



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

# **LIBERTAD EN TÉRMINOS DE CONDICIONES HABILITANTES**

UNA RESPUESTA AL LIBERALISMO Y SU IDEA DE LIBERTAD COMO AUSENCIA DE INTERFERENCIA

**HERNÁN CAMILO MEDINA BOTERO**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

BOGOTÁ, COLOMBIA

2018



# **Libertad en términos de condiciones habilitantes**

Una respuesta al liberalismo y su idea de libertad como ausencia de interferencia

**Hernán Camilo Medina Botero**

Tesis presentada como requisito para optar al título de  
Doctor en filosofía

Director:

Ph.D. Luis Eduardo Hoyos

Línea de investigación:

Filosofía política

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas – Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2018



## Resumen

El pensamiento liberal anglosajón exalta el valor de la libertad de los individuos, quienes son concebidos como seres con una cierta dignidad, con planes de vida y valoraciones propias que deben ser respetados. Su libertad debe ser garantizada para no ir en contra de dicha dignidad, y del control que ellos tienen sobre sus vidas. Como la base de teorías políticas liberales, la concepción de la libertad determina en buena medida el talante de estas. Así, la tradición liberal, que se ha enfocado especialmente en la concepción de la libertad en términos de ausencia de interferencia, se concentra en establecer los límites de la acción de unos individuos sobre otros. En especial, en el campo político, se ha concentrado en los límites de la acción estatal. La libertad de los individuos se garantiza, en estos términos, mediante un sistema legal de derechos que protege la acción individual de la interferencia externa. La presente investigación se enfoca en el concepto de libertad como un concepto humano y social. El objetivo principal es mostrar cómo las razones que han llevado al pensamiento liberal a aceptar la idea de no interferencia deberían conducirnos a aceptar un concepto diferente: el de la libertad en términos de condiciones habilitantes. La idea central es que para que un individuo actúe libremente deben cumplirse algunas condiciones básicas que garantizan su capacidad (lo habilitan) para actuar de formas que tiene razones para valorar. Estas condiciones, en nuestras circunstancias actuales, se refieren a condiciones materiales, de educación, salubridad, y culturales, entre otras. Aunque el liberalismo considere que este tipo de condiciones no concierne directamente al logro de la libertad —sino a realizar otros ideales que valoramos, como la justicia social—, la consideración de las motivaciones y justificaciones que varios autores liberales ofrecen para el concepto de libertad como ausencia de interferencia será la base para ver cómo la garantía de tales condiciones es esencial para el logro de la libertad humana.

**Palabras clave:** capacidad, condiciones habilitantes, condiciones materiales, interferencia, libertad, Liberalismo.

## **Abstract**

Anglo-Saxon liberal thought praises the value of individual freedom. Since individuals are conceived of as beings with a certain dignity, beings with their own life plans and values, their freedom must be guaranteed in order to respect such dignity and the control they have upon their lives. The conception of freedom shapes then, the political liberal theories. Liberal tradition, focused on the conception of freedom as non-interference, tries to establish the limits of individual actions that can affect other's freedom. Specifically, in political terms, liberalism has focused on limits to state action. Hence, individual freedom is guaranteed through a legal system comprised of rights that protect individual action from external interference. This dissertation, following the liberal tradition, takes freedom to be a human and social concept. My main goal is to argue that the reasons liberal thought has to adhere to the non-interference idea of freedom should lead us to accept a different idea: freedom in terms of enabling conditions. This conception of freedom maintains that, in order to act freely, some basic conditions that enable the individual to act in ways she has reasons to value must be met. These conditions, in our current circumstances, refer to material, as well as educational, cultural, and sanitary conditions, among others. Although liberalism does not consider that this kind of conditions concern directly the achievement of freedom (since, it is argued, they concern the achievement of other valuable ideals, like social justice), taking a look at the motivations and arguments different liberal authors offer in favor of freedom as non-interference will serve to show how the mentioned conditions also contribute to achieve human freedom.

**Keywords:** Capability, Enabling Conditions, Material Conditions, Interference, Freedom, Liberalism.



## Agradecimientos

Esta tesis doctoral no habría sido posible sin el apoyo del Programa de formación doctoral en Colombia de Colciencias. El patrocinio otorgado por esta entidad para la realización completa del programa doctoral cuyo resultado es el presente escrito alivió algunos de los afanes de la vida y me permitió concentrarme en la investigación. Espero que esta tesis haga justicia al apoyo de Colciencias y sirva de alguna forma para corresponder a su patrocinio.

Quiero agradecer igualmente al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Desde mis inicios en la labor filosófica hasta el día de hoy he encontrado un apoyo invaluable en él, sus profesores, su departamento administrativo, los amigos y colegas con los que he compartido cada curso, seminario, congreso. Sin la constante discusión que el departamento ha propiciado, ninguna de las ideas que se presentan en este texto habría podido tomar una forma medianamente razonable.

En especial, debo agradecer al acompañamiento incansable de Luis Eduardo Hoyos. Su disposición a leer y dialogar sobre cada uno de los temas que me han ocupado en este periplo académico, su ánimo crítico y su claridad conceptual han contribuido a que el espíritu indagador que me motiva cada vez a escribir siga existiendo. Hay que tener también algo de incansable para decidirse a dirigir este trabajo después de haberlo hecho también en el pregrado y la maestría.

A Peter Vallentyne, profesor de la Universidad de Missouri, quien me recibió durante el segundo semestre de 2017 en una estancia doctoral, mi admiración y gratitud por obligarme a repensar puntos críticos de mi argumentación. Su cuidado en la lectura y sus consejos difícilmente pueden ser cabalmente correspondidos, pero sin ellos el hilo conductor de esta tesis no habría tomado la forma que al final adquirió.

A Gabriel Vargas, quien me ha recordado, cada vez que ha tenido la ocasión, que San Agustín me reprocharía este uso tan extraño de la idea de libertad, y a Alejandro Solano, quien insiste, medio en broma, medio seriamente, en que lo mejor que podría hacer sería abandonar el liberalismo; a ellos una gratitud infinita por las



conversaciones informales, por la música y el arte, por Sócrates, Swedenborg y Agathon.

Un lugar especial en estos agradecimientos ocupa Anna Wehrwein. Su pintura, las noches hablando de Wittgenstein y el color, Picasso y los Modern Lovers, su apoyo incondicional y su espíritu crítico fueron una fuente inesperada de claridad y motivación. Finalmente, quisiera agradecer a mi familia, fuente de mis más profundas preocupaciones sociales. Sin su apoyo y amor constante no tendría siquiera sentido plasmar ideas en el papel.



# Contenidos

Introducción.....	i
I.....	i
II.....	viii
<b>1. La teoría negativa pura.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1. Orígenes hobbesianos del concepto: determinismo y libertad.....</b>	<b>4</b>
<b>1.2. Libertad de acción como libertad de movimiento.....</b>	<b>8</b>
<b>1.3. Steiner y la idea de libertad negativa pura.....</b>	<b>12</b>
<b>1.4. Libertad como relación social: la necesidad de un concepto no puramente descriptivo.....</b>	<b>18</b>
<b>1.5. Libertad como relación social y valoración.....</b>	<b>24</b>
<b>1.6. Libertad y capacidad.....</b>	<b>31</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>39</b>
<b>2. Libertad negativa.....</b>	<b>41</b>
<b>2.1. Hobbes y la libertad en condiciones no sociales.....</b>	<b>45</b>
<b>2.2. Libertad como ausencia de interferencia: una noción social.....</b>	<b>48</b>
<b>2.3. Oppenheim: la libertad y la inclusión de elementos valorativos.....</b>	<b>53</b>
<b>2.4. Interferencia y gradualidad.....</b>	<b>58</b>
<b>2.5. Aspectos necesarios para una noción social de la libertad.....</b>	<b>64</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>68</b>
<b>3. La libertad en términos de condiciones habilitantes.....</b>	<b>71</b>
<b>3.1. Posibilidad y razonabilidad: los aspectos de la libertad.....</b>	<b>72</b>
<b>3.2. Condiciones habilitantes y opciones de acción vs. no interferencia.....</b>	<b>81</b>
<b>3.3. Interferencia: un mal evitable.....</b>	<b>85</b>
<b>3.4. Condiciones sociales y males evitables.....</b>	<b>90</b>
<b>3.5. ¿Cuál es el sentido de evitabilidad?.....</b>	<b>92</b>
<b>3.6. Dos aspectos: posibilidad práctica y razonabilidad de las condiciones sociales.....</b>	<b>101</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>105</b>
<b>Interludio.....</b>	<b>109</b>
<b>Primera objeción: costos de las acciones y relativismo.....</b>	<b>110</b>
<b>Segunda Objeción: valoración de las acciones y comparaciones interpersonales.....</b>	<b>116</b>
<b>Tercera objeción: la diferencia entre la libertad y el valor de la libertad ....</b>	<b>123</b>

<b>4. El liberalismo y la libertad</b> .....	128
<b>4.1. El liberalismo político: diferentes tipos</b> .....	131
<i>4.1.1. El discurso de las libertades particulares</i> .....	135
<b>4.2. El liberalismo igualitario de John Rawls</b> .....	137
<b>4.3. Rawls y la preocupación por condiciones materiales</b> .....	141
<i>4.3.1. La lista de libertades y su prioridad</i> .....	142
<i>4.3.2. ¿Garantizar la libertad o garantizar su valor?</i> .....	146
<b>4.4. El liberalismo antiautoritario de Isaiah Berlin</b> .....	149
<i>4.4.1. Libertad positiva y el riesgo autoritarista</i> .....	155
<i>4.4.2. Ideales que valoramos: contra la pureza conceptual</i> .....	160
<b>Conclusión</b> .....	167
<b>Coda</b> .....	170
<b>Sen y la idea de capacidad</b> .....	171
<b>Pettit y la ausencia de dominación</b> .....	178
<b>Consideraciones finales</b> .....	185
<b>Bibliografía</b> .....	194



# Introducción

## I

En marzo del 2015, Alejandro Naranjo estrena en Colombia su documental *La selva inflada*. El documental trata el fenómeno de los suicidios indígenas en el departamento de Vaupés. El cineasta se habría interesado en el tema luego de leer una breve noticia en el diario *El Tiempo*. La noticia ofrecía una cifra de 24 suicidios entre el 2005 y el 2009, además de afirmaciones tan desconcertantes como que los jóvenes indígenas se suicidaban por no tener dinero para comprar un jean o gel para el pelo. El artículo ofrece también otras posibles causas para el elevado número de casos de suicidio (elevado teniendo en cuenta la población total del departamento). Con estas ideas rondando su cabeza, Naranjo se embarca en una investigación sobre el caso que daría como resultado el documental.

Si hay algo que queda claro luego de ver *La selva inflada* es el fuerte choque cultural al que se ven enfrentados los jóvenes indígenas que dejan sus comunidades para ir a estudiar a Mitú, capital del departamento. Los jóvenes pasan de vivir en un contexto en el que se encargan de satisfacer sus necesidades mediante lo que se pueden proveer del ambiente, en el que la necesidad del dinero es mínima, a uno en el que dependen, para una gran cantidad de sus interacciones cotidianas, del uso del dinero. Se encuentran con un mundo en el que las personas se visten de forma diferente, llevan a cabo actividades distintas a las de sus comunidades, hablan otro idioma. Teniendo en cuenta esta serie de cambios, podrían rastrearse las causas del fenómeno de los suicidios, para hablar en términos generales, en una crisis de identidad generada por el choque.

Vista desde esta perspectiva, la afirmación de que los jóvenes se estarían suicidando por no tener dinero para comprar un jean o gel es quizás menos desconcertante. Un individuo llega a una sociedad que le es totalmente extraña, debe acomodarse a ella, a sus tradiciones, integrarse a sus relaciones. Rápidamente se da cuenta de que en

esta, su nueva sociedad, hay indicadores de estatus y de pertenencia tan simples como vestir un jean y una camiseta, usar el peinado de moda, escuchar reguetón o ir a embriagarse un fin de semana. Lejos de su antigua casa, de su familia, internado con otros jóvenes indígenas para recibir la educación que ofrece el Estado colombiano, dicho individuo intenta encontrar su identidad, sentir la pertenencia a esta nueva sociedad. Pero las necesidades que debe suplir para lograr su cometido muchas veces están fuera de su alcance. A veces debe trabajar una semana entera picando piedra para poder comprar un cuaderno. Difícilmente conseguirá el dinero para vestir como lo exige su nueva realidad y, del mismo modo, difícilmente podrá tramitar el choque cultural al que se enfrenta. Después de todo, tal vez no sea tan extraño que esta persona se suicide por “falta de dinero”. (La expresión misma es engañosa, esconde más de lo que devela. No es la falta de dinero por sí misma la que podría explicar este tipo de suicidios. Es más bien lo que, en términos vitales, representa esta falta de dinero para una persona que se enfrenta a cambios tan grandes que pueden poner en cuestión su misma identidad individual, ligada a su sentido de pertenencia a una comunidad.)

Sumado a esto, el documental menciona, hacia el final, un segundo fenómeno que podría relacionarse con el primero: Vaupés es el departamento con la inflación más alta del país. Si un factor determinante en los suicidios de los jóvenes indígenas en Mitú es la falta de dinero, un factor agravante es entonces que el dinero, en ese lugar del país, tenga un menor valor que el que tiene en otros; o, en términos simples, que el costo de vida sea más alto allí. Es a este segundo fenómeno al que quisiera referirme principalmente, casi como una excusa, para introducir el tema principal de esta tesis.

Al final del documental se presenta una cita que me permito transcribir *in extenso*:

Ya señalé antes que soy indígena. Debo agregar ahora que todos los indígenas del Vaupés tenemos riquezas espirituales y grandes carencias materiales. Mi pueblo necesita profesionales que lo saquen adelante y yo quiero ser uno de ellos. Pero para lograrlo debo empezar a estudiar en una universidad del interior del país, dentro de

dos años y eso cuesta mucho dinero. Los derechos académicos, el arriendo, el transporte, la alimentación, las fotocopias... he visto parientes fracasar en el intento. Si todo sigue subiendo como hasta ahora, en mi familia no se podrá ahorrar para el pago de mis estudios universitarios.

Si no logro ir a estudiar tendré que buscar un pequeño trabajo en Mitú o regresar a mi comunidad y no podré ayudarla como espero. Si eso no sucede pronto en este incierto panorama, seguramente seré tentado por la guerrilla, los paramilitares, la policía o el ejército para que ingrese a sus filas. O quizás algún narcotraficante me proponga opciones de vida en donde la inflación no tenga importancia. (Rodríguez, Prada y Prada, 2006, p. 7).

La cita proviene de un ensayo corto escrito por Juan Rodríguez, Ina Prada y Martín Prada, pertenecientes a la comunidad indígena Wuanano y estudiantes, en el 2006, de décimo grado en la Institución Educativa José Eustasio Rivera. El ensayo fue ganador, en ese año, del premio del Banco de la República a mejor ensayo sobre la inflación.

La preocupación de estos tres estudiantes en su ensayo es clara desde la primera línea. Quieren demostrar que el aumento de la inflación irremediamente conduce a una creciente incertidumbre sobre sus futuros y los de otra gran cantidad de jóvenes de la región (Rodríguez, Prada y Prada, 2006, p. 2). Asimismo, hay una clara petición al banco central: está en sus manos implementar políticas que ayuden a disminuir la inflación en el departamento y que, de ese modo, contribuyan a mejorar las perspectivas que a futuro tienen los jóvenes que viven en él.

La línea de argumentación del ensayo es tan clara como directa. Por una parte, demuestra que la inflación en el departamento de Vaupés es mucho mayor al promedio nacional reportado por el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). Según el ente, entre los meses de abril del 2005 y abril del 2006 la inflación nacional promedio de los productos de la canasta familiar fue 3,6 %. Sin embargo, a través de comprobación directa de los precios en el departamento, los estudiantes constatan que la variación promedio allí es 19,42 %. La elevada inflación



se debe principalmente a los costos implicados en el transporte y la distribución de productos a una zona del país bastante alejada del centro. Por otra parte, se sirve de una comparación entre el porcentaje de inflación y el porcentaje de variación del salario mínimo colombiano. En la comparación se muestra que el salario mínimo había subido, para la época, menos de un 7 %, lo cual refleja el desbalance que con seguridad tendrían las cuentas de una persona cuyos ingresos dependen de la variación del salario mínimo pero que tiene que cubrir, con una variación pequeña en sus ingresos, unos costos de vida que crecen de una forma mucho mayor. La idea es la misma que se mencionó antes: el valor del dinero en Vaupés es menor al que tiene en otros lugares de Colombia; o, en otros términos, el dinero necesario para comprar ciertos bienes en ese lugar es mucho mayor que el dinero que se requiere para comprar los mismos bienes en otro.

Regresemos a la cita. Para estos estudiantes es claro lo que quieren hacer con sus vidas. Planean estudiar, ingresar a una institución de educación superior y ser profesionales para luego poder ayudar con sus conocimientos a su comunidad. Pero también es claro lo que necesitan para lograr sus planes. Debido a la poca presencia de instituciones de educación superior de calidad en la zona, ellos deben ir a ciudades alejadas para poder estudiar. Esto implica que deban conseguir un lugar donde quedarse, probablemente pagar un arriendo, conseguir alimentación, suplir costos de transporte, derechos académicos, etc. En suma, necesitan, cuando menos, el dinero suficiente para sortear todos estos gastos. Aunque la suma de dinero requerida tal vez sea accesible para muchos otros colombianos, está lejos de ser poca para estos estudiantes. La situación es peor teniendo en cuenta los niveles de inflación de Vaupés. De ahí que afirmen que, muy probablemente, será imposible para sus familias ahorrar lo suficiente para costear su educación superior. Lo cual significa que no podrán llevar a cabo los planes que, para ellos, hacen que su vida sea significativa.

Ante esta situación, las alternativas de acción que les quedan son muy pocas. Si la inflación continúa creciendo al mismo ritmo y por ello les resulta imposible estudiar para luego ayudar a sus comunidades, entonces seguramente serán tentados por la

guerrilla, los paramilitares, la policía o el ejército para que hagan parte de sus organizaciones. O, peor aún, algún narcotraficante podría tentarlos para llevar una vida que en principio no quieren pero que, en últimas, se sentirían obligados a llevar ante la ausencia de oportunidades.

Las opciones suenan poco atractivas, o al menos así lo parecen teniendo en cuenta que son las opciones que le quedan a un individuo que tiene como una de sus metas principales estudiar en una universidad y que estima que eso es parte importante de su vida; un individuo que no considera que pueda llevar una vida que valga la pena como policía, militar o guerrillero, por ejemplo. Claro está, también puede decirse que las alternativas son demasiado extremas, que hay algo más que un argumento en el pasaje, que esa es solo una forma retórica de pedirle al Banco de la República que cumpla a cabalidad con una de sus funciones: mantener controlada la inflación del país.

Tal vez las alternativas sean extremas, y con seguridad hay más que argumentación en el texto citado. Sin embargo, no es descabellado pensar que, en términos generales, las opciones que plantea la cita reflejan realmente las alternativas de vida que el grueso de la población de Vaupés tiene. Conociendo la situación de algunas de las poblaciones menos centrales de Colombia es claro que en muchas ocasiones las opciones de vida son bastante limitadas. Hay pueblos que se dedican casi exclusivamente a la minería, o al turismo, o al cultivo de palma, pueblos en los que la mayoría de las personas terminan dedicándose, quiéranlo o no, a una de estas actividades. ¿Por qué no pensar que para una gran parte de la población de Vaupés las pocas formas de llevar una vida relativamente digna sean integrando uno u otro grupo armado, ganando el poco dinero que al menos le permita sobrevivir?

El caso que he presentado es solamente ilustrativo, por lo que no estoy especialmente interesado en realizar una argumentación en este punto, así como creo que en la cita los autores están más preocupados por la retórica que por el crudo razonamiento. Y este no es un punto menor. Más allá de lo que el ensayo afirma explícitamente sobre la inflación y sobre la situación de los jóvenes de Vaupés, hay una lectura implícita

que contiene una intuición más que interesante. La petición de los autores al Banco de la República no surge de una pura preocupación económica, más bien refleja una preocupación que quisiera llamar vital.

La preocupación tiene que ver con su libertad. Nos están diciendo: “No somos libres para llevar las vidas que nos parece que vale la pena llevar”. Al mismo tiempo, parecen implicar algo como: “Dadas las condiciones, nos veremos obligados a ser paramilitares, o guerrilleros, o policías, etc., y nada de eso es algo que quisiéramos ser. En caso de terminar llevando una de estas vidas, no habremos tenido elección, no habremos actuado libremente”. La presión del medio, del entorno, de la situación (no solo la presión debida a factores económicos, sino también culturales, educativos, e incluso la que se debe a condiciones de salud y, en general, bienestar), los lleva a actuar de forma contraria a la que querrían y valoran, de una forma que no refleja que actúen libremente.

Esta es una preocupación básica y central que tiene cualquier persona interesada en su libertad. Consideramos que nuestra libertad tiene que ver con la existencia de alternativas diferentes de acción, con la posibilidad de llevar estilos de vida diversos (unos que pueden interesarnos más que otros, unos que consideramos mejores o más valiosos que otros). Cuando, por la razón que sea, no tenemos más opción que llevar a cabo cierta acción creemos, con razón, que no somos plenamente libres. De esta idea se ocupa la presente tesis. La libertad de un individuo está esencialmente relacionada con las posibilidades de acción que él tiene.

Dicho esto, quisiera hacer dos aclaraciones preliminares partiendo del caso ilustrativo que he puesto en consideración. La primera tiene que ver con una concepción bastante difundida acerca de lo que es la libertad de un individuo, asociada especialmente con el pensamiento liberal. Según esta concepción, ser libre significa no sufrir interferencia intencional de otros individuos. Es decir que alguien es libre cuando sus acciones no son impedidas o frustradas intencionalmente por otros individuos (o, extendiendo un poco el concepto, por organizaciones de individuos e, incluso, instituciones).

Si uno se apega a ella, es entendible que no considere, en principio, que la petición de los estudiantes de Vaupés entrañe un reclamo básico de libertad. Después de todo, nadie está impidiendo que lleven a cabo las acciones que quieren, ni nadie (ningún individuo) los está obligando o forzando a tomar cierto curso de acción. En ese sentido, parecería disparatado afirmar que ellos no son libres. (Aunque sería más preciso decir que la cuestión es, en realidad, que son menos libres de lo que podrían ser, y no que sean libres o no —como si esa fuera una cuestión de todo o nada.) Parte del propósito de esta investigación es alejar al lector de esa actitud, lo cual tendrá que hacerse a lo largo de todo el escrito, en especial en los capítulos segundo y tercero.

