

colección: Humanitas
director: Carlos Ruta

De Zan, Julio
La vieja y la nueva política: libertad, poder y discurso. 1ª edición
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones;
San Martín: UNSAM EDITA, 2013.
200 pp.; 15x21 cm. (Humanitas / Carlos R. Ruta)

ISBN 978-987-1788-17-0

Filosofía Política. 2. Ensayo. I. Título.

CDD 320.1

edición, junio de 2013

2013 Julio De Zan
2013 UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín
2013 Jorge Baudino Ediciones

UNSAM EDITA:
Campus Miguelete. Edificio Tornavía
Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650HMK), provincia de Buenos Aires
unsamedita@unsam.edu.ar
www.unsamedita.unsam.edu.ar

Jorge Baudino Ediciones:
Cayetano Rodríguez 885 (1406), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
info@baudinoediciones.com.ar

corrección: Gerardo Losada
diseño de interior y tapa: Ángel Vega
edición digital: María Laura Alori

queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
editado e impreso en la Argentina

prohibida la reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la
autorización expresa de sus editores.

La vieja y la nueva política

Julio De Zan

Libertad, poder y discurso

Cecilia Tosoni

Selección Humanitas



UNSAM
EDITA



Jorge Baudino Ediciones

CAPÍTULO I

LAS DOS LIBERTADES Y EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO

I DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD

Ya desde sus orígenes aristotélicos la tradición del pensamiento político ha trabajado con la idea de la libertad como un elemento esencial de la definición del concepto de lo político y como criterio de demarcación de las formas de dominación que caen fuera del campo de lo político y dan lugar a regímenes ilegítimos, como las formas de la dominación despótica. La actividad política es para Aristóteles una actividad propia de hombres libres. La libertad es, en algún sentido, el presupuesto y, en otro sentido, el resultado de la *politeía*. Y la *Política* de Aristóteles puede definirse como la teoría de la constitución del Estado republicano basado en la libertad y en la igualdad de los ciudadanos.¹

Esta conexión esencial del concepto de lo político con la libertad se ha renovado y transmitido hasta la teoría política de nuestros días. Pero, sin embargo, la manera de concebir la libertad no ha permanecido idéntica y a las diferentes concepciones de la libertad corresponden diferentes conceptos de lo político.

Se pueden diferenciar tres grandes paradigmas de la filosofía política: 1) el paradigma antiguo, que tiene su expresión madura y más clara en la *Política* de Aristóteles; 2) El paradigma contractualista de la modernidad, que alcanza las mismas cualidades en los escritos de Thomas Hobbes y 3) el paradigma hegeliano-marxista, que combina dialécticamente elementos de los dos anteriores. Estos tres paradigmas rivales han sido reactualizados por diferentes

¹ Cf. G. Bien. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg-München, Karl Alber, 1980, pp. 315-343.

teorías políticas contemporáneas y mantienen su vigencia hasta nuestros días. La diferencia decisiva de los dos primeros paradigmas que llamaré "clásicos" (sobre el tercero no diré nada aquí, porque será tratado más específicamente en el punto 3 de este mismo capítulo) se comprende precisamente a partir de la manera de concebir la igualdad y la libertad en su relación con la naturaleza y con el orden político.

Para Aristóteles existen importantes desigualdades naturales entre los seres humanos: de madurez, entre niños y adultos; de sexo, de inteligencia, de fuerza, de carácter y de forma de ser, etc. Las formas sociales prepolíticas se originan a partir de estas desigualdades naturales de sus miembros que hace que ellos se necesiten o se deseen mutuamente y se complementen. Los individuos se asocian porque no pueden satisfacer aisladamente sus necesidades naturales y necesitan complementarse para la subsistencia y la reproducción. En tal sentido puede decirse que las formas primarias de comunidad no son obra de la libertad sino de la *necesidad*, pero además están regidas por relaciones de poder personal o autoridad de mando y obediencia o de domino despótico y en este contexto los hombres no son libres. Fuera de la polis no hay libertad porque las necesidades y las desigualdades naturales llevan a los seres humanos a quedar inevitablemente sujetos al principio de autoridad del jefe de la tribu, a la ley del más fuerte o al vencedor en la guerra, que somete a los vencidos como esclavos. Solamente en la comunidad política los ciudadanos son libres y tratados como iguales. Puede decirse incluso que la ciudadanía es prácticamente lo mismo que la igualdad y la libertad: solamente los hombres libres e iguales son ciudadanos y forman la polis porque quieren permanecer libres y convivir con sus iguales en libertad, sin obedecer otras leyes que las que ellos mismos han acordado.

La concepción hobbesiana se contraponen punto por punto a la anterior. El punto de partida de su reconstrucción teórica no es, como en Aristóteles, el de los agrupamientos sociales prepolíticos como la familia, la tribu o la relación amo-esclavo, sino que son los individuos considerados como seres naturales, asociales e independientes. Solamente en el estado de naturaleza, antes de la creación del Estado, los hombres son propiamente libres y fundamentalmente iguales. Esta libertad natural, entendida como el arbitrio o la facultad de cada uno de hacer lo que quiera, y la natural igualdad que permite a cada uno la posibilidad de agredir y matar a cualquier otro, son precisamente las causas de la situación de beligerancia permanente de los individuos, si no hay un poder que se imponga sobre todos. La creación de la soberanía política mediante el contrato social instituye una desigualdad fundamental e irreversible entre el que manda y los que obedecen, el soberano y los súbditos. Y esta desigualdad conlleva la pérdida de la libertad y los derechos irrestrictos del estado de natu-

raleza, como un renunciamiento necesario para la construcción de la soberanía política y el sometimiento de todos a la voluntad del soberano, el cual se impone y puede asegurar la paz, porque está armado de la fuerza coactiva capaz de atemorizar a todos.

Como puede observarse ya desde el comienzo de esta exposición, de lo que se trata aquí es solamente del concepto de *la libertad política*, porque el tratamiento del problema antropológico, ético y metafísico de la libertad escaparía enteramente a nuestras posibilidades en este contexto. La diferencia conceptual de las concepciones de la libertad política en la que me voy a concentrar ahora es la que puso de relieve Benjamin Constant en un famoso discurso pronunciado en 1819 en el Ateneo de París con el título: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*.²

En primer lugar pregúntense ustedes, señores, lo que hoy entiende por libertad un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América. Es el derecho a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto... el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad y abusar de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. El derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones o a sus caprichos. En fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno... Compáren ahora esta libertad con la de los antiguos. Aquella consistía en ejercer de forma colectiva, pero directa, los distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, condenarlos o absolverlos.³

La libertad de los antiguos ciudadanos consistía en no estar sometidos a ningún poder por encima de ellos y en su participación activa y continua en el gobierno de la ciudad; su exigencia era la distribución del poder político entre todos los miembros de la polis. En el sentido moderno, en cambio, la libertad se entiende como el goce de una serie muy amplia de derechos individuales

² Cf. B. Constant. *Escritos políticos*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, pp. 257-284. La conferencia comienza anunciando que va a proponer una idea nueva, que desde entonces ha sido reiteradamente discutida en el pensamiento político. "Señores; me propongo someter a vuestra consideración algunas distinciones, todavía bastante nuevas, entre dos clases de libertad, cuyas diferencias han pasado inadvertidas hasta hoy, o por lo menos han sido muy poco destacadas...".

³ *Ibidem*, pp. 259-260.

garantizados por las leyes y las instituciones, la seguridad y la independencia de la vida personal en la esfera privada, las libertades individuales, que no pueden ser sacrificadas por nada. Desde el punto de vista de la historia quizás habría que matizar esta contraposición esquemática de la "libertad de los antiguos" y "la libertad de los modernos", pero la diferencia de las dos concepciones de la libertad política ha quedado sin dudas claramente planteada desde comienzos del siglo XIX mediante la descripción de sus tipos ideales que nos ha dejado B. Constant.

La contraposición de B. Constant no era, sin embargo, totalmente nueva, porque ya Thomas Hobbes en el siglo XVII se hacía eco de la literatura de su época sobre la libertad de los antiguos, e interviene él mismo en el debate sobre el tema en el cap. XXI del *Leviatán*. Pero Hobbes rechaza la interpretación corriente de la libertad de los antiguos como el autogobierno democrático del pueblo y reinterpreta esta libertad en un sentido muy peculiar, como

...la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran en absoluto las leyes jurídicas y el Estado (...) Atenienses y romanos eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que los representantes tenían la libertad de resistir una invasión o invadir a otro pueblo.

El elogio entusiasta de aquella libertad se basa para Hobbes en una confusión o "falta de discernimiento para distinguir", atribuyendo a todos los ciudadanos una prerrogativa que corresponde a uno solo: el soberano. Considera que este error, inducido por la fama y autoridad de algunos escritores antiguos sobre el tema (alude especialmente a Aristóteles y a Cicerón), "conduce fácilmente a la sedición y cambios de gobiernos" y a la pretensión "de ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos". Esta lectura hobbesiana de la libertad de los antiguos es, evidentemente, muy tendenciosa; está orientada a llevar agua a su molino, como un antecedente de su propia concepción.

Hegel, coetáneo de Constant, había observado también por su cuenta la diferencia de estas dos concepciones de la libertad básicamente de manera coincidente, según veremos luego, pero mientras Constant considera, en un sentido próximo a Hobbes, que "Nuestra libertad [en la época moderna] solamente puede consistir en el disfrute apacible de la independencia privada",⁴ Hegel quiere recuperar, en cambio, al mismo tiempo, el sentido antiguo, como el concepto propiamente político y superior de la libertad.

El debate en torno a estas dos maneras de concebir la libertad en el lenguaje político ha sido reactualizado contemporáneamente, sobre todo a partir de las polémicas suscitadas por otra famosa conferencia, de Isaiah Berlin, dada como *Inaugural Lecture* en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1958, con el título *Two Concepts of Liberty*.

