

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

# ¿Libertad negativa como justificación? Notas para el debate Liberales-Comunitaristas.

Nicholas Rauschenberg.

Cita:

Nicholas Rauschenberg (2013). *¿Libertad negativa como justificación? Notas para el debate Liberales-Comunitaristas. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/757>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# ***X Jornadas de Sociología de la UBA***

**20 años de pensar y repensar la sociología.  
Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI**

**1 al 6 de julio de 2013**

Carrera de Sociología

Facultad de Ciencias Sociales. UBA

Marcelo T. de Alvear 2230. Ciudad de Buenos Aires

## **Mesa Temática 81: La Teoría Crítica en la actualidad de las Ciencias Sociales**

### **¿Libertad negativa como justificación? Notas para el debate Liberales-Comunitaristas.**

Nicholas Rauschenberg (UBA/UNLP)

Resumen: A partir del intento de definir la noción de libertad negativa, la presente ponencia tiene por objetivo reconstruir parcialmente el debate entre comunitaristas y liberales. Se considera que la libertad negativa, más conocida como “libertad de los liberales”, sólo permite una definición por negación: por un lado, no impedimento y no obstrucción, pero, por otro, impedimentos internos y externos, tanto a nivel individual cuanto social. La libertad positiva puede aparecer tanto opuesta cuanto complementaria a la libertad negativa, dependiendo del contexto conceptual y su significación política. Ese contexto puede variar indefinidamente. Sin embargo aquí abordaremos a autores como Hobbes, Isaiah Berlin, Wellmer, Charles Taylor y Michael Walzer. La construcción de contextos de libertad depende de la posibilidad institucional de donde se construye una neutralidad (sea ideológica, moral, política o jurídica) para evaluar esos contextos.

### **¿Libertad negativa como justificación? Notas para el debate Liberales-Comunitaristas.**

¿Cuáles son los criterios suficientes de la libertad para que sea posible la justicia en una democracia liberal moderna? En qué medida la libertad es necesaria para la democracia? Es condición suficiente? Para la democracia la libertad negativa es condición necesaria, pero no condición suficiente. Skinner ya advertía que la separación, como por opción teórica, entre libertad *positiva* y *negativa* escondía una controversia más profunda (Skinner 1984, p. 232). En autores como Isaiah Berlin que parten de una idea simplificada de libertad basada en Hobbes como “inexistencia de impedimentos externos” parece haber un cierto terror en “conectar la libertad con los ideales de virtud y de servicio público” (*ídem*). No es difícil imaginar que la libertad de los liberales, la llamada *libertad negativa*, prime por ausencia de definición, es decir, la libertad es libre hasta de un concepto de libertad, ya que antes que una situación o concepto, es la construcción teórica de una neutralidad. La libertad negativa es un *principio de justificación negativo*, es decir, un principio que opera necesariamente a través de la falibilidad inevitable de las fundamentaciones últimas. Sistematizarla desencadena subversiones de los principios tangentes y lleva a que éstos se reconfiguren de modo reflexivo intermediados por la contingencia. La *justificación negativa* representa, así, “una destrucción de los fundamentos intelectuales, del fundamentalismo, del autoritarismo, así como de la desigualdad moral y jurídica” (Wellmer, 1991, p. 191); Esa fundamentación se nutre a

través de la “reproducción pública no coercitiva de la legitimidad” (*ibid*, p. 191). Esos principios de justificación por la negación “son los únicos que son compatibles con el reconocimiento de una ‘otroidad’ o alteridad irreductible [...] y que permiten compatibilizar iguales derechos” (p. 192). Para que estos principios tengan validez, además de ser autoreflexivos, tiene que haber una clara “institucionalización de un espacio público – o de un espacio de espacios públicos” (p. 192). Así, nos preguntarnos aquí: cómo es posible definir a partir de la libertad negativa una neutralidad – sea moral, institucional o política – que articula un debate tan amplio como aquél entre liberales y comunitarios? El objetivo de este trabajo es, por tanto, analizar cómo la noción de libertad negativa (con su par circunstancial “positivo”) permite recorrer buena parte de ese debate.

### 1. Libertad negativa: una fisura irremediable

En filosofía política mucho ha cambiado desde que Hobbes formuló su noción de libertad entregándola a los ilimitados poderes del soberano sobre la vida y la muerte. La idea de libertad hobbesiana que a principio podría parecerse a alguna concepción liberal, resulta, antes, con el desarrollo de su propio argumento, un privilegio y obligación divinos. No se puede evadir la máxima de Hobbes donde se cede libertad al optar por la unidad contractual con el soberano. El modelo hobbesiano parece fundarse en la paradoja que enreda la conceptualización de la libertad moderna en “negativa” y “positiva”: “En el acto de nuestra sumisión van implicadas nuestra obligación y nuestra libertad” (Hobbes 1977, p. 178). Si, por un lado, Hobbes define la libertad como “ausencia de oposición” y de “impedimentos externos”, por otro, recuerda que las leyes que limitan y armonizan esa libertad sólo son posibles gracias a la “espada en manos de un hombre o de una asamblea de hombres que obligue a que dichas leyes se cumplan” (*ibid*, p. 175). No obstante, la aparente paradoja pareciera resolverse cuando Hobbes destaca la preeminencia de la libertad del soberano ante la de los súbditos:

Si el soberano exige algo, o lo toma, aduciendo su propio poder, no cabe en ese caso acción legal alguna, pues todo lo que el soberano hace en virtud de su poder, es hecho por la autoridad de cada súbdito suyo y, consecuentemente, quien entonces recurra contra el soberano estará de hecho recurriendo contra sí mismo (*ibid*, p. 181).