Ahora bien, una vez que se hace mención de las teorías sobre el liberalismo, se está tratando directamente con temas del ámbito de la filosofía, y la reflexión, política, por lo que se podría preguntar por qué hacer referencia a una teoría política cuando lo que interesa a esta investigación es, como he afirmado hasta ahora, la libertad individual. En respuesta a esta pregunta surge la segunda aclaración. La preocupación principal de esta tesis, aparte de la libertad individual, es la relación que hay entre esa libertad y la existencia de instituciones sociales y un Estado. La aclaración saca a la luz un supuesto básico acerca del tema de la libertad. El concepto de libertad es un concepto que solo tiene sentido usar cuando hablamos de las relaciones que se establecen entre diversos individuos —y estos, a su vez, se relacionan dentro de un marco institucional, un marco reglado que, en nuestra época, incluye como uno de los actores principales al Estado.

Un individuo no puede ser libre de manera aislada. Solo podemos referirnos a él como libre en tanto que lo consideramos como alguien que se relaciona con otros individuos de formas muy diversas, en tanto que hace parte de cierta comunidad en la que tiene un estatus que, precisamente, lo coloca en la posición de relacionarse con otros individuos con los que comparte ese estatus; esto es, en tanto que es una persona. Valga decir, el concepto de persona es un concepto social, que no tiene sentido atribuir a un individuo aislado.

En el caso de los jóvenes de Vaupés hablamos de una petición que puede considerarse básica: piden que el Banco de la República cumpla de mejor manera una de sus funciones, controlar la inflación del país. Esta petición se basa en que el Banco está en la posición de formular e implementar políticas para controlar el fenómeno que, de forma más bien directa, afecta la libertad de los jóvenes. Es decir que hay acciones de la institución que afectan las vidas y acciones de las personas de una forma directa, y es en este contexto en el que se manifiesta la libertad humana. Así como estos jóvenes se relacionan unos con otros, así mismo se relacionan con un marco institucional y sus políticas, y estas configuran en gran medida lo que son las posibilidades de acción que para ellos están abiertas. De nuevo, la idea básica es que la libertad no atañe a los individuos aislados, sino que se da en la interacción entre ellos en medio de ciertos sistemas normativos.

## II

Esta tesis, basada en la idea de que la libertad es una relación social, defiende que el concepto de libertad incluye dos aspectos básicos: el de la posibilidad y el de la razonabilidad. Esto es, que para actuar libremente, debe ser posible para el agente realizar la acción, al tiempo que deben cumplirse unas condiciones de razonabilidad. Con respecto al aspecto de la posibilidad, sostengo la idea de posibilidad práctica, según la cual lo que es prácticamente posible está determinado por características como la habilidad física, el nivel de conocimientos o la capacidad mental, pero también por la situación tecnológica en la que se encuentra un agente, por las condiciones materiales de su existencia, y por el entramado social en el que se desarrolla su vida (el entramado reglado que hace posibles unas acciones relacionadas con un complejo sistema institucional). Por lo que se refiere a la razonabilidad, hay que decir que ella se relaciona con la valoración que el individuo tiene de la acción y esta valoración, a su vez, puede verse afectada por los costos de llevarla a cabo. Hay unos costos que afectan la libertad del agente, los cuales pueden

ser impuestos intencionalmente por otros seres humanos o pueden ser producto de interacciones sociales e institucionales.

Sostengo entonces que la libertad de acción de un individuo puede verse afectada — especialmente de una forma negativa— con respecto a su aspecto de razonabilidad cuando alguien más impone altos costos (como penas o castigos) sobre la acción del individuo. Pero también cuando hay unos costos implicados en la acción que son producto, incluso no intencional, de las relaciones sociales y, además, ellos podrían ser eliminados con cierta facilidad; en esta situación, el agente actúa de un modo menos libre a como lo haría en ausencia de esos costos. De forma relacionada, la libertad de acción del individuo puede ser ampliada con referencia al aspecto de la posibilidad, cuando aquello que era prácticamente imposible se vuelve prácticamente posible. La alteración de ciertas condiciones materiales y sociales es central allí, pues la posibilidad práctica está determinada por ellas.

Este segundo punto tiene que ver, en últimas, con la capacidad de los agentes. Supone, específicamente, que ser capaz de realizar cierta acción es una condición necesaria para llevarla a cabo libremente. Así pues, las condiciones habilitantes, condiciones sociales que determinan la capacidad de agencia de las personas, son cruciales para la libertad. Por otra parte, la evaluación de la libertad de acción se hace de un modo gradual. En este sentido, cabría decir que la capacidad es condición necesaria para decir que alguien ha actuado de un modo más o menos libre, y no simplemente una condición para decir que alguien actúa libremente, a secas. Así pues, esta concepción niega que el concepto de la libertad, en tanto que relación social, se especifique en términos de todo o nada.

Dicho esto, debe quedar claro que esta tesis se referirá principalmente a, llamémoslas así, las condiciones externas de la libertad. Esto es, condiciones de la acción, del ambiente en el que se llevan a cabo las acciones y las relaciones dentro de las que ellas se dan. En contraste con estas condiciones, algunos autores se centran en las condiciones internas de la libertad. Estas condiciones reflejan especialmente la autonomía del agente, o el modo en el que él mismo, con cierta independencia de

su relación con el mundo en el que actúa, toma las determinaciones que lo llevan a actuar. Con esto no estoy negando que dichas condiciones sean importantes para la libertad, sino que establezco una de las limitaciones del acercamiento que, como respuesta a la idea liberal de ausencia de interferencia —que se basa también en esas condiciones externas—, desarrollo en este escrito. Esto quiere decir, en todo caso, que las condiciones habilitantes no se pueden considerar, de ningún modo, condiciones suficientes para actuar libremente. Sin embargo, son claramente necesarias.

La idea de libertad en términos de condiciones habilitantes tiene unas consecuencias para la teoría política que van en una línea muy similar a las sostenidas por Amartya Sen con la idea de capacidad como un tipo de libertad; más aún, con la idea de que la capacidad es una noción social. En cierta medida, este trabajo complementa en puntos específicos la teoría de Sen, mostrando la relación entre la capacidad y las condiciones sociales por medio de la idea de posibilidad práctica. Mencionaba líneas arriba el lugar del Estado como uno de los actores más importantes en las relaciones sociales. La consideración que me interesa principalmente, con respecto al ámbito social y político, tiene que ver con la ampliación de la libertad. Las teorías liberales se han enfocado, en su mayoría, en ver el proyecto de ampliación de la libertad como un proyecto de disminución de la interferencia intencional de personas y grupos de personas sobre otras personas y grupos. Contra esta idea, sostengo que la ampliación de la libertad puede ir más allá de la limitación de la interferencia. Específicamente, que el mejoramiento de ciertas condiciones sociales básicas —que llamo condiciones habilitantes (relacionadas en parte con instituciones que puedan garantizar acceso a un sistema de salud, a la educación, encargadas de garantizar igualdad de oportunidades y una disminución de la inequidad)— amplía la libertad de las personas pues las capacita para llevar las vidas que ellas valoran por las razones más diversas.

El primer capítulo se ocupa de la concepción negativa pura de la libertad. Según esta, una persona no es libre para llevar a cabo cierta acción cuando otra persona hace que sea estrictamente imposible que la lleve a cabo. Esta idea se desprende directamente

de la concepción que Hobbes sostenía de la libertad en términos de libertad de movimiento de los cuerpos. Estrictamente hablando, solo los obstáculos al movimiento minan la libertad, de modo que la libertad se puede definir de un modo puramente descriptivo por referencia a la obstaculización física. El capítulo se encarga de argumentar que, si uno quiere sostener una noción social de la libertad (como los teóricos de la libertad negativa pura quieren hacer), no puede ofrecer una concepción que sea puramente descriptiva. Así pues, debe dejarse a un lado la idea de libertad en términos de impedimentos al movimiento e incluir elementos valorativos dentro de la noción. El capítulo ofrece también el argumento a favor de la idea de la capacidad como condición necesaria para la libertad. Más precisamente, la idea de que es necesario ser capaz de realizar cierta acción para poder decir que dicha acción se puede realizar libremente.

El segundo capítulo se enfoca en una idea que ha incluido dichos elementos valorativos, la idea de libertad en términos de ausencia de interferencia. La interferencia no hace estrictamente imposible una acción, sino que impone ciertos costos sobre ella. Cuando estos costos son muy elevados, se dice que la libertad de los individuos se ve afectada negativamente. Este elemento es valorativo en la medida en que, mediante la interferencia, no se imposibilita una acción sino que se la hace menos valorada o deseable. La consideración de la interferencia es la que revela el elemento de razonabilidad que, además del de posibilidad —relacionada con la capacidad—, debe incluirse en una concepción social de la libertad. La inclusión de este elemento tiene que ver, además, con que la libertad de acción está inseparablemente ligada a la libertad en la deliberación (que es el proceso valorativo previo a aquella).

En el tercer capítulo presento el acercamiento a la libertad en términos de condiciones habilitantes. De lo dicho en los capítulos anteriores se desprende que un concepto de libertad social debe incluir dos aspectos básicos: el de posibilidad y el de razonabilidad. No obstante, ni la teoría negativa pura, ni la teoría negativa (de libertad como ausencia de interferencia), ofrecen una caracterización satisfactoria de estos dos aspectos. Cada una de dichas teorías se enfoca, más bien, en uno de



ellos. La teoría puramente negativa define la libertad por referencia exclusiva a la imposibilidad estricta o literal, mientras que la teoría negativa se refiere a cómo la interferencia afecta la libertad de acción al afectar especialmente el aspecto de razonabilidad, pero no se detiene en una consideración de las condiciones de posibilidad de las acciones libres.

Contra la teoría puramente negativa, la concepción aquí defendida sostiene la noción de (im)posibilidad práctica. Por su parte, a diferencia de la teoría negativa, se sostiene que no solo la interferencia intencional humana afecta la libertad en su aspecto de la razonabilidad. También las condiciones materiales y sociales que son producto del complejo entramado social afectan ese aspecto, pues comparten con la interferencia los elementos que nos hacen decir que esta última mina la libertad: que ella es considerada un mal por la forma en la que subvierte la deliberación del individuo y que, además, ella es alterable o evitable.

Luego de presentar este acercamiento, en el Interludio presento las principales objeciones a él, relacionadas especialmente con los problemas que la inclusión de una instancia valorativa implica para una noción de la libertad. Parece que cuando una noción de la libertad se refiere a elementos como los costos impuestos sobre una acción, y teniendo en cuenta que la noción de costos puede ser altamente subjetiva, no hay forma objetiva de “medir” la libertad de la que disfruta una persona. Esa medición sería importante si se quiere hablar de lograr más libertad, de ampliarla. Sin embargo, me encargo de mostrar que la idea de ampliación de la libertad no implica que sea necesario dar una “medida” totalmente objetiva de ella. Además, debido a nuestra condición de individuos sociales, pertenecientes a diferentes comunidades, no se puede sostener que nuestras valoraciones sobre los costos de llevar a cabo una acción sean tan subjetivas como las objeciones quisieran.

El capítulo cuatro y la Coda se refieren a la discusión política entre el acercamiento a la idea de libertad en términos de condiciones habilitantes y algunos tipos de liberalismo basados en la idea de no interferencia. El capítulo cuarto analiza las teorías liberales de John Rawls y de Isaiah Berlin. Uno de los puntos fundamentales

en los que mi propuesta se diferencia de la de aquellos tiene que ver con la forma en la que se delimita el concepto de libertad. Si bien tanto Berlin como Rawls se preocupan también por las condiciones sociales y materiales en las que viven los individuos, su preocupación proviene de distintos lugares. Por una parte, aunque Rawls incluye en su lista de bienes primarios los ingresos o las oportunidades, las razones para dicha inclusión vienen de la preocupación por la justicia. Esto es, ellos no son importantes por la contribución que hacen a la libertad, sino por la que hacen al logro de la justicia social. Según el enfoque defendido en esta tesis, sin embargo, las condiciones materiales y sociales son importantes por la forma en la que se relacionan directamente con la libertad de acción. Por otra parte, aunque Berlin resalte la preocupación por distintos ideales políticos que le interesan en tanto liberal (entre ellos la equidad y la justicia social), considera que el concepto básico e inamovible de libertad es el de ausencia de interferencia. Preocuparse por las condiciones sociales, aunque valioso, no debe confundirse con preocuparse por la libertad. Contra Berlin, sostengo que no hay una razón contundente para asumir que la libertad debe ser únicamente ausencia de interferencia, y que la confusión de ideales que él entrevé en las teorías positivas de la libertad (que se interesan por condiciones sociales y materiales de la existencia) se puede rastrear incluso en la idea de libertad como ausencia de interferencia una vez que analizamos su origen hobbesiano.

Finalmente, la Coda se encarga de mostrar la cercana relación entre la noción de libertad ofrecida y las consideraciones filosóficas de Amartya Sen y Philip Pettit, al tiempo que muestra cómo dicha noción se articula y puede complementar las teorías de estos dos autores. La tradición liberal no puede reducirse a una única expresión, y el presente trabajo se enmarca dentro de esta tradición. Sin embargo, motivado por un análisis del concepto mismo de libertad, trata de separarse de la clásica formulación de la libertad en términos de ausencia de interferencia. El origen de esta formulación puede rastrearse hasta Hobbes, y se ve ejemplificado tanto en el trabajo de filósofos libertarios como Hillel Steiner y Ian Carter como en el de liberales tan diversos como John Locke, John Stuart Mill, Friedrich Von Hayek, Isaiah Berlin y John Rawls. El transcurso de esta investigación, preocupada por dicha concepción

de la libertad, muestra cómo en el pensamiento liberal mismo encontramos razones para reevaluar tal concepción e incluir en ella la preocupación por las condiciones materiales y sociales de la existencia humana. Esta es una preocupación por la libertad misma y, en un espíritu liberal, la defensa de la libertad en términos de condiciones habilitantes debería ser acogida por aquellos autores que consideran que la libertad ocupa un lugar central en la vida de los individuos y en la organización de nuestras sociedades.



# 1. La teoría negativa pura

## *Libertad como un concepto descriptivo*

El presente capítulo se centra en la concepción negativa pura de la libertad. Según tal concepción, una acción de una persona no es libre cuando se convierte en estrictamente imposible debido a la acción de otra persona. Según la imposibilidad estricta, los obstáculos que hacen que una acción no sea libre son obstáculos físicos al movimiento. Así que una acción no es libre cuando es físicamente obstruida, impedida. La motivación más fuerte para defender esta idea de libertad es ofrecer una definición en términos puramente descriptivos, sin incluir factores valorativos en la concepción. Por otra parte, y en concordancia con su carácter negativo —que se conciba la libertad en términos de los factores que nos quitan libertad—, esta concepción entiende la idea de ampliar la libertad en términos de eliminar los factores que la suprimen.

Sostendré dos tesis en contra de la concepción negativa pura de la libertad. En primer lugar, argumentaré que no es posible dar una definición puramente descriptiva de la libertad y, al mismo tiempo, sostener que ella es una relación social referida a la acción humana. Si se quiere entender la libertad como una relación social y humana, deben incluirse en la idea de libertad factores valorativos. En segundo lugar, afirmo que la ampliación de la libertad no implica solo la eliminación de obstáculos a la acción, sino que también es alcanzable por otros medios. En específico, la ampliación de la libertad tiene que ver igualmente con ampliar el poder o la capacidad de las personas para llevar a cabo acciones.

Con respecto a la primera tesis, para caracterizar la concepción puramente negativa, partiré de la concepción de Thomas Hobbes de la acción libre. La discusión de Hobbes se enmarca en el debate entre libertad y determinismo; esto es, en el debate sobre lo que se ha llamado libertad de la voluntad. Contra los defensores de la idea de una voluntad libre, Hobbes sostiene que ella también está determinada. Sin embargo, no niega que se pueda hablar con sentido de la libertad. Para ello, afirma

que la libertad es libertad de acción. Ahora bien, como las acciones son eventos que suceden en el mundo —y como tales implican movimiento— ellas no serán libres cuando se vean obstaculizadas en su realización. Esto quiere decir que una acción no es libre en tanto que es obstruida físicamente. Este sentido de libertad se aplica, no obstante, no solo a la acción humana, sino a cualquier evento que implique movimiento y que pueda ser obstaculizado.

Siguiendo las intuiciones de Hobbes, autores como Hillel Steiner (1994), Ian Carter (1999) y Serena Olsaretti (2004), defienden una noción puramente negativa de la libertad. Esta concepción recoge la motivación descriptiva y fáctica que hacía a Hobbes hablar de las acciones en términos de movimiento, y sostiene que las acciones no son libres cuando son imposibilitadas; en otras palabras, cuando son obstruidas de tal forma que resulta literalmente imposible llevarlas a cabo. Sin embargo, separándose de la idea de Hobbes, la teoría puramente negativa afirma que la libertad es una relación social y que, en tanto tal, solo los obstáculos producidos por otras acciones humanas minan la libertad de acción. Así pues, las acciones no son libres cuando son imposibilitadas por otras acciones o por los resultados de estas. Pero, como se dijo, la idea de imposibilidad es tomada en un sentido literal o estricto, puramente descriptivo: si alguien amenaza con herirme si no le entrego mi cartera, yo soy libre de quedármela, pues no es imposible que yo realice la acción de conservar la cartera, es solamente algo costoso, riesgoso, algo que no valió como deseable debido a la amenaza.

La noción puramente negativa de la libertad es netamente descriptiva, se refiere a los hechos y no introduce, según sus defensores, elementos valorativos<sup>1</sup>. Contra esta idea se dirige mi primer argumento. Si se quiere defender una idea puramente descriptiva de la libertad y, a la vez, sostener que el concepto de libertad es social, entonces la decisión teórica es arbitraria, pues los términos puramente descriptivos no bastan para distinguir una acción de otro tipo de eventos. Por lo tanto, una noción

---

<sup>1</sup> Dichos elementos están relacionados con la valoración que guía al agente en su acción (por ejemplo, que considere valioso conservar su vida y entregue su cartera por dicha razón).

social de la libertad debe incluir necesariamente una instancia valorativa. Es esta instancia la que permite distinguir a la acción de otro tipo de eventos, pues indica el aspecto intencional del que estos carecen.

Una vez se introduce la instancia valorativa, no tiene sentido seguir hablando, como hace la teoría puramente negativa, de libertad en términos de estricta imposibilidad de una acción. Por esa misma vía, la introducción de elementos valorativos abre el camino para hablar de la libertad en términos graduales, y no como una cuestión de todo o nada (como sucede cuando se entiende la libertad apelando a lo que es estrictamente posible). Con esto en mente, además de sostener que un concepto social de la libertad debe incluir elementos valorativos, sostengo que dicho concepto es graduable. Se habla comúnmente de más o menos libertad. El aspecto valorativo muestra, además, que la libertad de una acción tiene que ver también con el proceso de elección que lleva al agente a la acción. (Si se dice que una acción bajo amenaza no se lleva a cabo libremente, es porque hay un factor que afecta el normal proceso de deliberación y elección, afecta de un modo inadecuado lo que el agente valora en la acción que elige.) La teoría puramente negativa, al concentrarse en la acción en tanto que mero evento, pierde de vista esa relación esencial que hay entre el proceso de deliberación y la acción.

Con respecto a la segunda tesis, mostraré que la ampliación de la libertad no consiste solo en la eliminación de obstáculos para la acción apelando a una distinción clásica en el tema de la libertad —una distinción que los teóricos de la libertad negativa pura acogen: la distinción entre libertad y capacidad o poder—. Tradicionalmente se sostiene que estos dos conceptos son separables. En especial, se sostiene que la falta de capacidad no es falta de libertad.

Mi argumento muestra que la capacidad, aunque diferenciable de la libertad de una acción, es condición necesaria para ella. Más precisamente, que ser capaz de realizar una acción es condición necesaria para realizarla libremente. Debido a esto, si se amplía la capacidad de una persona, se amplía también aquello que ella es libre para hacer. Pero, por supuesto, que se limite la libertad de una persona para realizar cierta

acción no implica que se limite su capacidad. Por otra parte, contra quienes niegan que la capacidad sea condición necesaria de la libertad, argumento que, en tanto que la libertad se define en términos de posibilidad, es necesario que se incluya una idea de capacidad humana a la base de la idea de posibilidad. Sin la idea de capacidad, lo que se considera posible se expande hasta el punto de despojar de su sentido humano a la idea de libertad.

### **1.1. Orígenes hobbesianos del concepto: determinismo y libertad**

La pregunta central, en los tradicionales términos filosóficos, acerca de la libertad se refiere a si la voluntad puede ser libre. El sentido mismo de la pregunta viene de la imagen naturalista que tenemos del mundo. Según esta imagen, el mundo está compuesto de hechos interrelacionados causalmente. Las relaciones causales que se establecen entre ellos, además, están regidas por leyes que indican, por una parte, que una vez acaecida la causa, es imposible que el efecto no tenga lugar y, por otra parte, que cualquier suceso en el mundo está relacionado como efecto de *otro*, a su vez que como causa de uno subsiguiente. Que yo haya golpeado una bola de billar en cierta dirección y con determinada fuerza causó que otra bola, golpeada por la anterior, entrara en el agujero de la mesa de *pool*. Igualmente, que un rayo haya caído en cierto lugar de la cordillera de los Andes causó un incendio. Este tipo de proposiciones acerca de la relación entre eventos específicos se refiere a la causalidad.

La idea de la causalidad es importante por varias razones. Si uno se fija en el desarrollo científico, y su concepción de la predictibilidad, es esencial que sea posible encontrar relaciones de causalidad que permitan afirmar que, dado cierto evento, se producirá tal otro pues entre los dos hay una relación causal determinada. Además de esto, parece que la comprensión que se tiene del mundo se ve ensanchada una vez



que se acepta una imagen causal-naturalista<sup>2</sup> y se desechan antiguas teorías más bien místicas o mágicas acerca de las causas de uno u otro evento<sup>3</sup>.

La causalidad natural, tal como se entiende comúnmente, arroja una imagen determinista del mundo. A las mismas causas siguen los mismos efectos, lo cual quiere decir que los efectos están suficientemente determinados por sus causas. Según esto, el mundo se comporta siguiendo indefectiblemente las leyes de esta causalidad. El hecho de que no las conozcamos con precisión no resta fuerza a la imagen. Uno todavía podría decir: “Si conociera suficientemente las causas, todos los hechos o eventos en un momento determinado, y las leyes que rigen su comportamiento, podría conocer con precisión los efectos que habrían de seguirlas”. El problema, en este caso, no es epistemológico. No se trata de que podamos o no conocer todas las causas. No se trata de que, al no poder conocerlas, debamos conformarnos con predicciones todavía muy rudimentarias. El problema, en realidad, es acerca de cómo es el mundo, de cuáles son las leyes que lo rigen y de cómo, según estas leyes, se comportan unos eventos en relación con otros, cómo ellos cumplen tal o cual función en el entramado causal.

