que la libertad antigua es el ejercicio de la libertad política activa en la *pólis* o ciudad que consiste “en ejercer colectiva y, en particular, directamente varias partes de la soberanía” (p. 85). Por el contrario, afirma Constant, la libertad individual es la verdadera libertad moderna. Esta libertad “consiste en el disfrute pacífico de la independencia privada” (p. 88). Pero, ¿cuáles son los ámbitos de esta independencia privada? El filósofo suizo afirma que la libertad consiste en el derecho “de no ser ni arrestado, ni detenido, ni ejecutado, ni maltratado de ninguna manera, a causa de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos” (p. 84): esta es la libertad que protege la esfera de la privacidad e intimidad de la persona³. Asimismo afirma el autor, la libertad:

Es para cada uno de ellos el derecho de decir su opinión, de elegir una profesión y ejercerla, de disponer de su propiedad, incluso abusando de ella; de ir, de venir sin permiso y sin dar explicación de sus motivos o de sus proceder. Es para cada uno de ellos el derecho de reunirse con otros individuos, ya sea para compartir sus intereses o profesar el culto que él y sus asociados prefieran, ya sea simplemente para colmar sus días o sus horas de la manera más acorde a sus inclinaciones, a sus fantasías (1819/2013, p. 84).

² Se rescata aquí la importancia sobre el método dialógico como legado de la filosofía antigua a la filosofía posterior. Bajo esta visión, el diálogo es una forma de entender el mundo que transforma tanto presente como pasado. Véase sobre este punto Soares (2000).

³ Sobre el análisis del derecho a la intimidad –independencia privada– véase Basterra (2005). La autora establece que la independencia privada consiste en: 1) la privacidad, 2) la intimidad, 3) la autonomía personal y 4) la autodeterminación informática.

Estos derechos civiles y comerciales permiten a cada individuo “desarrollar cada uno facultades como bien le parezca, sin perjudicar a otro” (p. 91): se refieren a la protección de las acciones autorreferentes propias de la autodeterminación personal⁴. Constant describe, así, al derecho a la privacidad, intimidad y autodeterminación personal. Esta es la clásica conceptualización moderna de libertad “liberal”, es decir, la libertad como no interferencia que supone una fuerte delimitación entre la esfera del Estado y el individuo⁵. Por eso Holmes (1984) denomina *freedom from politics* (“libertad de lo político”) a esta libertad y se entiende que protege la esfera de la existencia humana que tiene que permanecer a salvo de la jurisdicción política⁶.

También, el filósofo suizo menciona que la libertad moderna “consiste en el derecho de no someterse sino a leyes” (1819/2013, p. 84). Esto es lo que se conoce como “imperio de la ley” (*rule of law*), “principio de legalidad” o “estado de derecho”. Según el jurista italiano Ferrajoli (1989/1995), el principio de legalidad –estado de derecho– tiene dos sentidos: 1) débil o formal por el cual el poder es “conferido” por la ley y ejercido según los procedimientos por ella establecida y 2) estricto o sustancial por el cual el poder es limitado por ley (p. 856). En efecto, la “legitimidad sustancial del poder” implica el respeto de los derechos fundamentales de los individuos por parte del poder político (p. 857). Este es el sentido que pone en juego Constant. Se supone que los individuos poseen derechos independientemente de su sujeción a una autoridad política⁷. Por esto, en los *Principios de Política Aplicables a todos los Gobiernos* (1815/2003), Constant afirma que “una nación es libre solamente cuando sus representantes tienen un freno” (p. 20). Porque la lectura liberal de la soberanía concibe a la libertad individual como una frontera que marca una línea entre la sociedad y el estado que este último no debe sobrepasar (Holmes, 1984, p. 56). En términos de Constant (1815/2003): “la libertad no es otra cosa que lo que los individuos tienen el derecho de hacer

⁴ Esta es la libertad del sentido común liberal: todos pueden hacer lo que quieran, siempre que con eso no dañen los derechos de los demás. Esta protección está muy bien expresada por Stuart Mill en *On Liberty*: “la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es evitar que perjudique a los demás” (1859/2019, p. 80).

⁵ Véase sobre este punto Berlin (2002, p. 170) y Jennings (2009, p. 77).

⁶ Es la libertad entendida como autodeterminación y no interferencia del Estado: el derecho “a ser uno mismo y seguir siendo personas diferentes de los demás” (Ferrajoli, 1989/1995, p. 907). Véase también Jennings (2009, p. 74).

⁷ Véase sobre este punto Ferrajoli (1989/1995, p. 862) y Jennings (2009, p. 73).

y lo que la sociedad no tiene derecho de impedir” (p. 11). El imperio de la ley, así entendido, es pilar fundamental para proteger la libertad individual al poner un freno al poder soberano.

En este contexto, el principio de legalidad es una garantía para la defensa de los derechos individuales en contra de la arbitrariedad del poder público. Esto implica el debido proceso o el imperio de la ley como límites al poder público y la seguridad personal de que uno no será tratado arbitrariamente (Holmes, 2009, p. 59). De aquí se desprende la obligación del Estado de dar razones de las decisiones que toma, sobre todo de las coacciones que afectan las libertades individuales⁸.

Además de los sentidos civiles, se puede concebir que hay un sentido político de la libertad en Constant. Como asevera el autor:

Es el derecho, para cada uno de ellos, de influir en la administración del gobierno, ya sea para el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, ya sea para las representaciones, las peticiones, las solicitudes, a las que la autoridad está más o menos obligada de tomar en consideración (1819/2013, p. 85).

Para Holmes (2009), este sentido político de la libertad se relaciona con la elección y el examen a los funcionarios de gobierno: esta dimensión política es la que garantiza la libertad individual (p.61). Los autores sostienen que Constant vislumbra estos derechos políticos como limitación a los poderes públicos (Holmes, 1984, p. 42; Sciarra, 2021, p. 61). Así, la libertad moderna no solo es goce de independencia privada, sino también imperio de la ley y participación política. En consecuencia, se observan hasta cuatro sentidos de la libertad moderna en el discurso de Constant: 1) privacidad o intimidad, 2) autodeterminación personal, 3) imperio de la ley y 4) participación política. El presente trabajo busca armonizar la concepción privada de la libertad con la concepción política.

III. La libertad moderna y la libertad antigua: ¿dicotómicas o interdependientes?

Para Constant, la libertad que conviene a los modernos no es la libertad antigua⁹.

⁸ Este tema ha sido profundizado por varios autores (véase Ferrajoli, 1989/1995, p. 22; Holmes, 2009, p. 60).

⁹ Si bien Constant menciona el ejemplo de Roma, se entiende que lo antiguo se caracteriza por la participación activa del ciudadano en el gobierno; esto último se asocia con Atenas.

Afirma Constant (1819/2013) que los antiguos “no tenían idea de los derechos individuales” (p. 85)¹⁰. Esta visión es sostenida por la tesis, generalmente aceptada por los estudiosos, de que en la Antigüedad no existe una separación entre el individuo y el Estado (Holmes, 1984, p. 56; Jennings, 2009, p. 75). En la Antigüedad, la ciudad está antes que el individuo. En este sentido, Constant (1819/2013) afirma que los gobiernos antiguos “tenían por fundamento la arbitrariedad, por objetivo el empequeñecimiento de la especie humana” (p. 89). El individuo no es reconocido si no es como ciudadano: no existe el individuo como sujeto pre-estatal en la Antigüedad, porque en ella “todas las acciones privadas”, asevera Constant, “están sometidas a una vigilancia severa” o, también, “que no hay nada que las leyes no regulen” (p. 85). De allí que los Antiguos “admitían como compatible con esta libertad colectiva la subordinación absoluta del individuo a la autoridad del todo” (p. 85). De este modo, no hay una concepción de la persona humana como valor en sí mismo; por lo tanto, tampoco esfera privada a ser protegida y garantías que aseguren su ejercicio¹¹.