Charles Taylor parece no haber seguido su propio consejo según el cual al estereotipar las definiciones de la libertad negativa y positiva se podría generar un falso problema. Taylor en su crítica a la noción de libertad negativa defiende un sentido *fuerte* de razón moderna, lo que habilita un presupuesto metafísico socializador irreductible. Las problematizaciones de I. Berlin son vistas por Taylor como partiendo de una caricatura que indica, por un lado, la *libertad positiva* como consecuencia de algún ímpetu social autoritario que condiciona la identidad y el control sobre el individuo y, por otro, la *libertad negativa* como inexistencia de obstáculos, siguiendo parcialmente el planteo de Hobbes. Para Berlin, *ser libre* significa “no ser importunado por los otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad” (Berlin 1958, p. 49). Sin embargo, para Taylor, “la libertad no puede ser mera ausencia de obstáculos, porque también hay barreras internas” (Taylor 1979, p. 280). El hecho de poder hacer lo que se quiera, en el sentido de los deseos personales más fuertes, *no es suficiente* para establecer que se es libre (*ibid*, p. 271).

Si la *libertad negativa* que se pretende ilimitada añora, según Taylor, la *oportunidad*, la *libertad positiva*, lejos de ser sometida a la imposición de una identidad artificiosa y

autoritaria como quiere Berlin, “implica en esencia [por parte del sujeto] el ejercicio del control sobre la propia vida” en el sentido de que “uno sólo es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida” (*ibid*, p. 270). Para Taylor no es posible ser verdaderamente libre si el temor y ciertas “normas internalizadas de manera inauténtica” o falsa conciencia nos inducen a frustrar nuestra autorealización” (*ibid*, p. 263). Además, la libertad en su ejercicio discrimina motivaciones, es decir, más que tener deseos en la vida social y emocional, tenemos deseo de tener deseos. Estos son “atribuidores de importancia” y pueden ser experimentados de modo falible y erróneo (*ibid*, p. 274). Sin embargo, Berlin es muy claro al diferenciar la libertad de otros modos de valoración de la vida:

la libertad es libertad, y no igualdad, equidad, justicia, cultura, felicidad humana o una conciencia tranquila. Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si reduzco o pierdo mi libertad al objeto de atenuar mi vergüenza ante tal desigualdad, y con ello no aumento sustantivamente la libertad individual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de libertad. Puede que ésta se compense con una ganancia en justicia, felicidad o paz, pero esa pérdida queda (Berlin 2010, p. 52).

En realidad, la definición de *libertad negativa* elaborada por Berlin, antes de tener una definición precisa, se define en su perdurable indeterminidad con una pregunta: “¿Cómo es el espacio en el que al sujeto – una persona o un grupo de personas – se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?” El intento de definición de la *libertad positiva* también remite a una pregunta: “¿Qué o quien es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?” (Berlin 2010, p. 47). “La defensa de la libertad tiene como fundamento el fin ‘negativo’ de evitar la interferencia” (*ibid*, p. 55). Este argumento se refiere a John Stuart Mill (*Sobre la libertad*, 2001), que tiene como premisa central que la propia individualidad del hombre, sus deseos, su creatividad, su capacidad crítica, su espontaneidad dependen del estado de libertad.

No obstante, ese modelo de libertad negativa de Stuart Mill, donde se intenta optimizar la menor interferencia posible pese a su premisa contratualista, no depende necesariamente de la forma de gobierno vigente. “Del mismo modo que una democracia puede privar, de hecho, al ciudadano individual, de gran número de libertades de las que podría disfrutar en otro tipo de sociedad, es perfectamente imaginable un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal” (*ibid*, p. 58). Por tanto, si se considera la libertad sólo desde una definición individualista de libertad no se piensa necesariamente en la conexión que puede tener con una democracia o un autogobierno. En este punto Isaiah Berlin define la *libertad positiva* como aquella que responde a la pregunta: “¿quién me gobierna?” o “¿quién me dice lo que tengo que hacer y dejar de hacer?”; y la *libertad negativa*: “¿hasta qué punto sufro la interferencia del gobierno?” o “¿qué soy libre de ser o hacer?” (*ibid*, p. 58). “Es esta concepción ‘positiva’ de libertad – no estar libre de algo, sino ser libre para algo, para conducir una forma de vida determinada – la que los seguidores del concepto ‘negativo’ de libertad representan, a veces, como poco más que un disfraz que esconde la más brutal tiranía” (*ibid*, p. 59).

De este modo, para Berlin, la libertad positiva sería justificada por “esencialidades” que agrupan individuos por supuestas semejanzas: una tribu, una totalidad social, una raza, una iglesia, un Estado etc. Sin embargo, este tipo de libertad se sustenta en una

paradoja: por una lado, se utilizan esas esencialidades (“yo auténtico”) para tomar decisiones que van más allá de las capacidades de entender de los individuos, ya que éstos tendrían que confiar ciegamente, mismo que se sientan amargamente contrariados; por otro, es acreditar esa arbitrariedad a una característica inherente a una forma de racionalidad, por ejemplo: “él lo ha elegido, pero no de forma totalmente consciente, no como en la vida cotidiana, sino en su papel de yo racional que su yo empírico puede no conocer” (*ibid*, p. 63). Este modelo positivo de libertad presupone una fragmentación en dos de la personalidad: “el controlador trascendental, dominante, y el manojo empírico de deseos y pasiones que hay que disciplinar y hundir” (*ibid*, p. 64).