Según esto, la fuente más importante de sentido para la pregunta acerca de la libertad de la voluntad proviene de la imagen naturalista según la cual el mundo se comporta de forma determinista. Puede formularse, según lo anterior, la tesis del determinismo causal: dado el entramado causal, para una configuración determinada de hechos en un momento específico, existe, en el siguiente momento, solo una posible configuración de hechos subsiguientes<sup>4</sup>. Esto querría decir que

---

<sup>2</sup> Algunos autores intentarán defender la idea de libertad frente al determinismo aceptando un tipo de causalidad distinta a la que encarnan las leyes de la naturaleza; justamente, una causalidad por libertad. En este sentido, he decidido usar la expresión “causal-naturalista” para referirme al primer tipo de causalidad. Con respecto a la causalidad por libertad, pueden verse Reid (1983, p. 329) y Kant (*KrV*, A444/B472).

<sup>3</sup> Claro está, cuando se afirma que hay ciertas teorías místicas acerca de las causas, en realidad se está diciendo que ellas no son, de ninguna manera, teorías sobre la causalidad en el sentido de la causalidad natural.

<sup>4</sup> De forma similar, Fischer, Kane, Pereboom y Vargas (2007, p. 2) definen la tesis determinista: “... we can treat determinism as the thesis that at any time (at least right up to the very end) the universe has exactly one physically possible future”.

cualquier cosa que haya de pasar en el mundo en un momento  $t'$ , está ya determinada a suceder por cómo es él en un momento anterior,  $t$ . Ahora bien, como el ser humano es un ser más en el mundo, un ser natural que se relaciona físicamente con su entorno, un animal más entre otros animales, no puede afirmarse que él no haga parte del entramado causal, que escape a las relaciones de la causación natural. Esta idea, sin embargo, no concuerda mucho con una intuición básica según la cual los seres humanos actúan libremente, llevan a cabo acciones por su sola voluntad, y no son determinados a actuar de la misma forma en la que los eventos son determinados a suceder. Parece que la idea del determinismo causal arroja por la borda la libertad humana y, con ella, nociones importantes para el entramado social como las de responsabilidad e imputabilidad.

¿Cómo puede decirse, entonces, que la voluntad del hombre es libre si se acepta esa imagen naturalista del mundo en la que ella es solo un eslabón más, o una parte de un complejo entramado de causas y efectos? La respuesta dependerá, en este ámbito de la discusión, de la forma en la que se conciba la voluntad humana. La voluntad parece ser esa capacidad, o una de esas capacidades, que distingue a los humanos de los demás animales. Los distingue, por cierto, en términos de su libertad. Mientras los demás animales están condenados a comportarse movidos por impulsos que están fuera de su control, impulsos que operan sobre ellos de un modo completamente determinista, los seres humanos tienen una facultad que les permite elegir las acciones que llevarán a cabo con independencia de impulsos y otro tipo de afecciones que se rigen por las leyes de la causalidad natural. Ejercitando su voluntad, los seres humanos pueden llevar a cabo acciones que no están determinadas de antemano, lo cual quiere decir que actúan libremente. La voluntad humana es, entonces, el *locus* de la libertad.

El mero recurso a la voluntad, no obstante, no ofrece una solución plena al problema planteado por el determinismo a la libertad. Si existe algo como la voluntad, y ella es una facultad humana, entonces debe encontrarse situada físicamente en algún lugar (así como, por ejemplo, diría uno que la mente, como entidad, o la razón, como facultad, y sus operaciones tienen lugar en el cerebro), al igual que cualquier facultad

humana. Las entidades físicas, a su vez, necesariamente deben entablar relaciones causales-naturales con otras. Así pues, si existe la voluntad, necesariamente tendrá que estar dentro del entramado causal, de forma que ella misma no podría escapar al determinismo. Cualquier acción voluntaria, y cualquier producto de la voluntad, estarían determinados naturalmente a suceder (solo que probablemente no conocemos las causas que hacen que la voluntad se comporte de una forma u otra, que ella nos lleve a decidir hacer esto en vez de aquello).

En estos términos se plantea la discusión metafísica acerca de la libertad, o la discusión acerca de la libertad de la voluntad. Como ya he afirmado, la pregunta principal es por el lugar que tendría la libertad en un mundo que se comporta de forma determinista. Es decir, se pregunta si, siendo el mundo como es, hay algo en él que pueda ser llamado libre. En las líneas de los párrafos anteriores, tendría uno que pensar que la respuesta tiene que ver con el lugar de la voluntad en el mundo y la forma en la que ella se relaciona con él. Una posición determinista diría que la voluntad, como cualquier otro fenómeno mundano, tendrá que estar ella misma determinada de antemano por una causa, distinta a ella misma<sup>5</sup>, a ser de una forma u otra. Sin embargo, eso no necesariamente equivaldría a negar un sentido a la libertad. Por esta vía circula la propuesta de Thomas Hobbes, quien, aceptando el determinismo, afirma que, no obstante, hay todavía un lugar para la libertad<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Este es un punto esencial a la idea de causalidad natural: se entiende que causa y efecto son eventos separados, lo cual implica que algo no puede ser causa de sí mismo. Por tal razón es muy difícil defender la idea de causalidad por libertad, pues ella implica comúnmente que un evento es causa de sí mismo.

<sup>6</sup> La propuesta de Hobbes, aceptando el determinismo con relación a la voluntad, busca un lugar diferente para la libertad. Esta se referirá a la acción, y no a la voluntad. Este es uno de los grandes aportes de Hobbes a la discusión, pues deja sobre la mesa la sugerencia de pensar el concepto de libertad en relación con las acciones. La investigación que se presenta a lo largo de este texto parte justamente de esa sugerencia. Sin embargo, Hobbes sigue enmarcándose en la tradicional discusión entre libertad y determinismo, aceptando este último. El presente trabajo, por otra parte, deja a un lado esa discusión. En esta línea también discurre el trabajo de Hoyos (2007, p. 170), especialmente cuando propone dejar de pensar en una concepción metafísica de la libertad y preguntarse por la condición social de la libertad; ver también Hoyos (2014, pp. 339-368, 390); para un trabajo preocupado igualmente por la libertad en términos sociales, ver Cudd (2012, pp. 367-368), quien defiende especialmente la importancia de las condiciones sociales que permiten y apoyan la autonomía individual.

## **1.2. Libertad de acción como libertad de movimiento**

En su texto “Libertad y necesidad”, Hobbes formula una tesis según la cual la cuestión de la libertad no tiene que ver con la voluntad sino con la acción o la agencia humana. En contra de la tradición que le precede, afirma que de la libertad de la voluntad no se puede hablar con sentido; en cambio, el único sentido que puede hallarse para el término “libre” se encuentra cuando este es aplicado a las acciones de los agentes. Recordemos que la voluntad se concibe tradicionalmente como la capacidad humana que nos lleva a una elección para actuar, o a la acción misma. La pregunta tradicional, en relación con la libertad, es si esa voluntad está determinada. Es decir, si es necesario, dadas causas antecedentes, que el agente tenga la voluntad que tiene en cierto momento del tiempo o si, digamos, podría elegir otra cosa, tener otra voluntad independientemente del encadenamiento causal-natural precedente.

Hobbes negará que el agente pueda tener una voluntad diferente a la que tiene. Comprometido como lo está con el mecanicismo causal, no puede aceptar que haya algo en el mundo, regido este por leyes naturales, que escape a su causalidad y, por tanto, a su necesidad. Así pues, la voluntad, como perteneciente al mundo, no puede escapar al determinismo, de forma que no puede haber algún sentido aceptable para la expresión “una voluntad libre”. En este mismo sentido, cuando la discusión acerca de la libertad nos pone ante la disyuntiva entre libertad y determinismo, habrá que decantarnos, es lo que nos sugiere, por la segunda opción.

Sin embargo, el hecho de ser un determinista no impide que Hobbes guarde todavía un sentido para la expresión “libre”. Ya nos ha dicho que la voluntad no puede ser libre. Para Hobbes, toda acción está precedida por la deliberación (Hobbes, 1991, p. 164). Por su parte, en la deliberación lo que se hace es imaginar las consecuencias, tanto buenas como malas, de una acción, lo cual equivale a alternar entre la esperanza (dirigida a la consecución de las buenas consecuencias de la acción) y el miedo (a sus malas consecuencias) o a alternar entre un apetito que nos dirige a la

acción y otro que nos aleja de ella (Hobbes, 1991, p. 165). Finalmente, la alternación de apetitos termina en uno último que es el que constituye nuestra voluntad y nos lleva, causalmente, a la acción elegida. Ahora bien, esa alternación de apetitos que constituye la deliberación no es algo sobre lo que el individuo tenga control: no puede apetecer a voluntad; así pues, es algo que al individuo le sucede, algo que está determinado por las leyes de la causalidad natural a ser de cierto modo. Por tal razón, la voluntad no puede ser libre.

De acuerdo con lo anterior, Hobbes afirma que la expresión “puedo *querer* si *quiero*” es absurda. En cambio, la expresión que, para él, sí puede tener un sentido claro es: “*puedo hacer* algo si *quiero*” (Hobbes, 1991, p. 133). La diferencia clave para entender el sentido de la segunda expresión se encuentra entre poder *hacer* algo y poder *querer* algo. Ya se ha dicho que no podemos elegir lo que queremos, así que estamos determinados causalmente a *querer* lo que queremos. Entonces, la única forma en que nuestra libertad puede ser coartada es cuando se nos impide *hacer* eso que queremos hacer. Aunque estemos determinados a querer tal o cual cosa, todavía hay algo que se puede interponer entre aquello que queremos e intentamos hacer y la realización de la acción misma.

Tales impedimentos deben ser externos al agente, pues, como se vio, la deliberación (interna) opera sin libertad. Pero, como Hobbes espera que sea claro ahora, somos libres al actuar cuando *podemos* (externamente) llevar a cabo eso que internamente queremos, cuando no somos obstruidos desde fuera. En este sentido afirma que: “Libertad es la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente”<sup>7</sup> (Hobbes, 1991, p.

---

<sup>7</sup> En este punto introduce Hobbes su conocida referencia al agua que corre por un cauce. Afirma: “Por ejemplo, se dice que el agua desciende *libremente* o que tiene libertad de descender por el lecho del río porque no hay ningún impedimento en esta dirección, pero no así de través, porque los márgenes suponen un impedimento. Y aunque el agua no puede ascender, sin embargo nadie dirá nunca que carece de la *libertad* de ascender, sino de la *facultad* o *poder*, porque el impedimento está en la naturaleza del agua y es intrínseco” (Hobbes, 1991, pp. 165-166). La misma imagen se encuentra en el capítulo XXI del *Leviathan* (1998).

165), al igual que “... la libertad es la ausencia de impedimentos externos” (Hobbes, 1991, p. 168).

La libertad equivale entonces a la ausencia de obstaculización externa sobre las acciones del individuo; específicamente, a la ausencia de obstáculos externos al movimiento. Es en ese sentido que Hobbes afirma, en su *Leviathan*, que la libertad es ausencia de oposición, y que por oposición entiende “impedimentos externos al movimiento” (Hobbes, 1998, p. 139; [cap. XXI]). Así pues, dado que el único tipo de obstáculos externos que puede haber para el movimiento de un cuerpo son otros cuerpos, los únicos impedimentos que cuentan son obstáculos físicos. El ejemplo del agua que corre libremente por el lecho de un río es una muestra de lo que, literalmente, significa la libertad. En su recorrido el agua no encuentra ningún obstáculo físico a su movimiento, y por eso se dice que desciende libremente por el cauce.

Cuando se piensa en la acción humana, habría que decir, en el mismo sentido, que ella no es libre únicamente si es impedida por obstáculos físicos. Es justamente ese el sentido en que se dice que alguien encadenado no es libre para hacer ciertas cosas. Por ejemplo, la persona no puede caminar en un diámetro de más de dos metros. Igualmente, una persona que encuentra una cerca a la vera del camino no es libre para recorrer el territorio cercado, pues la cerca pone límites a su movimiento. Lo mismo sería cierto si otra persona físicamente le impide entrar a determinado territorio, sea, por ejemplo, tomándolo por la fuerza o golpeándolo y dejándolo inconsciente. De forma más interesante aún, si una persona va por un bosque dando una caminata y de repente un árbol cae y bloquea su paso, entonces ella no es libre de caminar por ese camino. Estrictamente, entonces, solo los impedimentos físicos a la acción cuentan como restricciones a la libertad. Esa es, precisamente, la idea de libertad que, en su debate con el determinismo, Hobbes rescata en términos de la acción. Vale la pena repetirlo, si bien la voluntad del hombre no puede ser libre, sí lo puede ser su acción en tanto que él no sea obstaculizado al realizarla.

La idea de libertad está emparejada, según esto, con la de imposibilidad. Solo cuando un obstáculo hace imposible realizar la acción se puede hablar de que ella no es libre. Valga recordar que esta teoría de la libertad está emparentada con el mecanicismo defendido por Hobbes. Sus estudios sobre física lo llevaron a tener un especial interés por el movimiento, al cual concebía como la esencia de toda la naturaleza<sup>8</sup>. Por esto mismo, su idea de libertad termina refiriéndose especialmente al movimiento. Un cuerpo no es libre si se le impide moverse, y los impedimentos al movimiento de los cuerpos son, de suyo, otros cuerpos que obstruyen u obstaculizan. Es por esto que Hobbes habla del “propio” o “verdadero” significado de la libertad: la ausencia de impedimentos externos (Hobbes, 1998, p. 86; [cap. XIV]<sup>9</sup>). E, igualmente, dice que “libertad significa (propiamente) la ausencia de oposición (por oposición me refiero a impedimentos externos al movimiento)” (Hobbes, 1998, p. 139; [cap. XXI]).

Así pues, su concepto de libertad se aplica de igual forma a criaturas irracionales, inanimadas y a las racionales (Hobbes, 1998, p. 139; [cap. XXI]). Este punto no es menor. La libertad, para Hobbes, se dice del mismo modo tanto de las acciones de las personas como de lo que le sucede a los objetos inanimados (como el agua) y del comportamiento de otros animales aparte de los humanos. Esta es la consecuencia lógica de una concepción de libertad ofrecida en términos de puro movimiento de cuerpos. Si la libertad es ausencia de impedimentos al movimiento, no hay razón para diferenciar la falta de libertad en la acción humana de la falta de libertad en el movimiento de un río o en el comportamiento de un jabalí: cualquiera de ellos no es libre cuando su movimiento es impedido por obstáculos físicos.

---

<sup>8</sup> Skinner (2010), en su capítulo 1, ofrece una buena reconstrucción biográfica de las principales motivaciones de Hobbes y sus orígenes.

<sup>9</sup> La traducción de todas las obras referenciadas en inglés es propia, a menos que se indique lo contrario.

### 1.3. Steiner y la idea de libertad negativa pura

Esta concepción de la libertad ha sido adoptada por varios filósofos contemporáneos, quienes defienden lo que ha venido a llamarse una teoría negativa pura (o una teoría puramente negativa) de la libertad. Tal es el caso de Hillel Steiner, para quien

(...) una persona no es libre [*is unfree*] de realizar una acción si, y solo si, que ella realice la acción resulta imposible debido a la acción de otra persona. Ordinariamente consideramos que una acción hace imposible que otra se lleve a cabo si la primera (i) ocurre o (ii) habría ocurrido en caso de que se intentara llevar a cabo la segunda, y la ocurrencia de la primera implica la imposibilidad de la ocurrencia de la segunda. Cuando estas dos acciones son las acciones respectivas de dos personas diferentes, una de las personas hace a la otra no libre en tanto que una imposibilita [*prevents*] la acción de la otra. Así, ordinariamente yo no soy libre de abandonar mi celda si el guardia ha cerrado la puerta, o incluso si no lo ha hecho, pero lo haría si yo intentara abandonarla. (Steiner, 1994, p. 8).

Siguiendo la estela de Hobbes, Steiner se enfoca en la libertad de una acción. Sin embargo, hay una diferencia importante entre las concepciones de libertad de ambos. Mientras Hobbes hablaba de la libertad en términos de cualquier impedimento al movimiento, lo cual lo lleva a admitir que la libertad se puede atribuir tanto a las acciones humanas como al mero movimiento de objetos inanimados, Steiner incluye una restricción que no encontramos en el primero: la falta de libertad se refiere a las acciones de individuos que son imposibilitadas por las acciones de otros individuos. Es decir que, primero, está tratando la libertad como aplicable solo a la acción humana, y no al comportamiento animal o al movimiento de cuerpos inanimados; y, segundo, está afirmando que la libertad es una relación social<sup>10</sup>. Solo los impedimentos creados por la acción humana hacen que perdamos nuestra libertad de actuar. En este sentido, si hay algún tipo de

---

<sup>10</sup> “Freedom is a social relation, not a technological one. It’s a relation between persons and persons, not between persons and nature” (Steiner, 1994, p. 44). Igualmente Carter (1999, p. 172): “The idea [...] is that freedom is a *social* concept—that ‘freedom’ expresses a relation between *persons* [...]”.



obstáculo para nuestra acción, pero ese obstáculo no es la acción de otra persona, o el resultado de la acción de otra persona, entonces nuestra libertad no es afectada.

El hecho de que Steiner conciba la libertad como una relación social no quiere decir, en todo caso, que deje de pensar en ella en términos de obstrucción al movimiento. Steiner describe la falta de libertad en términos de hacer estrictamente imposible la acción. Por ejemplo, si yo voy por la calle y alguien, intentando robarme, saca un cuchillo y lanza la famosa amenaza “¡la cartera o la vida!”, es claro que la amenaza no implica necesariamente que yo le dé la cartera. Es decir, no hace imposible que yo me la quede. Lo que sucede en este caso es que la amenaza hace que la acción de quedarme la cartera no sea tan atractiva, que yo no la valore mucho, pues implica poner en riesgo mi vida. Todavía es posible para mí decidir quedarme con la cartera, y enfrentar el riesgo de una confrontación ante una persona armada, o entregarla y asegurar mi integridad física. Ambas acciones siguen siendo posibles y, según Steiner, sería errado decir que la amenaza me ha hecho no libre de quedarme con la cartera, lo cual significa: la acción de quedarme con la cartera es una acción estrictamente posible.

La cuestión, en el caso de la amenaza, no concierne a la posibilidad de la acción, sino a su valor y a la deseabilidad que ella tenga para mí debido a ese valor. Yo no valoro tanto la opción de arriesgar mi integridad física (representada en intentar conservar mi cartera ante la amenaza), pero eso no significa que haya perdido la libertad de quedármela. La cuestión de la libertad, nos dirá Steiner, no tiene que ver con ningún estándar evaluativo o valorativo, sino con la posibilidad, que es una cuestión puramente fáctica (Steiner, 1994, p. 11). Así pues, la concepción de libertad que sostiene es netamente empírica, se refiere únicamente a los hechos. En últimas, se refiere a lo que es posible y a lo que es estricta o literalmente imposible.

Este punto requiere especial atención. La idea de que la libertad tenga que ver con la posibilidad de una acción está ligada directamente con la concepción de la acción como un evento en el mundo. Como evento en el mundo, una acción está en relación con los demás eventos que ocurren en él. Ahora bien, es claro que la ocurrencia de

algunos eventos hace imposible la ocurrencia de otros. Por ejemplo, que haya un derrumbe de una montaña sobre el lecho de un río hace imposible que el agua del río corra por ese cauce. La imposibilidad de una acción se entiende en esos mismos términos. Si regresamos al ejemplo de la amenaza, tenemos dos eventos: el primero, la preferencia de una amenaza de un sujeto a otro; el segundo, la no entrega de la cartera por parte del sujeto amenazado. Lo que sostiene el teórico de la libertad puramente negativa es que la relación que hay entre esos dos eventos no es tal que la ocurrencia del primero haga imposible la ocurrencia del segundo. Es decir, aunque un sujeto amenace a otro para que le entregue su cartera, todavía es posible que este se la quede, no la entregue. El evento “lanzar una amenaza para que determinado individuo entregue su cartera” es posible al tiempo que el evento “no entregar la cartera”<sup>11</sup>.

El hecho de que la persona amenazada entregue su cartera debido al temor que le produjo la amenaza no implica que la acción “quedarse con la cartera” sea imposible; y en ese sentido, no implica que la acción sea no libre (o que el individuo no sea libre de realizar la acción<sup>12</sup>). Lo que sucede con la amenaza es que hay un cambio en la valoración que el agente amenazado tiene de la acción. En un primer momento, cuando no ha sido amenazado, conservar su cartera es algo valioso. En un segundo momento, después de la amenaza, quedarse con ella ya no se ve como algo tan valioso pues pone en riesgo su integridad física. Pero todavía es posible que el agente conserve su cartera. (Por ejemplo, podría no entregarla y enfrentar al ladrón.) Por tal razón se dirá que la amenaza afecta la valoración que un agente tiene de su acción, pero no la posibilidad de la acción misma. En otras palabras, el hecho de que sea

---

<sup>11</sup> Es esta relación la que Steiner intenta capturar con su idea de *impossibility*, que se refiere a si es posible la ocurrencia de dos acciones al tiempo —en términos de su descripción extensional—. Véase Steiner (1994, p. 37).

<sup>12</sup> Este uso de la idea de libertad, como quedará claro más adelante, es extraño en tanto que se refiere a la libertad en términos absolutos y desliga a la acción del proceso de elección que conduce a ella. En este sentido, sostenido por los teóricos puramente negativos, las acciones son o libres o no libres; y, además, el hecho de que sean libres o no no depende en forma alguna de las consideraciones implicadas en la elección que lleva al individuo a actuar; esto es, en el proceso de valorar los diferentes tipos de acción que podría llevar a cabo.

muy difícil llevar a cabo una acción —y que por eso el agente no valore tanto ese curso de acción— no implica que ella sea imposible de realizar.

La misma idea puede constatarse también en las acciones que son reguladas por la ley. En estricto sentido no es imposible que yo me pase un semáforo en rojo. Pero si lo hago, tendré que enfrentar las consecuencias. Probablemente reciba una multa, en caso de ser visto por un policía o registrado por una cámara. O quizás corra peor suerte y termine involucrado en un grave accidente. En cualquier caso, el hecho de que yo pase el semáforo en rojo prueba, para Steiner, que yo era libre de hacerlo. Ese es, precisamente, el punto de que la concepción sea netamente empírica. Si una acción se lleva a cabo, entonces la persona que la llevó a cabo era libre para realizarla, independientemente de si debía o no, si era costoso y por tanto no muy valorado, si era algo indebido o sancionado por la ley.