La teoría de la libertad individual moderna se percibe en antítesis a la libertad del antiguo régimen (Ferrajoli, 1989/1995, p. 24). De allí que la libertad moderna es la creación de un espacio libre de la interferencia del Estado y de terceras personas. Mientras que en la Antigüedad el individuo está para el Estado, en la Modernidad el Estado es un medio para la realización del individuo. Por eso se dice que los antiguos no tienen la libertad de elegir como quisieran (Holmes, 2009). En consecuencia, señala Constant (1819/2013), los modernos viven “sin depender de la autoridad”, salvo para obtener “los medios generales de instrucción que ella reúne”, como las veredas de los viajeros que permiten el viaje pero no señalan la dirección hacia dónde ir (p. 92). La Modernidad subordina el Estado a los intereses de la libertad individual.

Según Holmes (1984), hay un enfoque hedonista de la libertad moderna en Constant. Entre los modernos, señala Constant (1819/2013), no puede darse el goce que los antiguos tienen en la participación política (p. 88). Sciara (2021) entiende que los antiguos no

¹⁰ Autores como Finley (1984/1953), Ober (1996) o Hansen (1996) establecen que no existe en la Grecia Antigua el concepto de derechos inherentes e inalienables a la personas. Sin embargo, sostienen, existen libertades o privilegios individuales en cabeza de los ciudadanos apoyados en prácticas sociales.

¹¹ Véase sobre este punto Ferrajoli (1989/1995, p. 906) y Sartori (1993, p. 144). En este sentido, señala Berlin (2002) que dos son los componentes de la concepción liberal de la libertad: 1) un concepto absoluto de los derechos de los individuos y 2) la existencia de una frontera dentro de la cual el ser humano debe ser considerado inviolable (p. 211).

desconocen la libertad civil o cierta independencia individual, solo que en dicha libertad no encuentran el mismo goce que en la libertad política. Como asevera Constant (1819/2013), los beneficios que los antiguos encuentran en su libertad ya no forman parte de la libertad de los modernos (p. 85). El sacrificio que los antiguos hacen de las libertades individuales a favor de la libertad política vale la pena, señala Constant; ellos obtienen más sacrificando menos, pero “esta compensación ya no existe para nosotros [los modernos]” (p. 88). Dadas las condiciones de la modernidad, como el desarrollo del comercio y el sistema representativo de gobierno, la libertad de los antiguos no produce el goce de la libertad moderna. En la antigüedad se goza en la participación política, mientras que en la modernidad en la independencia privada.

A partir de la lectura de la conferencia de Constant, se inicia una línea de interpretación que observa la libertad moderna y antigua como antagónicas. Autores como Berlin (2002) o Bobbio (1985), influidos por Constant, observan el conflicto entre estos dos tipos de libertad. Por ejemplo, Berlin habla de libertad negativa y de libertad positiva¹². Para el autor, la libertad negativa se refiere al ámbito de acción que tiene la persona sin que interfiera un tercero. En contraposición, la libertad positiva se refiere a la pregunta por quién detenta el poder (p. 169) y deriva del deseo que tiene el sujeto de “ser su propio dueño” (p. 178). Mientras que la libertad negativa quiere disminuir la autoridad, la libertad positiva quiere ponerla en sus propias manos (p. 212). Estas dos libertades, establece el autor, pretenden fines absolutos y antagónicos: no pueden reconciliarse porque tienen visiones incompatibles de los fines de la vida. Berlin coloca a la libertad negativa como axiológicamente superior a la libertad positiva ya que, afirma el autor, al ser más pluralista, es un “ideal más verdadero y humano” que la libertad positiva (p. 216). De este modo, Berlin asimila la libertad positiva a los gobiernos totalitarios que sacrifican la libertad individual a favor de la comunidad.

La lectura que hace Berlin de las libertades no se desprende de la interpretación que tiene Constant. Se señalan tres razones. Primero, como lo señala Saralegui (2007), Constant no jerarquiza las dos libertades y no afirma que una es mejor que la otra (p. 238). Para Constant, no hay un mejor concepto de libertad, sino una mejor acorde a los tiempos modernos (1819/2013, p. 92). En un segundo punto, esta lectura dicotómica de las dos

¹² Miller (2018) habla de la libertad negativa como “el ser libre *de* un impedimento” y de la libertad positiva como “el ser libre *para* perseguir una meta” (párr. 2).

libertades parece establecer una similitud del binomio libertad positiva/libertad antigua y del binomio libertad negativa/libertad moderna que no se sostiene en el texto de Constant (1819/2013). En efecto, para Constant la libertad moderna tiene una dimensión política –positiva–, que Berlin no observa. Además, la consideración de la libertad positiva como el “dominio de sí mismo” tiende a llevar la discusión a un terreno ético o filosófico (Berlin, 1988, p. 209) que Constant no tiene en el discurso¹³. En tercer lugar, es necesario resaltar que la libertad antigua no es para Constant un peligro en sí mismo ya que puede servir como garantía de los derechos individuales y como un medio de perfeccionamiento moral de la ciudadanía, como se puede observar a continuación.

Una lectura generalmente aceptada afirma que Constant establece una relación medio-fin entre ambas libertades en el discurso de 1819: “la libertad individual”, afirma, “es la verdadera libertad moderna”, y sigue: “la libertad política es su garantía” (p. 92). Establece el autor que la libertad moderna “necesita otra organización distinta a la que convendría a la libertad antigua” (p. 94). En este sentido, “organización” hace referencia a los mecanismos jurídicos o políticos para garantizar el ejercicio de la libertad privada. Porque no debe debilitarse la participación política: “no es la garantía lo que debe debilitarse, es el disfrute lo que debe expandirse” (p.92). No se debe renunciar a ninguna de las dos clases de libertades, sino aprender a “combinar” una con otra (p. 95). Porque, afirma Constant, “no es a la libertad política a lo que quiero renunciar; es la libertad civil la que reclamo, junto con las otras formas de libertad política” (p. 92).

Constant atribuye a Montesquieu y a Rousseau la confusión entre el medio y el fin. Asevera Constant (1815/2003) que “la mayoría de nuestros escritores políticos parece haber confundido dos cosas: la libertad y la garantía constitucional”, y continúa “la libertad consiste en derechos individuales; los derechos sociales [políticos], por otro lado, proveen garantía constitucional” (p. 10)¹⁴. En este sentido, la preocupación de Constant es la lectura absolutista de la soberanía que se da de los textos de Hobbes o Rousseau que van en detrimento de las libertades individuales. En efecto, Rousseau confunde soberanía con libertad individual

¹³ Para Berlin (2002), la libertad positiva se basa en una doctrina ética de la autonomía –tal como la establecen Kant y los autores antiguos como Platón– donde uno es libre en la medida que obedece sus propias leyes (p. 183). En esta visión, la libertad se consigue a través del dominio de una “naturaleza superior”, una “razón” o un yo “verdadero” sobre una naturaleza inferior irracional o empírica (p. 179).