Albrecht Wellmer rescata el concepto de libertad negativa como principio básico para pensar la libertad en la sociedad moderna, pero deja de lado las colocaciones de I. Berlin sobre la libertad positiva, atribuyéndole una carga semántica diferente: la libertad positiva vendría a ser la libertad comunal, pero en el sentido de una comunidad racional universalizada, y no en el sentido peyorativo (relativista) que le da I. Berlin. Wellmer está preocupado con la libertad abstracta a nivel institucional en la sociedad moderna y democrática actual. El proyecto de la modernidad sería eternamente inacabado por sujetarse en la dialéctica entre esos dos tipos de libertades. “Las teorías individualistas conducen a un concepto de una autoorganización democrática de la sociedad (lo cual representa un elemento ‘comunalista’), mientras que las teorías comunales tienen que entablar *eo ipso* la pretensión de ganar a las concepciones individualistas de la libertad, por así decir, en su propio campo, lo cual significa: ser una ‘superación’ de ellas” (Wellmer 1989, p. 42). En este sentido, Wellmer afirma que en el comunismo (o comunitarismo) la libertad individual depende de las formas de vida y de las instituciones de la sociedad: “la libertad institucional es una libertad comunalmente posibilitada en el sentido de que los otros no solamente son los límites, sino también la condición de posibilidad de mi libertad” (p. 43). La individuación tiene como *conditio sine qua non* la socialización. En este sentido revalida Wellmer el papel de la libertad positiva (entendiendo ésta como negación de la libertad negativa) para poder defender la posición comunista.

Para mostrar su tesis del entrelazamiento entre libertad negativa y comunismo, Wellmer retoma a Hegel, especialmente su distinción entre sociedad civil y eticidad, como premisa teórica para empezar a dibujar un posicionamiento en la historia de la teoría política que tiende progresivamente a desarrollar una noción de democracia. “La institucionalización de una esfera de libertad negativa representa una condición necesaria de la libertad positiva, de la libertad política en la modernidad; pero libres en el pleno sentido de libertad racional, los sujetos emancipados sólo pueden serlo como miembros de una comunidad política, es decir, sólo pueden serlo como ciudadanos” (Wellmer 1989: 48). Teniendo la polis griega como modelo para la libertad política, ésta también es el fundamento para la eticidad [*Sittlichkeit*] concreta. Ésta está estrechamente “ligada a instituciones y tradiciones, a interpretaciones colectivas del mundo y a formas de autointerpretación colectiva, a costumbres, a prácticas y pautas valorativas comunales” (p. 49). Para Hegel, la eticidad es una instancia, una esfera que debe ser vista desde el Estado, y es esencialmente superadora de la conflictiva esfera de la sociedad civil. La eticidad, por tanto, viene a constituir una esfera de relativización, de control y de “domesticación del antagonismo social y con ello a la vez un restablecimiento de la libertad comunal bajo las condiciones de la modernidad” (p. 48). Sin embargo, Hegel no se planteó las consecuencias de dicha eticidad, con excepción de algunas pocas concesiones, en un contexto de democratización moderna. En este sentido, Hegel “rechaza la interpretación *política* de los principios iusnaturalistas”, o sea, principios de apuntan a una formación de la democracia. Wellmer resalta *dos argumentos* de Hegel que se opondrían a la pretensión democrática del iusnaturalismo: e *primero* reza que “el

concepto iusnaturalista de democracia es 'abstracto' porque los supuestos antropológicos del derecho natural y del principio de libertad negativa son insuficientes para fundamentar el concepto de una democracia como forma de una eticidad concreta" (p. 52). El *segundo* argumento destaca que "la complejidad y la diferenciación funcional de las sociedades modernas no permiten, y sobre todo el surgimiento de una esfera ampliamente despolitizada de sociedad civil no permite, una democracia directa en un Estado moderno" (p. 52). Hay un presupuesto inaceptable en este segundo argumento: sólo las sociedades pequeñas y premodernas (inspiradas en la polis griega) podrían acceder a una representación directa, ya que la "complejidad" de las grandes sociedades modernas vaciaría de sentido la eticidad. Por lo tanto, "Hegel no muestra en modo alguno que los principios universalistas del derecho natural no pueden 'traducirse' a un concepto *democrático* de eticidad para las sociedades modernas" (p. 52).

Wellmer explica este "desliz" por así decirlo "antidemocrático" de Hegel haciendo hincapié en la teoría de éste: para Hegel, que es un filósofo esencialmente comunalista, el espíritu se realiza como subjetividad y no, para usar un término habermasiano, como intersubjetividad. Un segundo contra-argumento es que Hegel de hecho "carecía de toda experiencia directa de tradiciones democráticas en el mundo moderno" (p. 53). Además, en éste mundo moderno hegeliano, la sustancia ética, más que reflejarse inmediatamente en costumbres y tradiciones, debería estar dispuesta a ocupar un lugar secundario en lo político. Pensando en dar un paso adelante, Wellmer busca en Tocqueville esa experiencia democrática ausente en Hegel. La *eticidad* en Tocqueville, para usar un término de Hegel, sólo se puede dar "bajo las condiciones de un *derecho formal-igualitario*" (p. 54). Tanto Hegel como Tocqueville tenían como experiencia social revolucionaria a la Revolución Francesa "con su interna dialéctica de emancipación y represión" (p. 55). Sin embargo, si Hegel se limita a tener como modelo el Estado prusiano con una monarquía constitucional, Tocqueville busca su modelo de estado moderno en la joven y no menos controvertida democracia norteamericana. La diferencia con Hegel es que Tocqueville se plantea que la democracia era de hecho la realización igualitaria de la *libertad negativa* en la sociedad civil moderna; su inquietud, así, pasaría a ser: "¿cómo puede realizarse la *libertad* en una sociedad *democrática*?" (p. 55). No obstante, ambos autores compartirían una pregunta fundamental: "¿cómo sería posible una institucionalización de la libertad política, 'pública', bajo las condiciones de una sociedad civil igualitaria en sentido jurídico?" (p. 55). A partir de ese eje, Wellmer inicia una serie de aproximaciones entre Hegel y Tocqueville:

"para ambos, el advenimiento de la sociedad civil significaba el derrumbamiento de los viejos órdenes políticos, ya fuesen aristocráticos o feudales. Ambos veían ante todo en la sociedad civil la institucionalización de un orden de libertad 'negativa' igualitario, centrado en los derechos de propiedad. Ambos reconocían la importancia emancipatoria de la sociedad civil, principalmente en lo tocante a la implantación de derechos individuales ('derechos del hombre') de tipo general; y ambos, finalmente, veían claro que el orden jurídico igualitario de la sociedad civil de ningún modo podía considerarse equivalente de una institucionalización de la libertad *política*, de la libertad pública" (p. 55).

Es en esa aproximación entre Hegel y Tocqueville que Wellmer ve, a partir de su preferencia por el segundo, pero a la luz del primero, la posibilidad de plantearse la libertad negativa (individualista) en términos de una intersubjetividad, o sea, partiendo del presupuesto de que la libertad en Tocqueville debe ser leída como siendo comunalista.

Esta intersubjetividad de la libertad negativa es lo que Wellmer llama libertad positiva, y es la base para pensar el comunitarismo como dependiente del tipo ideal de sociedad individualista. En este sentido se puede entender la afirmación: con Tocqueville, “la democracia se ha convertido en una forma de eticidad” (p. 56). “La libertad ‘negativa’ que se encarna en las estructuras de la sociedad burguesa queda convertida aquí en libertad ‘positiva’ de quienes actúan en común” (p. 56). Como dice Tocqueville: “La libertad los [los ciudadanos] recalienta y los reúne cada día por la necesidad que tienen de entenderse y de complacerse mutuamente cada día en la práctica de los asuntos comunes” (Tocqueville, 1967, p. 52, *apud* Wellmer 1989, p. 57). En este sentido, la libertad sólo puede ser “una forma de praxis comunal que penetre en todos los niveles las instituciones de una sociedad y que se haya convertido en ingrediente del carácter, de las costumbres y de los sentimientos morales de los ciudadanos” (*ibid*, p. 57). Así, para Wellmer, “pese a las objeciones de Hegel, no hay razón para afirmar que los principios universalistas del derecho natural no sean traducibles a una concepción comunalista de la libertad política; pues lo que Tocqueville efectivamente muestra es que la libertad en el mundo moderno sólo puede pensarse como forma de eticidad democrática” (*ibid*, p. 58). Para Wellmer, libertad negativa y libertad comunal (o positiva) son dos momentos de la misma cosa mediadas por una simple negación determinada: una niega a la otra al mismo tiempo que la presupone. Por lo tanto, “la libertad negativa, la libertad ‘abstracta’, como la llamaría Hegel, es entendida aquí como un momento – y en este aspecto también como un presupuesto – de esa forma de libertad comunal que descansa en el reconocimiento de derechos individuales” (*ibid*, p. 63). Sólo en la democracia moderna esa dialéctica puede exigir políticamente la ampliación de derechos, al mismo tiempo que se puede querer ignorarlos. El punto decisivo es cuál sería la mejor manera institucional de lograr legitimar esa dialéctica.

## 2. Libertad republicana y libertad liberal

Como vimos, en términos generales, guardando las diferencias conceptuales que cada autor y su contexto requieren, todos los modelos críticos que tratan de defender al comunitarismo se ven fisurados por las premisas liberales y vice-versa. Uno de esos contextos, como llama la atención Norberto Bobbio, es la oposición entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Pese a preferir expresar la cuestión en términos de las libertades en la democracia, Bobbio retoma la oposición entre “antiguos” y “modernos” de Benjamin Constant. La libertad negativa sería atribuible a los modernos por la complejidad política y la libertad positiva sería la característica predominante de las ciudades antiguas. Como la libertad se caracteriza, como queremos defender, por un modo de justificación negativo, es fácil anticipar la falibilidad de esta oposición: el modelo político no necesariamente define de antemano cómo se vive o restringe la libertad, o mejor, cómo sería el alcance universal no sólo en términos políticos, sino también en términos morales.

El modelo que recupera Skinner desde Maquiavelo resalta el aspecto de la libertad negativa en el republicanismo, considerado siempre ámbito privilegiado para los argumentos comunales. Para Skinner, si pensamos en el modelo de la libertad positiva como centrada en la virtud, como aparece en Maquiavelo, el debate parece ponerse más tenso e interesante ya que rompe con el esquema de premisas dogmáticas del liberalismo (ver Skinner 1984). Así como para los liberales, en el republicanismo de Maquiavelo la libertad también puede ser leída como “ausencia de constricción, en especial, ausencia de toda limitación impuesta por otros agentes sociales a la propia capacidad de actuar de manera independiente en la prosecución de los objetivos que uno ha elegido” (Skinner,

1984, p. 242). En ese sentido, explica Skinner, la teoría de la libertad de Maquiavelo “es una teoría de la libertad negativa, pero él la desarrolla sin recurrir a concepto alguno de los derechos individuales” (*ibid*, p. 256). “El ciudadano prudente advierte que, sea cual fuere el grado de libertad negativa de que se pueda gozar, ello sólo puede ser resultado (y recompensa) de un firme reconocimiento y de la prosecución del bien público a expensas de todo fin puramente individual y privado” (*idem*).