Es claro que existe una noción intuitiva de posibilidad en esos términos. Si alguien me dice que no puedo pasarme un semáforo en rojo, yo podría contestarle “claro que puedo, aunque tal vez no deba”. Pero, en esos mismos términos intuitivos, la única forma de hacer imposible la realización de una acción es la obstrucción física. Por ejemplo, si de alguna forma usted se da cuenta de que voy a pasar el semáforo en rojo, hacer que eso sea imposible equivaldría a apartarme del volante, o pisar usted el freno o, si queremos ser ridículamente imaginativos, poner un durísimo bloque entre mi carro y el semáforo que impida el paso del carro.

Los ejemplos de Steiner sobre el caso también son dicentes. Habla, entre otras cosas, de qué significaría que yo no sea libre para ir a Manchester a una obra de teatro a las 6:00 p. m. En dicha situación, no podríamos decir, por ejemplo, que no soy libre porque tengo una reunión hasta las 5:00 p. m. en mi oficina y el trayecto desde donde me encuentro hasta Manchester toma dos horas. Yo podría salir antes de la oficina, o no ir a la reunión. Uno de los pocos casos en los que no sería libre de hacerlo es si intento salir a las 4:00 p. m. pero alguien ha cerrado con candado la puerta (y no tengo las llaves, y no hay otra forma de salir de la oficina, etc.). O si estando en la estación de trenes alguien me detiene, físicamente, y no me deja subir al tren de las

4:00 p. m. (Steiner, 1994, pp. 33-36)<sup>13</sup>. En suma, los impedimentos que hacen que una acción no sea libre son siempre impedimentos físicos. La teoría tiene que comprometerse con ello, pues desde un principio Steiner acepta que el concepto de libertad se refiere a los hechos, es un concepto fáctico, puramente descriptivo. Es por eso mismo que se basa en una idea de lo que es *literalmente imposible* (Steiner, 1994, p. 30), y que se refiere a las acciones como cualquier otro evento que *ocurre* en el mundo.

El tono general de la concepción de Steiner puede entenderse también acudiendo a la diferenciación entre imposibilitar (*prevent*) e intervenir (*intervene*). Imposibilitar es una relación entre acciones de dos personas. Dado que las acciones son eventos en el mundo, la relación a la que se refiere Steiner indica que la *ocurrencia* de una acción hace literalmente imposible la *ocurrencia* de la otra. Por su parte, la intervención no tiene que ver con el hecho de imposibilitar un evento, sino con imponer costos que reducen la deseabilidad de una acción (como en el caso de las amenazas, pero también en el caso de un sistema de reglas que impone castigos y promete recompensas) (Steiner, 1994, p. 33). Se sigue, entonces, que intervenir en una acción por medio de amenazas no hace que ella sea imposible y, por tanto, no hace que una persona no sea libre de realizarla.

La misma concepción es defendida por Serena Olsaretti y por Ian Carter. Olsaretti presenta dos ejemplos con los que quiere aclarar el concepto de libertad. En el primer caso, el personaje es Daisy, quien habita una ciudad en medio de un desierto. Ella es

---

<sup>13</sup> Considérese el siguiente pasaje que aclara el punto de la imposibilidad en puros términos físicos: “Sometimes it’s suggested that *rules* restrict our liberty. Thus I might decline a dinner invitation, explaining that I’m unfree to accept because I’ve promised to mark examination scripts that evening. This explanation implicitly invokes the moral rule prohibiting promise-breaking as a limitation on my freedom. But as T. H. Green himself remarked, this use of the term ‘freedom’ is purely metaphoric. For there’s no suggestion here that accepting it is impossible. It’s true that accepting the invitation is impermissible. And we might wish to describe actions which are impermissible in this sense as *morally impossible*. But moral rules, though they might thus imply that certain actions are morally impossible, do not imply that they are literally impossible, i.e. *incapable of occurring*. Otherwise, wrong actions could not occur” (Steiner, 1994, p. 30; el último énfasis es añadido).

libre para dejar la ciudad, pero sabe que si la deja morirá a ciencia cierta por la dureza del desierto. Según Olsaretti, su decisión de quedarse en la ciudad no es voluntaria. En el segundo caso, Wendy habita una ciudad cercada con alambre electrificado. Ella no es libre para dejar la ciudad, pero en la ciudad tiene todo lo que una persona pudiera querer tener y es feliz allí, así que su decisión de quedarse en la ciudad es voluntaria. La diferencia que hay entre ser libre para hacer algo o no serlo está marcada por la posibilidad o imposibilidad física<sup>14</sup>. Para Daisy es físicamente posible dejar su ciudad y aventurarse en el desierto, pues no hay ningún obstáculo que la detenga. Por su parte, para Wendy no es posible dejar la ciudad cercada, pues la cerca lo impide<sup>15</sup> (Olsaretti, 2004, p. 138).

Por su parte, Carter acepta la concepción de Steiner de la libertad (al igual que la fórmula que este propone para hablar de libertad en términos globales, y no solo de libertad como aplicada a acciones particulares) y agrega que la idea se basa en la asunción no controversial de que cualquier acto puede ser descrito en términos de redistribución de materia (Carter, 1999, p. 170). En esos términos, la libertad tiene que ver con el modo en que la materia impide el movimiento de otra materia, o, puesto de otro modo, con el modo en que objetos físicos impiden el movimiento de otros objetos físicos.

---

<sup>14</sup> Como los ejemplos de Olsaretti muestran, su idea de voluntariedad se relaciona hasta cierto punto con la noción de intervención de Steiner. Según Steiner, la intervención en una acción hace que ella deje de ser tan deseada o valorada (como en el caso de la amenaza), aunque no la hace imposible. De un modo similar, para Olsaretti aquellas consideraciones que afectan la deseabilidad de una acción (como la consideración de Daisy de que si deja la ciudad la dureza del desierto la llevará a morir) no la hacen imposible. De forma que ni la intervención ni las consideraciones de asumir los costos de una acción afectan la libertad de esa acción, sino únicamente su deseabilidad, ligada al valor que el agente le atribuye. Así pues, adoptando los términos de Olsaretti, podría decirse que la intervención afecta la voluntariedad de una decisión, pero no la libertad de la acción.

<sup>15</sup> Por supuesto, Olsaretti supone que no hay forma de pasar la cerca. Por ejemplo, debe suponer que no es posible cavar un agujero que lo lleve a uno por debajo de la cerca a los territorios fuera de la ciudad —tal vez la cerca se extiende bajo tierra varios miles de metros, o hay personas encargadas de impedir los intentos de cavar y son cien por ciento efectivas en su trabajo—. También debe suponer que no es posible salir, digamos, en un helicóptero o en un sistema de vuelo a propulsión —tal vez la cerca se extiende hacia arriba hasta la estratósfera—. (O quizás nos habla de un extraño mundo en el que hay cercas electrificadas de un tamaño normal pero ningún medio tecnológico para pasar sobre ellas.)

Hemos dicho que Steiner, Olsaretti y Carter —a quienes llamamos teóricos de la libertad puramente negativa<sup>16</sup>— sostienen una idea muy similar a la que nos ofrecía Hobbes acerca de la libertad. Tanto para Hobbes como para los teóricos de la libertad puramente negativa, esta tiene que ver con los obstáculos que hacen imposible realizar una acción dada. Tales obstáculos, según lo que se ha dicho, son obstáculos físicos al movimiento, pues solo ellos hacen literalmente imposible que una acción se lleve a cabo. La diferencia crucial, como afirmé líneas arriba, es que para los segundos la libertad es una relación social. Por tal razón, los obstáculos que hacen que una persona no sea libre para realizar una acción son o las acciones de otras personas o los obstáculos resultado de esas acciones, y no cualquier otro obstáculo.

#### **1.4. Libertad como relación social: la necesidad de un concepto no puramente descriptivo**

Mencioné líneas arriba que la teoría negativa pura incluye una restricción que se aleja del concepto hobbesiano: la acción de una persona no es libre únicamente si es imposibilitada por la acción de otro individuo<sup>17</sup>. Esta restricción surge de la intuición básica de que al hablar de libertad nos referimos a una relación social —o al menos de la idea de una libertad humana que solo tiene sentido en tanto que somos seres que se relacionan, que actúan, en un marco social, con otras personas—. Sin embargo, la concepción de los teóricos de la libertad puramente negativa es un obstáculo para sí misma. Los elementos conceptuales que usa la concepción para hablar de libertad hacen que la teoría no esté justificada para referirse a aquella en términos sociales.

Según la teoría puramente negativa, una acción no es libre cuando es literalmente imposible que ella tenga lugar. Pero, si los obstáculos representan un peligro para la

---

<sup>16</sup> También cabría incluir a Patrick Day, quien sostiene que la noción puramente negativa es el único concepto no disputable de libertad (Day, 1986, p. 117). Con su texto responde, por otra parte, a Gallie (1965) y su noción de los conceptos esencialmente disputados, como el de libertad y otros usados en teoría social y política (*essentially contested concepts*).

<sup>17</sup> Para Hobbes, sin embargo, cualquier obstáculo al movimiento, sea producto de la acción humana o no, afecta la libertad de acción.

libertad precisamente porque hacen que una acción sea literalmente imposible, y solo la pueden hacer literalmente imposible en tanto que son obstáculos físicos al movimiento, ¿de dónde sale el criterio para decir que un obstáculo que es resultado de la acción humana mina la libertad mientras que otros tipos de obstáculos no lo hacen? ¿Qué es lo particular acerca de la acción humana que nos hace interesarnos en el tipo de obstáculos relacionados con la agencia humana y no en otros?

En este punto, la teoría de Hobbes es totalmente consistente. Hobbes, aceptando que la acción no es libre cuando es impedida por obstáculos externos —lo cual quiere decir que es impedida por obstáculos físicos al movimiento— sostiene una noción puramente descriptiva de la libertad que, en tanto tal, es aplicable a cualquier objeto que pueda describirse en movimiento. Es decir, la libertad no es solo libertad humana, sino libertad de movimiento de cualquier cuerpo físico. La idea, aplicada a las acciones, es que ellas no son libres cuando son imposibles, y los obstáculos al movimiento son los que imposibilitan que una persona realice una acción determinada. Pero, extrañamente, estas son las mismas ideas que están a la base de la teoría puramente negativa, que sostiene que la libertad de la acción tiene que entenderse en términos de imposibilidad literal o estricta al tiempo que asume que esa imposibilidad solo se da en caso de que haya un impedimento físico al movimiento. Sin embargo, la teoría puramente negativa sostiene que una persona no es libre para realizar una acción X si una acción Y, llevada a cabo por alguien más, hace que para la primera persona sea imposible realizar X.

Para poner de modo evidente la diferencia consideremos las siguientes definiciones: (1) “A no es libre para X si, y solo si, el movimiento de A es obstaculizado, de modo que X resulta imposible”; (2) “A no es libre para X si, y solo si, Y, realizada por B, hace que para A sea imposible X”. En el primer caso es Hobbes quien habla. A se puede remplazar por cualquier objeto físico, X es un evento o movimiento. En el segundo caso, hablan los teóricos de la libertad puramente negativa. A y B son personas, X e Y son acciones (o, más precisamente, se sustituirían por la expresión “llevar a cabo X [o Y]”, que es una acción). La libertad de Hobbes se refiere a objetos

y eventos (movimientos), mientras que la libertad puramente negativa se refiere a personas y acciones.

Pero si se pregunta por las razones que tienen los teóricos de la libertad puramente negativa para dejar de hablar de objetos y pasar a hablar de personas, y para dejar de hablar de eventos o movimientos y pasar a hablar de acciones, no se encontrará una respuesta satisfactoria. Tanto ellos como Hobbes están en la búsqueda de una teoría puramente descriptiva de la libertad, una idea totalmente empírica de esta. Por tal razón, y teniendo en cuenta que las acciones son eventos, sostienen una idea de libertad en términos de imposibilidad literal o estricta. Ahora bien, la imposibilidad se define en términos de eventos (físicos) que obstruyen otros eventos (físicos). Este tipo de teorías equipara “acción posible” con “acción libre” y “acción imposible” con “acción no libre”. Pero debería equiparar, consecuentemente con la teoría, “evento posible” con “evento libre” y “evento imposible” con “evento no libre”. Tal es el camino de Hobbes.

Según lo dicho, parecería que la decisión es arbitraria. Si el interés es describir la acción meramente como un evento, y tratar la libertad en términos de imposibilidad literal, no hay razón para hablar de acciones de personas y de la influencia que unas tienen sobre otras<sup>18</sup>. Después de todo, las acciones de alguien también pueden ser imposibilitadas literalmente por obstáculos puramente naturales, por ejemplo. Si la decisión no fuera arbitraria, debería ser claro cuál es el criterio que permite distinguir un obstáculo que es producto del normal acaecer del mundo natural de un obstáculo que es resultado de la acción humana; en términos de imposibilidad, ambos obstáculos son exactamente iguales; es decir, ambos imposibilitan físicamente la ocurrencia de un evento, así que ambos deberían limitar la libertad. Esto es lo que debería sostener la teoría puramente negativa, pero no lo hace.

---

<sup>18</sup> Gray (1980, pp. 513-515) sostiene también que una noción puramente descriptiva de la libertad es inadecuada, por lo que ella debe incluir elementos valorativos. Si se diera una noción puramente descriptiva, no podría hacerse justicia a la idea de que la libertad tiene que ver con la acción y no con el comportamiento.



La respuesta obvia que tendría que dar el defensor de esta teoría es que la libertad es un concepto social. Pero esa respuesta tampoco llega muy lejos, pues ella no hace más que evadir la pregunta. Decir que la libertad es un concepto social, y que por eso hablamos de personas, sus acciones, y los obstáculos que unas acciones representan para otras, supone lo que debería explicar. Es decir, la teoría debería explicar cuál es la característica que distingue a las acciones de otros eventos, la característica que hace que ellas sean el punto de partida adecuado para la consideración desde el punto de vista social. Esa característica, o esta distinción, en términos puramente descriptivos, no existe.

Veamos esto brevemente. Si bien una acción es siempre un evento, no todo evento es una acción. La característica principal que distingue a unas y otros es la intencionalidad de las acciones. Toda acción es un evento intencional<sup>19</sup>. Ahora bien, la intencionalidad de una acción se refiere siempre a un elemento valorativo en el sentido de que debe haber un rasgo de la acción que el agente valora, ve como atractivo, como digno de ser realizado. Esto, claro está, independientemente de cuáles sean las razones que tenga para valorarlo. Yo puedo ir a una reunión a la que preferiría no ir porque sé que no hacerlo estaría mal visto, o porque hace parte de mis deberes como profesor. En cualquiera de esos casos hay una consideración que me muestra que la acción tiene cierto valor (independientemente de si ese valor es de tipo moral, instrumental, egoísta, o lo que se quiera). Así pues, que una acción sea un evento intencional muestra que ella está guiada por una consideración valorativa, sin importar qué tan débil sea esta<sup>20</sup>. Por esa misma razón la deliberación es tan

---

<sup>19</sup> Siguiendo una fuerte tradición en filosofía de la acción, esta investigación asume que una acción es un evento que bajo alguna descripción es intencional. Véase, por ejemplo, Davidson (2002, p. 61), Anscombe (2000, p. 29), y Moya (1990, p. 53).

<sup>20</sup> La idea de valoración que uso es amplia. Por ejemplo, que una persona desee algo significa que lo valora de algún modo; igualmente, que intente conseguirlo implica que hay alguna valoración que la persona tiene de ello. En este sentido es que el componente intencional de la acción es también valorativo: la intención o el deseo, partes constituyentes de una acción, indican que hay algo que el agente valora, en este sentido amplio, en la acción. Una idea similar de valoración —que llamo a veces también evaluación, usando estos términos intercambiabilmente— esa sumida por los autores con los que esta investigación establece un diálogo en estos primeros dos capítulos.

importante para la acción; al deliberar el agente hace las consideraciones pertinentes que lo llevan a actuar, y estas exhiben la valoración que dirige su acción.

La distinción entre una consideración de los eventos por medio de una caracterización puramente descriptiva y una hecha apelando a elementos valorativos nos muestra, entonces, que la primera busca referirse a los hechos en términos puramente extensionales. Por su parte, la segunda caracterización incluye consideraciones que el agente hace acerca del valor que le atribuye a unos y otros hechos. Así pues, esta tiene que usar términos intensionales, referidos a los deseos, las preferencias, los juicios de valor del agente, etc., los cuales no pueden ser descritos de un modo puramente extensional, como sí pueden serlo los hechos en el mundo.

La consideración acerca del valor de una acción la dota de una dimensión de sentido que no tienen otros eventos. Si me pregunto por qué el ladrón me robó, podría responder que quería conseguir dinero, o que disfruta robar. En cualquier caso, estaré ofreciendo una respuesta que muestra a la acción como atractiva para él, como algo que de una forma u otra valora perseguir. Tal vez necesitaba conseguir dinero para alimentar a su familia. O tal vez siente placer al ver la cara de susto de sus víctimas, y eso hace que quiera actuar como lo hace. La estructura de la acción intencional es tal que siempre es posible citar al menos un aspecto que el agente valora en la acción. Ese aspecto guía su acción, indica que ella está dirigida por un fin. Esa es precisamente la idea de la intencionalidad humana.

No puede preguntarse, de la misma manera, cuál es la intención que hay detrás de la erupción de un volcán, o de la forma en la que soplan los vientos, o de la caída de un árbol. Estos eventos no se dirigen intencionalmente hacia algún fin, meta, hacia un objetivo. Por eso mismo, una descripción puramente extensional de las acciones — una descripción, digamos, en términos del movimiento de ciertas entidades físicas en determinados espacios, el cual consume determinado tiempo; una descripción como la que persigue la teoría puramente negativa de la libertad— es del todo inadecuada. La descripción de una acción tiene que incluir una instancia intensional

—referida a lo que el agente valora, a sus fines, a sus deseos— sin la cual no es posible capturar lo que es específico de la acción intencional.

Los elementos valorativos nos permiten, entonces, distinguir la acción de otros eventos en el mundo. Esta es una distinción que no puede ofrecerse en los términos descriptivos asumidos por la teoría puramente negativa. Por tal razón, este tipo de teorías no puede sustentar su decisión de enfocarse particularmente en las acciones humanas, y no en cualquier tipo de evento. Pero, por otra parte, preguntábamos por las razones para interesarnos por la influencia que unas acciones tienen sobre otras; esto es, para sostener que la libertad de una persona es afectada solo por acciones de otras personas. Quisiera sugerir una hipótesis que aparecerá de nuevo en los siguientes capítulos. La influencia que tienen las acciones de unos humanos sobre las de otros interesa a quienes están preocupados por el concepto de libertad porque, justamente por los rasgos intencionales de las acciones humanas, y su relación con la deliberación, hay un cierto control que los seres humanos pueden tener sobre ellas.

Hay formas de aprovechar la estructura intencional de la acción para moldear el comportamiento de nosotros los humanos, para tratar de impedir que se realicen ciertas acciones y promover la realización de algunas otras. Los seres humanos tenemos un control sobre la acción humana que no podemos tener sobre una gran cantidad de eventos no intencionales. Sumado a esto, si de alguna manera nos interesa lo que podemos hacer en favor de la libertad, hay una poderosa razón para referirnos a las acciones humanas y su influencia sobre otras acciones humanas — pero no a la influencia que otro tipo de eventos tendrían sobre ellas, como los eventos naturales—. En específico, consideramos que el mal de la interferencia intencional (la interferencia intencional de personas sobre personas) es especialmente importante porque es un mal que podemos evitar.

Tanto el aspecto intencional de las acciones, como esta preocupación por lo que es influenciado, controlable y, en últimas, evitable<sup>21</sup>, implican la inclusión de aspectos

---

<sup>21</sup> En especial, aquello que es considerado un mal evitable.

valorativos —no puramente descriptivos—. El aspecto intencional nos muestra que la acción de un agente está dirigida de una u otra forma por algún aspecto que el agente valora en ella. Por su parte, el hecho de que las acciones puedan controlarse y evitarse tiene que ver especialmente con que se puede intervenir en la deliberación de las personas de modo que puedan valorar más llevar a cabo un cierto tipo de acción que otra.

El teórico de la libertad puramente negativa se encuentra ante dos disyuntivas. En primer lugar, debe decidir si, siguiendo a Hobbes, aceptará que la libertad es un concepto aplicable a objetos y eventos en general o si, siguiendo el uso cotidiano del concepto, se referirá a la libertad como un concepto social. En caso de decidirse por la última opción, en segundo lugar, si quiere insistir en hablar de la libertad en términos puramente descriptivo-extensionales, debe reconocer que no tiene razones para justificar su decisión anterior —es decir, debe aceptar que tratar la libertad como un concepto social es algo arbitrario desde el punto de vista de su teoría, pues ella no le da las herramientas para distinguir acciones de eventos, ni para juzgar que es la influencia de las acciones sobre la ocurrencia de otras acciones lo que cuenta al hablar de libertad—; o, por otra parte, si quiere ofrecer razones para hablarnos de la libertad como un concepto social, debe abandonar la intención de tratarla en términos puramente descriptivos y acoger consideraciones valorativas.

Creo que lo más razonable es apegarnos al uso cotidiano de la idea de libertad y aceptar que es un concepto social, y que, en tanto tal, un tratamiento adecuado de ella debe incluir la referencia a aspectos valorativos, no puramente descriptivos. En cada una de las anteriores disyuntivas esta investigación toma, pues, la segunda opción.

### **1.5. Libertad como relación social y valoración**

De ser correcta la crítica que he adelantado a la teoría puramente negativa de la libertad, habría que buscar las características propias de la acción libre (y la no libre)

en una conceptualización que deje a un lado los términos netamente descriptivos e incluya términos valorativos. Regresemos por un momento a una distinción que plantea Steiner. Por un lado, dice, tenemos el concepto de imposibilitar (*prevent*) y, por otro, el concepto de intervenir (*intervene*). El primero se refiere a la obstaculización física, mientras que el segundo se refiere a factores que alteran la deseabilidad o la valoración de una acción. Debido a que su teoría buscaba ser puramente descriptiva, dejaba a un lado la intervención, catalogándola como un elemento que no afecta la libertad de la acción.