¹⁴ Traducción propia.

porque piensa la libertad como participación política según Constant¹⁵. Por el contrario, en Constant la libertad política no es sinónimo de libertad, pero sí es la que garantiza la verdadera libertad moderna. De esta manera, la participación política no debe ser descuidada por la libertad moderna porque asegura la libertad individual.

Desde esta perspectiva, la libertad política es un instrumento para evitar el abuso del poder político y el despotismo. Para Constant, la teoría de Rousseau favorece la justificación de la tiranía¹⁶, porque el problema para Constant no es la titularidad de la soberanía – monarquía o democracia–, sino el ejercicio del poder mismo¹⁷. En efecto, el pueblo puede ser tirano. Holmes (1984) pone el acento en cómo la revolución francesa acaba en una “tiranía del pueblo” y en el Terror. Constant tiene presente esta tiranía del pueblo. La búsqueda de libertad resulta en la pérdida de la libertad: “una exageración siempre produce la exageración contraria”, afirma Constant (1815/2003, p. 24). El pueblo omnipotente también puede ser peligroso, más peligroso que un tirano (p. 20). Por esto, la participación política evita el abuso de poder tanto del pueblo como del monarca; se neutraliza así lo que para el filósofo suizo son los únicos gobiernos ilegítimos: la anarquía y el despotismo (p. 7). La libertad política, entonces, se entiende como límite hacia el poder y no como una soberanía sin límites.

No obstante lo mencionado, la lectura de los últimos párrafos del discurso sugiere una interpretación que va más allá de la relación medio y fin entre libertades. Establece Constant (1819/2013): “no es únicamente a la felicidad, sino al perfeccionamiento hacia donde nos llama nuestro destino, y la libertad política es el más poderoso: el medio más enérgico de perfeccionamiento que el cielo nos haya dado” (p. 94). Esta libertad “engrandece el espíritu, ennoblece sus pensamientos y establece, entre todos, una especie de igualdad intelectual que constituye la gloria y el poder de un pueblo” (p. 94). Así, después de todo, la libertad antigua y su “patriotismo, puro, profundo y sincero” (p. 95) producen un sentimiento de goce atractivo que sirve a la libertad moderna. De esta manera, la libertad política no es solo una garantía para la libertad individual: esta es un medio de perfeccionamiento moral que reporta felicidad para el individuo y la comunidad. Se establece una relación de interdependencia más estrecha entre las dos libertades. Holmes (1984), exponente de esta lectura, asevera que “la

¹⁵ Véase sobre esta cuestión Roldán (1999).

¹⁶ Como señala Rousseau: “el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros” (1762/2007, p. 48).

¹⁷ Véase sobre este punto Jennings (2009, p. 87), Todorov (1997/1999, p. 43) y Sciara (2021, p. 53).

participación política y los derechos individuales son interdependientes y en efecto inseparables” y que, “aunque analíticamente diferentes, estas dos libertades en la realidad se refuerzan mutuamente” (p.20)¹⁸.

La libertad política como medio de perfeccionamiento moral responde a la preocupación del exceso de libertad individual. Según Holmes (1984), la libertad política es una respuesta a la apatía ciudadana generada por la etapa napoleónica y la defensa a la libertad individual es una respuesta al jacobinismo totalitario. Desde esta lectura, la libertad política soluciona “el peligro de la libertad moderna” mencionado por Constant (1819/2013) por el que los individuos, absortos en su goce privado y la concesión de sus intereses particulares, renuncian fácilmente a la repartición del poder político (p. 94)¹⁹. Según Holmes (1984), Constant observa que defender la libertad política no es suficiente para garantizar la libertad individual: hace falta un argumento aristotélico o romántico de la participación política para comprometer a los ciudadanos. En este sentido, no hay una relación de medio-fin entre las libertades, sino de armonía. La libertad moderna es, señala Holmes, una mezcla óptima entre la libertad privada y pública. La participación política, desde esta visión, se relaciona con el desarrollo de un bien público, de una identidad nacional y con la felicidad. En consecuencia, la libertad política no es solo un medio para garantizar la libertad individual, sino que produce su propio goce a la par de la independencia privada.

Desde esta perspectiva, la libertad moderna es un concepto que busca combinar o equilibrar la libertad política y la libertad individual. Para Holmes (1984), las preocupaciones de Constant son la “sobrepolitización” y la “sobreprivatización”: demasiado espíritu cívico y demasiado poco espíritu cívico. El primero conduce al jacobinismo y el segundo a la tiranía napoleónica. El problema con el exceso de libertad política –sobrepolitización– es que culmina en anarquía o tiranía: guerra intestina o usurpación de una facción en el poder, que es lo que Constant observa en el jacobinismo sustentado por una lectura absolutista de Rousseau (1819/2013, p. 89)²⁰. Por otro lado, el problema con el retraimiento a la independencia privada es que la persona renuncia a la participación política: lo que provoca el despotismo que Constant observa en la tiranía napoleónica. Ambos problemas perjudican las libertades

¹⁸ Traducción mía.

¹⁹ Porque la libertad moderna, señala Todorov (1997/1999), es deseable, pero al mismo tiempo peligrosa (p. 57). Holmes (1984) menciona que el derecho de distraerse de la política es precioso, pero no ausente de daño (p. 44).

²⁰ Este es el peligro que Berlin observa en la libertad positiva: en su gen lleva el totalitarismo.

individuales. La solución a estos problemas: garantías individuales para poner frenos a los usos facciosos o tiránicos del poder y participación política para evitar la acumulación de poder en pocas manos. La libertad, así entendida, consiste en la búsqueda de un equilibrio entre el individuo y el poder, lo privado y lo público.

En este contexto, la “combinación” mentada por Constant se entiende como una relación de compensación/neutralización entre la libertad individual y política: compensación de sus defectos y neutralización de sus excesos. El exceso de libertad política exige neutralización con libertad privada, el defecto pide compensación con más libertad política. En el mismo sentido, el exceso de libertad privada pide ser neutralizada con participación política, el defecto exige ser compensada con más libertad privada. Así, el “peligro de la libertad moderna” es el defecto de la libertad política y el exceso de libertad privada: su solución es compensar y neutralizar la libertad privada con libertad política. Por otro lado, el peligro de confundir “soberanía con garantía” –jacobinismo– es el exceso de libertad política y la falta de libertad privada: su solución es neutralizar y compensar a través de la libertad privada.

La combinación de ambas libertades da como resultado un concepto de libertad moderado o equilibrado que busca evitar los extremos de la libertad tanto política como privada. Según la lectura propuesta, Constant entiende que la libertad no tiene solo una dimensión negativa o individual, sino también política o positiva que se relaciona con la influencia de los individuos en el poder político. La libertad política es rescatada como medio de perfeccionamiento moral para limitar la apatía cívica y el exceso de libertad privada. De este modo, se concibe que Constant habilita la lectura de que la llamada “libertad de los antiguos” no es una libertad unidimensional o contradictoria con el individuo, sino una libertad que busca compatibilizar lo privado con lo público.

IV. Platón: la libertad de los filósofos

Una línea interpretativa de la teoría política de Platón entiende su pensamiento como algo contrario a la autonomía y libertad del individuo. Hegel (1821/2004) afirma que en el Estado platónico se ejerce una gran injusticia contra el individuo al hacerlo incapaz de tener propiedad privada. El comunismo platónico y los altos estándares morales de la *República* predominan en cierta lectura de los textos de Platón. En esta línea, se inscribe la perspectiva

paternalista o totalitarista de la obra platónica de autores como Popper (1945) o Berlin (2002) que influyen fuertemente la lectura contemporánea del filósofo ateniense. Bajo esta visión, autores como Annas (2008), Lisi (2013) o Moore (2012) conciben que la teoría política de Platón no promueve la libertad de las personas, sino el adoctrinamiento y la obediencia acrítica hacia el orden establecido²¹.

