

ÉTICA Y LIBERTAD: LA INMANENCIA DE LOS LÍMITES

ETHICS AND FREEDOM: THE IMMANENCE OF LIMITS

*Renier Castellanos Meneses**

RESUMEN

La libertad ética debe descubrirse en el intersticio entre la libertad positiva y la negativa, considerándose como límite pero no limitada por éstas. En esa frontera tienen lugar los encuentros y los acuerdos entre los hombres libres, los cuales, más allá de la ley, pueden establecer relaciones justas. Por eso la ética es también un encuentro como lo es la política, entendida como vínculo entre la comunidad y la libertad moral de los individuos.

PALABRAS CLAVE

Libertad, Ética, Autodeterminación, Política, Acuerdo.

ABSTRACT

The ethical freedom must be discovered in the interstice between the freedom positive and the negative freedom, being limit but not limited by these. In that border the encounter and the agreements take place between the free men, who, beyond the law they can establish justice relations. For that reason the ethics is also an encounter like the politics, understood like bond between the community and the moral freedom of the individuals.

KEY WORDS

Freedom, Ethics, Self-determination, Politics, Agreement.

* Licenciado en Filosofía e Historia de la Universidad de Antioquia. Docente del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín-Colombia.
Correo electrónico: renier.castellanos@upb.edu.co

Artículo recibido el día 26 de mayo de 2010 y aprobado por el Comité Editorial el día 15 de octubre de 2010.

1.

“La libertad es la condición ontológica de la ética”.

M. Foucault.

Al parecer, no puede haber un planteamiento de la ética que prescinda de un planteamiento de la libertad, no sólo como condición primera sino como condición constante, como condición *absoluta* de posibilidad. Esta es ya una primera tesis. Utilizando un concepto deleuziano, la libertad es la *intensidad* de la ética, su *afección* más determinante; lo que significa, entonces, que debemos comprenderlas conformando un solo sentido: como *autodeterminación*. Este *principio* ha estado presente en la tradición de la filosofía práctica. Desde Aristóteles a Kant, tanto la ética como la libertad son entendidas en una relación indisoluble, incluso, la concepción más extensiva de la *epimélēia* suscitada por Foucault contiene ese mismo *principio*: el cuidado de sí (*epiméleia heautou*) es análogo al conocimiento de sí (*gnothi seautó*) y al gobierno de sí (*autarkeia*), esto es, *gouvernement*. La ética para este autor es “práctica reflexiva de la libertad”.

Sin embargo, es preciso someter a prueba estas afirmaciones. Cuando hablamos de libertad, se debe entender por ella ¿libertad *sin más?*, o, de un modo más juicioso, debemos entender que la libertad siempre lo es con respecto a algo? a la esclavitud, por ejemplo, o a cualquier límite que impida el ejercicio de la *autodeterminación*: ¿las leyes, la opresión, las exigencias sociales? Estas consideraciones nos proponen ya una segunda tesis; la libertad siempre lo es con respecto a límites, y la ética, como *práctica reflexiva de la libertad*, es una práctica reflexiva sobre los límites. Ya, de hecho, la *autodeterminación* es un límite; el sujeto o el “yo” mismo es el límite de sus deseos, de sus acciones y de sus propósitos. Pero también porque establece una diferencia con los límites externos, los límites de otros o propuestos por otros -de sus deseos o de sus razones-; en ese sentido, tampoco lo sería *sin más*, en *absoluto*, sino que su posibilidad lo es siempre con relación a lo que la limita.

Esta aparente paradoja nos pone frente al problema central de la ética, el cual ya no sería solamente el de la *autodeterminación* sino el de los *límites* de la acción, inclusive de las acciones que un sujeto puede ejercer sobre sí mismo. Por lo menos, lo que puede inferirse de las líneas ya escritas, es que la libertad no puede entenderse de un único modo, y en esa medida es pertinente la pregunta de cuál es el modo de la libertad determinante para la ética, uno que sea su constitutivo *natural*, si se quiere, ontológico. Precisamente, el propósito de este trabajo es hacer pie en el centro de la paradoja para intentar dar respuesta a ese interrogante, y establecer cuál *otro modo de la libertad*, sin excluirse *a priori* de ser una posibilidad para la ética, no constituye una condición ontológica para ella. Esta tarea será guiada por las concepciones de libertad que presentan particularmente Benjamín Constant en su discurso *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1988), Isaiah Berlín en *Dos conceptos de libertad* (1967), y Norberto Bobbio en *Kant y las dos libertades* (1991), entre otros.

Como se nota, los autores referidos hacen parte más de la filosofía política que de la ética, pero el juego de relaciones que se establecerán en estas páginas, a propósito de la libertad y de los límites, nos llevarán a comprender lo político, e incluso lo jurídico, como factores determinantes a la hora de dar respuesta a las hipótesis y de cumplir con nuestro propósito.

2.

“El objeto de los antiguos era dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: esto era lo que ellos llamaban libertad”
B. Constant.