En su trabajo titulado "Kant y las dos libertades", Norberto Bobbio⁵ ha confrontado la teoría kantiana de la libertad con los dos sentidos de la libertad política que él mismo, por un lado, e I. Berlin por otro, han delimitado en diferentes trabajos.⁶ Más recientemente Charles Taylor se ha ocupado también de la libertad negativa del liberalismo.⁷ Al escribir el texto de este capítulo yo tenía el propósito de ensayar, con respecto a Hegel, un análisis paralelo al que Bobbio ha hecho sobre Kant. Sin embargo, en confrontación con la teoría hegeliana de la libertad, la aludida contraposición de las dos libertades parece no haber llegado al fondo de la cuestión y se revela como inadecuada para comprender el sentido de lo político, con lo cual el análisis aclaratorio de los conceptos de Hegel se ha transformado en una crítica de las categorías de análisis propuestas. El objeto del estudio ha tomado, así, en cierta forma la palabra, y el trabajo hermenéutico se ha transformado en parte en un discurso teórico en el que se confrontan distintas concepciones filosóficas acerca de "la libertad y el concepto de lo político".⁸

Para comenzar el informe de esta experiencia será preciso aclarar primero algo más esos dos conceptos de la libertad política, a los que alude el título de este capítulo. Según el primero, "libertad" significa la facultad de realizar lo que se quiere, sin que esta facultad se vea impedida o restringida por nadie; ser libre en este sentido es estar *libre de* impedimentos que restrinjan las posibilidades de elección y de acción, es gozar de una esfera de acción lo más amplia posible, no interferida ni limitada por la sociedad o el Estado. Como escribía ya Constant en otro lugar: "La libertad [para nosotros, modernos] no es otra cosa que lo que los individuos tienen derecho a hacer y lo que la sociedad no tiene derecho a impedir".⁹ Esta es la que I. Berlin llama:

5 N. Bobbio. *Estudios de Historia de la Filosofía*. Madrid, Debate, 1985, pp. 197-210.

6 Ídem. "Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri", en: *Politica e Cultura*. Torino, Einaudi, 1955, p. 172. I. Berlin. "Two Concepts of Liberty". Oxford, University Press, 1958; versión española en A. Quinton: *Filosofía política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

7 Cf. Ch. Taylor. *Philosophical Papers*. Cambridge, University Press, 1985.

8 Con respecto a este tipo de "acontecimiento" hermenéutico de una investigación cuyo objeto toma la palabra como cosujeto del discurso, cf. J. Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, Bd. I, pp. 152-196.

9 B. Constant. *Les principes du politique* [1815]; traducción española en: *Escritos políticos*, op. cit., 1989, pp. 1-206.

4 Íbidem, p. 268.

“libertad negativa”: “entiendo por libertad en este sentido el hecho de no ser obstaculizado por otros. Cuanto mayor sea la zona de no interferencia, mayor será mi libertad”.¹⁰ Quizás la fórmula más gráfica del concepto de la libertad negativa sea la que debemos a Hobbes en el *Leviatán* cuando comienza el capítulo sobre “La libertad” con esta primera definición: “La libertad significa propiamente... la ausencia de impedimentos externos al movimiento”.¹¹ Esta definición hobbesiana no se refiere solamente a la llamada “libertad natural”, sino que se extiende también a la “libertad civil” y en el orden civil, escribe Hobbes más adelante: “*las libertades dependen del silencio de la ley* [cursivas mías]. En los casos en que el soberano no ha prescripto una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción”. La paradoja de esta libertad es que solamente puede realizarse al precio de renunciar (al menos parcialmente) a sí misma, porque la libertad de todo impedimento que restrinja la libertad de acción de cada uno, significaría la total inseguridad de todos. Por eso, agrega I. Berlin: “no podemos permanecer absolutamente libres, y debemos renunciar a parte de nuestra libertad para conservar el resto”.¹² Y en tal sentido cita más adelante el dicho de Bentham, que complementa el enunciado de Hobbes que acabo de subrayar: “toda ley es una infracción de la libertad”. Y por eso, especifica Hobbes que la libertad en sentido propio es solamente la libertad natural, en la que el hombre no se encuentra atado a esas “cadenas artificiales, llamadas leyes civiles”. Pero en la anarquía de la libertad natural irrestricta no es posible la paz, la seguridad y el orden político. La gran pregunta que nos deja esta teoría es entonces si existe realmente alguna salida a la tragedia de esta disyuntiva.

En un segundo sentido la libertad se entiende como la facultad de no obedecer otras normas más que las que los propios sujetos se han impuesto a sí mismos o reconocen como legítimas. El sentido *positivo* de la *libertad* se deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio amo. “La respuesta a la pregunta: *¿quién me gobierna?*, es lógicamente distinta de la que corresponde a la pregunta: *¿hasta dónde interfiere conmigo el gobierno?* Es en esta diferencia donde radica, en última instancia, el gran contraste entre los dos conceptos de la libertad positiva y negativa”.¹³

Lo que se opone a la libertad en este segundo sentido no es la existencia de normas, sino la imposición de las mismas por un poder ajeno a la propia

10 I. Berlin, *op. cit.*, p. 218.

11 Th. Hobbes. *Leviatán*, cap. 21.

12 I. Berlin, *op. cit.*, p. 222.

13 *Ibidem*, p. 227.

voluntad: la *heteronomía* o la *positividad* (en el lenguaje de Hegel) de las leyes que ya no tienen ninguna razón de ser y no cuentan con el asentimiento de los destinatarios, pero se tienen que cumplir por el mero hecho de la costumbre o la mera fuerza de un “derecho” heredado.

Las diferentes teorías de lo político que se derivan de las dos libertades han sido caracterizadas escuetamente por Bobbio de esta manera:

El primer sentido de la libertad es constante en la teoría liberal clásica, según la cual, ser libre es gozar de una esfera de acción más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; el segundo sentido es el que emplea la teoría democrática (...). *Estado liberal* es aquel en que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible; *Estado democrático*, aquel en que más numerosos son los órganos de autogobierno.¹⁴

La teoría política del liberalismo ha hecho de la libertad negativa el valor supremo y ha identificado sin más este concepto con el sentido de la libertad política. Giovanni Sartori expresa de manera especialmente clara la transformación liberal del modelo hobbesiano cuando escribe:

Donde quiera que el Estado se erige como una entidad supraordenada, [o como una superestructura por encima de la sociedad] y siempre que el individuo occidental reivindica la libertad, sin duda está demandando aquello de lo que Hobbes hablaba: ausencia de impedimentos externos, remoción de las restricciones exteriores, disminución de los lazos coactivos.

Pero para Hobbes esta situación describía el estado de naturaleza; entendida como demandas de los individuos en la sociedad civil que son el principio de la sedición. En otros términos —continúa Sartori— la libertad política es inconfundiblemente libertad *de*, no libertad *para*. Acostumbramos a denominarla *libertad negativa*; aunque yo prefiero denominarla más exactamente *libertad protectora* o *defensiva*, pues aquel predicado posee un sentido peyorativo y, además, contribuye a que se la considere como una libertad de inferior calidad.¹⁵

Mientras en Hobbes esta libertad estaba restringida a la protección de la seguridad y de la vida, el objetivo político del liberalismo posterior es la expansión de esta libertad negativa frente al poder del Estado. “El liberalismo, que

14 N. Bobbio. “Kant y las dos libertades”, *op. cit.*, p. 197.

15 G. Sartori. *Teoría de la democracia*. Madrid, Alianza, 1988, tomo II, p. 371.

se remonta a Locke, defiende el primado de la libertad de los modernos sobre la libertad de los antiguos. Yo quisiera evitar –escribe Jürgen Habermas– esta subordinación conraintuitiva del principio de la democracia a las libertades privadas y al estado de derecho”. Esta primacía de los derechos pre-políticos del individuo y del orden jurídico “proviene de una fundamentación iusnaturalista, apoyada en normas fundamentalmente morales, en las que se basaría el derecho positivo. Esta posición iusnaturalista sustrae a la formación democrática de la voluntad política los propios fundamentos de la constitución política democrática”. Y pretende derivar, en cambio, estos fundamentos de principios racionales *a priori* o encubiertamente metafísicos, que reemplazan “la tesis de que la legitimación del propio derecho vigente, *solamente* se puede explicar a partir del procedimiento de la formación democrática de la opinión pública y la voluntad política”.¹⁶

Por lo que hace a las valoraciones de I. Berlin con respecto a las dos libertades, si bien argumenta largamente, en el espíritu de un liberalismo moderado, a favor de la preferencia de la libertad negativa, aclara muy bien que no pretende con ello absolutizarla, porque su absolutización hace posible una utilización perversa de la libertad y trae aparejados grandes males sociales. Aclara además que tampoco es posible desconocer el valor propio de la libertad positiva. Especialmente en su reedición ulterior de la citada conferencia¹⁷ y en respuesta a las objeciones que se le habían hecho, si bien mantiene íntegramente la contraposición conceptual, matiza bastante su posición originaria en cuanto a los beneficios políticos respectivos de las dos libertades. Reconoce en primer lugar que:

La defensa de la no-interferencia ha sido utilizada, por supuesto, para sostener tácticas políticas socialmente destructivas, que dieron armas a los fuertes, brutales y sin escrúpulos (...). La libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas. No es necesario subrayar hoy día –creo yo– la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones.¹⁸

Los riesgos no radican por supuesto en un exceso de libertades negativas del común de las personas, que tiene muy pocas posibilidades efectivas de

¹⁶ J. Habermas. *Entre naturalismo y religión* [2005]. Barcelona, Paidós, 2006, pp. 84-85 y 86. Cf. también, del mismo autor: “El Estado democrático de derecho: ¿una unión paradójica de principios contradictorios?”, en: *Tiempos de transición*, cap. 8. Madrid, Trotta, 2004.

¹⁷ I. Berlin. *Four Essays on Liberty*. Oxford, University Press, 1969, cap. IV; traducción española: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988.

¹⁸ *Ibidem*, p. 47.

ejercerlas, sino en la falta de controles del poder económico de los sectores privados, que reclaman para sí este tipo de libertades y la eliminación de la regulación del poder político. Con respecto a la libertad positiva, aclara ahora Berlin que:

(...) concebida como respuesta a la pregunta “*por quién he de ser gobernado*”, es un fin universal válido. Yo no sé por qué se ha dicho que yo dudo de esto o que, por lo que a esto se refiere, dudo incluso de que el autogobierno democrático sea una exigencia humana fundamental, algo valioso en sí mismo, entre o no en conflicto con lo que pretenden la libertad negativa o cualquier otro ideal, y valioso intrínsecamente no solo por las razones que ha dado en favor suyo, por ejemplo, Constant, quien teme que, sin la libertad positiva, pueda violarse fácilmente también la libertad negativa (...). Yo solo puedo repetir que la perversión de la idea de libertad positiva, con su consiguiente transformación en lo que es su contrario –la apoteosis de la autoridad– ha ocurrido efectivamente y ha sido durante mucho tiempo uno de los fenómenos más conocidos y deprimentes de nuestra época (...). Por las razones y causas que sean, la idea de libertad negativa, por muy negativas que hayan sido las consecuencias de sus formas desenfrenadas, no ha sido retorcida en la historia por sus teóricos con tanta frecuencia y eficacia, ni ha sido convertida en algo tan oscuramente metafísico y socialmente siniestro, como su idea paralela de libertad *positiva*.¹⁹

Sería, sin embargo, engañoso considerar por ejemplo a los totalitarismos del siglo XX como regímenes de la libertad positiva, porque en estos sistemas *toda* libertad había sido suprimida, también la libertad positiva de los ciudadanos y la existencia misma de los espacios públicos independientes para la formación de la opinión y la voluntad general.