En este contexto, la libertad platónica es una expresión del principio de que lo mejor gobierna a lo inferior. En Platón existe una psicopolítica: una estructura analógica entre el alma y la ciudad por la cual lo mismo que cabe al alma cabe a la ciudad²². De esta manera, se establece que la razón debe gobernar las pasiones en el alma como la clase gobernante debe gobernar a la clase productora y la clase guerrera en la *pólis*. Tanto en lo individual como en lo político rige el principio de que lo mejor debe gobernar a lo inferior (*República* IV, 442d). Esto es la justicia que dice que cada cual debe cumplir con su función²³. Bajo esta perspectiva, el alma justa es un alma gobernada por la razón y una *pólis* justa es la *pólis* gobernada por la parte que representa la razón en la comunidad²⁴.

Desde esta visión, la libertad antigua suele asimilarse a una libertad racional que deja de lado la libertad política del individuo²⁵. Afirma Stalley (1983, 1998) que la libertad cívica en Platón consiste en el autocontrol y en la adquisición de una virtud. Por eso, señala el autor, la libertad del filósofo es la verdadera libertad: el dominio de la razón es la libertad verdadera. Bajo esta visión, el filósofo no es libre porque tenga libre elección, sino porque sus decisiones son acordes a la visión de la Idea de Bien²⁶. La libertad es consecuencia del conocimiento de lo verdadero y no la aceptación voluntaria de la ley por medio de la discusión. En este marco,

²¹ La diferencia entre el régimen platónico y la libertad moderna es una actitud hacia el poder: mientras que la primera fomenta una aceptación acrítica del régimen la segunda nace como crítica hacia el poder absoluto (Lisi, 2013, p. 98). Similares argumentos se pueden ver en Lisi (2016).

²² Ver sobre este punto *República* II, 369a. Véase también Vegetti (2003/2012), la lección 9: “el alma, la ciudad y el cuerpo”.

²³ En este sentido, Platón afirma que la justicia es una armonía que se encuentra en el mundo y que equilibra fuerzas contradictorias que se pueden ver tanto en el alma humana como en la *pólis* (*República* IV, 443c).

²⁴ La justicia política implica que cada uno se ocupe de su función para que la *pólis* sea una y no múltiple (*República* IV, 423d). La superioridad de lo espiritual sobre lo material implica que la razón debe dominar a las pasiones: lo superior debe gobernar a lo inferior.

²⁵ Para Berlin (2002), en nombre del racionalismo se socaban las libertades fundamentales de las personas: porque si los hombres no se reprimen por sí mismos, tiene que haber alguien que lo haga por ellos (p. 197). En este punto, Hansen (1996) afirma que Berlin entiende la libertad como autocontrol y deja de salo su sentido constitucional o político

²⁶ Es la misma idea que se expresa en el Evangelio de Juan 8-32: “conocerán la verdad y la verdad os hará libres” (*La Biblia Hispanoamericana*, 2013). En este línea, sigue la interpretación de Schindler (2017) que considera la libertad en Platón como “pertenecer (con otros) a Dios” (p. 297).

para autores como Lisi (2000) o Schofield (2006), no existe en las *Leyes* el consentimiento como base del orden político, sino la obediencia la razón; en efecto, el ser humano debe adecuarse al derecho como lo hace a la razón²⁷. Bajo esta visión, no hay lugar para la libertad política porque no se busca el consentimiento, sino la racionalización del poder. Para Miller (2018), esta es una concepción aristocrática de la libertad que no implica necesariamente una mayor libertad política, sino un mayor control de las pasiones por parte de la razón. Afirma este autor, la libertad no es libertad de expresión, sino “vivir según la virtud” (párr. 5). De este modo, la libertad no es entendida desde el punto de vista político –del ciudadano en la *pólis*–, sino filosófico, esto es, del individuo y su dominio de la razón sobre las pasiones.

Esta lectura de la libertad en Platón establece que el fin principal del régimen jurídico es la virtud y no la libertad individual. Strauss (1988/1959) afirma que, en Platón, la libertad no es el fin, sino la virtud porque la libertad puede ser mala, pero la virtud no (p. 36). Lo central del concepto de *politeía* griega es que se dirige al fin específico de la virtud. Así pues, el régimen jurídico clásico no se plantea como una herramienta para el desarrollo de la libertad personal según la visión moderna estándar, sino para la elevación moral de los ciudadanos. En este contexto, la preocupación por la moral justifica restricciones e intrusiones a la libertad del individuo. La libertad filosófica de Platón, entonces, no parece reconciliable con la libertad individual moderna.

V. El imperio de la ley y la limitación al poder político en las *Leyes*

Se puede entender que en las *Leyes* se configura un cambio de perspectiva política en Platón con respecto a sus otras obras políticas; por ejemplo, las *Leyes* avala el imperio de la ley. En las *Leyes* se mencionan títulos de gobierno (*axiomas*) y se afirma que el más importante es aquel donde el prudente gobierna y el ignorante obedece; este “no es un gobierno contra la naturaleza, sino conforme a ella, porque el gobierno del derecho vale para los que lo aceptan voluntariamente, y no es por naturaleza violento” (*Leyes* III, 690b)²⁸. Como señala Zoller (2020), la dominación política en Platón no avala una dominación por la fuerza²⁹. Asimismo,

²⁷ En este línea argumenta también Meyhew (2007).

²⁸ Se utilizan la traducciones de Lisi (2007), Pangle (1980) y Pegone (Maltese, 1997) de las *Leyes*.

²⁹ Como señala Fraistat (2015), Platón rescata la democracia ateniense en lo que se refiere a sus principios anti tiránicos. Pero, como señala el autor, es crítico sobre ella, sobre todo en lo concerniente a los principios que fomentan la libertad de vivir como uno quiera. Sobre la anti tiranía en las *Leyes*, véase libro I, 642d.

se dice que el pueblo no tiene que ser amo y señor, sino “esclavo de las leyes por propia voluntad” (III, 700a). En otro pasaje se establece que si un hombre (tirano), una oligarquía o una democracia pisotea la ley³⁰ no habrá manera de salvar la *pólis* (IV, 714a). Platón critica la visión “positivista” de la ley al sostener que la ley no es aquello definido por quien detenta el poder (IV, 714d) porque las “leyes correctas” no benefician a individuos particulares o a intereses facciosos (IV, 715b)³¹. En el pasaje más célebre sobre este aspecto se afirma que los magistrados son “servidores de las leyes”:

En efecto, en [la *pólis*] donde la ley este eventualmente dominada y no tenga poder, veo ya su propia destrucción. Pero en aquella en la que la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes, contemplo la salvación y todos los bienes que los dioses conceden a las ciudades (*Leyes* IV, 715d).

De esta manera, se entiende que la sabiduría o la ciencia política no está encarnada en un filósofo, sino en la letra de la ley. La razón está cristalizada en el derecho. En *Leyes* (III, 690c) Cohen (1993), entre otros, sostiene que se reemplaza el gobierno del filósofo-rey por el gobierno de la ley. Se puede observar que el derecho funciona como criterio normativo extralegal que otorga a la ciudadanía un instrumento para evaluar y discutir las leyes públicamente (III, 689d; IV, 713d). Esta teoría establece que la ley “positiva” debe adecuarse a una inteligencia o norma trascendental para que pueda ser considerada legítima: para Morrow, esto es lo que hoy se llama teoría del *derecho natural* como criterio evaluativo del derecho positivo (1960/1993, p. 569). Debido a esto se puede afirmar que las *Leyes* es una obra más igualitaria que la *República* y recuerda más a Aristóteles que al platonismo de manual³².