Es momento de reevaluar esa posición. Regresando al caso del asaltante y la famosa amenaza “¡la cartera o la vida!” es, de nuevo, evidente que la persona amenazada todavía puede quedarse con la cartera. La amenaza no hace que esa acción sea imposible. Pero sí es cuando menos una acción que acarrea ciertos costos que el agente amenazado preferiría evitar. Si quien lo amenaza tiene en su poder un arma, mientras que él está totalmente desarmado, sabe que, de intentar quedarse con su cartera haciendo caso omiso de la amenaza, se expone a perder la vida. Claro está, la amenaza no implica que, necesariamente, si el amenazado no entrega su cartera sea asesinado ni que, si la entrega, todo salga bien. En el primer caso, el amenazado todavía tiene la opción de tratar de huir, o enfrentarse al asaltante y desarmarlo, o recibir ayuda de alguien. En el segundo, se sabe que la situación de robo es especialmente estresante, incluso para el ladrón, quien por los nervios podría resultar hiriendo a su víctima aun cuando ella acceda a la amenaza. Sea cual sea el caso, asumiendo que la amenaza es creíble, es evidente que la persona amenazada se encuentra ante un costo que debería pagar en caso de decidir quedarse con su cartera. Es razonable entregar la cartera.

Ahora bien, cuando esta persona entrega sus pertenencias bajo amenaza se dice cotidianamente que no lo hizo libremente, o que su acción de entregarlas no fue libre. Esto, como he dicho, resultaría extraño para el defensor de la idea puramente

negativa<sup>22</sup>. Para él, la libertad es libertad de una acción. Y una acción es libre cuando es posible, y no es libre cuando es imposible debido a la acción de alguien más. En este caso, la acción de no entregar la cartera no se vuelve imposible por la amenaza. De modo que tanto la acción de entregarla, como la acción de no entregarla, son acciones libres. Esta idea de libertad no hace mucha justicia al uso cotidiano del concepto. Valga la pena repetirlo, normalmente no se diría que la persona fue libre al entregar sus pertenencias bajo amenaza<sup>23</sup>.

¿Qué razones habría para decir esto? Obviamente, no se está diciendo que una acción que no fue realizada libremente era imposible; después de todo *se llevó a cabo*. Pero, sí se afirma que hay cierto aspecto en las circunstancias de acción que afectan su libertad. Es aquí donde la idea de intervenir viene a desempeñar un papel importante. Como quedó dicho arriba, un rasgo característico de la acción humana es su intencionalidad, el hecho de estar dirigida o guiada por ciertas valoraciones, fines, propósitos. En una buena cantidad de ocasiones los seres humanos deliberamos antes de actuar. Lo cual no quiere decir que nos sentemos y pensemos por mucho tiempo qué hacer antes de hacerlo; a veces es así, a veces no. Más bien, consideramos cuáles son las características de la acción que nos atraen, y cuáles son las que nos indican que es mejor no hacerla. Cuando un asaltante amenaza con hacerme daño, considero que mi vida es valiosa, más que el dinero que tenga en mis manos, y mi acción es guiada por esta evaluación. Cuando decido dar dinero a una ONG que lleva alimentos a poblaciones muy distantes del país, considero que esa es una acción valiosa que merece ser promovida. Cuando pago mis impuestos tengo en cuenta que hay ciertas regulaciones que imponen multas en caso de que no los pague, y considero que es mejor evitar esa multa. O pudiera ser que considere que el pago

---

<sup>22</sup> El capítulo sobre la libertad del libro de Steiner muestra insistentemente, desde su inicio, que no tiene sentido decir que una acción no es libre aunque de hecho se lleva a cabo (Steiner, 1994, p. 6).

<sup>23</sup> Esto indica, de nuevo, que el uso que los teóricos puramente negativos hacen del concepto de libertad es bastante extraño. Parece que, según ese uso, podríamos decir que la acción de entregar la cartera es libre, aunque la persona no actúa libremente cuando la entrega. Este es otro síntoma de la separación entre la acción y la elección o el proceso de deliberación en el que ella se basa. Por otra parte, lo que el teórico puramente negativo quiere decir queda perfectamente expresado en la idea de que una acción es posible, aunque no se lleva a cabo libremente. De allí que “acción libre” signifique lo mismo que “acción posible”.

de impuestos hace un bien al conjunto de la sociedad, así que estimo la acción de pagar impuestos como una acción valiosa.

La deliberación presenta, entonces, unas consideraciones que sirven para dirigir la acción. Esa es, precisamente, la fuente de la intencionalidad de nuestras acciones. Ahora bien, el hecho de que una acción sea realizada intencionalmente no implica que ella haya sido totalmente libre. Eso puede verse en el caso de la amenaza y, según muchas personas, en el del pago de impuestos. Que la acción sea intencional solo indica que hay un fin que el agente considera que vale la pena perseguir, aunque no indique por qué vale la pena. Lo que tienen en común los dos casos —el de la amenaza y el del pago de impuestos— es que la razón por la que se considera que llevar a cabo la acción vale la pena se desprende de la influencia que la acción de unas personas tiene sobre la de otras. Ya sea por la influencia de la amenaza de un asaltante, o la influencia de un sistema de leyes proferido por un cuerpo legislativo (conformado por personas), si un agente decide actuar como lo hace es, en buena medida, debido a esa influencia. En términos de Steiner, es la intervención de unos agentes la que lleva a otros a actuar como lo hacen.

Preguntaba líneas arriba qué razones habría para decir que la persona que actúa bajo amenaza no actúa libremente. Las razones provienen de la estructura intencional de la acción. La amenaza es, por decir así, un elemento extraño que altera nuestra valoración de una acción, y nos lleva a realizarla. Normalmente no considero valioso entregar mi cartera a personas que no conozco. Pero una vez que soy objeto de amenazas, tal vez lo más razonable sea entregarla para evitar algún daño. La intervención de un agente sobre mi acción, por medio de la amenaza, afecta la libertad de mi acción. Y afecta esa libertad por la influencia que tiene sobre mis valoraciones. Este es un aspecto claramente valorativo en el concepto de libertad, y renunciar a él sería renunciar tanto a la explicación que tenemos para tratar la libertad como un concepto social, como a la explicación que nos indica que una acción es afectada en su libertad no solo cuando se hace imposible, sino cuando, en los términos que he manejado hasta aquí, se hace demasiado costosa y pierde así parte de su valor.

Según lo que va dicho, hay dos posiciones enfrentadas acerca de la libertad. La primera se refiere a la libertad de la acción en términos de imposibilidad: una acción no es libre cuando no es posible llevarla a cabo, y esto porque otra acción la imposibilita. El concepto básico para esta posición es el de “acción libre”. Por otra parte, hay una idea de libertad que incluye términos valorativos. Esta idea se refiere principalmente a los elementos que afectan la valoración que una persona tiene de una acción y, por esa vía, el modo en que ella actúa. Cuando hay elementos como la amenaza, se dice que la persona amenazada no lleva a cabo su acción libremente. En este sentido, el concepto básico es el de “realizar una acción libremente”, y solo se afirma que una acción es libre de un modo derivado —cuando ella se realiza libremente—.

Este punto es de especial importancia y requiere de cierto cuidado terminológico. La primera concepción de la libertad (la concepción puramente negativa) habla de la libertad en términos absolutos. Así como un evento es posible o imposible, sin términos medios, así también una acción tiene que ser libre o no libre. No hay lugar para decir que una acción fue más o menos libre que otra. Por ello mismo, no hay lugar para decir que una persona actuó más o menos libremente. Si se admite esta concepción de la acción, solo se puede decir que una persona actúa libremente o que no lo hace, punto. La segunda concepción (la cual incluye aspectos valorativos), permite hablar de grados de libertad, aunque no es claro cómo podría ayudar a decir que una acción es libre o no libre en términos absolutos.

Veamos esto con algo de detenimiento. Si es verdad que una persona no actúa libremente bajo amenaza, y si es verdad que esto se debe a la estructura intencional de la acción y a la influencia que ciertas presiones ejercen sobre las valoraciones implicadas en esa estructura, entonces la expresión “A no actúa libremente al hacer X” no significa “A no es libre, en términos absolutos, de hacer X”. No lo es, cuando menos, si esos términos absolutos se refieren a que la acción sea literalmente imposible —que es lo que le interesa decir al teórico puramente negativo—. Recordando el lenguaje de este tipo de teóricos, una acción no libre es una acción



que es imposible llevar a cabo. Cuando se dice, por ejemplo, que una persona que entrega su cartera al ser amenazada no lo hace libremente, no se está diciendo que su acción era no libre en ese sentido, es decir, no se está diciendo que ella era imposible de llevarse a cabo. Decir que era imposible sería absurdo, pues, después de todo, la acción se llevó a cabo. Esto muestra, dicho sea de paso, que para decir que alguien realiza cierta acción, pero no la realiza libremente, debe ser cierto que esa acción es posible. Es decir que, en el sentido que nos interesa, para afirmar que una acción se lleva a cabo de un modo no libre, o que se lleva a cabo menos libremente, es necesario que la acción sea posible (de otra forma, ni siquiera podría llevarse a cabo).

Si se quisiera ser más preciso, regresando al ejemplo, tendría que decirse que la persona *no actuó tan libremente* al entregar su cartera bajo amenaza. Decir que no actuó tan libremente introduce un contexto en el cual se habla en términos comparativos, términos que llevan a pensar en la gradualidad de la libertad en una acción. En particular, si se dice que la persona no actuó tan libremente, eso implica, entre otras cosas, que entregar la cartera habría sido una acción más libre si no hubiera sido el resultado de una amenaza.

Como es claro, con la introducción de criterios evaluativos en una concepción de la libertad, el concepto no se reduce al de lo que es posible y lo que no lo es. No se afirma que una acción no libre sea una acción imposible. Más bien, se dice que una acción no se lleva a cabo libremente como resultado de una elección afectada de un modo inadecuado: una elección que es el resultado de amenazas, presiones, u otro tipo de factores que alteran de cierta forma —que se especificará en los capítulos que vienen— el proceso normal de elección. La noción de libertad que nos interesa por ser una noción social, no puede ser la de libertad de acción en términos de posibilidad e imposibilidad estricta, sino la de libertad en la elección, la cual remite a la libertad de la acción, pero esta vez en términos de su razonabilidad y, para los casos que hemos venido analizando, de los costos que se intentan evitar cuando se accede a realizarla (costos que, por el momento, son añadidos a la acción como resultado de la agencia de otras personas).

Al igual que la consideración de estándares evaluativos, el paso de concentrarse en la acción (en tanto que evento) a concentrarse en ella en tanto que ligada a la elección es crucial si se quiere sostener una concepción de la libertad social y humana. En efecto, cuando se entiende la acción únicamente como un evento más en el mundo, y se describe como tal, es muy difícil retener a la vez los rasgos característicos que hacen de ese evento una acción<sup>24</sup>. Esto muestra por qué los teóricos de la libertad puramente negativa terminan confundiendo “libertad” con “acción”<sup>25</sup>. Terminan haciendo, de un término con el que se adscribe<sup>26</sup> cierta cualidad a las acciones y al comportamiento humano, un término que se refiere a una realidad física específica. En otras palabras, no hacen algo diferente a hipostasiar la libertad.

El discurso de los teóricos de la libertad puramente negativa nos habla continuamente de libertades específicas. La libertad para ir a la obra de Shakespeare esta noche en Manchester. La libertad para cruzar un puente solitario en una noche de miércoles. La libertad para mover el dedo índice en una inclinación de veinticinco grados hacia abajo. La libertad de hablar en determinada plaza pública a determinada hora. La libertad de ir a votar. Hágase el ejercicio de cambiar “libertad de” o “libertad para” por “acción de” y se habrá capturado todo lo que el teórico puramente negativo quiere decir. El impulso empirista y científicista ha llevado a estos autores a confundir la libertad, que es un concepto social, con un concepto que designa eventos particulares, hechos, todos ellos identificables en el mundo; a confundir libertad con acción particular. Hacer esto, insisto, es perder el concepto mismo de la libertad en tanto que libertad social<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Concebir la acción únicamente como evento —y no como un evento intencional— es desligarla de sus bases, de la elección que la precede. Por eso mismo, es dejar a un lado su carácter intencional, el que le da el carácter de acción.

<sup>25</sup> Este uso extraño de los conceptos los lleva a hablar de una, dos o tres libertades, así como se habla comúnmente de una, dos o tres acciones.

<sup>26</sup> La idea de que el concepto de libertad tiene un uso correcto cuando se usa atributiva y adscriptivamente se encuentra también en Hoyos (2014, p. 310).

<sup>27</sup> Valga decir también que por esta razón cuando estos autores están hablando en términos globales de la libertad —esto es, de la libertad de la que disfruta una persona— proponen un índice que se obtiene de computar acciones particulares. Así, la libertad de una persona se mide tomando todas las acciones que son libres (esto es, las acciones que son posibles, y que

## 1.6. Libertad y capacidad

Sumada a la idea de que la libertad es una relación social, los filósofos que defienden una concepción puramente negativa suelen afirmar que ella no es una relación entre las personas y la naturaleza. La idea puede entenderse de dos formas. La primera implica que si una acción es imposibilitada por eventos o circunstancias naturales, ello no nos hace menos libres para llevarla a cabo. En esto, recordémoslo, estos teóricos se separan de Hobbes, quien estaría dispuesto a aceptar que cualquier obstáculo externo al movimiento, independientemente de su procedencia, coarta la libertad. La segunda se dirige a una consideración que este texto no ha planteado hasta ahora, pero que ciertamente se encuentra ya en Hobbes. Esta consideración tiene que ver con la idea de poder o capacidad, que es separable de la idea de libertad. Cuando una persona no puede realizar una acción porque sufre de alguna discapacidad, o porque su cuerpo y su fuerza física se lo impiden, no se habla normalmente de que carezca de libertad. Así pues, el hecho de que una persona no pueda levantar 300 kilogramos se refiere a su capacidad, que está determinada naturalmente. En este caso, no se diría que la persona no es libre para levantar 300 kilogramos, simplemente que no puede, o que no es capaz. Puesta de otro modo, es la misma idea de que la imposibilidad de una acción, cuando se dice que ella no es libre, debe ser causada por la ocurrencia de otra acción, de otra persona, y no por algún impedimento o por las limitaciones físicas.

Recordemos el ejemplo de Hobbes del agua que corre por el lecho del río. “Y aunque el agua no puede ascender”, nos cuenta el autor, “sin embargo nadie dirá nunca que carece de la *libertad* de ascender, sino de la *facultad o poder*, porque el impedimento está en la naturaleza del agua y es intrínseco” (Hobbes, 1991, p. 166). El agua es libre de correr por el lecho del río mientras nada impida su paso, pero no se dice que no

---

no serán imposibilitadas por la acción de alguien más) y dividiéndolas por la suma de las acciones que son libres y las que no son libres (esto es, de las acciones que son imposibles debido a otra acción humana). La idea puede encontrarse en Steiner (1983, p. 74) y Carter (1999, pp. 171-172).

es libre de correr, por ejemplo, a través del lecho. Más bien, se dice que no tiene el poder de hacerlo. A esta idea de *poder* es a la que Hobbes se refiere también cuando define libertad: “Libertad es la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente” (Hobbes, 1991, p. 165). Los impedimentos que minan la libertad son impedimentos que no están contenidos en la naturaleza y la cualidad intrínseca del agente. Es por eso que se dice que el agua no puede correr a través del río, y no que no sea libre para hacerlo, así como se afirma que una persona no puede volar, y no que no sea libre para hacerlo.

Pero la relación entre poder y libertad no es tan simple como pudiera parecer en un principio. Se pueden ofrecer al menos dos interpretaciones acerca de cómo se relacionan el poder y la libertad. Por un lado, se puede afirmar que no hay relación alguna entre libertad y poder. Es decir, que uno es libre para hacer algo que no puede hacer (que no es capaz) así como, obviamente, se puede ser capaz de hacer algo para lo que no se es libre. Por otro lado, se puede afirmar que la capacidad es una condición necesaria para la libertad. Así pues, solo puede decirse que yo soy libre o no libre de hacer aquello que soy capaz de hacer, mientras que si soy incapaz de hacer algo la pregunta acerca de si soy libre o no para hacerlo no tiene lugar.

La segunda opción es la que representa, claramente, Hobbes. Si se afirma que el agua no puede correr a través del cauce, entonces no cabe decir que no sea libre para hacerlo, o que sea libre. En este sentido, la pregunta acerca de la capacidad, o del poder, es previa a la pregunta acerca de la libertad. Puesto de otro modo, una vez que se dice que alguien es libre de realizar cierta acción, se implica con ello que es capaz. Lo mismo sucede en el caso de que no sea libre de realizarla. En tal caso, la persona es capaz de realizarla, pero hay un impedimento externo que imposibilita su acción. Ahora bien, no hay implicación alguna de la incapacidad hacia la libertad. Si se dice que alguien es incapaz de realizar una acción, no cabe preguntarse, más allá, si es libre o no de realizarla. Así, cuando decimos que un humano es incapaz de volar, no estamos diciendo que no sea libre de volar; pero tampoco estamos diciendo que sea libre, aunque no pueda. La pregunta por la libertad, simplemente, no tiene lugar.

Igualmente, si decimos que ningún humano es capaz de levantar una tonelada solo con sus brazos, no estamos afirmando que ningún humano sea libre de hacerlo, pero tampoco que no lo sea. Pero, por otra parte, si decimos que una persona no paga libremente impuestos, ello implica que ella puede pagarlos. Del mismo modo, si decimos que los paga libremente, se infiere, según esta interpretación de la relación entre poder y libertad, que puede pagarlos.

No es muy claro si esta es la opción que adoptan los teóricos de la libertad puramente negativa. Pero sí es claro que ellos sostienen que la libertad no es una relación entre las personas y la naturaleza y, por tanto, que no están dispuestos a decir que las limitaciones físicas o naturales de los hombres los hacen menos libres. Consideremos una vez más la posición de este tipo de teóricos. Para ellos una acción no libre es aquella que es imposibilitada por la acción de otra persona. Basados en esto, si se pregunta qué querría decir ampliar la libertad de una persona, parece que la respuesta más acertada sería decir que su libertad se amplía en la medida en que se quitan los obstáculos, impuestos por la acción de otras personas, que impiden el curso de sus acciones particulares.

Por ejemplo, si yo no soy libre de salir de un cuarto sin ventanas porque alguien más ha cerrado con llave la puerta (asumiendo, como tendría que hacer todo defensor de esta posición, que la cerradura es infranqueable —que no puedo abrirla a golpes, por ejemplo, o usando un martillo que casualmente hay en el cuarto—), entonces una forma de ampliar mi libertad es eliminando la acción de la otra persona (la acción de cerrar la puerta con llave). Para ser más precisos, dado que esta teoría se refiere a acciones particulares, habría que hablar de mi acción de salir del cuarto en un tiempo  $t$ <sup>28</sup>. Así pues, para ampliar mi libertad, con respecto a esa acción en particular, se requeriría de la eliminación de la acción que en un tiempo anterior a  $t$  hace imposible mi salida del cuarto en  $t$ . Dejando a un lado los detalles de este tipo de teoría —la

---

<sup>28</sup> Sin esta asunción, podría decirse que otra forma de ampliar mi libertad es, ya no eliminando la acción que hace imposible que salga, sino con una acción subsecuente de alguien que abre la puerta. En tal caso, yo sería libre de salir del cuarto, pero en  $t'$ , y no en  $t$ . Es la libertad de la acción en el tiempo  $t$  la que interesa al teórico de la libertad puramente negativa.

cual ya ha sido criticada en este capítulo por otras razones—, hay que resaltar el notable énfasis en los factores que nos quitan la libertad. El apelativo de teoría negativa no es gratuito.

La teoría hace referencia, en primer lugar, a lo que significa no ser libre. Así pues, el tratamiento de la libertad es negativo en la medida en que ella se entiende en términos de la ausencia de los factores que nos hacen no libres. Si no somos libres de llevar a cabo una acción porque otra acción hace a la nuestra imposible, entonces seremos libres de hacerla mientras que no exista otra acción humana que imposibilite la nuestra. Por esa misma razón, la idea de ampliar la libertad debe entenderse en términos de eliminar los factores que hacen que nuestras acciones sean no libres<sup>29</sup>.

Ese énfasis excesivo en los factores que nos hacen menos libres (o, más precisamente, en términos de esta teoría, no libres) priva a sus defensores de ver que hay otras formas en las que la libertad de los individuos podría verse ampliada. Los términos de la teoría puramente negativa de la libertad, aunque no lo parezcan a primera vista, son la base para cierto pensamiento político que considera importante garantizar la libertad: el libertarismo. El movimiento libertario, cuando menos el promovido por Steiner y Carter, acoge la idea puramente negativa de libertad y basa en ella ciertas exigencias políticas. Parte del proyecto consiste en que haya unas garantías establecidas para la libertad de los individuos. Estos autores están interesados, de un modo u otro, en que los individuos disfruten de la mayor libertad

---

<sup>29</sup> A lo largo de este texto la idea de ampliar la libertad tendrá un lugar central. Su importancia tiene que ver con que las ideas de libertad que consideraremos, aunque se trata de ideas que se enfocan en la libertad de acción individual, son también la base de diversos proyectos sociales y políticos que valoran la libertad y, preocupados por ella, se refieren a su ampliación.

posible<sup>30</sup>. Es en estos términos que el proyecto de ampliación de la libertad muestra su valor para el pensamiento libertario contemporáneo<sup>31</sup>.

Ahora bien, mi argumento es que la relación entre el poder o la capacidad y la libertad (interpretada en términos de condiciones necesarias) arroja un interesante resultado en cuanto a la ampliación de la libertad que, en general, las teorías negativas pasan por alto. Consideremos la relación entre poder y libertad. Según esta, es necesario ser capaz de hacer algo para poder ser libre o no libre de hacerlo. Así que si hay ciertas cosas que no puedo hacer, no se dirá que no soy libre de hacerlas, y tampoco que soy libre pero no puedo hacerlas. Por otra parte, consideremos de nuevo la idea de la libertad puramente negativa. Soy libre de realizar cierta acción si no hay una acción de otra persona que haga la realización de la mía estrictamente imposible. Conjugadas estas dos ideas, soy libre en tanto que soy capaz de realizar cierta acción pero, aunque sea capaz, hay un obstáculo que imposibilita mi acción y ese obstáculo es el resultado de la acción de otra persona.