Las apreciaciones históricas sobre las que se funda la preferencia axiológica de I. Berlin, me parecen bastante relativas. La desconfianza frente a la exaltación de la libertad positiva es, por cierto, más que razonable a la luz de las experiencias políticas del siglo XX, pero su inclinación a no sospechar ya de los riesgos de la libertad negativa, aparecen ahora, algunas décadas después de escrito el citado libro, como argumentos poco creíbles a la luz de la tendencia política del neoliberalismo de las décadas finales del mismo siglo, y la visión que este autor tenía de la evolución de las tendencias políticas en la época contemporánea tiene que aparecer hoy como unilateral: “Mientras que apenas podría decirse que el ultraindividualismo liberal sea en la actualidad una fuerza ascendente, la retórica de la libertad *positiva*, por lo menos en su versión deformada, es mucho más manifiesta y continúa haciendo su papel histórico de excusa para

¹⁹ *Ibidem*, pp. 48-49.

el despotismo, en nombre de una mayor libertad (tanto en las sociedades capitalistas como en las no capitalistas)".²⁰

Después de la caída de los regímenes socialistas y de la crisis de las ideologías estatistas, tanto del marxismo, como de los nacionalismos, que eran seguramente las que tenía en mente el autor al hablar de la retórica de las versiones deformadas de la libertad positiva; y después del giro neoliberal dominante en la política de las democracias occidentales al final del siglo XX, hemos aprendido a desconfiar de los excesos alternativos de las dos libertades por igual. Estos excesos parecen inevitables cuando estas libertades no se limitan y se equilibran recíprocamente. En América Latina la reacción antiliberal de los populismos autoritarios en los comienzos del nuevo siglo XXI, parece inclinar el péndulo otra vez hacia los excesos limitativos de las libertades negativas. El equilibrio necesario, y siempre precario, no debería buscarse, sin embargo, por la vía de la limitación o el debilitamiento de toda libertad, sino por medio de la expansión vigorosa de ambas libertades al mismo tiempo, porque solo ellas pueden controlarse recíprocamente. Sin embargo, dada la desigualdad de poder y la debilidad de la libertad positiva de los ciudadanos para influir sobre las decisiones colectivas y ejercer el control social sobre los poderes del Estado y sobre la "clase política", es preciso cuidar especialmente y proteger mediante el derecho la libertad negativa de la gente y de las organizaciones de la sociedad civil.

2 DOS CONCEPTOS DE LO POLÍTICO

De cada uno de estos dos sentidos de la libertad se deriva un concepto diferente de lo político. Para el primero (libertad negativa) el orden político-jurídico de la convivencia significa un límite o negación parcial de la libertad. "La ley -escribe I. Berlin, remitiéndose a Hobbes- es siempre un grillete, aun si nos protege de cadenas más pesadas que la ley misma: por ejemplo, del caos o del despotismo arbitrario".²¹ La constitución de lo político y del derecho aparecen, extremando los términos, como una *necesidad*, que representa *un mal necesario*, pero un mal menor frente a los extremos de la anarquía en que la libertad se encuentra permanentemente amenazada y del despotismo absolutista en el que toda libertad queda suprimida. La ley limita la libertad, pero también delimita y racionaliza la arbitrariedad del poder político.

La idea del Estado como un mal necesario, ligada al concepto de la libertad política en sentido meramente negativo, tiene su origen en algunos escritores religiosos de la Alta Edad Media inspirados en la doctrina agustiniana de las dos ciudades, y es retomada a comienzos de la modernidad por Lutero. El régimen de *la espada* se hace necesario, como *remedium peccati*, por la maldad de los hombres que se apartan de *la ley de caridad* del Reino de Dios. En el pensamiento moderno posterior, el juicio negativo del Estado, que predomina entre los escritores liberales, se apoya, en cambio, en la sobrevaloración positiva del individualismo de la vida privada y de la sociedad civil. "Cuando la sociedad civil, bajo la forma de sociedad de libre mercado, muestra la pretensión de restringir los poderes del Estado al mínimo indispensable, el Estado, como mal necesario, asume la forma del Estado mínimo, figura que se vuelve el denominador común de las mayores expresiones del pensamiento liberal".²² N. Bobbio cita a Thomas Paine, como uno de los que ha expresado de manera más fuerte el concepto del Estado como mal necesario, del que nace la idea del Estado mínimo, sobre la que volveremos al final de este capítulo: "La sociedad promueve nuestra felicidad *positivamente*, uniendo nuestros afectos, el Estado *negativamente*, frenando nuestros vicios (...). Bajo cualquier condición la sociedad es una bendición; el gobierno, aun en su mejor forma, no es más que un mal necesario".²³ La diferencia, desde este punto de vista, entre el liberalismo, el pensamiento marxiano y el anarquismo reside solamente en que estas últimas ideologías comprenden al Estado no ya como un mal necesario, sino como un *mal innecesario* y, por lo tanto, prescindible. Pero las tres ideologías mencionadas: el liberalismo, el marxismo y el anarquismo, coinciden en los presupuestos fundamentales de la concepción del Estado como un aparato de coacción que se sobrepone y, en algún sentido, se contrapone a la sociedad, y en la valoración negativa del poder político como restricción o limitación de la libertad de los individuos y de la sociedad civil. Solamente que el anarquismo, y de alguna forma también el pensamiento de Marx, son mucho más radicales y proponen el ideal de una sociedad sin Estado, liberada de todo poder y coactividad, que se autorregula mediante la cooperación voluntaria de sus miembros: la utopía de una libre asociación de seres iguales, solidarios, libres de toda forma de dominación política.

En el segundo concepto, de la libertad positiva, en cambio, la ley no solo no significa una limitación de la libertad, sino que es su expresión o realización. Este será uno de los puntos de vista destacados por Hegel. "La comunidad [en cuanto fundada en la racionalidad de la ley que es reconocida como válida] no

²⁰ Ibídem, p. 48.

²¹ Ibídem, p. 219.

²² N. Bobbio. *Estado, gobierno y sociedad* [1985]. México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 182.

²³ Th. Paine. *Common Sense* [1776], tomamos la cita de N. Bobbio, *op. cit.*, p. 182.

debe ser vista como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como la ampliación de la misma".²⁴ En este caso el poder político no es concebido ya como un poder esencialmente represivo, que se ejerce *sobre o contra* la voluntad libre, sino como el poder *de* la propia la libertad, el producto de un acuerdo de las libertades, cuya unión es su fuerza: y esto es el poder. Sin la unión, constitutiva de lo político, la libertad permanece abstracta e impotente; solamente en unión solidaria con los otros construye el poder para realizarse. Es claro que esta correlación de libertad y poder resulta en los hechos siempre problemática; puede ser verdadera solamente en la medida en que se trate de un poder no autoritario, sino plenamente democrático, es decir, legítimo. El sentido de la libertad positiva tiene su contrafigura en el autoritarismo político, es decir, en la elaboración de las decisiones colectivas sin la adecuada participación y el consentimiento racional de todos los afectados. "En el nivel posconvencional de la justificación solamente puede valer como derecho legítimo aquel que puede ser aceptado por todos los miembros de la comunidad en un proceso discursivo de formación de opinión y de la toma de decisiones colectivas".²⁵ Entre libertad y democracia habría en este sentido una relación lógica de condicionalidad recíproca. *La democracia es el régimen de la libertad política positiva.*

Como exponentes clásicos representativos de estas dos concepciones de la libertad y del concepto de lo político se suele citar a Montesquieu y a Rousseau. El primero define a la libertad como: "El derecho de hacer todo lo que las leyes permiten".²⁶ La ley representa una restricción de mi libertad. Esta vive entonces solamente en los huecos de lo que la legislación no manda ni prohíbe, "en el silencio de la ley", como escribía Hobbes. Pero es claro entonces que, si se parte de estos supuestos y se valora al mismo tiempo a la libertad como un bien importante que el orden jurídico político debe respetar y proteger, desde estos puntos de vista el problema fundamental de la teoría política será el de la restricción y los controles del poder político, a fin de limitarlo al mínimo indispensable para garantizar el máximo espacio a las libertades privadas de los individuos. La estrategia fundamental de Montesquieu para este objetivo es la institución constitucional de la *división y la independencia de los poderes* del Estado, para que estos se limiten y se controlen entre sí. En realidad, como al-

guien ha escrito, toda constitución surge de un acto de desconfianza, para poner límites a las arbitrariedades del poder. En Rousseau, en cambio, encontramos la libertad claramente definida en sentido positivo: "libertad es la obediencia a la ley que uno se ha prescrito".²⁷ Conforme a este otro concepto el problema político fundamental es la formación de la voluntad general o, en términos más actuales, los procedimientos para la búsqueda de consensos políticos transparentes y representativos, no forzados ni manipulados, y la institución de instancias de participación o de autogestión que garanticen el protagonismo de todos los ciudadanos en las decisiones colectivas y la efectiva realización de la libertad pública. La manera de concebir y describir el contrato social nos revela, sin embargo, que el propio Rousseau tiene en la mente también el concepto negativo de la libertad, por cuanto la constitución de la sociedad y del Estado a través de las cláusulas del contrato significa para él que el individuo se despoja de su propia libertad. "Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad".²⁸ Y por eso se ha podido escribir que también aquí el derecho aparece, otra vez, en cierto sentido, como "un mal necesario".²⁹ Esta es la veta hobbesiana que subyace en el gran pensador de la democracia que fue Rousseau.

Si es correcto el giro que le hemos dado a la cuestión de las dos libertades, entonces esta distinción puede interpretarse no ya como dos concepciones diferentes de la libertad política, ni como dos libertades, sino más bien como la diferencia entre dos dimensiones y dos campos de la misma libertad: *libertades privadas y libertad pública*, o la diferencia entre *las libertades o los derechos civiles y la libertad propiamente política*. Creo que esta conclusión es correcta, siempre que con ella no se pretenda eliminar la consideración de las libertades privadas y de la sociedad civil de la esfera de lo público y del ámbito de la teoría política. Hay que tener en cuenta además que la dialéctica de lo privado y lo público y de sociedad civil y Estado es constitutiva de la esencia misma de lo político, como se verá en los capítulos siguientes. Por eso seguiré hablando de *dos libertades*. El problema de las condiciones de la realización de *las dos libertades*, así redefinidas, de la inevitable tensión entre ellas y de su conciliación me parece uno de los problemas fundamentales de la teoría política.

En lo que respecta a Kant, la tesis de Bobbio es que aquel maneja ambos conceptos de la libertad: negativa y positiva, sin llegar nunca a distinguirlos claramente. Su definición explícita se ubica en el sentido positivo: la libertad "es

24 G. W. F. Hegel. "Differenzschrift", en: *Gesammelte Werke*, IV, p. 54. Cf. también, *Filosofía del Derecho*, § 4, 29, etc.; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatwissenschaft*, nachgeschrieben von P. Wannemann. Hamburg, Meiner, 1983, pp. 6-7; *Die Vernunft in der Geschichte*, herausgegeben von J. Hoffmeister. Hamburg, Meiner, 1985, p. 118.

25 J. Habermas. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 169; traducción española en: *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 1998, p. 202.