En las *Leyes* no solo hay imperio de la ley, sino también una doctrina de la aceptación voluntaria del orden político. Establece Platón que el legislador tiene que ser como un médico de hombres libres que busque convencer a los pacientes para que acepten voluntariamente

³⁰ El pasaje hace referencia al *nómos* como norma extralegal o como norma de la razón. La palabra que usualmente se traduce como “ley” es el término griego “*nómos*”. *Nómos* es una palabra con múltiples sentidos. Esta palabra puede significar tanto “ley positiva” como “norma extralegal”, entre otros sentidos. Sobre el gobierno de la ley, ver también *Carta VII* (334c-336e)

³¹ La ley busca limitar la *pleonexia*, que es la doctrina que afirma que debe gobernar el más fuerte.

³² Recientes estudios y obras remarcan el carácter democrático y republicano de las *Leyes*, así como su continuidad en Aristóteles. Sobre este punto véase Ilarraga (2014), Levin (2014), Fraistat (2015) y Bartels (2017).

el tratamiento indicado: no se debe imponer el tratamiento por la fuerza (IV, 720c). Por esto la ley, que es la orden pura, debe ir precedida por un “preámbulo legal”, que explique la ley y busque convencer al ciudadano para que la cumpla voluntariamente (IV, 722d). Autores como Cohen (1993), Levin (2014) y Director (2018) han destacado este punto. Según Cohen (1993), es un principio fundamental del régimen de las *Leyes* que la obediencia a la ley no puede descansar solo en la coerción. Esta ley, entiende Cohen, es como un “juicio institucionalizado de la comunidad” sobre diversos ámbitos. Este juicio es como una opinión pública que debe ser enseñada por la educación para internalizar la obediencia de la ley (Director, 2018)³³. Por eso se destaca que el conocimiento de lo político no es solo de los expertos, sino de toda la ciudadanía (Levin, 2014). Pero no es obediencia sin sentido, sino obediencia en base a una comprensión correcta de la ley, como afirma Cohen. El Estado tiene que fomentar la virtud, pero la virtud tiene que ser elegida para que sea virtud. En consecuencia, Cohen afirma que no hay nada parecido a una tiranía en este régimen porque: 1) los ciudadanos tienen que aceptar el código de las leyes propuestas por los legisladores para que se erija el Estado –como lo establece la teoría contractual moderna–, 2) los magistrados futuros tienen facultades para modificar este código y 3) la vigencia de la ley depende de la autonomía de los ciudadanos porque el Estado no puede sostenerse por la fuerza³⁴.

En las *Leyes* también se puede encontrar una doctrina de la libertad como freno a los poderes políticos. Morrow (1941; 1960/1993) afirma que se establece un sistema de gobierno con poderes limitados en las *Leyes*³⁵. En este punto, Morrow destaca la importancia que le otorga Platón a la “ley escrita” (III, 680a) como una forma de dar publicidad y previsión de las leyes a los ciudadanos (1960/1993). También, subraya el autor la existencia de tribunales populares (VI, 766d). La participación en la administración de justicia es importante para el ejercicio de los derechos ciudadanos: “el que no participa de la potestad de juzgar con los demás [...] en absoluto forma parte del estado” (VI, 768b)³⁶. Según Morrow (1941), los

³³ En *Leyes* (I, 644d) se afirma que una opinión común de la *pólis* (*dógma póleos koinón*) se vuelve ley de la ciudad. Aquí la “ley” debe entenderse como cierta costumbre o saber práctico de la comunidad referido a ciertas prácticas posibilitadoras de la virtud.

³⁴ El contractualismo no es ajeno a la teoría política antigua. Ober (1996) afirma que elementos contractuales para legitimar el orden político están presentes en la *Política* de Aristóteles (p. 161 y ss.). Si bien el autor se ocupa de Aristóteles, es posible extender sus argumentos a las *Leyes*.

³⁵ Véase *Leyes* (III, 693b; IV, 715c).

³⁶ El filósofo ateniense diseña un sistema judicial “mixto” donde, a grandes rasgos, la mayoría de los casos se resuelve mediante tribunales populares elegidos por sorteo y la minoría de los casos que son apelados se revisan

tribunales populares son sostenidos por Platón –a pesar de sus traumas y su corazón aristocrático– por presentar grandes ventajas: es difícil corromperlo e intimidarlo “desde afuera” dado el gran número de los participantes y, además, es el único que puede llevar a juicio a la elite adinerada de la ciudad³⁷. Así, esta institución es un estandarte de la ciudadanía política y también un mecanismo para limitar el abuso del poder³⁸. Morrow también destaca la auditoría (XI, 945b) que controla a los magistrados en el ejercicio del cargo y posee la facultad de imponer castigos o llevar a los magistrados a los tribunales.

En este contexto, Morrow (1941) destaca, según él, la institución más innovadora de Platón: la posibilidad que tiene cualquier ciudadano de accionar por daños y perjuicios contra los magistrados. Según el autor, en las *Leyes* (VI, 761e; VI, 762a; VI, 767e; VII, 846b; XI, 928e; XII, 946d) se dispone que cualquier ciudadano en defensa de sus intereses o los de un tercero tiene derecho a llevar a juicio a un magistrado o incluso a un miembro de los jueces electos mediante una acción inmediata de reparación de los daños. Señala el autor que se evita el abuso de poder de los jueces y se facilita que las magistraturas de más peso, como los guardianes de la ley o los auditores, puedan ser llevadas a juicio ante los jueces electos³⁹. Observa Morrow (1941, 1960/1993) que se establece un antecedente del *check and balance* moderno entre los poderes ya que los jueces electos pueden ser acusados ante los guardianes de la ley y, a su vez, los guardianes de la ley ser perseguidos judicialmente ante los jueces selectos. Esto está en consonancia con lo que establece Platón: “no hay que legislar gobiernos con poderes amplios ni formas puras de gobierno” (III, 693b); el poder del gobernante debe ser equilibrado para que no se desborde. Porque el imperio de la ley (III, 691c; IV, 713c; IX, 875a) impide que un tirano o una facción abusen del poder político⁴⁰. Se puede entender,

por tribunales “superiores” compuestos por magistrados electos. La función judicial es también central para la definición del ciudadano en Aristóteles (*Política* III, 1274b12).

³⁷ Debe recordarse que Sócrates, maestro y mentor de Platón, fue condenado a muerte por un tribunal popular. *Apología de Sócrates* puede leerse como una crítica severa hacia esta institución típicamente democrática.

³⁸ Sobre el jurado popular como institución moderna para garantizar los derechos individuales, véase Hendler (2005). Sobre el funcionamiento del jurado popular como límite a los poderes políticos en Atenas, puede verse Ober (1996).

³⁹ Morrow (1941) destaca que la facultad de accionar por daños es una acción privada, no pública. No hay un fiscal público en el sistema de Platón. Esto puede provocar que el uso de la acción judicial sirva para expresar rencillas privadas o usos partidistas del mismo, a pesar de que se establezcan multas por su mal uso (*Leyes*, XI, 938b). Sin embargo, señala Morrow, esto último es un pequeño precio por pagar para mantener a raya a los funcionarios (p. 120).