Consideremos ahora el siguiente ejemplo. Voy montando en bicicleta por un camino en medio de un bosque y caigo en un profundo agujero que no advierto. Afortunadamente solo sufro unos pequeños raspones, sin embargo, el agujero es tan profundo que no puedo salir. El agujero, añadamos, no es el resultado de la acción

---

<sup>30</sup> La afirmación, sin embargo, no está libre de inconvenientes. Debido a que estos autores conciben la libertad en términos del movimiento de cuerpos físicos, sostienen que no tiene sentido hablar de conseguir más libertad o menos. Siempre que alguien adquiere una nueva libertad, alguien más se verá privado de la suya. Por ejemplo, el esclavista que antes tenía la libertad de mandar hacer a sus esclavos lo que quisiera, pierde esa libertad con la abolición de la esclavitud, al tiempo que los esclavos ganan la libertad de comportarse según sus determinaciones (Steiner, 1994, p. 53). Por eso mismo, el tema que les preocupa no es el de la mayor libertad, sino el de una justa distribución de ella (Steiner, 1994, p.52). En todo caso, al afirmar esto, están pensando en la libertad general de todos los individuos y en las relaciones que las libertades de unos tienen con las libertades de otros. Sin embargo, eso no evita que haya un sentido claro, incluso para ellos, en el que un individuo sería más libre. En el ejemplo, el esclavo sería más libre de lo que era. Sea como fuere, nuestra expresión “la mayor libertad posible” tendría que significar, dentro del pensamiento libertario, “la mayor suma de libertades que se pueda garantizar para todos los individuos, o para la mayoría de ellos”.

<sup>31</sup> Este libertarismo está totalmente desligado del libertarismo que se da en el debate entre determinismo y libertad, el cual asume que la libertad humana debe fincarse en la voluntad en tanto que ella escapa al entramado causal natural.

humana, sino que está ahí por causas puramente naturales. Según lo que va dicho, no cabría decir que no soy libre para salir del agujero, simplemente soy incapaz, no puedo. Si se sigue la recomendación de los defensores de la teoría puramente negativa, la cuestión de la libertad no interesa aquí, no debemos preguntarnos si habría forma de hacerme más o menos libre en esa situación.

Sin embargo, cuando se considera la capacidad como condición necesaria para la libertad, todavía hay algo que se puede decir, con respecto a la libertad, en este caso. Si alguien pasa por el camino, se da cuenta de que estoy ahí, y lanza una cuerda para que escale fuera del hoyo, entonces hace que ahora yo sea capaz de salir de él. La que antes era una acción de la que no cabía decir que fuera libre o no, es ahora una que, debido a la acción de otro ser humano, se vuelve propicia para dicho juicio. Una vez que soy capaz de salir del hoyo, si ninguna otra acción humana me lo impide, soy libre para salir del hoyo. El énfasis en la definición negativa de la libertad pasa por alto el hecho de que las acciones de otros humanos no solo impiden las nuestras y nos hacen no libres, sino que también hacen que para nosotros sea posible realizar ciertas acciones —en un sentido claro, nos capacitan para ellas— ampliando así nuestra libertad.

En suma, la ampliación de la libertad, incluso para una teoría tan restrictiva como la teoría puramente negativa, se podría lograr no solo eliminando obstáculos, sino haciendo posibles ciertas acciones para las personas. Esto es algo que el énfasis negativo no ha permitido ver a la teoría. Por demás, no es un punto menor. Si se toma en serio la idea de la libertad como una relación social, no hay una razón para decir que la influencia de unas acciones sobre otras es tal que solo disminuye la libertad (obstaculiza las acciones), sino que también puede ayudar a ampliarla (capacitando a las personas para realizar acciones)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> En otras palabras, no puede negarse que la influencia de la acción de unos humanos sobre otros no solo afecta negativamente su libertad, sino que también la puede afectar positivamente.



Ante este resultado tal vez imprevisto, el teórico puramente negativo podría contestar todavía apelando a la segunda interpretación que mencioné sobre la relación entre poder y libertad. Recordémoslo, según esta interpretación no hay relación entre poder y libertad, de modo que yo puedo ser libre para hacer aquello que no puedo hacer. Si ese es el caso, entonces no cabría argumentar que la ampliación de la capacidad es una ampliación de la libertad, pues tal argumento se basa en que la capacidad es condición necesaria de la libertad.

Consideremos esta opción. Según ella, en el ejemplo anterior, se diría: “yo soy libre para salir del hoyo, solo que soy incapaz”. Esta opción, como dijimos líneas arriba, no es la que adopta Hobbes. Pero ya que no es tan claro cuál es la posición de la teoría puramente negativa respecto al tema, puede decirse que ellos la podrían tomar. El problema con esta opción, no obstante, es que requiere, para sostener su idea de lo que es posible, de una noción de la capacidad. Veamos con detenimiento.

Según lo dicho, así como se afirma que yo soy libre para salir del hoyo, aunque soy incapaz, podría decirse, por ejemplo, que yo soy libre para volar, aunque soy incapaz. O quizás que soy libre para estar en varios lugares al mismo tiempo, aunque soy incapaz. O soy libre de levantar una tonelada con mis propias manos, solo que no puedo hacerlo. Los ejemplos pueden continuar al infinito. Se dirá que son algo traídos de los cabellos, lo cual es cierto. Pero ese es justamente el punto. La teoría puramente negativa necesita ofrecer una idea de lo que considera posible o no para una persona. Tal vez sostendrá que esa noción de posibilidad no puede ser la de la mera posibilidad lógica. Probablemente tendría que ser un tipo de posibilidad física. ¿Es físicamente posible correr 100 metros en menos de 6 segundos? Tal vez, pero quizás no es posible para un ser humano.

Lo que interesa, en realidad, es el tipo de acciones que son posibles para un ser humano. De otro modo, la idea de libertad pierde todo su sentido, pues incluiría una infinidad de posibilidades que, sin embargo, no atañen a los seres humanos. Por mencionar algunas: seríamos libres de mirar claramente en la oscuridad, libres de recorrer 15 metros de un salto, libres de caminar con tranquilidad por las paredes.

Aunque los ejemplos parezcan ridículos, su única intención es poner de presente que es necesario acudir a una noción de lo que es posible para un ser humano<sup>33</sup>. Y esa noción, querámoslo o no, depende de lo que se considere que son las capacidades humanas. Tiene sentido decir: “Soy libre de caminar por este andén, aunque no puedo porque sufrí una grave lesión y no puedo caminar por un tiempo”, porque se considera que los seres humanos podemos caminar por andenes, aunque sucede que esta persona en particular no puede. Igualmente, tiene sentido decir que soy libre para correr 100 metros en menos de 10 segundos, aunque no puedo. Se sabe que eso es algo de lo que un humano es capaz, aunque requiere de un duro entrenamiento. Así pues, si se quiere salvar la idea de que somos libres para realizar cosas de las que somos incapaces sin, al mismo tiempo, privar a la noción de libertad de su carácter humano, se debe recurrir a una noción de capacidad. La noción de posibilidad que usa la teoría puramente negativa debe basarse en una idea de la capacidad, o condenarse a una inflación infinita de lo que es posible que la convierte en irrelevante<sup>34</sup> —cuando menos, hace que no sea la idea de libertad que nos interesa, la de libertad humana y social—.

Recapitulando, una teoría de la libertad tiene que aceptar que la capacidad, o el poder, es una condición necesaria para la libertad<sup>35</sup>. Una vez que se acepta esto, no tiene sentido pensar en la libertad en términos puramente negativos. Más específicamente, no tiene sentido pensar que la ampliación de la libertad consiste solo en la eliminación de obstáculos.

---

<sup>33</sup> Podría hablarse de lo que es posible para un ser humano promedio, o de lo que es posible para un humano como aquello que se ha demostrado que al menos una persona puede hacer, o incluso, más restrictivamente, de lo que un individuo particular puede hacer (lo que yo soy capaz de hacer es muy diferente de lo que usted es capaz de hacer).

<sup>34</sup> Por esta razón Carter (1999, pp. 172-173) habla explícitamente de lo que él llama posibilidad tecnológica. Aunque la definición no es totalmente clara, sí nos remite directamente a lo que los humanos podemos hacer, entre otras, ayudados por los avances tecnológicos de los que disponemos (lo cual incluye desde las herramientas básicas como un cuchillo y un tenedor, hasta algunas más complejas como un teléfono inteligente).

<sup>35</sup> En un primer sentido, el defendido por Hobbes, la capacidad de un hombre de hacer algo es condición para que sea libre o no libre de hacerlo. En un segundo sentido, la capacidad es conceptualmente necesaria para la posibilidad, si queremos definir libertad en términos de aquello que es posible, como quiere hacerlo la teoría puramente negativa. Sobre la idea de la capacidad como condición para la libertad, véase también Miller (1983, pp. 68-70).

## Conclusión

La idea de libertad que nos interesa, tanto en esta investigación como a los defensores de la teoría negativa pura de la libertad, y también a los defensores de la teoría negativa de la libertad (de quienes se ocupa el siguiente capítulo), es la de libertad como una relación social y humana. En primer lugar, el argumento de este capítulo muestra que no se puede sostener una noción puramente descriptiva de la libertad de acción, como lo hacen los teóricos puramente negativos, si se quiere defender la idea de libertad como una relación social<sup>36</sup>. Por tal razón, la recomendación es que el concepto de libertad incluya también elementos valorativos. En segundo lugar, el énfasis negativo en la libertad —el énfasis en aquellos factores que limitan nuestra libertad— hace que se pasen por alto algunos factores que la amplían. Específicamente, la noción de capacidad, por su relación con la libertad, debería llevar a pensar en que ampliar la libertad de una persona para actuar tiene que ver, entre otras, con ampliar su capacidad de acción. Por su parte, la idea de capacidad humana debe ser incluida también en la idea de libertad si se espera que esta se refiera a la libertad de acción humana, y no a cualquier otro tipo de libertad.

---

<sup>36</sup> El argumento de Charles Taylor (1985, pp. 217-218) se dirige a un punto similar. Sin embargo, él se apoya específicamente en la noción de significatividad (*significance*) para defender el elemento valorativo frente a las teorías que aceptan una idea puramente negativa de la libertad.



## 2. Libertad negativa

### *Libertad como ausencia de interferencia*

En este capítulo me ocupo de la libertad como ausencia de interferencia. Según esta teoría, una persona actúa libremente si su acción no es interferida intencionalmente por otra persona. La diferencia crucial entre esta concepción —que es llamada concepción negativa de la libertad— y la concepción puramente negativa de la libertad yace en la inclusión de elementos valorativos en la definición. Según lo dicho en el anterior capítulo, para la teoría puramente negativa una acción deja de ser libre solo cuando se convierte en estrictamente imposible por la acción de otra persona. A su vez, la imposibilidad estricta se da únicamente en términos de impedimentos físicos al movimiento (esa es la raíz hobbesiana del concepto). Por su parte, la interferencia puede darse tanto por obstrucción física (o también por medio del uso de la fuerza para hacer que alguien realice determinada acción) como por el uso de amenazas.

En general, una amenaza impone cierto costo sobre una acción, pero no la hace estrictamente imposible. Sin embargo, se dice que quien actúa bajo amenazas no actúa libremente, o que su libertad es afectada de un modo negativo<sup>37</sup>. Es afectada porque la deliberación que lo lleva a la acción se ve subvertida por la amenaza: una acción que el agente no consideraba valiosa es, luego de la amenaza, vista como valiosa en términos de evitar los costos impuestos sobre ella. No es imposible que el agente haga caso omiso de la amenaza y actúe contra ella. Sin embargo, deberá pagar los costos que su decisión acarrea. Así pues, la libertad de la acción se ve disminuida por la interferencia (ejemplificada paradigmáticamente en la amenaza), lo que indica que la idea de libertad como no interferencia incluye un elemento claramente

---

<sup>37</sup> El uso que aquí se hace del término afectar es neutro: la libertad se puede afectar tanto negativa como positivamente. Cada vez que se hable de una disminución de la libertad se estará hablando de una afectación negativa, mientras que cuando se haga referencia a su ampliación, se hará referencia a una afectación positiva.

valorativo (referido a la forma en que la interferencia humana afecta la valoración que un individuo tiene de una acción)<sup>38</sup>.

De lo dicho en el anterior capítulo se desprende que una concepción de la libertad humana debe basarse en una idea de posibilidad que acote de algún modo lo que para un ser humano es posible; esto es, las acciones que es posible para él realizar, aquellas que es capaz de llevar a cabo. Al mismo tiempo, se concluyó que un concepto social de la libertad debe incluir necesariamente un elemento valorativo. Con la idea de libertad como ausencia de interferencia se cumple este último requisito. Mostraré en este capítulo que la interferencia afecta negativamente la libertad porque altera unas condiciones de razonabilidad que son necesarias para decir que una deliberación ha sido realizada libremente.

Con base en estas consideraciones, la tesis principal de este capítulo es que cualquier idea de libertad social y humana debe incluir dos componentes mínimos: el componente de la posibilidad y el componente de la razonabilidad. El primero nos indica los tipos de acción que pueden ser realizados y, por tanto, los tipos de acción que pueden llevarse a cabo libremente o no. El segundo se refiere a las condiciones cuya subversión afecta la libertad de elección y, con ello, de acción.

Sin embargo, la idea de libertad como ausencia de interferencia se concentra casi que exclusivamente en este segundo componente. Por tal razón, debe concluirse que la idea negativa de libertad tampoco ofrece un concepto adecuado de la libertad humana. Aun así, el capítulo mostrará que hay elementos dentro de una concepción muy cercana a la teoría de la libertad como no interferencia que podrían ser de ayuda para cubrir esa deficiencia. En específico, la teoría de Felix Oppenheim incluye dentro de sus consideraciones la idea de posibilidad práctica. Esta idea está basada

---

<sup>38</sup> Me refiero a lo largo del capítulo especialmente a la amenaza como paradigma de la interferencia pues —a diferencia de la obstrucción o la coacción física, que también son tipos de interferencia— con ella se resalta la forma en que la interferencia afecta la valoración que las personas tienen de los cursos posibles de acción. Así pues, resalta el elemento valorativo que distingue a la idea negativa de la libertad de la idea puramente negativa tratada en el anterior capítulo.

en la consideración de elementos valorativos —pese a que su autor considere que su forma de pensar la libertad es puramente descriptiva, en la misma línea de la libertad puramente negativa—. Aunque la idea de posibilidad práctica no surge precisamente en el seno de una teoría de la libertad como no interferencia, el hecho de que ella se base en elementos valorativos muestra su cercanía con esta teoría de la libertad. Lo que es más importante, para los propósitos de esta tesis, es que muestra también que la inclusión de elementos valorativos (inclusión que la idea de no interferencia está dispuesta a hacer) brinda los elementos que pueden servir para aclarar la idea de posibilidad que debe suponer una concepción humana y social de la libertad.

En todo caso, el próximo capítulo se encargará de mostrar que, además de no aclarar el sentido de posibilidad, la idea de libertad como ausencia de interferencia no tiene razones suficientes para considerar que únicamente la interferencia afecta la libertad de las personas. Por una parte, también ciertas condiciones materiales, sociales y culturales centrales pueden llevar a las personas a actuar menos libremente. Por otra parte, la inclusión de la noción de posibilidad práctica nos lleva a hablar formas en las que la libertad se puede afectar positivamente —esto es, ampliar— que no son consideradas por una teoría negativa de la libertad.

El presente capítulo parte de la ampliación del concepto de libertad que el mismo Hobbes desarrolla en su *Leviathan*. A la vez que defiende un sentido estricto de libertad en términos de ausencia de obstrucción al movimiento de los cuerpos, Hobbes habla de una libertad que es propia de los seres humanos cuando pactan el ingreso al estado civil. En este, los limitantes a la libertad del individuo ya no son únicamente los impedimentos al movimiento. La aparición de las leyes representa un nuevo límite para la acción humana. La ley, por su parte, opera por medio de la amenaza de coacción. En ese sentido, la ley es una fuente de interferencia que afecta la libertad de los ciudadanos. Con ello, los orígenes de la noción de libertad como no interferencia pueden ser trazados, al igual que los orígenes de la noción puramente negativa, hasta Hobbes. Esto muestra, en todo caso, que Hobbes mismo estaba dispuesto a incluir un elemento valorativo (encarnado en el concepto de interferencia) en la idea de libertad para referirse a ella como relación social.

Por otra parte, me referiré a un autor que ha sido relacionado tradicionalmente con la posición puramente negativa: Felix Oppenheim. En su teoría, sin embargo, hay al menos dos elementos valorativos que no permiten afirmar que su posición sea puramente descriptiva, con lo cual ella está más del lado de la teoría de la libertad como no interferencia. Al igual que en Hobbes, la idea de libertad de Oppenheim incluye la dimensión del castigo o la penalidad, es decir, la dimensión de los costos que intencionalmente se colocan sobre una acción y que alteran la deliberación del agente. Este es el primer elemento valorativo. Pero, además de ello, Oppenheim habla del aspecto de posibilidad de la libertad en términos de posibilidad práctica. Esta, como se verá en el capítulo, aunque tiene que ver con costos sobre la acción — los cuales representan el segundo elemento valorativo al que me refería—, se refiere a costos de naturaleza distinta a los costos colocados sobre una acción por la interferencia intencional. En general, esos costos tienen que ver con diferentes condiciones (materiales, culturales, de salud, sociales) de las personas, las cuales hacen sumamente dificultoso, costoso, o riesgoso, llevar a cabo cierta acción. La acción es prácticamente imposible por referencia a alguno de los anteriores términos. Estas consideraciones son la muestra del potencial que la inclusión de los elementos valorativos tiene para una discusión de la libertad. Sin embargo, ni la teoría puramente negativa de la libertad ni la teoría negativa explotan ese potencial. El próximo capítulo trata de seguir la dirección que ninguna de estas teorías ha seguido.

El final del presente capítulo se concentra especialmente en la idea de ampliar la libertad. Esta idea será una guía fundamental para el concepto de libertad que se ofrece en el siguiente capítulo. El primer sentido obvio en el que esa ampliación se da, en los términos de la teoría de la libertad como ausencia de interferencia, es mediante la eliminación de la interferencia. Ahora bien, al hablar de interferencia se abre una posibilidad que no estaba abierta para la teoría puramente negativa. Esta última tenía que hablar de las acciones como libres o no libres, sin ninguna posibilidad de gradaciones. Pero, si se puede hablar de grados de interferencia, hay entonces también un sentido claro en el que la libertad de una acción puede darse en



grados. Es decir, se puede sostener que una acción se realiza más o menos libremente, dependiendo de a qué tanta interferencia está expuesta. Esta es una posibilidad más que interesante, pues en nuestro lenguaje cotidiano solemos hablar de la libertad gradualmente, de acciones que se realizan más o menos libremente.

Sin embargo, y a pesar de que las teorías de la libertad en términos de ausencia de interferencia tienen un aparataje conceptual consistente con las conclusiones a las que se llegó en el capítulo anterior, ninguna de ellas parece preocuparse especialmente por esta forma de hablar de la ampliación la libertad. Se limitan a hablar, normalmente, de la eliminación de la interferencia. El siguiente capítulo, guiado fuertemente por la pregunta acerca de qué puede hacerse para ampliar la libertad de acción de los individuos, habrá de referirse a las opciones de ampliación que no son consideradas por la idea de libertad como ausencia de interferencia. En especial, se referirá a un aumento de la libertad ligado al cambio de las condiciones materiales y sociales de la existencia que determinan lo que un agente puede o no hacer.

## **2.1. Hobbes y la libertad en condiciones no sociales**

El capítulo anterior partió de la idea de Hobbes según la cual la libertad consiste en la ausencia de impedimentos externos al movimiento. Esta idea es el germen de la concepción puramente negativa de la libertad, la cual intenta, infructuosamente según sostuve, defender un concepto social de libertad en términos puramente descriptivos. El desarrollo detallado de la idea defendida por Hobbes se encuentra especialmente en su respuesta a las opiniones libertarias<sup>39</sup> del arzobispo Bramhall, consignada en su texto “Libertad y necesidad”, al igual que en su obra mayor, el *Leviathan*. La respuesta, como se vio, tiene que ver con dejar de pensar el tema de la

---

<sup>39</sup> Bramhall defiende la idea de libertad de la voluntad apelando a un tipo de causalidad por libertad. Ese es el sentido de su libertarismo, el cual no debe confundirse con el que se mencionó en el capítulo anterior, referido a autores como Steiner y Carter, pero también Nozick (1999). Con respecto a la idea de causalidad por libertad, puede verse también Reid (1983) y su noción de poder activo.

libertad en los términos de la libertad de la voluntad para pasar a pensarla en términos de la libertad de acción.

No obstante, la idea hobbesiana de libertad mencionada en el capítulo anterior no es de ningún modo la idea de libertad humana y social que nos interesa. No es humana, pues aunque Hobbes quiera hablar especialmente de la acción, su concepto se aplica a cualquier cuerpo en movimiento. No es social porque no considera las relaciones entre seres humanos en sociedad ni la forma en que ellas podrían afectar su libertad. De este modo, fiel a una concepción descriptiva de la libertad, Hobbes no comete el error de ofrecer una supuesta concepción social basada en términos puramente descriptivos. Pero, el pensamiento de Hobbes ofrece también las bases para pensar en un concepto de libertad que es propiamente social. A continuación se verá en mayor detalle el desarrollo de la teoría de Hobbes y la forma que él mismo ofrece para entender la libertad en términos sociales.

El pensamiento de Hobbes está marcado por la justificación del poder político en manos de un soberano. Valga decirlo, la libertad no es su preocupación principal. Sin embargo, en el paso que hay del estado de naturaleza al estado civil —paso en el cual se halla la justificación del poder político— está también en juego una alteración en la libertad de que disfrutaban los individuos. Para Hobbes, el ser humano en el estado de naturaleza se encuentra en una condición de libertad irrestricta. En dicho estado, todos los individuos tienen un derecho ilimitado sobre todas las cosas, es decir, gozan de libertad absoluta para usar su poder como quieran y conseguir lo que persiguen. Este es un primer sentido de libertad que aparece en el pensamiento de Hobbes: la libertad relacionada con el poder que los individuos tienen para realizar lo que se proponen. A su vez, el poder del individuo está determinado por su capacidad física y mental, lo que puede o no conseguir depende de ello.

Es precisamente por la condición natural de la libertad humana que el estado de naturaleza de Hobbes se muestra como un escenario especialmente hostil, en el cual la vida de todos los individuos está en riesgo. Debido a que cada individuo puede perseguir sus deseos en la medida en que su fuerza y su poder se lo permitan, no hay

restricción alguna que impida a unos individuos hacer daño a la integridad física de otros o arrebatarles los bienes que tengan en su posesión. La idea básica que está detrás de esta formulación es que si las personas tienen aquella libertad irrestricta —un derecho sobre todas las cosas que puedan procurarse— entonces el conflicto entre los seres humanos es inevitable y la seguridad de cada uno está siempre en riesgo. Si dos personas quieren procurarse el mismo bien, apropiarse de la misma tierra, conseguir el mismo objetivo, entonces entrarán en disputa por él.