26 D. de S. Montesquieu. *De l'esprit des lois*, L. XI, cap. 3, edición de 1749, I, p. 151.

27 J.-J. Rousseau. *El contrato social*, L. 1, cap. VIII, *in fine*.

28 *Ibidem*.

29 R. Theis. "Volonté et liberté", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 65, 1979, pp. 383-384.

la facultad de no obedecer a ninguna ley externa distinta de aquellas a las que he podido dar mi asentimiento".³⁰ El sentido implícito en toda su teoría política y en la definición del derecho es, en cambio, el de la libertad negativa, como no impedimento; en consecuencia, el derecho y la sociedad aparecen como limitación de dicha libertad. Lo que Bobbio no advierte es que esta "confusión" se hallaba ya en Rousseau, quien la ha heredado Kant. Este había sido ya, por otro lado, también uno de los tópicos de la crítica de Hegel, tanto a Rousseau, como a Kant: "La determinación kantiana y generalmente aceptada, según la cual el momento capital [del derecho] es la limitación de mi voluntad o *arbitrio*, de tal manera que pueda coexistir con el arbitrio de cada uno de los demás conforme a una ley universal, contiene en parte solamente una determinación *negativa*, la de la *limitación*".³¹ Hegel mismo subraya los términos "limitación" y "negativa". En cuanto al sentido de la libertad positiva cree encontrarlo también en parte en el texto de Kant, aunque en este autor no juegue el papel central que le corresponde en el derecho y la política.

Arendt ha argumentado también sobre la libertad positiva como la libertad propiamente política, pero ha relegado la libertad negativa a la esfera de la vida privada y al espacio de lo social, que ella considera como apolítico. El énfasis que Arendt pone al sostener este punto de vista puede entenderse como reacción frente a la reducción de lo político a la cuestión social, que atribuye al marxismo o a la protección de los derechos individuales en el liberalismo. Pero no es correcto separar estas cuestiones de los debates de la esfera pública, ni es posible desconocer su incidencia en la política. Alguna razón hay que reconocerle, sin embargo, cuando observa que:

Ha llegado a ser casi un axioma, incluso en la teoría política, entender por libertad política no un fenómeno propiamente político, sino, por el contrario, la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros (...). Todas esas libertades son esencialmente negativas, son consecuencias de la liberación [de las formas de dominación despótica o prepolítica], pero no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad positiva, la cual consiste en la participación en los asuntos públicos.³²

30 I. Kant. *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1991, Sec. II, primer artículo, nota.

31 G. W. F. Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 29. Las cursivas son de Hegel. En las anotaciones manuscritas a este parágrafo vuelve a destacar la palabra limitación: *Beschränkung*, y agrega: "*ungeheurer Irrthum*" ("error enorme"). En la *Lección de 1824/25*, comentando este texto, añade: "...que yo deba limitar mi arbitrio conforme a los otros, eso es correcto, pero que así también deba ser limitada la libertad, de acuerdo con la libertad de los otros, es falso, pues la libertad no está para ser limitada, no se debe limitar, sino que se debe realizar, es absoluta", *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, edición de Karl-Heinz Ilting. Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 1974, IV, p. 150.

32 H. Arendt. *Sobre la revolución* [1963]. Madrid, Alianza, 1988, p. 29.

En el libro citado era especialmente importante para la autora marcar esta diferencia para recuperar el significado del término "revolución" y el sentido de las luchas por la independencia como acontecimientos fundacionales de lo político. Arendt comienza aclarando que no cualquier cambio drástico o más o menos violento del poder político merece el nombre de "revolución". Apoyándose en Condorcet propone reservar este nombre para las transformaciones políticas que han tenido como objetivo la conquista o la realización de la libertad. Es en las grandes revoluciones modernas (como la Revolución Francesa, la Revolución Americana o la Revolución de los soviets en Rusia) donde se ha manifestado con toda su potencia la fuerza movilizadora del ansia de libertad que ha sido capaz de sacudir las estructuras de la dominación. (Lamentablemente ella no conoce la historia de nuestras revoluciones independentistas latinoamericanas, que hubiera enriquecido su concepto y se refiere únicamente a la revolución de América del Norte). Pero sería ridículo pensar que el heroico entusiasmo de los hombres de las revoluciones, conscientes de iniciar una historia nueva que haría realidad el sueño de la libertad, haya estado orientado por el mero concepto de la libertad negativa, que busca obtener del poder político el permiso y la garantía para el ejercicio de una serie más o menos amplia de actividades fundamentalmente no políticas, sino privadas (como las enumeradas por B. Constant). Estas "libertades" negativas no se pueden identificar ni confundir con la libertad política, y se formulan mejor como *derechos*, porque pertenecen al campo jurídico. Son los derechos civiles. Como ha mostrado Arendt, el reconocimiento de los derechos civiles o las libertades negativas son consecuencia de la liberación conseguida mediante el derrocamiento de los regímenes tiránicos, totalitarios o coloniales. El objetivo central de las luchas revolucionarias ha sido la liberación de los pueblos y la creación de una forma de poder político que no signifique dominación sino que exprese la libertad positiva de los ciudadanos del nuevo Estado. La libertad negativa, los derechos civiles, son importantes como garantías y protección frente a una dominación despótica que nos amenaza. Pero la libertad positiva significa la anulación de toda forma de dominación. Esta idea de la libertad positiva no fue tampoco una invención de las revoluciones modernas, sino que ya había sido pensada y realizada en alguna medida por la democracia antigua de la polis ateniense y se expresaba con el término *isonomía*, que es la situación de igualdad política resultante de la abolición de la división entre gobernantes y gobernados o entre el mando y la obediencia, porque en la polis todos mandan y todos obedecen, los ciudadanos conviven al margen de toda dominación política.

La Revolución Francesa se propuso recuperar e institucionalizar aquel sentido de la libertad positiva de los antiguos. La *emancipación* proclamada por la

Ilustración moderna conllevaba el programa de la universalización de este sentido de la libertad. El entusiasmo y el heroísmo de los pueblos que luchan por su libertad se comprenden solamente como inspirados en un ideal de libertad política y de creación de una nueva comunidad y no se pueden comprender si se entiende la libertad como el simple goce de los derechos privados. Las libertades negativas son consecuencias de la liberación política de la dominación, pero "no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad política", que es la entera autonomía de un nuevo poder constituido mediante la unión de los ciudadanos en un proyecto común.³³

3 HEGEL, INTEGRACIÓN DE LAS DOS LIBERTADES

Si intentamos ubicar finalmente la posición propia de Hegel en el marco conceptual de la distinción de las dos libertades propuesta al comienzo, nos encontramos con la sorpresa de que la teoría hegeliana de la libertad no puede encasillarse en ninguno de los miembros de esa dicotomía. Se comprueba que Hegel no solamente había distinguido ya explícitamente esas dos libertades, sino que ha discutido esos conceptos y los ha sometido a una crítica que pone al descubierto sus contradicciones y la inviabilidad de cada una de las dos libertades aisladamente tomadas.

La libertad es concebida de modo meramente negativo cuando uno se la representa como si el sujeto viera de tal manera limitada su propia libertad frente a los otros sujetos, que esa limitación recíproca, la represión de todos frente a los otros, fuera lo que deja a cada cual solo un pequeño espacio, en el que puede retozar a sus anchas sin impedimentos; sin embargo, la realidad positiva de la libertad y su plenitud son más bien justamente el derecho, la eticidad y la institución política del Estado.³⁴

La libertad negativa queda gráficamente definida en el texto citado. En cuanto al concepto positivo, la identificación de esta libertad con las instituciones resulta cuanto menos muy problemática si tenemos en cuenta la mera facticidad de las mismas. Hegel piensa, en cambio, en el concepto o el sentido del derecho y del Estado. Una definición más explícita y más clara es, bajo este aspecto, la siguiente: "Solamente la voluntad que obedece a la ley es libre porque ella se obedece a sí misma y está consigo misma (*ist, bei sich selbst*), por eso

es libre, puesto que la ley [en un estado de derecho] es la objetividad del espíritu [del pueblo] y de la voluntad [general] en su verdad".³⁵

La concepción original de Hegel del sentido positivo de la libertad se condensa en la fórmula: *bei sich selbst sein*, frecuentemente reiterada en sus textos, que se traduce en castellano "estar consigo mismo", o en lo de uno mismo (*zu Hause*), en su casa, y los franceses traducen con el giro más expresivo: *être chez soi*. Uno es libre en un determinado contexto cuando puede ser allí uno mismo, estar y actuar como en su casa. El significado de esta expresión de difícil traducción literal al castellano, se contrapone en Hegel a la alienación (*Entfremdung*) y alude por lo tanto a la situación (o a la utopía) del hombre que se ha liberado de toda dependencia externa, constrictiva, ajena a su propia voluntad, de tal manera que puede reencontrarse a sí mismo tanto en su relación con la naturaleza, humanizada a través del trabajo, como en su relación pacífica con los otros, en la interacción social y política dentro del estado de derecho. El *bei sich selbst sein* es la situación del hombre que se puede reconocer a sí mismo en las instituciones del orden social y político de su pertenencia, y aun en las "cosas" que lo rodean, como un mundo humanizado, que es la obra de su propia acción, constituido por la mediación del saber de su propia razón, del querer de su voluntad y del trabajo de sus manos. Esta reconciliación del hombre con su propio mundo se ha hecho posible después de la Revolución Francesa según pensaba Hegel, en el moderno estado de derecho, en la medida en que aquí la ley es la objetivación de la racionalidad y de la libertad, y puede ser reconocida como tal por los individuos. El propio individuo no puede realizar positivamente su libertad si no es como miembro de un pueblo libre. Pero además, para que el hombre pueda "estar en lo suyo" (*bei sich selbst*) en la vida social y en la esfera política, es preciso que *el poder y la riqueza* no se opongan a él como potencias extrañas, que se sustraen a su dominio (alienación), sino que pueda reapropiarse de ellos: que *el poder* aparezca y se comprenda como el resultado de su propia acción e interacción y *la riqueza* como el producto de su trabajo.

Hegel no se limita, sin embargo, a distinguir ambas libertades. Su operación con estos conceptos es bastante más compleja y se podría articular en los pasos siguientes: 1) radicaliza ambos sentidos de la libertad para mostrar su unilateralidad (para ello examina las condiciones de su génesis histórica y las derivaciones lógicas y políticas de su desarrollo consecuente); 2) explicita y desarrolla tanto las autocontradicciones que encierra cada una de esas dos libertades aisladamente tomadas, como la oposición contradictoria que media entre ambas; 3) rebaja tanto la libertad negativa como la libertad positiva, en los sentidos definidos al comienzo de este capítulo, a no ser más que abstracciones, es decir,

33 *Ibidem*, p. 32.