⁴⁰ Véase sobre esta cuestión Cohen (1993, pp. 304, 309) y Morrow (1960/1993, p. 544).

entonces, que existe un Estado de derecho en las *Leyes* gracias a este control ciudadano hacia los funcionarios.

VI. Concepción de libertad moderada en las *Leyes*

Para Platón, los legisladores fallan en delinear un régimen que tienda a la libertad, la amistad y la prudencia (*Leyes* III, 693b). Hay regímenes que tienden a la libertad y a la amistad –como en el reino monárquico de Persia y en el régimen democrático ateniense–, pero no lo hacen con prudencia. En Persia, afirma Platón, una educación moral insuficiente hace caer a los gobernantes en la corrupción: como consecuencia, el pueblo persa sucumbe a la esclavitud y al despotismo excesivo (III, 698a). Por otro lado, el gobierno de Atenas cae por el fomento de la libertad absoluta y la falta de respeto hacia la autoridad (III, 698b). Así, mientras que los persas caen por despotismo los griegos caen por su libertad absoluta (III, 699e)⁴¹. Por eso afirma Platón que se debe buscar la medida entre estos regímenes:

Cuando percibimos una cierta medida en cada uno de ellos [monarquía y democracia], de los unos en el ejercicio del mando y de los otros en la búsqueda de la libertad, vimos que entonces se daba en ellos de manera significativa una situación de bienestar, pero cuando se desplazaron hacia los extremos, unos en el sentido de la esclavitud, otros en el contrario, la situación no fue beneficiosa para los unos ni para los otros⁴² (*Leyes* III, 701e).

Como se señala en la *Carta VIII*, Platón busca conciliar el partido tiránico y el partido democrático (354a). Allí se afirma: los tiranos tienen que someterse a las leyes y los demócratas no se tienen que dejar llevar por la liberalidad que falta el respeto a la autoridad (354c-d). En democracia los ciudadanos se desatienden de los asuntos públicos: no hay obligación de gobernar, de obedecer las leyes, de entrar en una guerra o de ser juez (*República* VIII, 557e). El vivir “como uno quiera” es condenado por su licenciosidad y lujuria. Los jóvenes

⁴¹ Platón describe un proceso de “ilegalidad” (*paranomía*) por el cual el pueblo termina despreciando toda autoridad (*Leyes* III, 700a). Este proceso implica un gradual incremento de la anarquía en varios ámbitos de la sociedad causado por los excesos de la forma de vida libre democrática. Se comienza por las reglas que rigen la música y se termina con la desobediencia de las leyes políticas (III, 701b). Esta anarquía se acompaña de la desvergüenza (*anaischuntía*), un sentimiento que permite la expresión de opiniones particulares basados en placeres o intereses egoístas en contra de la opinión correcta o la ley. Esta liberalidad descontrolada genera, como señala Hegel en el prólogo de *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821/2004), un odio hacia la ley y el Estado.

⁴² La medida es una característica esencial de la prudencia, que es la cualidad sobresaliente que deben poseer el legislador y las legislaciones (*Leyes* III, 690e; IV, 719e).

–blanco principal de la liberalidad extrema– se gobiernan por las pasiones y sus intereses egoístas en lugar de la ley de la ciudad (VIII, 560e)⁴³. En las *Leyes* se describe el proceso de liberalidad sin límites como *paranomía* (III, 700a); esto significa que los ciudadanos de Atenas pierden la vergüenza (*aidós*)⁴⁴ hacia las leyes. Este *aidós* –vergüenza o pudor– crea un vívido sentimiento cívico de amistad entre los ciudadanos y un servicio incondicional tanto hacia la *polis* como a sus leyes (III, 699b). De este modo, la ley y la moral pueden servir como límites para la tiranía y la democracia.

Bajo esta perspectiva, el imperio de la ley, en las *Leyes*, se puede entender desde un enfoque moral y desde un enfoque cívico según Morrow (1960/1993). Desde el enfoque cívico, esta concepción de libertad moderada pone límites al poder de gobierno. Esto implica la existencia de garantías judiciales o políticas que aseguran que el poder no se extralimite para evitar el despotismo. Estos son los controles ciudadanos hacia los poderes y la construcción del criterio de legalidad expuestos previamente. De esta manera, se evita que el gobernante pisotee las leyes y que, movido por sus pasiones o intereses facciosos, persiga intereses particulares y no comunes (*Leyes* III, 698a IV, 715b)⁴⁵. Desde el enfoque moral, la ley pone un límite interno al individuo para frenar los excesos de la liberalidad “democrática”. En este contexto, como señala Schofield (2006), el remedio contra los excesos de la democracia es la virtud que se alcanza mediante la aceptación voluntaria del imperio de la ley y la participación política de los ciudadanos –que enseña a gobernar y ser gobernados– (p. 80). Esta virtud es la aceptación voluntaria de límites internos para evitar la corrupción del alma. De este modo, el imperio de la ley concibe a la ley tanto una virtud que pone límites a la liberalidad como un límite al poder arbitrario del Estado.

Bajo esta visión, se establece un concepto de libertad moderada que funciona como remedio contra el defecto de poder y el exceso de poder, es decir, el exceso de libertad y la falta de libertad. Esto es lo que señala Miller (2018):

Hay dos factores involucrados que se mueven a lo largo de un continuo
[*continuun*]: moviéndose desde el polo de la libertad hacia la debida medida

⁴³ Este es el cuadro cultural de la democracia: los jóvenes “llaman eufemísticamente ‘cultura’ a la desmesura, ‘liberalidad’ a la anarquía, ‘grandeza’ de espíritu a la prodigalidad y ‘virilidad’ a la impudicia” (*República* VIII, 560e).

⁴⁴ *Aidós* hace referencia a un sentimiento de vergüenza o pudor proveniente de la reputación u honor como estima personal construida a partir de la mirada de los otros.

⁴⁵ Véase sobre este punto Miller (2018, párr. 26) y Morrow (1960/1993, p. 561).

a mitad de camino, el factor involucrado es el creciente respeto o esclavitud hacia la ley; moviéndose desde el polo de la esclavitud hacia el centro, el factor es el incremento del control [*check*] sobre el poder desenfrenado (párr. 25, traducción mía).

La virtud se consigue con la esclavitud hacia la ley y se dirige a evitar los peligros de la democracia y la anarquía. En cambio, la libertad individual –no esclavitud– se consigue con los controles hacia el poder siempre presto a desenfrenarse. De este modo, la libertad moderada, así entendida, es el producto de equilibrar y buscar la medida justa de las libertades individuales y políticas. Como se dice en la *Carta VIII*, la libertad y la tiranía exageradas son un mal, pero el término medio de ellas es excelente (354e).

La libertad moderada busca evitar la anarquía y el despotismo⁴⁶. La libertad individual proporciona una base de seguridad personal para evitar la opresión del poder mientras que la libertad política o filosófica proporciona un concepto de virtud –pudor o temor reverencial hacia la ley– que funciona como límite para los abusos de la libertad. Debe notarse, sin embargo, que Platón no es un entusiasta defensor de la libertad individual entendida como “el derecho de vivir como uno quiere”, el derecho a la autodeterminación personal. Las *Leyes* fomenta la libertad entendida como virtud o una libertad medida⁴⁷. Platón critica precisamente a la democracia por el abuso de la libertad individual, pero esto no quiere decir que esta libertad no sea estimable para él.