La idea que se va a desarrollar aquí, a partir de Benjamín Constant, es que la libertad de los antiguos está determinada por lo público; esa condición

es la que la va a diferenciar de la libertad de los modernos. Esta consideración exige preguntarse por las posibilidades de la ética y de su vínculo con la vida política, no tanto por algún principio natural de exclusión, sino por los riesgos a los que se somete la *autodeterminación* cuando se plantea una relación necesaria entre ellas. Pero no puede olvidarse que fue precisamente Aristóteles quien estableció una unidad radical entre las dos, considerándolas inseparables de una misma realidad llamada filosofía moral o filosofía práctica. El *espíritu*, por llamarlo de alguna manera, de esa unidad, fue el *areté* -las virtudes-, y éstas, sin duda, han sido condiciones de eticidad en todas las tradiciones humanas. En este sentido, podemos pensar la ética antigua como un asunto público, esto es, como la condición de los ciudadanos libres para participar de la vida de la *polis*.

Del mismo modo, Michael Foucault afirma que en el mundo antiguo “la libertad cívica se ha reflexionado como ética”, ya que la libertad individual consistía en principio en no ser esclavo; ser libre era ser ético, lo que habilitaba a los individuos a formar parte de una comunidad libre. Por esta razón, no puede omitirse la política como un elemento en conjunción con los ya dados de libertad y de ética, o apareciendo en todo caso como condición de posibilidad para estas últimas. Benjamín Constant considerará entonces la libertad de los antiguos en términos de su vida pública y de sus posibilidades de participar en ella.

Esta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos (Constant 68).

De lo que se desprende que la libertad aparece en términos de los *deberes del ciudadano*, del conjunto de obligaciones morales con las cuales se intentaba dar sentido a los ideales de la *polis* inscritos en su filosofía moral; como *deber*, la libertad quedaba comprendida como *sujeción*. Constant afirma: “al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban

libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida” (*Ibíd*).

El estado de *sujeción* pone de presente un problema insoslayable para Constant: la *represión* del individuo particular, o lo que enunciaría en otros términos: *la libertad no fue un asunto propio de la vida privada*. La mirada que Foucault hace sobre la experiencia ética de los griegos puede oponerse a esta idea, en la medida en que el autor de la *Hermenéutica del sujeto* no separa, sin más, la vida pública y privada de los antiguos; por el contrario, considera que la práctica de la libertad es una experiencia *ascética* entendida como el cuidado de sí -*épiméleia heautou*-. A partir de esta práctica ética, el sujeto puede acceder no sólo a su propio cuidado sino a su propio gobierno -*autarkeia*-, por lo que no se concibe desde la sujeción sino desde la *subjetivación*. En esta misma dirección considera que la posibilidad de ejercer una ciudadanía virtuosa, de establecer relaciones de amistad, e incluso de ejercer un buen gobierno, justo, dependen de la experiencia ascética de la *subjetivación*, esto es, de la práctica reflexiva y particular de la libertad.

Pero lo que quiere señalar Constant no son las prácticas particulares de los antiguos, ni de los ideales privados y filosóficos -los cuales sin duda siempre fueron exclusivos y excluyentes en el mundo griego-, sino el escenario de posibilidades para el ejercicio de la libertad, y sobre todo, para cuál tipo de libertad. Es en ese sentido que devela la constante de la vida pública sobre la vida de los particulares, y cómo establece una relación de sujeción de éstos con respecto a aquélla; por eso señala que:

Todas las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni del de industria, ni de los otros bienes [...] En las cosas que nos parecen más útiles, la autoridad del cuerpo social se interponía, y mortificaba la voluntad de los particulares (*Ibíd*).

Desde esta consideración, y a propósito de los ideales del ascetismo filosófico griego, tal vez se pueda comprender mejor la sentencia que fue proferida contra Sócrates en Atenas; al filósofo, entre otras razones, se le acusaba de ejercer la libertad de opinión como particular; opiniones que se consideraban atentaban contra valores consagrados por la tradición pública ateniense. Sin embargo, a Sócrates no se le acusó de no cumplir con la ley como ciudadano, lo que lo condena es haber asumido la libertad como un derecho y no como un deber sólo público, es decir, por haber emprendido, en términos de Foucault, una práctica subjetiva y ascética de la libertad.

De este modo, la idea de libertad para los antiguos no estaba fundada en el derecho de los particulares, sino en el deber de los ciudadanos, por lo que la autoridad no residía en los individuos sino en el cuerpo social. Este es un elemento valioso para el desarrollo de las tesis expuestas al inicio. En primer lugar, debemos considerar que la libertad es condición para la ética, pero sólo en términos de la subjetivación enunciada por Foucault. Pero, y en segundo término, desde la idea de sujeción a los deberes de lo público expuesta por Constant, la libertad se define por los límites del cuerpo social, y en ese caso no implica una síntesis necesaria con la ética, entendida no sólo como subjetivación sino como *autodeterminación*. Ahora, su *no necesidad* tampoco anula la posibilidad de serlo, pues las obligaciones ciudadanas eventualmente pueden constituirse en bienes éticos, pero no como condición ontológica.

3.

“El hombre en cada uno de sus actos, y desde luego, en el conjunto de su vida no tiene más remedio que ser justo”

José Luis L. Aranguren.

Antes de continuar con los planteamientos de Constant en lo concerniente a *la libertad de los modernos*, es preciso detenerse, aunque sea de manera

general, en el problema de la filosofía moral, toda vez que la exposición que aquí adelantamos está ubicada centralmente en ella. Para ello, haremos referencia a la introducción de Rawls en *Una diferencia entre la moral clásica y la moderna* (2001); sin duda, su presentación contribuye de manera sustantiva a la elucidación de este tema de trabajo.