34 G. W. F. Hegel. *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., p. 111.

35 *Ibidem*, p. 115.

aspectos o momentos parciales de la verdadera libertad concreta; 4) finalmente muestra cómo de esta dialéctica de las dos libertades anteriores surge el nuevo concepto de la *libertad concreta y verdadera*, en cuya estructura más compleja aquellas están contenidas y al mismo tiempo superadas, en un nivel más elevado de complejidad. El análisis de estos cuatro pasos podría dar lugar a todo un programa de investigación que no podría desarrollar ahora analíticamente; me limitaré por lo tanto a un esbozo meramente indicativo, que permita perfilar y ubicar la teoría hegeliana de la libertad y su concepto de lo político.

Conforme a la interpretación hegeliana de la historia, la libertad política en sentido positivo se realizó por primera vez de manera paradigmática en las antiguas repúblicas de la época clásica de Grecia y Roma. Los ciudadanos de las repúblicas antiguas, "en cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado (...). Tanto en el mundo público como en el privado cada uno era hombre libre y vivía conforme a leyes propias".³⁶ La polis fue la gran obra de hombres verdaderamente libres, pero en realidad esa obra no era sino la libertad misma positiva y concretamente realizada.

Sin embargo, aquella libertad presentaba todavía dos deficiencias fundamentales: a) una deficiencia de universalidad, por cuanto estaba limitada a algunos, no se extendía a todos los habitantes, sino solamente a aquellos que eran reconocidos como ciudadanos; b) una deficiencia de comprensión, tanto en cuanto a la forma, como al contenido, por cuanto aquella realización de la libertad presentaba todavía la forma de la positividad inmediata, es decir, carecía de la reflexividad necesaria para tomar distancia respecto a sí misma, a su propia realidad institucional objetiva; no llevaba en sí el momento de la negatividad crítica y, por lo tanto, era incapaz de generar el automovimiento de su propia transformación creativa. La identificación total de la conciencia con el ethos y las leyes o costumbres heredadas del pasado, no deja el espacio libre para el desarrollo de las individualidades independientes, ni para la autonomía propia de la sociedad civil. Sociedad y Estado no se han diferenciado todavía.

El riesgo de la libertad meramente positiva es la ritualización conservadora de las formas políticas heredadas de la tradición. Aquella libertad positivamente realizada, presentaba el atractivo de la "bella armonía" de una obra de arte -escribe Hegel- pero no podía dar cabida a la expansión de la subjetividad y de las libertades privadas, y no fue capaz de soportar la conflictividad que inevitablemente renace en el seno de la comunidad política, por eso no pudo

³⁶ Ídem, *Escritos de Juventud*, edición de J. M. Ripalda. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 150-151.

sobrevivir a sus propias crisis. Su desaparición fue un paso necesario para el desarrollo de la libertad autoconsciente de individualidades autónomas.

En sus escritos de madurez Hegel revaloriza también el concepto moderno de la libertad negativa y su significación política. Este nuevo sentido de la libertad, como independencia y exterioridad del sujeto respecto al orden jurídico-político, hace su entrada en el mundo con el cristianismo que afirma el valor absoluto de la persona y su trascendencia frente a la sociedad y al Estado.³⁷ Conforme a la reconstrucción histórica de Hegel, la recepción y la comprensión unilateral de este sentido negativo de la libertad encontró un terreno preparado en la situación política de las postrimerías del mundo antiguo, debido a la pérdida de la libertad positiva de los ciudadanos por la formación de un poder ajeno a la voluntad del pueblo: el despotismo de los emperadores romanos, frente al cual los individuos, reducidos a personas privadas, se limitaban a reclamar para sí solamente una pequeña esfera de independencia: "la libertad de la propiedad".³⁸ Este estado de alienación política es para Hegel también una de las condiciones de la génesis del individualismo burgués moderno y de su exigencia política de la mayor libertad negativa posible. La propiedad privada es, para Hegel, un caso típico o un paradigma de la libertad negativa, en cuanto niega el derecho de todos los demás a usar y apropiarse de lo que es mío o excluye a los otros del espacio privado de mi pertenencia. El derecho de propiedad niega también al Estado la facultad de interferir en esta libertad de disponer de lo que es mío.³⁹

En un sentido más general la libertad negativa constituye un momento necesario de la verdadera libertad concreta, por cuanto representa el derecho de los individuos a la no interferencia en la elección de su profesión, de sus planes de vida, etc., es decir, el derecho a su desarrollo independiente en la esfera privada; pero además, este sentido negativo de la libertad es el que hace posible también el momento del distanciamiento y de la crítica de la cultura y las formas de dominación tradicional; esta es la herencia de la Ilustración, *la libertad del pensamiento* frente a todo ser ahí constituido, recibido de la tradición.

Para Hegel la libertad no es simplemente algo *dado*, que todo hombre posea por su propia naturaleza; como cualidad de la voluntad es el resultado de un proceso ontogenético de formación y maduración de la subjetividad; como principio constitutivo de lo político es el resultado siempre inacabado de las

³⁷ Ídem, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 482.

³⁸ Ídem, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 152-159.

³⁹ Cf. J. De Zan. *La filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires, Del Signo, 2009, caps. 3-4.

luchas por el reconocimiento y, en tal sentido, la conquista de la plena libertad es el fin último de toda la historia humana.

La lógica del proceso formativo de la voluntad libre tiene una estructura dialéctica que se articula en tres momentos conceptuales. Podría decirse mejor que esta lógica de la libertad es *el modelo del concepto mismo de la dialéctica*. Los tres momentos mencionados pueden analizarse como pasos sucesivos de un proceso ontogénico, pero son finalmente los componentes necesarios de la *estructura dialéctica* del resultado: la verdadera libertad concreta.⁴⁰ El análisis separado o abstracto de los dos primeros momentos muestra las contradicciones o inconsistencias de estos conceptos, que se potencian en la realidad cuando la libertad se comprende y pretende realizarse de manera unilateral como uno de sus momentos abstractos. Es preciso advertir que no hay una correspondencia directa entre los tres momentos de la dialéctica del concepto de la voluntad libre y los dos sentidos de la libertad política que he explicado más arriba. La libertad política de los antiguos fue la realización de una positividad inmediata, en cierto modo natural, que carecía de la reflexividad propia del verdadero concepto de libertad.

El primer momento del concepto de la libertad consiste en su independencia absoluta frente a todo, en la infinitud abstracta del puro pensamiento y del querer que no se deja determinar por ningún objeto particular. Esta es *la libertad negativa* o el momento de la pura negatividad, la potencia absoluta del *no*, que se diferencia y se independiza de toda inclinación de la naturaleza, de todo deseo de las pasiones y de toda presión o imposición externa de la sociedad y de la cultura. Pero la libertad puramente negativa en cuanto tal se detiene en el momento del puro distanciamiento y lo absolutiza hasta la *ruptura de toda pertenencia*, con lo cual, su posición frente al mundo social recae inevitablemente en la alienación que es la situación objetiva de la no libertad. En la esfera de la vida privada y en su propio mundo interior, si se mantiene en su pura negatividad, es la voluntad que todavía no se ha decidido y no se ha comprometido con nada, por eso la califica Hegel como la pura indeterminación o abstracción de todo contenido y de todo fin, porque adoptar un fin determinado implica ya una limitación fundamental y un renunciamiento a aquella independencia total, la cual solamente podría "realizarse", por lo tanto, paradójicamente, a condición de renunciar a toda acción y a toda realización. Es "infinitud" abstracta o indeterminada, porque mantiene abiertas todas sus infinitas posibilidades, pero no se ha decidido por ninguna. La autocontradicción inmanente a esta comprensión de la libertad pone en movimiento la dialéctica del concepto que la lleva más allá de ella.

40 Cf. G. W. F. Hegel. *Filosofía del Derecho*, §§ 5-9.

El segundo momento esencial de la libertad es la negación de la negación abstracta del momento anterior o el pasaje a la determinación finita, la particularización (que corresponde al concepto común del libre arbitrio).⁴¹ Este segundo momento de la dialéctica de la libertad, que se autodetermina dándose un objeto particular, es también el de la voluntad que se realiza en las diversas relaciones de la sociedad civil, las libertades individuales privadas o los derechos que el orden jurídico tiene la misión de proteger y regular. Consiste en la libre elección de sus planes de acción, que se desarrollan en la esfera de la vida privada y que Hegel considera como el principio de la superioridad de la sociedad moderna sobre el Estado antiguo, que no dejaba espacio para este desarrollo independiente de la individualidad. Estos conceptos representan diferentes momentos o aspectos de la libertad del espíritu en sentido cristiano y moderno, que los griegos antiguos no conocieron.

Si la libertad negativa como momento abstracto era la actitud crítica que desprecia toda determinación, porque no acepta su propia finitud y no se conforma con ninguna realidad; este otro momento de la libre elección y de la apropiación de los objetos del deseo, separado del anterior, es el ansia de goce y posesión, el hedonismo incapaz de romper las ataduras de las cosas. Si la figura anterior era el fanatismo del revolucionario que mata o se suicida con la mayor indiferencia, la figura que corresponde a este otro momento es el individualismo egoísta del espíritu burgués, entregado a la pequeñez de su singularidad y aferrado a su existencia sensible. El desprecio de la vida y el horror a la muerte son las actitudes radicales y opuestas en las que se resuelven estos dos conceptos. La actitud frente a la muerte es definitoria del sentido y la forma de vivir la libertad.

Pero esos dos momentos son abstracciones que en cuanto momentos aislados, tal como los fija y solidifica el entendimiento, son igualmente falsos. Solamente cuando son pensados y vividos en su unidad concreta, integrados en la dinámica realidad del espíritu vivo, esos momentos anteriores se niegan, se corrigen recíprocamente y superan su unilateralidad, cada uno por la mediación del otro. Este es el tercer momento; su estructura dialéctica impulsa el movimiento y la vitalidad del espíritu, que integra la contradicción de los aspectos esenciales de la verdadera libertad concreta.⁴²

La realización de esta libertad en el mundo, o la construcción de un mundo social y político conforme a este concepto, no es, sin embargo, el resultado de la

41 "El yo es asimismo el pasaje de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y *poner* una determinación como contenido y objeto (...). Por medio de este ponerse a sí mismo como *determinado*, entra el yo en la existencia en general; [este es] el momento absoluto de la *finitud* o de la *particularización* del yo" (Ídem: *Filosofía del Derecho* §6). Cf. también §§15-20 e Ídem: *Encicl.* §383, §475, §478.

42 Ídem, *Filosofía del Derecho*, §7 y §21-28; *Enciclopedia*, §481-482.

pura lógica del concepto mismo, sino que requiere la superación de la dualidad entre libertad y realidad, o subjetividad y mundo objetivo. "El fin de la actividad de la voluntad es realizar su concepto, la libertad, en el mundo exterior objetivo; que la libertad sea, como un mundo determinado por ella, que la voluntad habite en él como en su casa, se reencuentre consigo misma y el concepto se realice en idea".⁴³ Es decir que la autorrealización de la libertad es la tarea fundamental de la propia acción humana; solamente puede ser la obra de un pueblo libre y de su constitución como estado de derecho. En tal sentido la libertad ha de ser conquistada, este es el sentido de las luchas por el reconocimiento y la meta fundamental de la historia. En los Estados primitivos y bajo la dominación del despotismo oriental, solo uno es libre; en las antiguas repúblicas de la época clásica muchos son libres, pero no todos los habitantes, sino solamente los ciudadanos; con la Revolución Francesa se llega a la autoconciencia del principio de la universalización de la ciudadanía y por lo tanto a la exigencia de que todos tienen que ser libres. Pero la realización efectiva de los principios de la razón en la historia es un proceso lento y siempre inacabado en el tiempo.