Para Maquiavelo, “el goce continuo de la libertad personal es sólo posible para los miembros de una comunidad autárquica en la que la voluntad del cuerpo político determina sus propias acciones” (*ibid*, p. 243). Es decir, “sólo los que viven bajo formas republicanas de gobierno pueden tener la esperanza de conservar todo elemento de la libertad personal para perseguir los fines que ha elegido” (*ibid*, p. 244). Sin embargo, el problema de esa libertad “en sociedad” es el “lugar de la *ambizione*” (*idem*). Ésta es caracterizada como “un placer en ejercer coerción sobre los otros y utilizarlos como medios para los propios fines” (*ibid*, p. 245). Es “el deseo de los *grandi* (rico, poderoso, nobleza) de lograr poder mediante la opresión de sus conciudadanos” (*idem*). Es esperable que los *grandi* busquen “obtener tales fines congregando en torno de sí grupos de *partigiani*, o partidarios, y aspirando a emplear esas ‘fuerzas privadas’ para arrebatarse el manejo del gobierno de manos de la comunidad y apoderarse del poder” (*idem*). “Si los grandes no son refrenados, si no se les pone frenos, su natural intemperancia rápidamente conducirá a desordenados y tiránicos resultados” (*ibid*, p. 248).

Por otro lado, la *ambizione* puede deteriorar a la comunidad tanto en su libertad personal cuanto cívica si desde lo militar y lo político no se sabe defender a la comunidad ante amenazas externas. Confiar en mercenarios es la certeza de la ruina de la república y de la libertad, ya que su motivación en luchar es racionalizada económicamente, lo que quita mucho del heroísmo y del compromiso en situaciones de desventaja. Lo mejor en ese caso es que los mismos ciudadanos formen un ejército y “obren como defensores de su propia libertad” (*ibid*, p. 246). Por tanto, “un ejército de ciudadanos siempre se esforzará por alcanzar la gloria en ataque y por conservar su libertad en la defensa, y, estará mucho más dispuesto a combatir hasta la muerte” (*ibid*, p. 247). Por eso es imprescindible que los ciudadanos estén personalmente dispuestos a contribuir a la defensa de la comunidad contra la agresión externa para no terminar esclavizados. Por lo tanto, la libertad de los particulares, lo que Berlín o Hobbes llamarían *libertad negativa*, “sólo puede ser asegurada en un estado libre” (*ibid*, p. 250). “Para Maquiavelo, la libertad personal depende también de que se impida que los *grandi* fuercen al *popolo* (populares, plebe) a servir sus fines” (*ibid*, p. 251). “Sólo si estamos dispuestos ‘a actuar en favor de lo público’, ‘a hacer el bien para la comunidad’, a ‘promover’ y ‘actuar en beneficio’ del bien común, a observar y seguir cuanto se necesita para apoyarlo, tendremos esperanzas de evitar un estado de tiranía y de dependencia personal” (*idem*). (“Esta es una manera de poner en conexión los conceptos de libertad, virtud y servicio”) (p. 255).

Sin duda hubo un tiempo, pre-moderno podríamos decir con Taylor, en la historia de nuestra civilización en que el patriotismo no tenía inconvenientes intelectuales. Pero los últimos tres siglos testificaron el creciente poder de modalidades atomistas de pensamiento que, a su vez, promovieron la constitución de un sentido común cargado de prejuicios atomistas (Taylor 2000, p. 204). Las sociedades políticas, en el sentido de Hobbes o Locke, o el sentido común del siglo XX que éstos ayudaron a moldar, son establecidas por conjuntos de individuos que quieren obtener beneficios a través de la acción común y que sin eso, es decir, apenas individualmente, no los podrían conseguir. O sea: “la acción es colectiva, pero su meta permanece individual” (*idem*). En contraposición al republicanismo que vimos con Maquiavelo, el modelo liberal “procedimental” no puede concebir un bien común en sentido estricto porque la sociedad



tiene que ser neutra en relación a la cuestión de la “buena vida” (*ibid*, p. 210). Pero, sin embargo, una regla del derecho puede ser considerada un “bien”, es decir, algo que es común pero anterior y prácticamente independiente del individuo concreto (*ídem*). En su teoría social que reniega ese liberalismo, Taylor argumenta que el pasaje del “para mí y para ti” hacia el “para nosotros” es el pasaje para el espacio público (*ibid*, p. 206). Es decir, “algunas cosas tienen valor para usted y para mí, y algunas tienen valor esencialmente para nosotros” (*ídem*). Su valor reside justamente en el hecho de que es “para nosotros”: por ejemplo, contar un chiste. Es más gracioso hacerlo público.

Taylor sostiene que, antes de la libertad individual, hay que considerar la preeminencia de la matriz social que molda esa pretensión de libertad como forma de identidad. “Como el individuo libre [del ‘atomismo político-liberal’] sólo puede conservar su identidad dentro de una sociedad y una cultura de cierto tipo, debe preocuparse por la forma de esa sociedad y cultura en su conjunto” (Taylor 1979a, p. 251). Es gracias a las condiciones sociales de la libertad que son concebibles “las aspiraciones a la autonomía y la conducción de la propia vida” (*ibid*, p. 254). Esta autonomía de ningún modo “es algo que podamos sostener gracias a nuestro solo esfuerzo” (*ídem*). La “ceguera” liberal que toma como punto de partida la ficción contratualista le impide ver al atomismo que “el individuo libre, el derechohabiente, sólo puede asumir su identidad gracias a su relación con una civilización liberal desarrollada” (*ídem*). Antes de cualquier contrato hipotético hay que considerar que “el individuo libre que se afirma como tal ya tiene la obligación de completar, restablecer o sostener la sociedad en cuyo seno esa identidad es posible” (*ídem*).