VII. Libertad antigua y libertad moderna: la búsqueda de una libertad moderada

Platón y Constant, aunque presenten teorías políticas diferentes, muestran puntos en común en el concepto de libertad. Platón es un teórico del orden, pero también le preocupa que el poder del gobernante no se ejerza de manera arbitraria⁴⁸. La llamada “libertad de los

⁴⁶ Véase sobre esta cuestión Morrow (1960/1993, p. 552).

⁴⁷ Por eso la legislación debe regular atentamente la vida privada: el comercio, la familia y la propiedad privada son objeto de una intensa regulación (*Leyes*, VI, 780a). En este sentido, Cohen (1993) asocia los argumentos de Platón a los de Rousseau: ambos cifran la realización del régimen en las circunstancias morales de los ciudadanos (p. 316). Y aunque ambos, señala Cohen, afirman como esencial la aceptación voluntaria de la ley no pueden escapar de la etiqueta de “totalitarios” (p. 316). Porque enfatizar la virtud como el productor de la ciudadanía libre a menudo lleva a restringir la libertad para prevenir ciertas expresiones individuales que contaminan el proceso de la adquisición de la virtud (p. 317).

⁴⁸ Se puede establecer una semejanza con Hobbes. El llamado “teórico de la soberanía absoluta” presenta en el capítulo XXVIII de su obra más célebre garantías individuales frente al uso del poder punitivo del Estado (*Leviathan*, 1651/1996).

antiguos”, se observa en Platón, no solo es participación política, sino una libertad que busca el equilibrio⁴⁹. De igual modo, Constant defiende la libertad moderna, pero establece al final de su discurso un llamado hacia la virtud para equilibrar el desborde de esa misma libertad. En Constant la libertad no solo es goce de la independencia privada, sino también participación política y perfeccionamiento moral. Porque ambos autores quieren evitar la anarquía y el despotismo que es producto de una libertad mal entendida. La anarquía, producida por el exceso de libertad y el retraimiento a la esfera privada, es neutralizada por la virtud que fomenta la participación y el compromiso político. El despotismo –provocado por la corrupción, el egoísmo de los gobernantes y la escasa participación política de la ciudadanía– es neutralizado por un sistema de derechos individuales que controla al poder político y sirve como freno al ejercicio arbitrario del mismo.

Este concepto de libertad moderada se presenta como una superación de las lecturas que fomentan las dicotomías antigua/moderna, positiva/negativa y política/individual⁵⁰. Esta visión dicotómica de la libertad no aprecia el carácter interdependiente y pluridimensional de las libertades. Porque “la libertad de los antiguos” se presenta como el polo necesario y opuesto de la libertad moderna. De este modo, ambos polos son constitutivos, dialécticamente hablando, del concepto de libertad. La libertad tiene dos dimensiones: individual y política. Por ejemplo, el derecho al voto o el juicio por jurados no solo sirven para controlar o examinar al poder –defiende lo individual–, sino que también sirven para una educación moral y cívica del individuo –fomenta lo político– (Holmes, 2009). Una visión “extremista” de la libertad es incapaz de captar las múltiples dimensiones de la libertad moderada. En efecto, la visión dicotómica de la libertad se sitúa en los extremos y entiende la libertad opuesta también desde el extremo, no desde la medida. Así, lo que el “liberal extremo” entiende por arbitrariedad o empequeñecimiento de la individualidad puede ser leído, desde la medida, como la búsqueda de un bien común o una educación moral ciudadana que trascienda el goce particular privado. Del mismo modo, lo que el “autoritario” entiende

⁴⁹ Sobre un estudio de la libertad en la Grecia clásica, ver Cohen (1991). El autor establece que la libertad en la Atenas clásica se entiende como libertad de participación y libertad de vivir como uno quiera; seguramente siguiendo a Aristóteles (*Política* VI, 1317a10). También argumenta a favor de la existencia de una clara demarcación entre la esfera privada del individuo y la esfera pública; la esfera del *oikos* –con sus leyes no escritas– y la del *démios* –con sus leyes escritas–. Sobre los sentidos de la libertad en Atenas, véase también Hansen (1996, p.93).

⁵⁰ Similares conclusiones se observan Hansen (1996) que establece la existencia de semejanzas en el concepto democrático ateniense de *eleutheria* y la libertad moderna.

por licenciosidad o anarquía puede leerse, desde la medida, como el derecho de cada individuo a vivir con libertad y seguridad de que el poder político no puede pisotear sus derechos.

VIII. Conclusiones

Se apoya aquí la lectura que busca trascender la dicotomía entre la libertad política y la libertad individual. En este punto, no se buscó refutar la visión moderna de la libertad antigua a partir de la literatura contemporánea, sino desde el texto de Platón. Esto invita a investigar a los autores antiguos dejando de lado los prejuicios modernos y sus dogmas. Bajo esta visión, se concibe que una lectura dicotómica y unidimensional de las dos libertades en el discurso de 1819 de Constant no encuentra fundamentos suficientes. Primero, porque Constant no lo observa de esta manera. Segundo, porque la concepción de libertad en Platón no se ajusta a esta visión. En efecto, en Constant se pudo observar un concepto de libertad moderada donde la libertad pública e individual son interdependientes; se combinan ambas libertades para llegar a un concepto moderado de libertad donde se presenta a la libertad política e individual como elementos en tensión que buscan equilibrarse para evitar la ruina tanto del individuo como del cuerpo político.

En las *Leyes*, se buscó mostrar un concepto de libertad filosófica o aristocrática que consiste en la participación de la soberanía y en la educación moral que limita la individualidad. También, aunque no destacado por la lectura liberal, en este texto se observó un concepto de libertad como freno al poder arbitrario del Estado. En este sentido, se pudo apreciar en las *Leyes* teorías sobre el imperio de la ley, la autonomía ciudadana y los controles establecidos entre los magistrados. Porque la libertad “antigua” no es solo participación política o dominio de la razón sobre las pasiones, como piensan los modernos. De este modo, Platón, con el mismo espíritu de Constant, propone un concepto de libertad moderada que evite tanto el autoritarismo extremo –despotismo– como el liberalismo extremo –anarquía–.

Según lo que se ha mostrado, Platón y Constant llegan al concepto de libertad moderada para evitar los peligros del exceso de libertad privada, como la indolencia política, la falta de controles morales o el abuso de poder público promovido por la libertad sin limitaciones legales. Así, la libertad moderada se entiende como límite a los impulsos pasionales privados y como facilitador de un desarrollo moral y cívico del individuo. También,

la libertad moderada evita los peligros de la extrema politicidad: el abuso y desborde del poder político que se ejerce sin el control de los ciudadanos. De este modo, tanto Constant como Platón observan que es relevante dar cuenta de un criterio “mensurador” que logre combinar elementos que pueden parecer incompatibles o contradictorios.

Hacer dialogar los textos de Platón y Constant invita a una lectura no modernocentrista de la filosofía política. Es menester aclarar que Constant no tiene en mente a Platón cuando habla de los antiguos, necesariamente. Pero lecturas influenciadas por Constant cargadas de un excesivo modernismo no permiten comprender la complejidad de los autores antiguos. El dialogo de los textos pudo mostrar, según la lectura propuesta, que la “libertad de los antiguos” de Constant no es un estudio desprejuiciado sobre los pensadores clásicos. El gesto político moderno de romper con lo “antiguo” –en el caso de Constant: criticar la inclinación hacia lo antiguo de Rousseau– va en detrimento de una investigación desinteresada y sin prejuicios de los antiguos. Por el afán de diferenciarse, se soslayan los puntos en común. La investigación de la libertad antigua, se entiende, debe evitar los lugares comunes de las lecturas modernocentristas de la libertad que no captan la complejidad de pensamiento de autores clásicos y simplifican la interpretación de la realidad confusa de la política. Porque la realidad política no puede ajustarse a conceptos unidimensionales o lineales. Esto no significa que libertad moderada sea lo mismo para Platón y Constant; los conceptos se interpretan según las circunstancias históricas, los contextos filosóficos de discusión y los problemas políticos prácticos en los que se originan. La medida correcta de la libertad es un asunto conflictivo y, naturalmente, esta “medida correcta” no es la misma en Constant y Platón. Sin embargo, puede considerarse mostrado que contar con esta medida es necesario para el estudio de la libertad política en estos dos autores.