Pero hay un segundo sentido de libertad que atraviesa el pensamiento de Hobbes. Ella es, como vimos en el primer capítulo, ausencia de impedimentos externos al movimiento. Según esta idea de la libertad, una entidad cualquiera deja de ser libre únicamente en la medida en que sus movimientos sean obstaculizados externamente. En el mismo sentido en que se habla de libertad de movimiento de los objetos, cuando uno quiera hablar de acciones humanas, tendrá que decir que solo los impedimentos físicos a la acción cuentan como restricciones a la libertad. Esa es, precisamente, la idea de libertad que, en su exposición del debate entre determinismo y libertad, Hobbes rescata en términos de la acción. Valga la pena recordarlo, si bien la voluntad del hombre no puede ser libre, sí lo puede ser su acción en tanto que él no sea obstaculizado al realizarla.

Según lo dicho, hay una idea general de libertad en términos de ausencia de impedimentos externos al movimiento. Por otra parte, hay también una noción de libertad que es específica de los seres humanos en tanto que son seres con una voluntad, que tienen deseos y quieren conseguir unos u otros objetivos. Según esta noción, ellos tienen una libertad irrestricta en la medida en que puedan conseguir lo que quieren (y en ello solo están limitados por lo que su fuerza e ingenio puedan procurarles). Podríamos llamar a la primera idea la noción estricta de libertad<sup>40</sup>,

---

<sup>40</sup> Esta, como se sostuvo en el capítulo anterior, es la noción que está a la base del pensamiento puramente descriptivo acerca de la libertad. En dicho capítulo, no obstante, no la llamé “concepción estricta”, sino simplemente la idea de libertad en términos de obstáculos al movimiento.

mientras que la segunda sería la noción específica de libertad humana en su estado natural.

Por una parte, la primera concepción, que proviene del debate metafísico en torno a las nociones de determinismo y libertad, es demasiado amplia; tanto que es aplicable a cualquier cuerpo en movimiento. Por otra parte, la segunda concepción se aplica a la acción humana, refiriéndose a lo que un ser humano puede hacer y a su voluntad, a lo que quiere perseguir; pero sigue siendo una noción de libertad en una condición no social: se limita a la capacidad que cada humano tiene independientemente de su trato con los demás. En cierto sentido, esta noción también es principalmente descriptiva, se refiere a lo que la fuerza y la capacidad mental del individuo le permiten perseguir, y sostiene que su libertad consiste en ejercer esa capacidad. En cualquiera de los dos casos, no hay una noción social de la libertad, que es el tipo de noción que nos interesa en esta investigación.

No obstante, hay una modificación del concepto, propuesta por el mismo Hobbes, que toma la dirección social de la que en estricto sentido carece en un primer momento. Esta ampliación, sostengo, es la que nos da la idea básica de libertad que anima a varias de las teorías políticas liberales más importantes: la idea de libertad como ausencia de interferencia<sup>41</sup>. Para ilustrar la ampliación hay que considerar brevemente el paso que, en la teoría de Hobbes, se da del estado de naturaleza al estado civil.

## **2.2. Libertad como ausencia de interferencia: una noción social**

Debido al constante temor de los seres humanos en el estado de naturaleza, y al impulso natural de preservar su vida, todos los individuos deciden establecer un pacto que los introduce en la vida civil. Con este pacto, cada individuo cede una parte del derecho irrestricto que tenía sobre todas las cosas, esto es, renuncia a parte de su

---

<sup>41</sup> Dentro de estas, encontramos las teorías de Wilhelm Von Humboldt (1854), John Stuart Mill (2003), Benjamin Constant (1988), Friedrich von Hayek (2011), Isaih Berlin (2002) o John Rawls (1996), entre otras.

libertad. Ese derecho que cede se concentra luego en la figura del gobernante, el cual tendrá la función principal de garantizar la seguridad de los pactantes. En este nuevo estado, el individuo ya no puede hacer lo que le plazca en la medida en que sus fuerzas se lo permitan, pues está ahora sujeto al cumplimiento de ciertas normas cuya contravención acarrearía un castigo. Así pues, la diferencia más importante entre el estado de naturaleza y el civil se establece con la aparición de unas leyes que rigen la conducta de cada individuo en relación con los demás. Su libertad irrestricta, o natural, es abandonada para dar paso a una libertad civil que está limitada por un marco legal al que el individuo debe ajustarse.

En este sentido habla Hobbes, en el capítulo XXI de su *Leviathan*, de la libertad de los súbditos. La creación del cuerpo gubernamental mediante el pacto trae consigo, por decir así, una nueva realidad que no es meramente física, una realidad social que está regida por un sistema de leyes a las que el súbdito tiene que acogerse. La idea básica de la libertad sigue planteándose en términos de restricciones. Sin embargo, las restricciones a la libertad sufren ahora una ampliación. En un principio se hablaba de obstáculos físicos al movimiento. Ahora se incluyen obstáculos que no necesariamente son físicos, como las leyes. Ciertamente ellas no se comportan como una barrera, como una cerca que físicamente nos impide transitar cierto terreno. Más bien, ellas prohíben acciones y establecen un costo para quien no se atenga a la prohibición. Una persona, para evitar pagar el costo (por ejemplo, ir a la cárcel) se abstiene de llevar a cabo la acción prohibida, incluso contra sus deseos de realizarla. De igual modo, puede haber ciertas leyes que, en vez de prohibir determinada acción, ordenen al individuo llevarla a cabo. Esta es, pues, la idea de interferencia. La ley misma interfiere en la vida de los individuos de dos modos: se comporta como una restricción para su acción, pero también lo coacciona o lo obliga a realizar una acción<sup>42</sup>. El poder interferente de la ley se debe a la amenaza de coacción que ella misma implica, la amenaza de ejecutar una sanción sobre los transgresores.

---

<sup>42</sup> Según esto, se entiende la coacción como un tipo especial de interferencia.

La idea de libertad de los súbditos en Hobbes es una clara muestra de la inclusión de un aspecto valorativo en la noción de libertad. En tanto que la ley opera mediante la amenaza de coacción, ella afecta la forma en la que los individuos valoran las acciones prohibidas o mandadas por la ley. Es este cambio en la valoración de las opciones de acción lo que explica la afectación negativa de la libertad del individuo. Pero ello no equivale, en su teoría, a un abandono de la idea de libertad en términos de impedimentos al movimiento. Si bien Hobbes habla de la libertad de los súbditos como aquella que está determinada por lo que la ley prohíbe hacer y por aquello sobre lo que no se pronuncia (lo permitido), nunca dejará de afirmar que el sentido propio de la libertad, su verdadera esencia, reside en su aplicación al movimiento de cuerpos. La idea de libertad del movimiento es, en estricto sentido, la idea de libertad. Así pues, cabe decir que la idea de libertad de los súbditos es, si se quiere, solo una forma metafórica de referirse a la libertad.

Cuando Hobbes habla de la libertad de movimiento, sus ejemplos favoritos tienen que ver con el confinamiento de una persona en la cárcel, o con el encadenamiento<sup>43</sup>. Cuando quiere hablar, ahora, de la libertad en tanto que relacionada con unas leyes, intenta acudir a los mismos términos de encadenamiento, pero esta vez en un sentido metafórico. Las leyes civiles son cadenas artificiales que por mutuo acuerdo se han atado, de un lado, a los labios del hombre o la asamblea que detenta el poder soberano y, del otro, a los oídos de los súbditos. “Estas cadenas (*bonds*)”, afirma Hobbes, “débiles por su propia naturaleza, pueden sin embargo mantenerse por el peligro, aunque no por la dificultad de romperlas” (Hobbes, 1998, p. 141, [cap. XXI]). Como Hobbes mismo reconoce al final de esta cita, es claro que la relación que hay entre las leyes proferidas por un cuerpo legislativo y las acciones que se llevan a cabo cumpliendo con esas leyes no es exactamente la misma que se da entre una persona intentando moverse y unos muros que la contienen. En este último caso no es posible para la persona atravesar los muros: ellos impiden físicamente su acción. Pero sí es

---

<sup>43</sup> El sentido propio de la libertad es el de libertad corporal (Hobbes, 1998, p. 141 [cap. XXI]). En ese mismo sentido, Hobbes compara a las personas y animales que están contenidos (*restrained*) por paredes y cadenas con el agua que está contenida en una vasija (que de otra forma se extendería y ocuparía más espacio).

claramente posible para una persona obviar una ley, no actuar de acuerdo con ella. Las acciones que están prohibidas por la ley pueden ser, de todos modos, llevadas a cabo por los individuos, quienes a cambio tendrán que pagar las consecuencias (si el sistema judicial cumple con su función).

Por tal razón Hobbes afirma que estas cadenas pueden mantenerse por el peligro. Justamente, el peligro que significa tener que afrontar una pena en caso de ser descubierto infringiendo la ley. La ley opera mediante la amenaza de interferencia, la amenaza de castigo o coacción. Tratando de evitar el castigo, las personas ajustan sus acciones a la ley. Pero, en tanto que las leyes hacen que las personas actúen por miedo, ellas minan la libertad de las personas.

En este punto es claro el cambio radical que sufre la noción de libertad en la teoría hobbessiana<sup>44</sup>. En primera instancia, Hobbes insiste en mostrar cómo el miedo, o la acción llevada a cabo por miedo, es compatible con la libertad (Hobbes, 1998, p.140 [cap. XXI]). Para ello, ofrece dos ejemplos. El primero es el de una persona que arroja sus mercancías al mar por miedo a que la embarcación naufrague. En tal caso, aunque la persona decide arrojar las mercancías, podría no hacerlo si quisiera. Por tal motivo, su acción es la de alguien libre. Lo mismo sucede, en el segundo caso, cuando alguien paga sus deudas por temor a la prisión. La persona podría igualmente rehusarse a pagar la deuda, y en tal caso habría actuado con tanta libertad como cuando la paga por miedo (Hobbes, 1998, p. 140 [cap. XXI]). En cualquiera de los dos casos el miedo es solo un componente que indica la presencia de algún tipo de penalidad o costo ligados a cierta acción. Pero, el hecho de que ellos existan no significa que la persona tenga necesariamente que evitar la acción costosa. Más bien, tanto la acción que conlleva ciertas consecuencias que el agente no valora, como la acción que se lleva a cabo para evitar esas consecuencias son libres. El sentido de libertad que está en juego aquí es el de la ausencia de obstáculos al

---

<sup>44</sup> Para una consideración de los diferentes usos que Hobbes hace del concepto de libertad, incluyendo la que se ha llamado libertad negativa pura (altamente comprometida con el mecanicismo), pero también la idea relacionada con la voluntad, y la libertad en el Estado civil, véase Van Mill (1995).

movimiento (ligada, como se dijo en el capítulo anterior, con una noción estricta de posibilidad). Tanto si una persona decide arrojar sus mercancías por miedo a naufragar, como si decide quedarse con ellas, está actuando libremente pues ningún obstáculo impide su acción. Lo mismo es cierto de las acciones de pagar las deudas por miedo al encarcelamiento y no pagarlas incluso sabiendo las consecuencias de ello.

Concluye Hobbes, entonces, que “[g]eneralmente, todas las acciones que las personas realizan en *commonwealths* por miedo a la ley, son acciones que quienes las realizan tenían la *libertad* de omitir” (Hobbes, 1998, p. 140 [cap. XXI]). Afirmé, no obstante, que la noción de libertad sufre un cambio radical cuando el autor habla de la libertad de los súbditos, el tipo de libertad del que hablamos en una sociedad civil. Como mencioné líneas arriba, la libertad de los súbditos tiene que ver con las cadenas artificiales representadas por la ley, cadenas que los atan, que les prohíben realizar cierto tipo de acciones aunque, en estricto sentido, sea posible aún llevarlas a cabo. Cuando se dice que la libertad está en aquellas cosas sobre las que la ley no se pronuncia —las que ella no prohíbe ni ordena hacer— el sentido de libertad es, por tanto, del todo diferente al que nos habla de la estricta imposibilidad de una acción. Si no soy libre porque hay una ley que prohíbe realizar cierta acción, la causa de mi falta de libertad no es que ahora, con la ley, la acción sea imposible, sino el miedo que proviene de la observancia a la ley, el miedo de ir a prisión o pagar cierta penalidad. Tal miedo altera la valoración que tengo de mis opciones de acción y me lleva a actuar de uno u otro modo.

Esto no quiere decir, claro está, que los impedimentos físicos a la acción dejen de ser impedimentos que minan mi libertad. Por supuesto que si estoy encadenado, o si alguien físicamente me detiene cuando trato de hacer algo, mi libertad de acción está siendo reducida. La introducción de las leyes, en el esquema de Hobbes, como uno de los elementos que minan la libertad, indica que el conjunto de impedimentos para la acción comprende más que la mera obstrucción física. Es por ello que apelamos ahora a la idea de interferencia. La interferencia sobre una acción puede darse de diferentes maneras. Ya sea por medio de la obstrucción física, del encadenamiento,



del encarcelamiento, del uso de amenazas, o la imposición de penas, la interferencia es una categoría más amplia que la obstrucción al movimiento. Según esto, si antes hablaba Hobbes del “propio” sentido de la libertad en términos de ausencia de impedimentos al movimiento, ahora, en términos de la libertad de los súbditos, tendría que hablar de la ausencia de interferencia.

Con esta ampliación del concepto de libertad<sup>45</sup>, Hobbes cumple la exigencia de incluir una instancia valorativa para hablar de libertad en términos sociales. Como hemos dicho, el miedo afecta la valoración que un agente tiene de una acción, pero no la posibilidad llevarla a cabo; puedo temer a una acción por las consecuencias que llevarla a cabo me traería, pero eso no implica que sea estrictamente imposible llevarla a cabo. Independientemente de que se llame, como algunos han hecho, a este sentido “metafórico”<sup>46</sup>, cuando se incluye a las leyes (que operan como las amenazas) dentro de los elementos que reducen la libertad de acción de las personas, se está aceptando que la consideración de los costos de una acción afecta nuestra libertad. En términos de Hobbes, habría que aceptar que el miedo sí la afecta. Ya no basta con que sea posible realizar una acción para que ella sea libre —o, según la fórmula puramente negativa, que la acción no sea estrictamente imposibilitada—, sino que ella tampoco debe ser llevada a cabo por miedo, de modo que la decisión de actuar de una forma determinada no puede ser el efecto de la interferencia (representada por la amenaza).

### **2.3. Oppenheim: la libertad y la inclusión de elementos valorativos**

La misma inclusión de elementos valorativos se encuentra en uno de los autores que se consideran centrales dentro del pensamiento puramente negativo acerca de la

---

<sup>45</sup> Ampliación en términos de los tipos de obstáculos que se incluyen. Lo cual, no obstante, representa una disminución de las acciones que podrán ser llamadas libres. Según la noción de libertad en términos puramente físicos una acción contra la ley es aún una acción libre (posible). Según la noción de ausencia de interferencia los seres humanos no son libres de hacer cierta acción cuando una ley la prohíbe.

<sup>46</sup> Véase, por ejemplo, Steiner (1994, p. 30) y Green (1906, p. 309).

libertad: Felix Oppenheim. Al igual que Steiner y Carter, Oppenheim quiere ofrecer una noción puramente descriptiva de la libertad de acción (Oppenheim, 1985, p. 305)<sup>47</sup>. Sus motivaciones son claramente científicas. Oppenheim quiere ofrecer un concepto empírico, que pueda ser comprobable, un concepto que, en últimas, sea valorativamente neutral. Confía en que si el concepto es valorativamente neutro, si es puramente descriptivo, puede ser la base que distintos teóricos del tema de la libertad encuentren en común para empezar a hablar de sus diferencias. Así pues, el concepto sería tan básico que nadie podría estar en desacuerdo con él, y de ahí en adelante se podrían empezar a entender las diferencias entre diversas teorías y los diferentes esquemas valorativos que las llevan a sostener ideas incompatibles acerca de la libertad<sup>48</sup>.

Sin embargo, cuando ofrece su definición de la falta de libertad es claro que ella no puede sostenerse sin la inclusión de elementos valorativos. Nos dice que “... con respecto a [B], [A] no es libre de hacer [X] si [B] hace, o que sea imposible (estricta o prácticamente) para [A] realizar [X], o que sea castigable si lo realiza” (Oppenheim, 1985, p. 307)<sup>49</sup>. Sumado a esto, la imposibilidad práctica se refiere a “... hacer tan difícil, o desagradable, o costoso, o riesgoso para cualquier agente en circunstancias normales (no para una persona específica entonces) llevar a cabo [X] que él no tiene prácticamente otra opción que abstenerse [de actuar]” (Oppenheim, 1985, p. 307).

Tanto su idea de imposibilidad práctica, como su idea de lo que es castigable se refieren a una instancia claramente valorativa. Por una parte, aquello que resulta prácticamente imposible tiene que ver con lo que es muy desagradable, costoso, riesgoso, etc., y habría que preguntarse si hay una forma de establecer, por ejemplo,

---

<sup>47</sup> El desarrollo de las ideas de Oppenheim se puede encontrar también, con muy leves variaciones, en Oppenheim (1955, 2004).

<sup>48</sup> “An agreed descriptive language is a prerequisite for a fruitful discussion of normative issues” (Oppenheim, 1985, p. 309). El texto de 1985 plantea una discusión directa con David Miller (1983), quien defiende la idea de que un obstáculo constituye una restricción a la libertad de alguien sólo si se puede atribuir responsabilidad moral a alguien más por la presencia de ese obstáculo. La respuesta de Miller a Oppenheim se encuentra en Miller (1985); véase también el contraargumento en Oppenheim (2004, p. 179).

<sup>49</sup> He cambiado las variables para que concuerden con las que usé en el capítulo anterior. A y B se usan para referirse a personas, mientras que X e Y se usan para acciones.

qué tan desagradable o costosa es una acción de forma que no involucre la valoración que unas u otras personas tienen acerca de ella y sus consecuencias. Si se afirma que es prácticamente imposible para un gran número de personas viajar en un jet privado, se tiene la idea de que es por los costos que esa acción implica, los cuales no muchas personas en el mundo pueden pagar. Pero, aun así, la noción de lo que es costoso depende de la persona en particular y de su situación, en este caso, económica. Si ella tiene tanto dinero que puede costear un jet privado y viajar cuando quiera en él, no puede decirse que sea prácticamente imposible para ella hacerlo.

A pesar de que Oppenheim se refiera a lo que es costoso para una persona en circunstancias normales, la noción de costo sigue siendo relativa a personas o grupos de personas y sus valoraciones, lo que ellos consideran costoso o no. Para poner un caso más cercano a nuestra realidad colombiana. Muchas personas en la sociedad colombiana están en tales condiciones que ir a almorzar a un restaurante en ciertos sectores de Bogotá es prohibitivo. Es decir, es tan costoso, debido a su situación económica, que les resulta prácticamente imposible. Para una familia demasiado pobre ir a almorzar a uno de estos restaurantes podría significar que no tendrán dinero para pagar la comida de toda una semana o un mes. Sin embargo, para muchas otras personas ir a esos restaurantes no representa ningún costo excesivo. En este caso, como en muchos otros, lo costoso no puede desligarse de las valoraciones y consideraciones de unas personas u otras y tratarse como una cuestión puramente descriptiva.

De hecho, en el ejemplo podemos también pensar en qué tan valioso sea para unas y otras personas ir a un restaurante de estos. Para una persona con un ingreso bajo eso puede ser algo muy poco valorado, no muy importante, de forma que gastar el dinero en un almuerzo allí se entiende como algo costoso por comparación con otros aspectos de la vida que sí considera importantes. Por su parte, para otras personas puede ser que ir al restaurante sea una cuestión de estatus, algo valorado en tanto tal. Así pues, estas personas pueden ver el almuerzo como algo que no es tan costoso

(en términos amplios, no solo en términos del costo económico)<sup>50</sup>. Así pues, la noción de imposibilidad práctica usada por Oppenheim debe acudir necesariamente a consideraciones valorativas.

Lo mismo sucede, claro está, con la idea de penalidad, presupuesta en lo que es castigable. Cuando Oppenheim dice, además de que una persona no es libre si alguien más hace que sea prácticamente imposible para ella llevar a cabo la acción<sup>51</sup>, que tampoco es libre si alguien más hace castigable esa acción, está hablando, en otros términos, de la influencia que el temor o la amenaza tienen sobre la acción. El hecho de que una acción sea castigable, o esté penalizada, nos muestra que hay una consideración más que el agente debe realizar cuando delibera. Debe decidir si incurrir en el costo de, probablemente, pagar la pena. Pero entonces, tal como se afirmó con respecto a Hobbes, la decisión está guiada por la valoración del agente; en este caso, la consideración de qué tan grande es la pena, qué tan valiosa es la acción que está penalizada, qué tan factible es que sea castigado, etc.

No hay nada reprochable en la inclusión de una instancia valorativa en el concepto de libertad. Como sostuve en el capítulo anterior, ese es un paso necesario si se quiere hablar de una noción de libertad humana y social. Lo reprochable es creer que se está dando una definición puramente descriptiva (como cree Oppenheim) cuando en realidad se están incluyendo elementos valorativos, o considerar que cuando se habla de libertad en términos que no son puramente descriptivos se está hablando de un modo metafórico (como podría sostenerse en la teoría de Hobbes o en las de

---

<sup>50</sup> Es decir, la cuestión no se limita solo al precio del almuerzo, sino a cómo el gasto de ese dinero se enmarca también en un sistema valorativo más amplio que incluye todo aquello que vale ser perseguido en la vida.

<sup>51</sup> Con respecto a la caracterización del párrafo anterior, un defensor de la teoría de Oppenheim podría decir que en la situación de la persona pobre y los precios del restaurante, nadie está haciendo prácticamente imposible para el pobre comer en el restaurante. Es decir, no hay una acción intencionada dirigida a las personas pobres con el objetivo de hacer prácticamente imposible que coman en el restaurante. Sin embargo, la teoría de Oppenheim, al igual que otras que se precian de ser puramente descriptivas, se refieren a los efectos causales de las acciones de las personas, y no únicamente a sus intenciones y efectos intencionados. Así pues, en términos causales, la decisión de cobrar determinado precio por un plato de comida haría, intencionalmente o no, prácticamente imposible para una persona pobre acceder a él.

Steiner y Carter). Si tal fuera el caso, hablar de la libertad en términos sociales sería las más de las veces hablar en sentido metafórico. Pero es justamente la libertad social y humana la que nos interesa, y no se gana nada con tildarla de metafórica y suponer que hay un único sentido de libertad, no metafórico y capturable en términos puramente descriptivos. Esto es, no se gana nada con suponer que el único sentido correcto de libertad es el de la libertad de movimiento. Digo “suponer”, claro está, porque los teóricos de la libertad puramente negativa<sup>52</sup> ofrecen su idea descriptiva de la libertad pero, a la vez, no ofrecen algún argumento para considerar que la libertad debe referirse, por decir así, a una propiedad natural, que ella debe estar emparentada con un concepto de imposibilidad estricta, literal<sup>53</sup>.