Apoyado en Sidgwick, Rawls coincide en señalar que una distinción entre la filosofía moral antigua y la moderna es la manera como los griegos concibieron el bien como fin supremo, mientras los modernos lo entendieron específicamente como un medio (*cf. Id.* 21). Pero también el contexto histórico indica una distinción notable, como lo fue, para los antiguos, la transición de la autoridad de la religión cívica a la filosofía y a la política, y el abandono paulatino de las tradiciones e ideales homéricos. La elaboración de un nuevo orden práctico se fundó en una razón libre y disciplinada que trazó las nuevas exigencias para los ciudadanos y los nuevos ideales de la *polis*. La independencia de la filosofía, en relación con las tradiciones precedentes e incluso coexistentes con ella, le otorgó al individuo el gozo de su propio bien sólo a partir de la legitimación del bien público; en el caso concreto de *La república* como conquista de la razón, la idea de *Justicia* habría alcanzado el mayor valor moral para los griegos; pero, sin duda, la noción *más atractiva* y que trascendió como bien supremo fue “la búsqueda razonable de nuestra verdadera felicidad”.

En estas líneas se destaca, al igual que en la concepción del *Discurso del Ateneo en París*, cómo sólo el bien público era el garante del bien particular, primando de algún modo un estado de sujeción al ordenamiento social; por lo menos así puede leerse en estas palabras: “Se trataba de hacer lo acostumbrado y de ser un miembro de la sociedad digno de confianza, siempre dispuesto a cumplir con los propios deberes cívicos como un buen ciudadano” (*Ibid*). Sin embargo, Rawls hace algunas *observaciones generales* que nos impiden afirmar un estado de sujeción severo en el mundo griego, y por el contrario deja entrever más bien una relación de reciprocidad entre

el cuerpo social y el individuo, mediada por un bien supremo como la justicia; al respecto afirma:

En gran medida -los griegos- concibieron este bien como un bien para el individuo. Por ejemplo, Aristóteles sale al paso de las objeciones a la acción justa no diciendo que deberíamos sacrificar nuestro propio bien a las exigencias de la justicia, sino diciendo que perdemos nuestro propio bien si rechazamos esas exigencias (*Id.* 24).

En el otro caso, el período moderno, al igual que los planteamientos de la filosofía moral, estuvo determinado por lo que Rawls llama los *tres principios de desarrollo histórico* (*Id.* 25): La Reforma del siglo XVI que condujo al pluralismo religioso, la fundación del Estado moderno con su centralismo administrativo, y el desarrollo de la ciencia centrada fundamentalmente en la astronomía y en la física. Estos principios pusieron de presente nuevos problemas que antes no habían sido considerados por el régimen monárquico ni por el medieval. Por un lado, se plantea el problema de la *tolerancia* no solo frente al pluralismo religioso sino frente a la diversidad filosófica y científica emergente, que contrastaba con la tradición a la que se consideraba dogmática y caduca; por otro lado, las aceleradas transformaciones políticas, muchas veces animadas por el pluralismo y en otras por la expansión de la economía y por la concentración de riqueza, plantearon la necesidad de establecer *los límites constitucionales del Estado*. En términos generales: “El problema que se planteó no era ya simplemente el problema griego de cómo vivir, sino el de cómo puede uno vivir con gentes que profesaban una religión oficial y salvífica diferente” (*Id.* 27) y en medio de elementos científicos e intelectuales nuevos y diversos.

En ese contexto, la idea de una filosofía moral se preguntaría por su fundamento antes que por su contenido, y, de hecho, la cuestión fue planteada tanto desde el orden heterónimo, según el cual una autoridad externa a la conciencia individual debe establecer las prescripciones morales;

y, desde un orden autónomo, según el cual, la conciencia de todo individuo debe ser capaz de darse leyes y de gobernarse racionalmente a sí misma. Lo anterior implicó abordar al menos las dos siguientes cuestiones (*cf. Id.* 26): ¿el orden moral dimana de una autoridad externa o es de la propia naturaleza humana, de su conciencia, darse leyes y obligaciones?; y por otro lado, ¿quién puede determinar y de cuál modo el sometimiento a dichas leyes y obligaciones? Hume y Kant consideraron que “el orden moral surge de alguna manera de la naturaleza humana y de las exigencias de nuestra vida conjunta en sociedad” (*Id.* 22). Sólo que, para el primero, las acciones están conducidas por las respuestas de la conciencia a los hábitos y costumbres sociales dadas; para Kant, el orden moral aparece como un imperativo de la razón a través del cual la conciencia individual se da leyes a sí misma y se obliga a cumplirlas desde su buena voluntad. Dicho de otro modo, mientras

los antiguos se preguntaron por la forma más racional de la verdadera felicidad, o del bien supremo [...] los modernos se preguntaban principalmente [...] por lo que consideraban prescripciones imperativas de la recta razón, y por los derechos y obligaciones a que estas prescripciones de la razón daban lugar (*Ibid.*).