Referencias bibliográficas

Primaria

- Ángeles Durán, María, Lisi, Francisco, Zaragoza, Juan, y Gómez Cardó, Pilar (2007). *Platón. Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias. Cartas*. Madrid: Gredos.
- Eggers Lan, Conrado (2000). *Platón. Diálogos. IV República*. Madrid: Gredos.
- García Valdez, Manuela (2007). *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos.
- Hegel, Georg W. F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho* (J.L. Verma, Trad.; 2da ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana. (Obra original publicada en 1821)
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lisi, Francisco (2007). Platón. Diálogos. VII. Leyes (libros I-V) y Diálogos VIII. Leyes (libros VI-XII). Madrid: Gredos.
- Maltese, Enrico V. (1997). *Platone. Tutte le opere. In cinque volumi*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Contrato Social*. Madrid: Espasa Calpe.
- Stuart Mill, John (2019). *Sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

Secundaria

- Annas, Julia (2008). Plato's Ethics. In Gail Fine (ed.) *Oxford Handbook on Plato* (pp. 268-285). Oxford: Oxford University Press.
- Bartels, Myrthe L. (2017). *Plato's Pragmatic Project. A Reading of Plato's Laws*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Basterra, Marcela (2005). Derechos humanos y justicia constitucional: intimidad y autonomía personal. En Bidart Campos, Germán y Risso, Guido (coords.), *Los Derechos Humanos del Siglo XXI. La Revolución Inconclusa* (pp. 57-95). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Ediar.
- Berlin, Isaiah (2002). *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bobbio, Norberto (1989). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, David (1991). *Law, Sexuality, and Society. The enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, David (1993). Law, autonomy, and political community in Plato's Laws. *Classical Philology*, 88(4), 301-317.
- Constant, Benjamin (2003). *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Indianápolis: Liberty Fund.
- Constant, Benjamin (2013). De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos. *Libertades*, 83-95.
- Director, Samuel (2018). Justice in the Laws, a restatement: Why Plato endorses public reason. *Journal of the American Philosophical Association*, 4, 1-20.

- Duso, Giuseppe (1998). Historia conceptual como filosofía política. *Res publica*, 1, 35-71.
- Ferrajoli, L. (1995). *Derecho y Razón. Teoría del Garantismo Penal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Finley, Moses (1984). *La Grecia Antigua: economía y sociedad*. Barcelona: Crítica.
- Fraistat, Shawn (2015). The Authority of Writing in Plato's Laws. *Political Theory*, 43(5), 657-677.
- Hansen, Mogen Herman (1996). The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal. In Ober, Josiah and Hedrick, Charles (ed.), *Dēmokratia. A conversation on democracies, ancient and modern* (pp.91- 104). Princeton: Princeton University Press.
- Hendler, Edmundo Samuel (2005). El juicio por jurados como garantía de la constitución. *Lecciones y Ensayos*, 80, 23-39.
- Holmes, Stephen (1984). *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven/London: Yale University Press.
- Holmes, Stephen (2009). The liberty to denounce: ancient and modern. In Rosenblatt, Helena (Ed.), *The Cambridge Companion to Constant* (pp. 47-68). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521856461.004
- Ilarraga, Rodrigo (2014). Platón contemporáneo en el debate sobre el liberalismo: entreguerras, Karl Popper y Slavoj Žižek. En Bieda, Esteban y Marsico, Claudia, *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo* (pp. 104-122). Buenos Aires: Rhesis.
- Jennings, Jeremy (2009). Constant's idea of modern liberty. In Rosenblatt, Helena (Ed.), *The Cambridge Companion to Constant* (pp. 69-91). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521856461.005
- La Biblia Hispanoamericana (2013). Madrid: Sociedad Bíblica de España.
- Levin, Susan B (2014). *Plato's Rivalry with Medicine. A Struggle and its Disoluto*. Oxford: Oxford University Press.
- Lisi, Francisco (2000). Les fondements philosophiques du nomos dans les lois. *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, 190(1), 57-82.
- Lisi, Francisco (2013). Plato and the rule of law. *Méthexis*, 26, 83-102.
- Lisi, Francisco (2016) Koinon and idion in Plato's political thought. In Jinek, Jakub and Konrádová, Veronika, *Friendship and Politics in Ancien Greek Political Thought* (pp. 13-28). Oikoymenh.
- Mayhew, Robert (2007). Persuasion and compulsion in Plato's Laws 10. *Polis*, 24 (1). 91-111.
- Miller, Fred D (2018). Platonic freedom. *The Oxford Handbook of Freedom*. DOI:10.1093/oxfordhb/9780199989423.013.34
- Moore, Kenneth R. (2012). *Plato, Politics and a Practical Utopia. Social Constructivism and Civic Planning in the Laws*. London: Continuum.
- Morrow, Glenn R (1941). Plato and the rule of law. *The Philosophical Review*, 50(2), 105-126. doi:10.2307/2180960.
- Morrow, Glenn R. (1993). *Plato's Cretan City*. Princeton: Princeton University Press.

- Ober, Josiah (1996). *The Athenian Revolution: essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl (1945). *The Open Society and its Enemies*. Routledge.
- Roldán, Darío (1999). Guizot, Constant y la crítica liberal a la soberanía popular. *Libertas*, 30, 213-230.
- Saralegui, Miguel (2007). La libertad de los modernos y la libertad negativa. Diferencias y similitudes entre los discursos 'liberales' de Constant y Berlin. *Thémata. Revista de Filosofía*, 38, 235-244.
- Sartori, Giovanni (1993). *¿Qué es la Democracia?*. México: Tribunal Federal Electoral.
- Schindler, David (2017). *Freedom from reality: the diabolical character of modern Liberty*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Schofield, Malcolm (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Sciara, Giuseppe (2021). Libertad de los antiguos y de los modernos en Benjamin Constant: sus vicisitudes en el debate del siglo xx sobre liberalismo y democracia. En Argüello, Sebastián, *Benjamin Constant y su Legado de Libertad y Poder* (pp. 39-73). Mendoza: Idearium.
- Soares, Lucas (2000). Apuntes sobre la actualidad de la filosofía antigua. *Espacio de crítica y producción*, 114-117.
- Stalley, Richard F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell.
- Stalley, Richard F. (1998). VIII—Plato's doctrine of freedom. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 145-158. <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00029>
- Strauss, Leo (1988). *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Todorov, Tzvetan. (1999). *A Passion for Democracy. Benjamin Constant*. New York: Algora Publishing.
- Vegetti, Mario (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Gredos.
- Zoller, Coleen Patricia (2020). Plato's Rejection of the Logic of Domination. In Zoller, Coleen P., Reid, Heather L., & Ralkowski, Mark (Eds.), *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato* (pp. 223–238). Parnassos Press – Fonte Aretusa.