Retomando el argumento republicano, en nuestro caso comunitarista, Taylor sugiere que aquellos que apoyan a una sociedad en razón de su prosperidad y seguridad son “los amigos de los buenos momentos, [pero] que no estarán presentes en la hora de la necesidad” (*ibid*, p. 213). Para Taylor, la tesis republicana “es tan relevante y verdadera hoy como lo fue en la edad antigua o en los primordios de la edad moderna” (*ídem*). Esa eticidad, para usar el término adaptado por Wellmer, recobrada por Taylor supone que el atomismo individualista llevaría al “descompromiso” político de los sujetos con su forma de vida en común. Ese descompromiso sumado a la hipostasiación de la razón instrumental tan cara al liberalismo procedimental llevaría hacia una transformación de la democracia en un “dulce despotismo”, una tiranía de la “razón” en la cual una confortable falta de libertad, mediada por una burocracia tecnocrática insensible en relación a los fines dotados de sentido para la colectividad, sustituiría los ideales de autodeterminación de la soberanía popular (Taylor 2000b, p. 175ss). El argumento de Taylor por lo que llama “individualismo holista” es un modo de integrar tanto la noción liberal cuanto la comunitarista de libertad: “el bien común es, en realidad, una regla del derecho. Pero hay que recordar que el patriotismo involucra más que principios morales convergentes; se trata de una adhesión común a una comunidad histórica particular” (*ibid*, p. 214). El patriotismo dibujado por la tesis republicana es únicamente requerido por una sociedad libre: “el patriotismo republicano incorporó el autogobierno en su propia noción de libertad” (*ibid*, p. 216).

Contrariamente a Taylor que justifica la posición de la comunidad ontológicamente en su construcción del individualismo holista, Michael Walzer cree que la “comunidad propiamente dicha es, fundamentalmente, una presencia ideológica en la sociedad moderna”. Para Walzer, la crítica comunitaria se manifiesta como el eterno retorno de una moda que en realidad nunca deja de existir. Es decir, la crítica comunitaria es ya casi inmanente al argumento liberal. En su análisis, Walzer reconstruye *dos modos de crítica comunitaria* que se contradicen mutuamente, o por lo menos se excluyen en términos de validez. La *primera* se dirige a la práctica liberal, mientras que la *segunda* a la teoría

liberal.

Dirigida con cierta ironía a autores como Michael Sandel, la *primera* crítica argumenta que “el liberalismo no hace más que decir la verdad acerca de la sociedad asocial que los propios liberales crean: en el fondo, no *ex nihilo*, como su teoría sugiere, sino en el contexto de una lucha contra las tradiciones, las comunidades y las autoridades” (Walzer 2010, p. 155). La historia en el liberalismo queda sustituida por el estado de naturaleza hobbesiano o por la posición original de Rawls (1971): “cada individuo se imagina a sí mismo como un ser absolutamente libre, desvinculado y solo, que se integra en la sociedad y acepta las obligaciones que ésta impone sólo porque así minimiza sus riesgos personales” (Walzer 2010, p. 155). A esa libertad aislante que enfatiza la privacidad como ideal de libertad factual, debe sumarse la apatía política. Ésta parece ser una tradición o orden más que intenta de algún modo disciplinar la conducta y la libre voluntad del individuo. “Los liberales somos libres de elegir y tenemos derecho a elegir, pero no disponemos de otro criterio que rija nuestras elecciones que no sea nuestra interpretación caprichosa de nuestros caprichosos intereses y deseos” (*ibid*, p. 156). El ideal liberal de individualismo que estalla la legitimidad de cualquier unidad social cohesiva nos impide de reconocer historias comprensibles, “y sólo nos reconocemos en la historias que leemos cuando éstas son narraciones fragmentarias, sin tramas: el equivalente literario de la música atonal y el arte no figurativo” (*ibid*, p. 157). Así, la sociedad liberal, según esta caricatura crítica, es la fragmentación llevada a la práctica; y la comunidad, a su vez, es justamente su opuesto: “el hogar de la coherencia, la interconexión y la capacidad narrativa” (*ídem*).

La *segunda* crítica – que podría dirigirse a Taylor – destaca que “los hombres y las mujeres desligados de toda atadura, literalmente desvinculados [...] son figuras míticas” (*ibid*, p. 158). “La esencia de esta segunda crítica es su afirmación de que la estructura profunda de la sociedad (incluso de la sociedad liberal) es, en realidad, comunitarista” (*ídem*). Sería falso en realidad ver en los lazos sociales mera instrumentalización contractual, como Hobbes pareciera a veces sugerir. Ese voluntarismo interesado que no sobreviviría a las ventajas que reportan no sirve para pensar de hecho la sociedad liberal. A la naturaleza de la sociedad humana le es inherente que “los individuos criados en ella se encuentren inmersos en pautas relacionales, redes de poder y comunidades de significado” (*ídem*). Para Walzer, “la ideología separatista liberal no puede despojarnos de nuestra condición de personas ni de nuestra vinculación. Lo que sí nos quita es la *sensación* de esa condición de personas y de esa vinculación, y tal privación se ve luego reflejada en la política liberal” (*ídem*). El liberalismo, explica Walzer, “es una doctrina que socava sus propias bases; por ese motivo, precisa ciertamente de una corrección comunitarista periódica” (p. 165). “Sin los lazos que *no* nos unen no puede haber una comunidad. Si algo es el comunitarismo, es antitético a la transgresión’ (*ídem*).