En este punto de la exposición se vislumbran dos modos particulares de la libertad: por un lado, la de los *antiguos*, cuya realización está supeditada a un ordenamiento legal o moral superior a la de los individuos mismos; y por el otro, la de los *modernos*, que transita en la posibilidad de que la conciencia individual sea capaz de darse leyes a sí misma y de autodeterminarse, pero también, y de manera similar a los griegos, en la que se precisa de un ordenamiento exterior y heterónimo que prescriba leyes y conductas. En todos los casos se sigue planteando un asunto de límites, aunque de perspectivas diferentes; por el momento debemos desarrollar algo más al respecto, especialmente desde la óptica de los modernos, si queremos finalmente determinar el *tipo* de libertad que es constitutivamente ético.

4.

“Nuestra libertad debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada”

B. Constant.

Para una comprensión de la libertad de los modernos son reveladoras las siguientes líneas de Constant:

Preguntemos desde luego lo que en este tiempo entiende un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra libertad. Ella no es para cada uno de éstos otra cosa que el derecho a no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho a decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días y las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos: es, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios (67).

Y parece claro, la libertad moderna se enuncia como derecho, y lo público es tanto su límite como su garante: el derecho a un ejercicio particular de la libertad, en la cual, los intereses privados, la opinión y el culto, están determinados por las deliberaciones de cada individuo. No obstante, no se prescinde de los límites; el hecho de que la libertad “no es para cada uno de éstos -individuos- otra cosa que el derecho a no estar sometido sino a las leyes”, evidencia dos aspectos fundamentales: por un lado, la libertad como goce de la vida privada; y por el otro, la ley, expresión de lo público, que no sólo garantiza el derecho al *goce de los particulares*, sino que se establece como límite a las conductas de los individuos que eventualmente puedan vulnerar el derecho de otros. Se presenta en este caso la libertad en dos sentidos, una de la *autodeterminación* y la otra de sujeción. Ahora, este último tipo no constituye una autoridad arbitraria de privación sobre los individuos, “el fin de la ley -dice Locke- no es abolir o restringir, sino preservar

y aumentar la libertad. Porque en todos los estados de seres creados capaces de ley, donde no hay ley, no hay libertad” (Locke 2003); es el intento por fundamentar racional y positivamente tanto los derechos como los deberes, esto es, los límites.

Como se indicó en el apartado anterior, la fundamentación racional de la moral es lo característico de la filosofía práctica moderna, para la cual Emmanuel Kant tiene un carácter paradigmático. Pero más allá de la filosofía moral, la emergencia del Estado moderno contendrá los trazos y las prescripciones sobre las cuales se consideran las conductas de los individuos en términos de legales o no legales, que sería, por decirlo de este modo, una forma concreta de concebir lo tolerable y lo intolerable marcado por vía de lo moral. Pero en ambos casos, lo que se está fundamentando es la sociedad liberal, constituida por individuos libres y ordenada por reglas jurídicas y políticas que lo garantizan: un Estado *liberal*.

Ya desde Locke se hacen evidentes algunas líneas que nutren la comprensión de esta *emergencia*, pero haciendo salvedades significativas con relación a la concepción misma del *derecho*, pues, para Locke, el derecho no constituye una instancia convencional ni fruto de fundamentación alguna, sino que es una condición natural de los individuos. Para él, el individuo es un sujeto de derechos *naturales*: su vida, su libertad y su propiedad son inobjetables, y la función del Estado es su protección. Así, en la forma de su *liberalismo* se lee:

Aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia [...] El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla, que siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, libertad o posesiones (2003).

El asunto de lo político aparece, pues, como un escenario necesario de práctica de la libertad, al igual que en la sociedad clásica, pero su fundamentación en el derecho fue una conquista, que a través, entre otros,

de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, hicieron posible la construcción de una sociedad que representó el espíritu de la libertad. Debe entenderse, empero, que esa sociedad no es la suma de todas las libertades; es, más bien, por un lado, el sentido de la ley que las garantiza; y por el otro, la representación moral de un individuo racional capaz de autodeterminarse. Pero tampoco debe olvidarse el papel que jugaron las prácticas económicas de la época, definidas fundamentalmente por la actividad comercial, en la realización, tanto de este espíritu de libertad, como de sus límites.

Benjamín Constant, al igual que los empiristas británicos, particularmente Smith, consideraban que no sólo los límites positivos a las libertades individuales garantizaban su realización. Sino que, en la actividad comercial, se establecen regulaciones intrínsecas de igualdad entre los hombres, que favorecen el ejercicio de la libertad. La idea que imperó en la modernidad, de hecho, fue que el comercio era una indiscutida superación de la guerra, y ésta, propia de los pueblos antiguos, había marcado por supuesto el espíritu de sujeción de los hombres a los Estados. El comercio, en cambio, era una expresión pacifista entre iguales o que igualaba a los hombres, “Nuestra libertad -dice Constant- debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada” (*Id.* 75). De modo similar, Smith, citado por Arango, afirma que: “El comercio no es otra cosa que un homenaje tributado a la fuerza del poseedor por quien aspira a la posesión. Es un intento de obtener de buen grado lo que ya no se espera alcanzar mediante la violencia” (ctd en Arango 5).