El resultado de la dialéctica del concepto se puede considerar como una nueva forma, reflexiva, de la libertad positiva, que corresponde a la modernidad y que lleva en su interior el momento de la negatividad dialéctica. Este momento de la negatividad o de la libertad negativa, reaparece en dos puntos clave del desarrollo de la libertad positiva y concreta: a) en el estado previo a toda actualización de la libertad, como condición, presupuesto o punto de partida para que la decisión de los individuos pueda ser efectivamente libre; b) en el transcurso de todo el proceso de la acción y al final de la misma, como el momento del distanciamiento que le permite rescatarse reflexivamente de la positividad meramente afirmativa y conservar la independencia crítica frente a sus realizaciones o a su propia objetivación. En tal sentido, la libertad negativa se mantiene como *exterioridad* inmanente al sistema de la libertad positivamente realizada, como el espacio de la privacidad y de la independencia de los individuos en su particularidad, la cual no puede quedar disuelta en lo universal del espíritu objetivo, porque entonces también este quedaría vaciado, como un universal abstracto y sin contenido.

El desarrollo de estas dos libertades en el mundo moderno ha producido la diferenciación de un espacio propio de cada una de ellas: el espacio público de lo político y las instituciones estatales es el ámbito donde se ejerce la libertad positiva de los ciudadanos, mientras que la sociedad civil autónoma es el campo propio de la libertad negativa de la vida privada de los individuos, de las relaciones contractuales y de las organizaciones intermedias. Al trabajar al

⁴³ Ídem, *Enciclopedia*, § 484.

mismo tiempo con las dos libertades y reconocerle un espacio propio a cada una de ellas, la teoría política adquiere a partir de Hegel una complejidad que no tenía en las concepciones clásicas de la Antigüedad y de la Filosofía moderna anterior. La cuestión central será ahora la de las relaciones entre sociedad civil y Estado, que serán inevitablemente conflictivas. Esta conflictividad, que diversas teorías posteriores han propuesto eliminar, privilegiando alguno de estos dos términos, es para Hegel, sin embargo, ineliminable en el Estado y en la sociedad moderna y constituye la nota distintiva de la modernidad política. El problema es entonces cómo articular la soberanía interna del Estado con la autonomía de la esfera privada o con los derechos y las libertades de la sociedad civil. De este problema me ocuparé en los dos capítulos siguientes.

4 EL CONFLICTO DE LAS LIBERTADES

Ya en Rousseau y en Kant habíamos observado el uso alternativo de los dos conceptos o un cierto juego de las dos libertades, aunque con acentuaciones diferentes, lo cual ha sido interpretado como una cierta "confusión" conceptual. Este juego debería reinterpretarse ahora finalmente, más bien, como consecuencia de la intención de responder a exigencias diversas, pero igualmente importantes, de la realización de la libertad y del concepto de lo político. El progreso de Hegel respecto a dichos filósofos anteriores podría evaluarse entonces no como un descubrimiento, sino como la comprensión reflexiva y la tematización explícita de las dos libertades y de la necesidad de pensar juntos ambos conceptos. Quedaría por discutir todavía si Hegel ha logrado efectivamente, gracias a su punto de vista lógico dialéctico, una articulación sistemática consistente de esas "dos libertades" en su nuevo concepto; y habría que analizar críticamente sobre todo si su teoría política es enteramente consistente con su propia comprensión de la libertad. Pero aquí, más que esas cuestiones histórico-hermenéuticas, me interesa concluir esta discusión teórica en torno a *La libertad y el concepto de lo político*, con algunas reflexiones sobre cómo se plantea hoy esta problemática, en el contexto de una cultura política que valora por igual las libertades negativas de la tradición del liberalismo político, como la democratización del poder y la apertura de las instituciones políticas a las demandas sociales y a la participación activa de los ciudadanos en las decisiones colectivas.

Todos los conflictos políticos se pueden interpretar, en general, como conflictos de las dos libertades. Por lo tanto, si fuera posible suprimir las contradicciones o las tensiones de las dos libertades y articularlas en un sistema político que fije y delimite *a priori* los campos respectivos ya no habría más conflictos o se

podrían resolver jurídicamente. Pero todos los modelos de este tipo que se han ensayado para eliminar los conflictos de las libertades han fracasado; lo que han eliminado en todo caso es la propia libertad y la vida política y han tenido consecuencias siempre insatisfactorias, cuando no desastrosas. No hay una fórmula y es preciso tener especialmente en cuenta observaciones como las de Isaiah Berlin en las conclusiones de la versión revisada de su famosa conferencia, en las cuales viene a decir sencillamente que, pretender que hay una síntesis totalizadora que todo lo reconcilia y que esta solución final es realizable de manera definitiva en la historia, no solo equivale a cancelar la historia, sino también el sentido mismo de la libertad humana tanto la negativa como la positiva.

Para todo metafísico racionalista (...) este abandono de la idea de la armonía final en la que se resuelven todos los problemas y se reconcilian todas las contradicciones es un crudo empirismo, una abdicación ante los hechos brutos, una intolerable bancarrota de la razón ante los hechos tal como son, y un fracaso en explicar, justificar y reducir todas las cosas a un sistema. Pero si no estamos armados de una garantía *a priori* (...) tenemos que volver a los resortes normales de la observación y del conocimiento humano ordinario.⁴⁴

No hay solución filosófica ni jurídica *a priori* para los conflictos políticos. En las situaciones normales son posibles, sin embargo, soluciones políticas mediante procedimientos de negociación. Pero cuando se trata de conflictos de valores que son innegociables, nos enfrentamos a veces con la disyuntiva de tener que sacrificar, por lo menos en parte uno de ellos para salvar el otro. El problema de la falibilidad de la razón humana, reconocido en general en la epistemología contemporánea, se duplica en el campo de la acción moral y política con el problema de la imposibilidad práctica de realizar al mismo tiempo y en el mismo grado todas las exigencias que hemos reconocido como valiosas.

El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con la necesidad de tener que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas (es decir, que no se pueden subordinar unos a otros porque son del mismo rango axiológico), de tal manera que la realización de algunos de ellos tiene que implicar el sacrificio de otros. En efecto, porque su situación es esta es por lo que los hombres dan un valor tan alto a su libertad de elegir, pues si tuvieran la seguridad de que en un Estado perfecto, realizable en la tierra, no entrase nunca en conflicto ninguno de los fines que persigue, desaparecería la necesidad y la agonía de la elección.⁴⁵

44 I. Berlin. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988, p. 239.

45 Ídem.

No se trata, sin embargo, de negar o desconocer la existencia de principios o valores morales susceptibles de una fundamentación racional y de validez universal; el problema que aquí tocamos es un problema que se le plantea como tal precisamente solo a quien no es escéptico ni relativista moral. Porque este es el problema de la aplicación de los principios a las situaciones concretas y de los posibles conflictos de valores o de principios, que se plantean en la práctica, para los cuales no hay recetas o reglas generales. En este sentido interpreto y considero correctas las afirmaciones de Berlin cuando escribe:

La idea que tiene que haber respuestas últimas y objetivas para las cuestiones normativas; verdades que pueden demostrarse o intuirse directamente; que es posible en principio descubrir una estructura armónica en la que sean compatibles todos los valores; que hacia esta única meta es hacia la que tenemos que dirigirnos, y que nosotros podemos descubrir un único principio fundamental que configuraría toda esta concepción y que, una vez encontrado, este regiría nuestras vidas (liberándonos de toda conflictividad seria); toda esta vieja y casi universal creencia (...) me parece que no es válida, y que a veces ha conducido al absurdo en teoría, y a consecuencias bárbaras en la práctica (...). No tengo ninguna duda de que esa certeza dogmática es la que ha sido responsable de la convicción profunda, serena e inamovible, existente en la mente de algunos de los más implacables tiranos y perseguidores de la historia, de que lo que hacían estaba enteramente justificado por la validez incondicionada de los fines que perseguían.⁴⁶

Para aclarar mejor este punto de vista habría que tener en cuenta la distinción entre *cuestiones de principio* y *problemas de aplicación* de los principios en las complejas situaciones concretas de la vida, y especialmente en las decisiones políticas, en cuyo campo el nivel de complejidad y de conflictividad suele ser mucho mayor. En este punto John Gray tiene expresiones más claras y precisas que su maestro:

Los conflictos de valores no tienen por qué expresar ninguna incertidumbre práctica o intelectual, sobre qué es lo bueno... Pese a las diferentes maneras en que pueden ser entendidas, la paz y la justicia son bienes universalmente válidos, pero a veces plantean demandas que son incompatibles. Cuando la paz y la justicia son rivales ¿qué es peor: la guerra o la injusticia?⁴⁷

46 Íbidem, pp. 58 y 240.

47 J. Gray. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós, 2001, pp. 16-17.

Este tipo de conflictos no se plantean solamente entre valores diferentes, sino que el mismo valor puede plantear exigencias que resultan conflictivas, como es el caso precisamente de las exigencias negativas y positivas de la libertad, o de las dos libertades.

La propuesta más simple o primitiva, frente al conflicto de las libertades, consiste en postular una jerarquía de valores entre ambas, de tal manera que siempre que se plantean exigencias incompatibles prevalece la que ostenta el valor superior. Estas concepciones llevan a disyuntivas que ya nadie aceptaría en la filosofía política contemporánea, como la que se ha planteado alguna vez sobre si el valor absoluto en el campo de lo político corresponde al bien de los individuos o al bien común. La posición de I. Berlin en el primero de los textos al que nos hemos referido más arriba podía inducir a interpretar que él pretendía resolver el problema elevando a la libertad negativa como el único valor absoluto del campo político. En su revisión posterior de la cuestión ha aclarado, sin embargo, su posición en un sentido que me parece más aceptable:

Quisiera decir una vez más a mis críticos que la cuestión no está entre la libertad negativa como valor absoluto y otros valores inferiores. Es más compleja y más dolorosa. Una libertad puede abortar a la otra; una puede obstruir o dejar de crear las condiciones que hacen posible otras libertades o un grado mayor de libertad o la libertad para más personas: la libertad positiva y negativa pueden chocar entre sí (...). Pero por encima de todas estas, hay una cuestión más aguda: la necesidad de satisfacer las pretensiones de otros valores, no menos últimos que la propia libertad, como la justicia, la felicidad, el amor (...) el descubrimiento de la verdad.⁴⁸

4.1. Una reinterpretación de la libertad negativa

El concepto corriente de la libertad negativa como "no interferencia" constituye una simplificación o una representación parcial de esta misma libertad. En su *Ética y Derechos Humanos*⁴⁹ se pregunta Carlos Nino, por ejemplo: "¿Se satisface el derecho a la vida o a la integridad corporal cuando el Estado se abstiene de lesionar activamente tales bienes y prohíbe a los particulares que hagan lo propio o esos derechos solo resultan respetados cuando el Estado provee las condiciones que son necesarias para preservar esos bienes y obliga a los particulares a contribuir para tal provisión?"