En este sentido, Wellmer trata de mejorar ese modo de simbiosis entre los argumentos liberales y comunitaristas que propone Walzer. Para Wellmer, por un lado, los liberales defienden que los derechos fundamentales, lo que incluye la propia idea de libertad liberal democrática, “han de anteponerse a todas las formas de autodeterminación comunal o colectiva, así como también a todas las tradiciones e identidades de tipo cultural, étnico o religioso” (Wellmer 1992, p. 80). Por el otro, los comunitaristas creen que únicamente en el marco “de formas de vida comunitaristas pueden los derechos fundamentales liberales cobrar un sentido no-destructivo” y así legitimarse (Wellmer 1992, p. 80). Ante la exclusividad del núcleo normativo liberal restringido a los derechos individuales de libertad, los comunitaristas destacan que esos derechos sólo son posibles debido a la condición socializante de los individuos, es decir, su capacidad irrecusable de autodeterminarse exclusivamente de modo colectivo (Wellmer 1992, p. 81). Así, para

Michael Walzer, “el *self* liberal es un *self post-social* no un *self pre-social*” (Wellmer 1992, p. 82). Sin embargo, el *self post-social* no está atrapado exclusivamente a una identidad social o forma de vida, sino que, vinculado a una idea amplia de lo social y de sus multiplicidades, busca para sí “una distancia reflexiva respecto de todas las identidades y tradiciones particulares” (Wellmer 1992, p. 82). Para Walzer, la crítica comunitaria tiene que separar lo que sería la sociedad liberal, por un lado, y la tradición del liberalismo político, por el otro. De este modo, se podría afirmar que la crítica comunitarista de la sociedad liberal sólo puede formularse coherentemente partiendo críticamente de esa propia tradición liberal” (Wellmer 1992, p. 82). Por eso Wellmer concluye que, de cierto modo, “el comunitarismo correctamente entendido sería liberalismo correctamente entendido” (Wellmer 1992, p. 82). Es decir: “sólo derechos fundamentales y derechos de participación igualitariamente entendidos pueden constituir el suelo de una eticidad democrática y, por tanto, también el núcleo normativo del ‘bien común’ en las sociedades modernas” (ibid, p. 94).

### **Libertad política y democracia deliberativa**

Es sin duda Rawls que propone un sofisticado modelo teórico que implica una superposición tanto de elementos negativos cuanto positivos si tomados en cuenta desde el modelo de la libertad negativa. Para John Rawls, en la *Teoría de la Justicia*, la libertad en el sentido negativo es el componente primordial de su primer principio de justicia: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” (Rawls, 1971, p. 67). Pese a plantearse la libertad a la luz del esquema contratualista kantiano de reciprocidad y universalidad, la noción equidad aportada por Rawls demanda una concepción de sociedad más amplia y plural, no sólo diferencias culturales sino también desigualdades económicas. Sin duda hay que considerar especialmente las reformulaciones que Rawls hace de su teoría entre *La Teoría de la Justicia* (1971) y el *Liberalismo Político* (1993). Si en el primer trabajo la justicia aparece en una versión contratualista, en el segundo ese concepto pasa a ser reivindicado como idea política, es decir, pese a toda abstracción, pensar la justicia a través de la política sólo puede significar pensarla de modo situado. Quedémonos, sin embargo, con el concepto de libertad que se mantiene, se podría decir de modo provisorio, relativamente estable, al mismo tiempo que ayuda a articular las demás categorías rawlsianas conduciéndolas, gradativamente, a una construcción política de la libertad. Así, para Rawls,

las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y a la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho (p. 68).

La construcción de la libertad como principio se justifica por la construcción de una neutralidad referente a la justicia (Forst).

Pese a estar de acuerdo con Habermas en que la fundamentación del comunalismo tiene como una de las bases la razón comunicativa, Wellmer no cree que la libertad sea dependiente exclusivamente de un tipo tan específico de racionalidad. Para Wellmer, libertad y razón no tienen porqué coincidir en la modernidad (*ibid*, p. 72). Wellmer reivindica aquí, mismo en un contexto de libertad comunal, el derecho a no ser “racional”, “libertad de decir que no” (*ibid*, p. 72), desde que cada uno asuma la responsabilidad por ello. Pensando en el sentido de una institucionalización igualitaria del “derecho abstracto”, Wellmer argumenta que “la libertad negativa sólo representa en el mundo moderno un presupuesto de libertad comunal en la medida en que representa a la vez condiciones bajo las que los individuos tienen derecho a *no* ser completamente racionales” (*ibid*, p. 63). La racionalidad, o cierta racionalidad, para evitar recaer en el error de Isaiah Berlin, no puede ser un marco regulador de la libertad comunal, por eso la libertad negativa debe estar garantizada institucionalmente. Si se entiende la libertad negativa como un metaprincipio, de éste no se puede deducir ningún metaprincipio de racionalidad, por más razonable que dicha conexión, cuyo resultado sería un “consenso racional”, pareciera ser: “la libertad negativa, entendida como un derecho del hombre a la autodeterminación, implica en un sentido bien determinado el derecho a actuar egoístamente, estrafalariamente, excéntricamente, irresponsablemente, provocativamente, obsesivamente, autodestructivamente monomaniacamente, etc.” (*ibid*, p. 63).