De hecho, para algunos autores, la libertad moderna se fundó más sobre un derecho económico que sobre uno político propiamente dicho; y en ese sentido, la Revolución francesa, por ejemplo, icono histórico de la libertad en Occidente, fue una clara expresión del ascenso de la burguesía y de su posterior control sobre todo lo público. De este modo, el orden de lo moral y su representación en las libertades individuales, estaría fundado en ese *derecho*. Desde esta mirada, el profesor Arango afirma que:

Las reconstrucciones que nos ocupan presentan la actividad económica como una actividad legal, incluso provista de una moralidad propia, que ha acompañado la lucha por la libertad individual, tanto como la lucha por la libertad de conciencia y su corolario a favor de la tolerancia (20).

Pero, de igual manera, considera que la economía de corte empirista, basada en los intereses de los particulares, podría carecer de límites y por tanto perderse el control sobre las acciones mismas, hasta socavar el mismo principio de libertad; por lo que es preciso determinar principios de justicia, tal y como lo considera Rawls. En ese sentido Arango agrega:

Un método de negociación no es suficiente, si no hay unos principios superiores [...], porque tal idea de igualdad requiere más bien una ética normativa [...], una ética basada en los derechos y en la exigencia recíprocas, la cual no puede ser una ética empirista que pretende consagrar el interés propio y cree que la armonía entre intereses resulta de una mano invisible (18).

Aquí, no se pretende discutir si lo que determinó las formas de la libertad moderna fue el derecho económico o la configuración de lo público, como tampoco conceptuar acerca de las diferencias -si las hubiere estrictamente- entre *un* liberalismo económico y *uno* político. La tarea es seguir rastreando las ideas que nos permitan la contrastación de las tesis enunciadas al principio, y el cumplimiento del propósito de este trabajo. En ese sentido, tendría que afirmar que la posibilidad de comprender una ética como práctica reflexiva de la libertad no puede ser pensada con independencia de las prescripciones, ya positivas o ya consideradas en la entraña de las costumbres mismas de las sociedades, pero que finalmente constituyen los límites de esa posibilidad. Pero en este aspecto, lo que se entraría a discutir es que, más allá que la libertad sea condición ontológica de la ética, su *inmanencia*, su *insistencia*, al estar ella definida por lo límites, ya políticos, jurídicos, o los que determinan la conciencia racional de la *autodeterminación*, habría que considerar a éstos -los límites- como su más auténtica condición de posibilidad, o al menos como el plano donde la ética y la libertad tienen lugar.

5.

Si se establece por ley alguna cosa que luego no trae utilidad a la sociedad civil, ya no tiene la naturaleza de justa.
Epicuro.

La presencia de las dos formas de libertad es preciso plantearla, ahora, ya no por la distinción entre antiguos y modernos, sino porque aparecen enclavadas ambas en el mismo seno de la modernidad. Los estudios al respecto han denominado a la una, la libertad *negativa*, y a la otra, la libertad *positiva*, como veremos, y a pesar de sus distinciones, los entrecruzamientos entre ambas, no sólo en el orden de lo político sino de lo ético, son inevitables, y la razón fundamental es la dificultad para establecer límites prácticos entre ellas. Las formas de caracterizarlas, según Isaiah Berlin, dan pie para esta afirmación, pues, por un lado considera a la libertad *negativa* como la posibilidad que tiene un individuo de obrar sin impedimento ni coacción alguna de terceros; y por otro lado, considera la libertad “positiva como el deseo de cada individuo de ser su propio amo, para dirigir su propia vida, igual, libre de cualquier fuerza exterior” (ctd en Arango 44). La diferencia es sutil; en el primer caso se trata de una libertad de acciones no impedidas, y en el segundo caso, de acciones *autodeterminadas*, siendo para esta última, la vía racional la que le daría un orden moral. Pero, aunque la libertad *negativa* corre el riesgo de coexistir con el autoritarismo, pues la ausencia de un límite exterior no garantiza que la conducta natural de los individuos de una sociedad sea conforme a valores propiamente éticos; la libertad *positiva* tampoco reviste, en virtud de la misma ausencia de fuerzas exteriores, un criterio unívoco con respecto a las conductas humanas por más que deriven de los imperativos de la razón. La razón también *produce monstruos*, y sobre ella se han edificado regímenes totalitarios e infames. No obstante, puede juzgarse, sólo a partir de estas breves referencias, que en ambas vías de la libertad existe un criterio de *autodeterminación*, con los riesgos ya señalados para una y otra.

Norberto Bobbio aporta algo más a este *encuentro* entre las dos libertades, incluso, conservando una estimable diferencia con las propuestas por Berlin. En su planteamiento, se pueden pensar ambas, tanto como formas de algún tipo de concepción de lo político, como también de una posibilidad de *eticidad*. Para él, el significado de la libertad en la teoría liberal clásica significa: “gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos de poder estatal [...] llamamos liberal a quien persigue el fin de ensanchar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas” (1991 197).

Esta idea *liberal* de la libertad introduce nuevamente el tema de los límites, los cuales están representados por las leyes. Se sigue que, cuando la libertad opera dentro de ese marco, puede ser considerada como una libertad *positiva*; marco legal, que no obstante, aunque límite, está fundado en garantizar la libertad individual como *derecho*; “la libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten”, afirmaba Montesquieu, un ilustrado central del liberalismo clásico. Pero la idea de Bobbio contiene aun un elemento más que, sin lugar a dudas, eventualmente, haría coexistir a los dos tipos de libertad, y es la tendencia de los individuos a ampliar cada vez más el marco de las *acciones no impedidas*. Lo no impedido es lo que no está prescrito por la ley, que en otras palabras es lo que no está prohibido por ella; de este modo, en la medida que se minimice la prescripción legal positiva, las posibilidades de acciones libres, *autodeterminadas*, aumentarán. Nuevamente el hilo entre las dos libertades se hace más delgado, e incluso, intransitable.