"Es sobre esta cuestión que difieren radicalmente las dos vertientes principales del pensamiento liberal: el liberalismo pasivo o clásico que es partidario del Estado mínimo, o gendarme, y el liberalismo activo o igualitario, que

propugna un Estado comprometido con la promoción de la autonomía de los menos favorecidos". Después de una larga revisión de diferentes puntos de vista acerca del significado moral de las omisiones, concluye dicho autor que: "El Estado violaría los derechos básicos de la gente —en realidad los mismos derechos clásicos, tales como el derecho a la vida y el derecho a la integridad corporal— si no satisficiera las necesidades mínimas de alimentación, vivienda, atención médica, etc., que son precondiciones para la preservación de los bienes protegidos por esos derechos básicos".⁵⁰ En este sentido, la libertad negativa de la gente no se viola solamente por actos de interferencia, sino también por omisión. Si el Estado y la sociedad no facilitan a la gente los recursos o los medios necesarios para que puedan satisfacer sus necesidades y desarrollar su propio proyecto de vida, se ve con ello restringida o anulada su libertad. Aunque uno se abstenga de interferir sobre las decisiones de los otros, aunque no se cometan acciones que lesionen algunos de sus derechos, al no contribuir positivamente, de manera solidaria, a que la gente pueda disponer de los medios indispensables para ejercer efectivamente estos derechos, se la está privando igualmente, por omisión, de su libertad. En consecuencia, tanto el Estado y la sociedad como los particulares, tienen con respecto a la libertad de los otros, no solamente deberes negativos de no interferencia, sino también deberes positivos *de justicia y de solidaridad*.⁵¹

Con estos puntos de vista, que han sido fundamentados también por John Rawls,⁵² se enriquece y se amplía significativamente el concepto liberal de la libertad política, adquiere un carácter más dinámico y más concreto y se plantea una exigencia de igualdad social, que puede conectarse con los ideales del socialismo. Por cuanto "implica una directiva de expandir siempre la autonomía de aquellos cuya capacidad para elegir y materializar planes de vida esté más restringida (...). Este liberalismo igualitario no exige sin embargo, como bien lo ha señalado Rawls, una igualdad matemática en el grado de autonomía de que cada uno goza" —advierte Carlos Nino— con lo cual se preserva el principio liberal de premiar el esfuerzo y la capacidad de cada uno, incentivando dentro de determinados límites de competitividad. "Como surge del principio de diferencia de Rawls, puede haber considerables variaciones en ese grado de autonomía siempre que la extensión de los grados mayores de autonomía no se hayan producido a costa de una menor autonomía de otros".⁵³

50 Ibidem, p. 193 y p. 206.

51 Cf. "J. Habermas. Justicia y solidaridad", en K. O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y S. Michelini (eds.): *Ética discursiva y democracia*. Barcelona, Crítica, 1991, pp. 175-208.

52 J. Rawls. *Una teoría de la justicia* [1971]. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

53 C. Nino, *op. cit.*, pp. 212-214.

48 I. Berlin, *op. cit.*, pp. 58-59.

49 C. Nino. *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires, Paidós, 1984.

En esta concepción del liberalismo igualitario o social, se amplía o se transforma también el concepto de los derechos individuales. Estos no tienen ya como correlatos meras obligaciones pasivas, de no interferencia, como en la posición más conservadora. La violación de los derechos individuales básicos se comete también por la *indiferencia* frente a las necesidades o a la pobreza de los menos favorecidos, es decir, por la omisión de acciones positivas de solidaridad. *No interferencia* no es lo mismo que *indiferencia*. El liberalismo social, igualitario, que es crítico del individualismo posesivo y de la reducción del rol del Estado conforme a la teoría del Estado mínimo ya no admite como adecuada la representación de los derechos de los individuos, conforme a la metáfora de Robert Nozick, como formando en torno a nosotros una circunferencia o un escudo protector, que delimita el espacio inviolable de nuestra libertad y de los derechos individuales. El espacio de la libertad privada no es violado solamente cuando es "invadido" por algún tipo de intromisión o injerencia de la sociedad o de los otros, de tal manera que lo que tales derechos exigen sea la *abstención* de toda clase de acción positiva externa en el espacio protegido por ellos. La indiferencia y la insolidaridad con los más desprotegidos puede hacer, por omisión, algo peor que la acción de violar, en algún sentido, el espacio de su libertad y sus derechos, porque contribuye a suprimirlos o a la privación de ese espacio propio.

Aun manteniendo el principio liberal de los derechos individuales como el núcleo de la filosofía social, se hace necesario reconocer en esta línea de pensamiento que los derechos humanos de segunda generación plantean también exigencias positivas como la garantía del derecho al trabajo, a un salario adecuado para una vida digna; el asegurar a todos el derecho a los servicios de salud, a la educación, al tiempo libre, etc. El reconocimiento de todos estos derechos y de la obligación positiva de la sociedad de facilitar por igual a todos los individuos las condiciones, así como la disponibilidad de los recursos para la satisfacción de los mismos, no avanza todavía mucho más allá del sentido de la libertad negativa, pero tiende a garantizar que esta libertad no sea una mera palabra vacía para la mayoría de la gente, sino que pueda realizarse en algún grado efectivamente y tiende a ampliar y a enriquecer su radio de acción o sus posibilidades de elección.

Esta concepción de un liberalismo igualitario satisface en teoría las exigencias de la justicia social y de una igualdad de derechos efectiva y no meramente declarativa, que son las condiciones necesarias de la autonomía de los ciudadanos, sin la cual no puede existir y funcionar la libertad política positiva de la democracia. Pero la realización de esta última plantea todavía otras exigencias y la necesidad de revisar otros de los presupuestos del liberalismo "clásico".

4.2. La libertad negativa y el Estado

Parece que para el liberalismo el individuo nace libre. Que la libertad es un don de la naturaleza. La sociedad y el Estado representan, como hemos visto, restricciones de esa libertad natural ilimitada. Ahora bien, un Estado es liberal en la medida en que limita, a su vez, estas restricciones al mínimo posible: "Estado mínimo". Este mínimo es lo necesario para proteger la libertad de cada uno de las libertades de todos los otros. Lo político se entiende y se evalúa por lo tanto desde el punto de vista de la protección de las libertades naturales, prepolíticas, de los individuos. Conforme a la concepción aristotélica y hegeliana, en cambio, esta idea del individuo y de la libertad es una abstracción o una construcción intelectual, que nada tiene que ver con la realidad. Porque el individuo nace y se desarrolla ligado desde el origen con vínculos muy fuertes y muy íntimos en el seno de una familia y de una tradición cultural, integrado en comunidades concretas a partir de las cuales se constituye su propia identidad. Ahora bien, la concepción premoderna o antiliberal de lo político ha entendido a la comunidad política organizada en el Estado como una ampliación de esas comunidades "naturales", regida por los mismos principios e identidades adscriptivas, étnico-culturales. Esta es la concepción de lo político que ha estado en el trasfondo de la ideología y la praxis de los nacionalismos. En este contexto la autonomía de la conciencia y la libertad individual quedan cuestionadas y no son ya principios centrales de lo político. Contra estas concepciones, cercanas al determinismo biológico y sociológico, es saludable recuperar y esclarecer siempre los puntos de vista del liberalismo sobre la libertad, que se remiten a Locke y a Kant.

Pero frente al mito liberal de la libertad natural ilimitada y su concepto restrictivo de lo político, es posible mostrar, en cambio, que, por el contrario, el hombre ha llegado a ser libre precisamente a través de la conquista del estado de derecho, del reconocimiento del pueblo como sujeto de la soberanía y de la opinión pública como instancia de legitimación o de deslegitimación del gobierno, que son los principios de la democracia. Es en el ámbito de la sociedad civil primero y luego en la esfera de lo político, más allá de las comunidades naturales (a las cuales sin embargo necesita volver siempre de nuevo), donde el hombre desarrolla su libertad, construye otros tipos de comunidades electivas y adquiere nuevas identidades. La sociedad y el orden político no han de ser comprendidos y evaluados por lo tanto desde el punto de vista de la protección-limitación de presuntas libertades individuales previas otorgadas por la naturaleza, sino por sus resultados, en cuanto hacen posible y promueven la construcción de nuevos ámbitos de libertad. En primer lugar el espacio de las libertades privadas y de la libertad de opinión pública en la esfera de la sociedad civil. Pero el concepto

de "sociedad civil" ha cobrado significados diferentes en la época moderna y contemporánea y mantiene todavía hoy una cierta ambigüedad, que hace necesaria la tarea de una redefinición crítica (cf. los capítulos II y III). Lo cierto es que no se puede idealizar tampoco a la sociedad civil frente al Estado como el ámbito de las relaciones libres entre individuos iguales. Porque la sociedad civil es también un "campo de lucha competitiva de todos contra todos", en el cual se generan y se reproducen constantemente desigualdades e injusticias y las libertades privadas de los individuos y de los sectores sociales particulares se limitan recíprocamente y entran en conflictos permanentes.

Por eso la realización de la libertad requiere, más allá de la sociedad civil, la constitución del orden público político del estado de derecho, en el cual se restablece la igualdad frente a la ley y se construye el espacio público de la igualdad de derechos políticos y de la libertad positiva de los ciudadanos. El liberalismo tiende a representarse, sin embargo, la institucionalidad jurídico-política del Estado como algo situado sobre el individuo y la sociedad civil, que garantiza la seguridad y el orden, pero mantiene una relación de rivalidad con los intereses individuales y de las asociaciones particulares, frente a lo cual estos asumen una actitud fundamentalmente defensiva. Históricamente el liberalismo se formó en la lucha contra el absolutismo del antiguo régimen monárquico y ha conservado de aquella lucha el miedo y la necesaria desconfianza frente a todo poder político como potencial amenaza de los derechos y las libertades individuales. Pero "cuando la gente se limita a reclamar sus derechos es porque ha perdido ya sus libertades" (M. Barber), porque se vive en un régimen que ha suprimido la libertad política o en el cual esta no tiene abierto el camino de la participación y la iniciativa política. La desconfianza vigilante frente al poder es siempre necesaria, porque está en su propia lógica la tendencia a un crecimiento constante y a la separación de sus propias fuentes sociales de sustentación. Pero la estrategia principal de la defensa de la libertad negativa no es la estrategia meramente defensiva del fortalecimiento del escudo protector de los derechos, sino la presencia y la intervención política de los ciudadanos en el espacio público, es decir el ejercicio de la libertad positiva.