Si Seyla Benhabib, que retoma al Habermas de *Cambio estructural en la esfera pública* (1962), sostiene que la teoría política comunitaria debería ir más allá de la oposición liberal entre libertad negativa o positiva, ya que el “problema de la modernidad” (alienación, cinismo, anomia etc.) se resolvería únicamente con más democratización, no con menos (Benhabib 1987, p. 97), Habermas (1992), al retomar la importancia de la esfera pública en la sociedad moderna, defiende un principio de discurso que sólo se puede legitimar como principio democrático. Según Habermas, el principio de discurso y el principio de democracia, cuyo medio es el derecho, “se ensamblan, entrecruzan y entrelazan el uno con el otro, convirtiéndose en, y desarrollando un, sistema de derechos, que ponga a la autonomía privada y a la autonomía pública en una relación de presuposición recíproca” (Habermas 1992, p. 194). De este modo, sigue Habermas, “los derechos políticos han de institucionalizar el uso público de las libertades comunicativas en forma de derechos subjetivos” (p. 196). Sin embargo, Wellmer defiende que

“las condiciones de un discurso *racional* no se identifican con las condiciones de un discurso *democrático*” (p. 66), ya que el discurso racional está basado en un metaprincipio de la racionalidad, el discurso democrático depende necesariamente de derechos iguales entre los individuos. La intención de Habermas es “asegurar el primado de la perspectiva comunalista convirtiendo los metaprincipios del discurso racional en el único fundamento incuestionable de una concretización democrática de los derechos individuales, no tiene más remedio que fracasar porque los principios del discurso racional, sólo cuando quedan puestos en relación con el principio de iguales derechos individuales, pueden suministrar o representar ese fundamento irrebasable que no puede ser puesto en cuestión por ninguna institucionalización o concretización democráticas de la libertad negativa (Wellmer 1989, p. 66).

Lo que está en juego para Wellmer es una clara objeción a la pretensión trascendentalista de la racionalidad comunicativa de Habermas como condición para la libertad, ya que el concepto de libertad negativa de ningún modo puede presuponer un

consenso racional a través del discurso, sino que en la base de cualquier consenso racional tiene que haber una base institucionalizada que garantice la igualdad jurídica de los individuos. Así, “un principio universalista de libertad negativa no puede entenderse conceptualmente como parte de un concepto de racionalidad comunicativa” (Wellmer 1989, p. 67). Por lo tanto, el concepto de racionalidad discursiva, con el cual, pese a todo, Wellmer está de acuerdo, es insuficiente para determinar la sustancia normativa de las culturas democráticas modernas con vistas a la libertad. En este sentido hay que entender a Wellmer cuando dice que en el mundo moderno libertad y razón no tienen por qué coincidir, aunque tengan buenos motivos para hacerlo, “aun cuando la *pretensión* de libertad sea una pretensión racional y el *telos* de la libertad negativa sea una libertad pública, racional” (p. 71).

## Bibliografía

- BERLIN, Isaiah (2010). Dos conceptos de libertad y otros escritos. Alianza Editorial, Madrid.
- BOBBIO, Norberto (1993). Igualdad y libertad. Ed. Paidós. Barcelona.
- FORST, Rainer (2010). Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Ed. Boitempo, São Paulo.
- HABERMAS, Jürgen (1988). Pensamiento postmetafísico. Ed. Taurus, Madrid, 1990.
- HABERMAS, Jürgen (1992). Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- HABERMAS, Jürgen (2003). O estado democrático de direito. Uma amarração paradoxal de princípios contraditórios? In: A era das transições. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- HABERMAS, Jürgen (1996). Reconciliación mediante el uso público de la razón. En: HABERMAS & RAWLS, El debate sobre el liberalismo político. Ed. Paidós, Barcelona. (Ver también: HABERMAS, La inclusión del otro.)
- HONNETH, Axel (1993). Einleitung. In: HONNETH, Axel (org.) Kommunitarismus. Eine Debate über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- HONNETH, Axel (). Kampf um Anerkennung.
- MILL, John Stuart (2001). Sobre la libertad. Alianza Editorial, Madrid.
- RAWLS, John (1996). Respuesta a Habermas. En: HABERMAS & RAWLS, El debate sobre el liberalismo político. Ed. Paidós, Barcelona.
- RAWLS, John (1995) [1971]. Una teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- RAWLS, John (1996) [1993]. El liberalismo político. Ed. Crítica, Barcelona.
- SANDEL, Michael (1982). Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (2000). Propósitos entrelazados: o debate liberal-comunitario. Em: TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. Ed. Loyola, São Paulo.
- TAYLOR, Charles (1979a). El atomismo. En: TAYLOR, C. *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, Madrid, 2005.
- TAYLOR, Charles (1979b). Cuál es el problema de la libertad negativa? En: TAYLOR, C. *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, Madrid, 2005.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1967). L'ancien régime et la révolution. Paris, Gallimard.
- WALZER, Michel (2010). La crítica comunitarista del liberalismo. En: *Pensar políticamente*. Ed. Paidós, Madrid.
- WELLMER, Albrecht (1989). Modelos de libertad en el mundo moderno. En: Finales de

partida, la modernidad irreconciliable. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.

WELLMER, Albrecht (1991). Verdad, contingencia y modernidad. En: Finales de partida, la modernidad irreconciliable. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.

WELLMER, Albrecht (1992). Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre "liberales" y "comunitaristas". En: Finales de partida, la modernidad irreconciliable. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.