Bobbio presenta *su* segunda forma de libertad en el marco de la democracia, para la cual “ser libre no significa no tener leyes, sino darse leyes a sí mismo [...] llamamos demócrata al que tiende a aumentar el número de acciones reguladas mediante procesos de autoreglamentación” (1991 199).

¿Es este tipo de libertad una de carácter *negativo*, y simultáneamente, dado el principio de *autodeterminación* que la define, la más cercana como

correlato de la ética? Si ha de considerarse que el centro de la libertad positiva es la ley, fuerza externa a los individuos, entonces la respuesta a la pregunta es que, ciertamente, este segundo tipo de libertad sugerido por Bobbio entraña una posibilidad más auténtica de eticidad. Pero no puede olvidarse que si bien la libre autodeterminación es condición de eticidad no constituye por sí misma su criterio, como tampoco puede olvidarse que en la libertad *liberal*, en la medida en que se tienden a ensanchar las acciones no impedidas, también exige un grado de *autodeterminación* y de autogobierno.

Al parecer, es necesario entrar a considerar el tema de los límites de la libertad en términos de la ética y no propiamente de lo político o de lo jurídico, con el propósito de *delimitar* algún criterio de eticidad. Ese salto, de lo político a lo ético, parece haberlo dado Rousseau. Tanto Bobbio como otros autores contemporáneos han encontrado en sus tesis los fundamentos de la libertad democrática, según la cual, la ley es una construcción de la voluntad que responde a motivaciones colectivas y no individuales o, dicho de otro modo, la libertad individual consiste en otorgar la soberanía a la voluntad colectiva. Pero, según el profesor Iván Arango, la libertad rousseauna tiende más a un orden moral que a uno político, pues sólo la voluntad general y no los intereses particulares pueden garantizar la existencia de valores comunes y superiores; dice: “Por encima del interés propio está el bien moral, sin el cual la moralidad quedaría reducida al mero cálculo de intereses, ningún valor podría ser considerado absoluto y todas las exigencias o los compromisos serían relativos” (*Id.* 27).

Sin embargo, la crítica que puede hacerse a Rousseau es que no es muy clara la posibilidad de superar el interés propio a cambio de una abstracción colectiva que no logra satisfacer al individuo en su forma más particular y concreta; su concepción de la *naturaleza bondadosa* del hombre resulta para ello bastante débil, pues, finalmente, la supremacía de la voluntad general sobre los intereses particulares, puede producir seguridad pero no

necesariamente satisfacción, y, en eso, está más cercano de Hobbes que del mismo Kant.

Antes de agotar la discusión sobre la positividad de la libertad, o las formas como el individuo está limitado por las leyes y por el derecho, sería importante introducir la participación que hace el profesor Javier Muguerza (2003) a propósito de la discusión entre dos académicos españoles sobre el problema de la sujeción al derecho frente a la libertad individual. El asunto se plantea de este modo: ¿Existe algún fundamento ético que legitime la obediencia y la desobediencia al derecho? La tesis de uno de los contendores (cf. 285) es que el derecho no reviste obligatoriedad ya que proviene de una *voluntad ajena*, pues, “es un orden coactivo [...] de intereses muy concretos y el predominio de unos sobre otros [...] expresa la prevalencia de una constelación social determinada y es, en ese sentido, [un] instrumento de dominación”.

Y en ese sentido no puede existir un fundamento ético más que para su eventual desobediencia, pues, “no hay más obligación que la obligación en sentido ético” -por ello-, “si un derecho entra en colisión con la exigencia absoluta de la obligación moral, este derecho carece de vinculatoriedad y debe ser desobedecido” (*Ibid*). El punto de vista contrario no objeta tanto la no obligatoriedad del derecho, como la afirmación de que sí existe un fundamento ético para su obediencia, así como lo hay para su desobediencia, según “la concordancia o discrepancia entre el Derecho y la conciencia individual”.

Lo que se mantiene aquí es la tensión entre las dos libertades, o incluso, una tensión dentro de la libertad *positiva*, pues el estado de sujeción a los límites de la ley no constituye por sí una adhesión incondicional de los individuos, sobre todo, cuando eventualmente una ley -o un derecho- pueda ser contrario a la mayor exigencia de la ética, que es la *autodeterminación*, o incluso, contrario a algún principio de conciencia frente a cualquier asunto

humano; “el individuo se halla legitimado para desobedecer –dice Muguerza- cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente –según el dictado de su conciencia- contra la condición humana” (Muguerza 2003 300).

Lo que se advierte es que la *desobediencia ética* no es *desobediencia civil*, pues, mientras la primera no reviste otro propósito que salvaguardar un dictado individual de la conciencia, la segunda tiene como propósito una reforma o derogación o inclusión de un elemento político o jurídico, y es regularmente de carácter colectivo. No obstante, Thoreau, citado por Muguerza, no ve una distinción necesaria entre estos dos tipos de desobediencia, pues, “Cualquier hombre –dice- que esté más en lo justo que sus vecinos constituye ya una mayoría de uno” (2003 306).