La confusión que se encubre tras la sospecha incurable del liberalismo frente al orden político, que es ahora el de la propia democracia liberal y que sirve también en parte de fundamento a sus embates actuales contra el Estado social, se hace patente por ejemplo en el lenguaje del mayor teórico contemporáneo del Estado mínimo. Me refiero a Robert Nozick, quien concluye su libro principal con estos enunciados tan significativos, no solo por lo que dicen, sino especialmente por lo no dicho, pero tácitamente implícito en las expresiones empleadas: "El Estado mínimo *nos trata* como individuos inviolables (...) *nos trata* como personas que tienen derechos individuales (...) *nos permite* decidir

nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos" (cursivas nuestras).⁵⁴ El lenguaje de Nozick parece dar a entender que este autor, a pesar de ser norteamericano, cuando habla del Estado está pensando todavía en la reina. Que conserva la imagen de un señor absoluto por encima de sí mismo, al que se le han arrancado algunas concesiones.

Para nuestra conciencia democrática semejante uso del lenguaje no solamente nos resulta extraño y chocante, sino que nos subleva, quizás, como escribe un poeta nuestro:

(...) porque tenemos todavía el desplante,
tan hidalgo y casero,
de faltar el respeto al gobernante.
y de respetar al pordiosero.

¿Quién es el Estado para permitirse "tratarme" de esta o aquella manera? ¿Quién le ha otorgado la facultad de "permitirme decidir mi vida", etc.? Cuantas más libertades negativas *me conceda*, cuantos más *permisos* me otorgue, más me ofende y me degrada a la categoría de súbdito o vasallo. Que el Estado pueda arrogarse la facultad de permitirme ser yo mismo y que yo tenga que agradecerle esa concesión, implica haber aceptado ya los presupuestos del absolutismo. Seguramente el propio Nozick es un liberal sincero, enemigo del absolutismo. Pero sus propios miedos vuelven a engendrar al enemigo, que ya se daba por muerto. El uso que hace del lenguaje lo traiciona y revela una representación o imagen del Estado que no es la representación connatural a una conciencia democrática. Esta sería por lo menos la interpretación más benigna del infeliz texto de Nozick. (Dicho autor es, digamos entre paréntesis, el maestro de uno de los más serios y más influyentes formadores de opinión en Argentina: Mariano Grondona, quien lo cita permanentemente en sus programas televisivos y concluye precisamente con esa cita de Nozick su propio libro sobre *Los pensadores de la libertad*). La interpretación malévola podría sospechar la deliberada transmisión de un mensaje cuasi subliminal, destinado a fomentar el conformismo de la gente y a consolidar las actitudes requeridas para el buen funcionamiento de esa suerte de "aristocracia electiva" o "democracia de elites", que es el sistema vigente en el mundo occidental.

Los ciudadanos conscientes de su dignidad como miembros de un Estado democrático y sujetos originarios de la soberanía política jamás podrían usar ese lenguaje de Nozick. Deberían poder decir más bien, parafraseando en sen-

⁵⁴ R. Nozick. *Anarquía, Estado y utopía* [1974]. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 319.

tido contrario, la famosa fórmula del absolutismo: "El Estado *somos nosotros* y nosotros le conferimos al gobierno tales o cuales facultades, pero también se las podemos revocar", que era el lenguaje de las viejas cortes españolas.

La reivindicación de los derechos individuales, de las libertades privadas o de la libertad negativa, es importante frente a las tiranías o a los regímenes autoritarios. Pero más importante parece conseguir el pleno ejercicio de la libertad positiva por parte de los ciudadanos que asumen sus responsabilidades políticas, generan espacios públicos de discurso político, de formación de opinión y se unen para incidir de manera activa en las decisiones de los órganos de gobierno, construyendo de este modo una democracia deliberativa y participativa. Una democracia real, dinámica y no meramente formal o delegativa, es aquella en la que la voluntad general está presente de manera protagónica en los diferentes niveles y sectores de la organización social y política.

La experiencia del funcionamiento institucional de las democracias existentes, de la apatía y la desmovilización política de la sociedad, por lo menos en las situaciones normales, parece contradecir, sin embargo, el concepto de la democracia deliberativa. Porque la cuota de libertad positiva que puede ejercer la gente en las actuales democracias occidentales está reducida a la mínima expresión del voto para la renovación periódica del gobierno. Pero parece que tampoco existe un reclamo de mayor participación activa, sino más bien al contrario. Lo que se comprueba es una privatización de la existencia, el desinterés o el escepticismo frente a lo público, el debilitamiento de las ideas o proyectos integradores y el avance de un modelo sociocultural fragmentario, replegado en el individualismo o en los pequeños grupos, en la sociedad civil, que son los fenómenos que refleja y refuerza la literatura del pensamiento llamado posmoderno. Es ya un lugar común de los análisis de esta situación el señalamiento de la profunda crisis de credibilidad de lo político, que desalienta el interés por el debate político de las decisiones colectivas. Podría pensarse que esta evidente contradicción entre concepto y realidad significa ya la refutación de la teoría de la libertad positiva que estamos defendiendo. Sin embargo, frente a esta percepción es preciso decir, en primer lugar, que tratándose de enunciados no descriptivos, sino que pertenecen al campo de la filosofía práctica, que plantean por lo tanto pretensiones de validez normativas, esta contradicción, si es verdadera, no refuta ni demuestra nada todavía, a no ser que se muestre por otra vía que dicho concepto de la libertad y sus exigencias normativas para el campo de lo político son en sí mismos contradictorios, imposibles de justificar o de realizar. De no ser así, como quedará demostrado a lo largo de la exposición de este libro, podría decir entonces (para seguir empleando por un momento, a modo de provocación, el método hegeliano), que la aludida contradicción

entre concepto y realidad es del tipo de la contradicción dialéctica, que pone en movimiento el proceso de la historia; el movimiento de la transformación necesaria para que dicha contradicción sea superada. Y lo que se habrá refutado entonces es más bien la tesis posmoderna, difundida y vulgarizada por Fukuyama, sobre el presunto fin de la historia. Se demuestra de este modo que en la época contemporánea queda mucho por hacer todavía para que la historia pueda alcanzar su *télos*, que es "el progreso en la conciencia de la libertad" y la realización efectiva del concepto de la libertad en el mundo.

En definitiva, sin embargo, el lenguaje y los presupuestos de la dialéctica hegeliana tampoco satisfacen la experiencia que tenemos de estar en la historia, que es experiencia de la incertidumbre, de la finitud, de lo siempre posible y de lo nunca acabado. En este punto nos sentimos más bien posmodernos, habitantes de la época del fin de los metarrelatos y de las promesas mesiánicas. Pero no nos dejamos paralizar por la desilusión. Enseguida volvemos a recuperar los principios éticos del proyecto inconcluso de la modernidad. Preferimos en consecuencia interpretar aquella diferencia entre concepto y realidad como la diferencia, característica de la ética, entre el ser y el deber ser y, por lo tanto, como una exigencia moral-teleológica, que es un llamado a la acción y al compromiso político.

Desde el punto de vista teórico y empírico analítico, es posible prever todavía que las propias necesidades de conservación y legitimación del poder habrán de tender a revertir de alguna manera la situación descripta. Porque en las sociedades contemporáneas el poder político no se puede sostener ya (o lo puede cada vez menos) si no está respaldado o legitimado por el consenso social o "la voluntad del pueblo". Esta es especialmente la experiencia que tenemos nosotros en Argentina y lo que se observa también en general en América Latina, que la pérdida de consenso social conlleva casi inmediatamente la crisis de gobernabilidad. Este no es para nosotros solamente un problema de debilidad institucional, sino también un signo de que la democracia real está funcionando más allá de la legalidad formal. De ahí también la creciente inquietud de los gobiernos por consultar y realizar un seguimiento continuo de las opiniones públicas a través de encuestas, etc. y, en alguna medida, de los cambios de la agenda política del Estado para adecuarse a las demandas sociales. Por este medio la gente, aunque haya perdido, o no sienta todavía el incentivo para la participación política activa, sin saberlo quizás ya está influyendo y condicionando de hecho las decisiones políticas colectivas. Este punto de vista tiene que ser elaborado y fundamentado mucho más ampliamente en el terreno específico de la teoría de poder, que desarrollaré más adelante, en el capítulo IV. Pero no podía dejar de anticiparlo desde ya, por lo menos de manera hipotética, porque es el que nos

permite cerciorarnos de que el sentido de la libertad positiva y el concepto de lo político que se corresponde con este sentido de la libertad, no son una mera utopía, sino que ya están presentes y actuantes de alguna manera en la realidad y pueden llegar a ser más realistas incluso que las concepciones de lo político como un sistema de dominación.

CAPÍTULO II

LA DIVISIÓN DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO. ESTADO Y SOCIEDAD¹

I DIALÉCTICA DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

El origen de la división de lo público y lo privado es por lo menos tan antiguo como el derecho romano, que define respectivamente el derecho público y el derecho privado en estos términos: "*quod ad statum rei romanae spectat*" (lo que compete al ámbito de los asuntos romanos, es decir, de la república) y "*quod ad singulorum utilitatem spectat*" (lo que se refiere a la utilidad de los individuos). Norberto Bobbio² y Julien Freund³ han analizado estos dos términos como significativos de la *gran dicotomía* que divide de manera completa y excluyente el universo político en dos esferas. Esto quiere decir que ningún ente de este universo puede ser al mismo tiempo público y privado, pero tampoco es posible que no sea ni público ni privado (*tertium non datur*). Los espacios delimitados por los ámbitos de lo público y lo privado se limitan, a su vez, recíprocamente, de tal manera que el uno llega hasta donde comienza el otro y la ampliación de cada uno de ellos conlleva el correlativo estrechamiento del otro.

¹ En este capítulo se expone la interpretación estándar de esta distinción, heredada de la modernidad, algunos de cuyos puntos de vista no se corresponden ya con la manera de pensar actual del autor, tanto en lo que respecta al concepto de "lo público", como al de la "sociedad civil". He optado por mantener, sin embargo, las formulaciones anteriores, que expresan la manera más tradicional de pensar la cosa, para que el lector pueda confrontarlas con la redefinición posterior de los conceptos. En el capítulo siguiente expondré la concepción más actual, en la que la delimitación de lo privado y lo público y de sociedad civil y Estado pierde el carácter de una dicotomía y los límites de estos campos aparecen cada vez más difusos y permeables.

² N. Bobbio. "La gran dicotomía" [1974], en: *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*. Milano, Edizioni di Comunità, 1984; cf. también: "Público/privado", en *Enciclopedia Einaudi*. Torino, Einaudi, 1981, Vol. XI, pp. 401-415; y *Estado, gobierno y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

³ J. Freund. *La esencia de lo político*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1968.