Conforme a esto, la libertad ética, de los individuos concretos, políticos, sujetos de derecho, coexiste en medio de las dos libertades; al parecer, no puede afirmarse que una u otra sean en pleno la que definen la eticidad, sino, que, de algún modo, pendula, o *salta* entre una y otra; no tratándose ciertamente de un tercer *tipo* de libertad, sino más bien de una acción ética de frontera. En la sección que sigue se ampliará esa idea.

6.

“El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo al otro”
Jean Paul Sartre.

¿Cuál es el *tipo* de libertad que debe ser considerado como condición ontológica de la ética? Esta es la pregunta planteada, como propósito, desde el principio de estas páginas; al parecer, por el desarrollo que hemos hecho de nuestras ideas, ese tipo de libertad *se encuentra* en la frontera

entre las dos formas de ella misma; la *positiva* y la *negativa*; pero que de ningún modo está representada de lleno por alguna de ellas en su plenitud, como tampoco se trata de un tercer *tipo* de libertad. El argumento es este: la libertad *positiva* en pleno, esto es, en su posibilidad de acción teniendo sólo como límite la ley, no constituye por sí una condición de eticidad, en tanto el límite es una prescripción exterior al sujeto, que no sólo permite sino que también castiga, y en ese sentido, obrar conforme a la ley, constituye más una acción comprendida desde el orden jurídico que dentro del moral. André Comte-Sponville ilumina este planteamiento cuando afirma: “Nos equivocamos respecto al sentido de la moral. Su verdadera función no es castigar, reprimir, condenar. Para eso ya están los tribunales, la policía, las cárceles, y nadie vería en ellos una moral” (2002 19).

Sin embargo, puede objetarse a esa consideración, lo que pasaría si el obrar conforme a la ley no está motivado ni por *temor al castigo*, ni por premios por su cumplimiento, sino porque se considera que la ley es buena y por eso debe acatarse y obedecerse. ¿Acaso no incorporaría esto lo jurídico en lo moral? La contraobjeción estaría contenida en las preguntas: ¿es buena para quién? ¿Para el sujeto particular que lo considera o para todos los hombres? ¿Es buena siempre y en todas las circunstancias? A no ser que pudiera pensarse una *supraley* y que al mismo tiempo estuviera articulada con la vida práctica de todos los individuos, la obligación de obedecerla por considerarla que es buena, no tendría ningún sentido moral.

Por ello habría que buscar la relación de esta libertad con la ética en el segundo componente de su delimitación, en aquel que señala que los individuos -en el marco del liberalismo- tienden a ampliar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas. Pues es allí donde la noción de límite de la acción deriva sólo de las determinaciones del individuo, es decir, constituyen una práctica de la *autodeterminación*. En términos de este tipo de libertad, las acciones no impedidas son, por decirlo así, su remanente, o de otro modo, el plano de las acciones humanas que no puede ser cubierto por la ley, no por disposición consciente de los legisladores, sino por

incapacidad técnica para hacerlo. El sujeto que se *autodetermina*, el que hace un ejercicio práctico de la libertad, el sujeto de la *epiméléia*, siempre será el *lado oscuro de la luna*, aquello que la ley no puede iluminar ni ver ni limitar ni, por tanto, prescribir.

Con relación a la libertad que hemos llamado *negativa*, habría que considerar, como ya se dijo, que la *autodeterminación* plena por sí misma no puede ser un criterio de eticidad, sino que hay que plantearse desde ella el tema de los límites. En términos éticos, no consistiría la práctica de la libertad en obrar sin más, sin dirección o sin *phronética** alguna. De ese modo, *autodeterminación* plena es también *autolegislación*, pero no, ausencia de *leyes* o de límites. Además de Aristóteles, quien mejor conceptúa al respecto es Kant con su tercer imperativo de la razón práctica: “Obra de tal manera que por la máxima de tu acción puedas representarte a ti mismo como un legislador universal” (1993). De un modo similar Comte-Sponville lo presenta del siguiente modo: “Es la ley que me impongo a mí mismo, o que debería imponerme, independiente de la mirada del otro y de cualquier sanción o recompensa” (2002 21).

Ahora, no por ello debe considerarse que la formulación kantiana, aún en la versión contemporánea del filósofo francés, constituya la única manera de comprender los límites de la *autodeterminación*, pues no existe necesariamente una disposición natural o formal tal que le exija a los individuos abandonar o a no considerar sus intereses personales como condición de su libertad, y que no por ello signifique una vulneración de la moralidad. Por tanto, no sería posible, ni deseable, la aplicación del tercer imperativo, pues el individuo, sin la capacidad real de suprimir sus intereses, bien podría hacer de su *poder de legislador universal* una tiranía. Dado

* “No puede haber vida dulce si no es también prudente, honesta y justa; ni se puede vivir con prudencia, honestidad y justicia, sin que también se viva dulcemente. Aquel, pues, que no vive con prudencia, honestidad y justicia, tampoco podrá vivir con dulzura”. Cf., Sumario de las opiniones de Epicuro N° 5, Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. José Ortiz Sanz. Madrid: Biblioteca Clásica, 1887.

este caso, el límite de la *autodeterminación* de la libertad *negativa*, también debe concebirse entonces en la frontera, no propiamente con respecto de la *positividad estricto sensu* de la ley, sino de sus márgenes de lo no impedido, es decir, de las líneas donde se tocan las aspiraciones de los individuos libres, intersticio de lo ético y lo político.

Hablamos de lo *político* en el sentido genealógico, es decir, en tanto el encuentro y la *relación* de hombres libres, y no en tanto estatificación de las relaciones civiles. Porque lo *político* previene al individuo del aislacionismo y lo integra a una comunidad real en la que necesariamente debe tomar en consideración al *otro*. Aquí parece una idea fácil y lugar común, la de comprender al otro como el límite de *mi libre autodeterminación*, pero no es así; el límite es lo fronterizo entre ambos, está planteado es en la propia *relación*, su construcción es necesariamente bilateral o multilateral; si fuera el caso; es un encuentro en el *acuerdo* entre individuos libres, que no precisan una renuncia *a priori* de sus intereses, ni de una legislación prescrita que predetermine las múltiples formas de relaciones posibles, ni de una *autodeterminación* aislada y sin vínculos prácticos con otros individuos. En el acuerdo como límite de la libertad se proyecta la *autodeterminación* de los individuos en todos los encuentros en los que tengan lugar, se despliega del repliegue interior, para replegarse en una experiencia libre con el otro. En este punto es muy valioso hacer pie nuevamente en el tránsito que se hace del *cuidado de sí*, al *cuidado del otro* y de *lo otro*, pues, en el acuerdo, desde esta óptica, no tienen cabida *per se* los regímenes acostumbrados de las jerarquías, ni de los poderes *ad hoc*, ni de las relaciones precocidas o refritas de las sociedades legisladas; las proyecciones, y los despliegues y repliegues, serán siempre, si se quiere, invenciones y emergencias.

Esta postura no significa la eclosión de acuerdos clandestinos, ocultos de la mirada de la ley; se trata, más bien, de asignarle a la libertad la posibilidad de fundar encuentros, relaciones y acuerdos, sin otra predeterminación que el interés mismo de la *autodeterminación* de los individuos; así, las relaciones

de amistad, las domésticas, las públicas inclusive, las eróticas y las fortuitas contendrán en sí mismas los límites como condición de posibilidad. Con relación al encuentro entre los hombres en términos de la amistad, Epicuro dice: “*La amistad va recorriendo el universo como un heraldo que nos invita a la felicidad [...] De todos los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida completa, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad*” (2007).

La ética no supone una renuncia a la ley, pero es claro que ésta es insuficiente como límite de la práctica de la libertad. El Sócrates de la *Apología* queda comprendido. El individuo, más allá de sus deberes, e incluso de sus derechos, no queda agotado ni constreñido por la positividad, como tampoco queda preso de sí mismo en la más absoluta autodeterminación. Entre esas dos vías, la libertad se despliega fundando sus propios límites, esto es, pactos éticos entre individuos libres. Por eso ella, la libertad, es intensidad de la ética, su cualidad, y los límites, su *plano de inmanencia**.

Así, pues, no es posible hacer un planteamiento de la ética sin hacerlo necesariamente desde la libertad, pero de una que se proyecta en los acuerdos entre los individuos libres. Libertad de los *acuerdos* que se encuentra en la frontera entre lo positivo y la plena *autodeterminación*, pero que tiene la facultad de limitarse a sí misma, en virtud de la voluntad, de la fuerza, de los intereses y de la disposición *íntima* entre los hombres que allí se encuentran, bajo su propia luz en el *lado oscuro de la luna*.

* La expresión de Deleuze. Plano de inmanencia como forma del pensamiento, en el cual es posible pensar los conceptos y los problemas (*cf.* Deleuze-Guattari 1993).

Bibliografía

- Arango, Iván Darío. *Dificultades de la Democracia: bases para una ética política*. Medellín: Instituto de Filosofía, Ed. Universidad de Antioquia, 2010.
- Aristóteles. *La Política*. Madrid: Alianza, 1998.
- Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad en Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1988.
- Bobbio, Norberto. "Kant y las dos libertades". *Estudios de historia de la filosofía*. Madrid: Debate, 1991.
- Comte-Sponville, André. *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Constant, Benjamín. *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos en Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es Filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Epicuro. *Obras Completas*. José Vara. Madrid: Cátedra, 2007.
- Foucault, Michel. *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Kant, Emmanuel. *Metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Laercio, Diógenes. *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- Locke, John. *Segundo tratado del gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2003.

Muguerza, Javier. "La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia". *Doce textos fundamentales de ética del siglo XX*. Carlos Gómez. Madrid: Alianza, 2005.

Platón. "La Apología a Sócrates". *Diálogos*. México DF: Porrúa, 1979.

_____. "La República". *Diálogos*. México DF: Porrúa, 1979.

Popper, Karl. "A propósito del tema de la libertad". *La responsabilidad de Vivir*. Barcelona: Paidós, 1995.

Rawls, John. "Filosofía moral moderna, 1600-1800". *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social o principios del derecho político*. Madrid: Alianza, 1995.

Santiago, Gustavo. *Intensidades Filosóficas*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Sartre, Jean Paúl. "El existencialismo es un humanismo". *Colección Pequeños Grandes Ensayos*. Hernán Lara Zavala. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 1997.



Copyright of Escritos is the property of Escritos and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.