Según lo dicho, la idea de interferencia trae consigo una instancia valorativa que es, justamente, la instancia que permite referirse a la libertad como una relación social. Esto se afirma con base en la estructura intencional de la acción. Como se sostuvo en el capítulo anterior, al tiempo que nos interesa la libertad de acción, debe interesarnos el proceso de deliberación y elección, pues dicho proceso es inseparable de la acción intencional. Cuando un agente está decidiendo qué curso de acción tomar, necesita tener en cuenta el valor de las acciones que se le presentan. Necesita determinar cuál sea el curso de acción más valioso desde su perspectiva, aquel que debería tomar para perseguir los fines que le interesan. Puesto así, el proceso de deliberación no es más que un proceso de valoración, es el proceso de sopesar los diferentes valores que uno atribuye a las acciones. Por tal razón se considera que hay ciertas influencias en la elección (el proceso valorativo) que privan al agente de su libertad o, dicho de un modo más sensato, la afectan (generalmente, la disminuyen

---

<sup>52</sup> No me refiero aquí directamente a Hobbes pues él no incurre en el error de hablar de la libertad en términos sociales basándose en un esquema conceptual que solo es suficiente, no obstante, para hablar de cuerpos, eventos y movimiento.

<sup>53</sup> En cambio, como se mostró en el primer capítulo, sí hay razones para sostener que la libertad no es un concepto puramente descriptivo. Específicamente, si la libertad es una relación social, entonces debe incluir elementos que no son descriptivos, pues los términos puramente descriptivos no capturan el rasgo intencional de las acciones ni la forma en la que las relaciones entre unas y otras personas, como la que se da en la amenaza, afectan su libertad.

o, lo que es lo mismo, la afectan negativamente). Así, cuando se afirma que alguien no actuó [tan] libremente, se afirma que su elección ha sido afectada de cierto modo.

Esta es la idea que se recoge con el concepto de interferencia. Siguiendo el camino que Hobbes muestra al hablar de la vida civil y de la influencia de la ley en la libertad de las personas, gran parte de los autores que defienden una política liberal han adoptado una definición de libertad en términos de ausencia de interferencia. El concepto es lo bastante amplio como para incluir la interferencia física —sea la obstrucción física a una acción, o la obligación mediada por la fuerza para hacer algo (un caso límite de coerción)— o aquella que se da, en general, por medio de la amenaza. La amenaza se refiere, no obstante, no solo a la amenaza directa que unas personas lanzan a otras, sino también a la amenaza que está representada en normas y leyes. En estos términos la amenaza tiene que ver con la imposición de costos sobre determinada acción. La amenaza representada en la ley impone costos como la detención o el pago de multas, mientras que la amenaza de unas personas a otras suele hacer referencia a la agresión física (pero también, como en el caso de los padres sobre sus hijos, a la privación de ciertos beneficios).

#### **2.4. Interferencia y gradualidad**

Cuando se concibe a la interferencia como el mayor factor que limita la libertad de las personas, es apenas comprensible que de allí se desprenda un proyecto social o político, preocupado por la libertad, que se dirija a eliminar o reducir la interferencia de unas personas, o grupos de personas, sobre otras. Así, por ejemplo, John Stuart Mill (2003, p. 88) se refiere a la libertad social en términos de los límites del poder que la sociedad puede ejercer sobre los individuos. Por su parte, Wilhelm Von Humboldt (1854) nos habla de los límites en los que debe circunscribirse el gobierno, de los límites de la acción estatal sobre la acción y elección de los individuos. Finalmente, Friedrich Hayek (2011) entiende que la libertad está relacionada con “... aquella condición de los hombres en la que la coerción que algunos ejercen sobre

otros es reducida tanto como sea posible en sociedad” (p. 57)<sup>54</sup>. Los textos de Mill, Von Humboldt y Hayek nos dan una buena muestra de la idea social de libertad como ausencia de interferencia y del proyecto político que se basa en estas nociones: el proyecto de ampliar la libertad en términos de eliminar, o limitar en la mayor medida posible, la interferencia que unas personas ejercen sobre otras. Dicha interferencia, como afirmé, incluye también las nociones emparentadas de coerción o coacción.

La formulación más famosa de la idea de no interferencia se encuentra en el escrito seminal de Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”. El texto afirma que el sentido negativo de la libertad está implicado en la respuesta a la pregunta ¿cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas? (Berlin, 2002, p. 169<sup>55</sup>). Hay, entonces, una idea negativa de libertad en términos de ausencia de interferencia intencional de unas personas sobre otras. Relacionada, pero claramente diferente, en el capítulo anterior se mostró la idea puramente negativa de libertad en términos de ausencia de impedimentos a la acción resultado de otras acciones humanas. Mientras el segundo sentido solo incluye como impedimentos aquellos que hacen estrictamente imposible la acción, el primer sentido se refiere, además de ellos, al tipo de presiones que influyen en el proceso de elección de las personas haciéndolas decidirse por llevar a cabo determinadas acciones para evitar incurrir en los costos que acarrearán las acciones interferidas. Estas presiones, como se ha dicho, se refieren al elemento valorativo de la libertad pues afectan la forma en la que el agente considera que vale la pena actuar.

Si bien debe darse el paso, necesario, de concebir la libertad en términos de voluntad a concebirla en términos de acción, no puede considerarse, al tiempo, plenamente la libertad como libertad de acción si se la desliga del proceso de deliberación. Hacer

---

<sup>54</sup> La idea de coerción es tratada en Hayek (2011, pp. 71, 199-214). Para un trabajo crítico sobre esa idea de coerción, véase Frankel (1980), quien critica especialmente que la inclusión de elementos valorativos en la noción de libertad la hace carecer de objetividad. Sobre este tipo de objeciones, ver, más adelante, el Interludio.

<sup>55</sup> La paginación del texto de Berlin corresponde con el original en inglés, sin embargo, para las citas me valgo de la traducción de Julio Bayón para Alianza Editorial.

esto equivaldría a dejar a un lado la característica central de las acciones, esa que las diferencia de los demás eventos del mundo. La deliberación y, más generalmente, la direccionalidad de las acciones, guiadas por la idea de algo que vale la pena perseguir, de un fin, es lo que explica que una acción sea intencional. Esto es, que sea propiamente una acción humana y no cualquier otro tipo de evento. Es por tal razón, también, que quienes hablan de la libertad de acción en términos puramente descriptivos no pueden distinguir una acción de otro tipo de eventos y terminan refiriéndose a la libertad de una acción en términos que la desligan totalmente de la deliberación o de la direccionalidad hacia fines. Por esas mismas razones, según lo dicho en el anterior capítulo, terminan igualando acción libre con evento posible y acción no libre con evento no posible.

Dejar a un lado la idea de libertad puramente negativa es, según eso, el primer paso para hablar con pleno sentido de la libertad en tanto que relación social. En esa misma línea, habría que recordar una de las características más notables del discurso común acerca de la libertad: el hecho de que nos refiramos a ella en términos graduales. Más precisamente, el hecho de que muchas veces no hablemos de una acción solo como siendo libre o no libre, sino como siendo llevada a cabo más o menos libremente. Esa gradualidad está vetada para la teoría puramente negativa de la libertad. Pero no sucede lo mismo con la idea de libertad negativa, esto es, la idea de libertad como ausencia de interferencia.

Para la teoría negativa de la libertad, una de las preocupaciones centrales es la eliminación o disminución de la interferencia de unos agentes sobre otros. Esto quiere decir que la ampliación de la libertad consiste justamente en ese proyecto de limitación de la interferencia (y con ella, de la coerción o coacción). Según esto, ampliar la libertad podría querer decir dos cosas. Por una parte, equivaldría a eliminar por completo la interferencia. Así, de manera similar a como eliminar una acción Y que haría imposible la acción X de otra persona ampliaría la libertad de la segunda —en los términos establecidos por la idea puramente negativa—, eliminar por completo la interferencia sobre cierta acción de una persona haría que ella sea libre de llevarla a cabo. Según este paralelo, se pensaría en términos absolutos la idea



de libertad de una acción. Cuando una acción es interferida no es libre, y cuando no es interferida es libre. Así pues, una acción que antes no era libre es libre ahora debido a la eliminación de la interferencia. Tomar esta opción, en todo caso, es desperdiciar uno de los potenciales que ofrece la idea de libertad en términos de ausencia de interferencia.

Cuando se habla de la estructura intencional de la acción, es decir, de la forma en la que la acción está ligada a la deliberación, y más generalmente a la persecución de ciertos fines valorados, se abre la posibilidad de insistir en los términos graduales que no estaban a la mano para la teoría puramente negativa. Para ponerlo brevemente, si es posible hablar de grados de interferencia, puede hablarse también de grados de libertad. Así que, por otra parte, la ampliación de la libertad podría significar no únicamente eliminar completamente la interferencia sobre las acciones para que ellas sean libres, sino cuando menos reducirla gradualmente de manera que las acciones de las personas sean cada vez más libres.

Analicemos la forma en la que alguien lleva a cabo una acción bajo amenaza. Tomemos el caso, por ejemplo, de una persona que es amenazada por un grupo armado para que abandone su casa. Esta persona ha vivido tranquilamente en el lugar por muchos años, y tiene allí todo lo que ha logrado construir en su vida. Se dedica a sembrar diferentes plantas en su terreno y a vender sus productos para sobrevivir. Vive allí con su familia, quienes también colaboran con el trabajo de cultivo. Debido a la amenaza, la persona considera que debería abandonar su hogar. En condiciones normales, es decir, en condiciones en las que no ha sido amenazada, no se le habría pasado por la cabeza la idea de abandonar su hogar, donde tiene todo aquello de lo que depende su vida y la de su familia. La amenaza marca una diferencia del todo relevante. Una vez que la persona ha sido amenazada es importante para ella determinar qué tan valioso es quedarse y afrontar las consecuencias. Considerando esto, piensa que, aunque no tiene un lugar cercano a dónde ir, ni algún familiar a quién acudir, lo mejor es dejar su hogar y probar suerte en algún otro lugar.

Sería muy extraño decir que la persona abandonó su hogar libremente —aunque en cierto sentido, al que con toda seguridad apelarían los teóricos de la libertad puramente negativa, era libre para irse; es decir, podía hacerlo—. La diferencia que la amenaza marca en el comportamiento del agente es lo que nos lleva a decir que no actuó libremente. Decimos comúnmente, entre otras cosas, que su acción es el resultado de presiones, que ella no es parte de un plan propio de vida del agente, que él no valoraría irse de casa si no fuera por las especiales circunstancias de la amenaza. Así pues, parece que es la influencia de la amenaza, el modo en el que ella afecta la valoración de las acciones que realiza el agente, lo que lo lleva a actuar como lo hace. Él no actúa libremente precisamente por la influencia que la amenaza tiene en la decisión que toma.

Pero, al mismo tiempo que se dice que esta persona no actuó libremente al abandonar su hogar, también hay una idea según la cual la afectación a la libertad sería mayor o menor, dependiendo de las circunstancias. Por ejemplo, si la amenaza fue proferida por un grupo armado que se caracteriza por tener cierto control en la zona, de forma que ni siquiera los esfuerzos de los agentes del Estado podrían garantizar que la amenaza no se cumpla, es claro que la interferencia afecta gravemente la libertad de la persona. Sin embargo, si se sabe que la amenaza proviene de un vecino con el que la persona amenazada no tiene una buena relación, quien aprovecha para amenazarlo cada vez que tiene la oportunidad, aunque se pueda sostener que la interferencia sobre la elección de la persona afecta su libertad, podemos decir que la afectación es menor que en el primer caso. Así pues, la credibilidad de la amenaza —y también la probabilidad de evitarla— hace que el grado de interferencia sea mayor o menor. Una amenaza hecha por alguien que se sabe que puede cumplir fácilmente con ella afecta más gravemente la libertad que aquella proferida por alguien que no suele cumplir sus amenazas (o que lanzó su amenaza en estado de embriaguez, o por ira, pero que sabemos que normalmente es una persona tranquila, por mencionar algunos ejemplos).

Igualmente, el tipo de amenaza también remite a ciertas gradaciones. Por ejemplo, si al personaje de la historia lo amenazan con pinchar las llantas de su carro si no se

va del hogar, se considera que la afectación a su libertad de actuar es menor que si lo amenazan con quitarle su vida. Igualmente, si además lo amenazan con matar a sus familiares, y se supone al tiempo que valora la vida de ellos así como valora la suya propia, entonces se puede considerar que hay una diferencia de grado entre esta amenaza y la anterior. Hay varios factores de este estilo que refieren a diferentes grados de interferencia. No hay necesidad de nombrarlos todos para dejar clara la idea a la que se ha venido apuntando desde el capítulo anterior. Dependiendo de las circunstancias, hay factores que afectan la valoración que un agente pueda hacer de un acto —entre ellos, la valoración de las consecuencias probables en caso de no cumplir con una amenaza—. Son esos factores los que llevan a un individuo interferido a tomar la decisión de realizar cierta acción que, en otras circunstancias, no realizaría por no ser el tipo de acción que valora según el marco de sus consideraciones<sup>56</sup>. Es de esta forma como procede la interferencia. Al afectar la valoración que los individuos hacen de ciertas acciones afecta también la libertad con que deciden y actúan.

Según lo dicho, la libertad de un individuo que se enfrenta a una acción en la que es interferido (o en la que será interferido) se puede ampliar en términos absolutos si se elimina del todo la interferencia que afecta su libertad. Pero también se puede ampliar de un modo gradual si hay alguna forma de hacer que esa interferencia sea de un menor grado. Esto puede tener que ver tanto con la credibilidad de la amenaza (en caso de que la interferencia proceda por medio de ella), como con el tamaño de los costos en los que se incurriría de no cumplir con una amenaza, así como con el tipo de interferencia de que se trate (no es lo mismo que un niño de doce años intente hacer que me vaya de mi casa amenazándome con una cauchera a que la amenaza sea hecha por un grupo organizado y armado que es conocido por despojar a las personas de sus tierras).

---

<sup>56</sup> En ausencia de la amenaza, difícilmente la persona estaría pensando si abandonar su casa o no.

## **2.5. Aspectos necesarios para una noción social de la libertad**

Se puede establecer brevemente la diferencia entre los conceptos de libertad que se han tratado hasta ahora del siguiente modo. Si bien hay un sentido en que, obviamente, una acción libre debe ser posible (pues de otro modo no podría siquiera llevarse a cabo), también es cierto que una acción que se cataloga como menos libre, o como no libre, debe ser igualmente posible. Así, para decir que al actuar bajo amenaza se actúa no tan libremente, la acción que se lleva a cabo debe ser posible en algún sentido. Lo que nos interesa por ahora acerca de la libertad humana es, especialmente, este tipo de locución, referida a las acciones posibles y menos libres. Por eso mismo, es inadecuado sostener que una acción que no es libre<sup>57</sup> es una acción estrictamente imposible. La única forma en la que se puede dar cabida al discurso en términos graduales es dando cabida también, dentro de los factores que afectan la libertad de una persona al actuar, a factores que son valorativos, o que afectan las valoraciones que el agente tiene en cuenta en su deliberación. Si se toma la libertad en los términos puramente negativos no puede mostrarse fácilmente por qué una persona que actúa bajo amenaza no actúa [tan] libremente. Cuando se adopta una idea de libertad en términos de ausencia de interferencia, por otra parte, hay una respuesta a la mano que se refiere a la forma en la que la interferencia afecta el proceso de elección.

De este breve análisis acerca de la influencia de la interferencia en la elección se desprende una conclusión muy importante para esta investigación. Se dijo que la noción de la libertad puramente negativa necesita basarse en una idea de la posibilidad, de lo que es posible para un humano o no; una idea diferente a la de posibilidad estricta. En el caso de la idea de libertad negativa lo mismo es cierto. De hecho, valga decirlo de una vez, es cierto para cualquier concepción con sentido acerca de la libertad humana. Si lo que nos interesa son las acciones que los humanos llevamos a cabo, o las que podemos llevar a cabo, libremente, así como aquellas en

---

<sup>57</sup> Aunque, según la forma de hablar de la libertad que esta investigación intenta recomendar, sería mejor hablar de una acción que es llevada a cabo “menos libremente”.

las que nuestra libertad es afectada (positiva o negativamente), debemos asumir una idea de aquello que se considera que es posible para un ser humano. Si no se asume esa idea, terminaríamos dando cabida a muchos tipos de acción posible que son del todo irrelevantes para el tema de nuestra libertad. Con lo dicho hasta ahora se ve, además, que hay un segundo componente esencial en un concepto de libertad: unas condiciones de razonabilidad de las acciones, referidas a las consideraciones que llevan a los seres humanos a actuar, a su deliberación. Estas condiciones de razonabilidad son las que representan el componente valorativo al que se ha venido haciendo referencia en términos de interferencia.

Las condiciones de razonabilidad se refieren a unas condiciones básicas para que la deliberación que lleva el agente a cabo y, por tanto, la acción basada en esa deliberación, sea considerada libre. En ese sentido, se afirma que, cuando hay algún tipo de interferencia sobre la decisión de un agente, las condiciones de razonabilidad que cabe suponer de una acción en la que el agente delibera normalmente son afectadas negativamente. Es decir, normalmente se espera que, cuando decide qué hacer, el agente tome en cuenta los aspectos que valora de una acción, así como aquellos que prefiere evitar (los que son valorados negativamente), sin que alguien le dicte qué hacer o lo lleve por medio de presiones a hacer algo que él normalmente no haría porque no lo valora. Consideramos entonces que la interferencia es un elemento disruptivo de esas condiciones de razonabilidad. Aquello que normalmente no parece razonable llevar a cabo (debido al sistema de valores que sostiene el agente, a sus intereses, a aquellas cosas que prefiere sobre otras) ahora parece razonable debido a la interferencia. Por ejemplo, yo no considero, normalmente, razonable salir de un lugar si en él tengo todo lo que quiero y necesito, y llevo mi vida tranquilamente allí, pero si de repente me amenazan, y mi vida y la de mi familia están en juego si no me voy de ese lugar, entonces aquella decisión que antes ni siquiera pasaba por mi cabeza ahora toma un lugar central<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Claro está, hay una infinidad de cambios en las circunstancias de elección que, se podría decir, afectan lo que considero razonable en uno u otro caso. Si, por ejemplo, me entero de que he ganado una beca para ir a estudiar a otro lugar, y eso es algo valioso para mí, entonces ya no me parecería razonable seguir viviendo donde me encuentro. Por esa razón es que las teorías de la libertad, cuando nos quieren hablar de la disminución de la libertad, incluyen

Podría afirmarse, según lo anterior, que cuando la razonabilidad de una acción se ha afectado de cierto modo que no es aceptable, entonces la libertad de la acción ha sido minada o disminuida. En el caso del concepto negativo de libertad, la interferencia es el elemento que afecta la razonabilidad de una manera inaceptable, disminuyendo así la libertad en las acciones interferidas. De aceptarse lo dicho, cualquier idea humana y social de la libertad debe incluir los dos elementos que han sido mencionados: el de la posibilidad y el de la razonabilidad. El primer elemento debe circunscribir el concepto de libertad a la acción humana, a lo que los seres humanos somos capaces o no de hacer; el segundo incluye el aspecto valorativo que permite hablar de la libertad como una relación social, y no como una, digamos, netamente natural.

Si una persona puede llevar a cabo libremente una acción, entonces debe haber un sentido claro en el que esa acción es posible para la persona, lo que equivale a decir que debe haber un sentido en el que la persona está en capacidad de realizar esa acción. Sin embargo, el solo hecho de que una acción sea posible, que pueda llevarse a cabo, no significa que el agente actúa libremente cuando la lleva a cabo. Para que este actúe libremente también deben cumplirse algunas condiciones de razonabilidad. Es decir, desde el punto de vista del agente debe ser razonable realizar la acción, debe haber algún aspecto que él valora en su realización. Por esta razón la razonabilidad está ligada a lo que he llamado el elemento valorativo.

Ahora bien, lo que la mayoría de las teorías acerca de la libertad de los individuos establece es unas condiciones en las que la razonabilidad de una acción es afectada de modo que, usualmente, la libertad de acción del individuo disminuye —pero esto no excluye la posibilidad de que la razonabilidad de la acción pueda ser afectada de tal modo que la libertad del individuo se amplíe—. Así, por ejemplo, la idea de

---

también una indicación acerca de cuál es el tipo de factores que alteran la razonabilidad de una acción de un modo no aceptable. Así, como hemos visto, los factores producto de la interferencia humana afectan de una forma negativa la razonabilidad de llevar a cabo ciertas acciones y son, por tanto, vistos como factores que minan la libertad de las personas, que la disminuyen.

libertad como no interferencia nos dice que la interferencia intencional sobre la acción de los individuos disminuye su libertad para actuar. Una concepción de la libertad, al incluir los aspectos de posibilidad y de razonabilidad, debe incluir a la vez los criterios que delimitan, dentro de la teoría, cuándo la libertad de acción se afecta negativamente y cuándo se afecta positivamente.

La noción puramente negativa de la libertad ofrece una definición de la libertad basada exclusivamente en el aspecto de posibilidad. Explícitamente, los teóricos de la noción puramente negativa se refieren a las acciones que no son libres como aquellas que son estrictamente imposibles. Sin embargo, con respecto al elemento de la razonabilidad, dichos teóricos dicen que él se refiere a estándares valorativos que no deben incluirse en la idea de libertad. La noción negativa en términos de ausencia de interferencia, por su parte, se refiere a esta última como el factor que afecta la razonabilidad de un modo inaceptable y que, por tanto, afecta negativamente la libertad.

La idea negativa de libertad no ofrece, no obstante, una caracterización del aspecto de posibilidad de la libertad, sino que se limita especialmente a las consideraciones sobre la razonabilidad. Si bien la idea de libertad como ausencia de interferencia ofrece un punto de vista necesario para una concepción de la libertad humana al hablar explícitamente del aspecto valorativo, debería también ser explícita acerca de aquello que asume con respecto a la posibilidad. Hemos visto que el aspecto valorativo tiene que ver con la deliberación que hace un agente al actuar y, en especial, con cómo ella puede ser afectada de una forma que no es adecuada. Ahora bien, es claro que la deliberación de los agentes tiene en cuenta y se basa solamente en las opciones de acción que son posibles para ellos; no sería muy racional intentar llevar a cabo una acción que se sabe imposible, ni valorarla como digna de ser perseguida. Por ello mismo, la noción negativa de libertad haría bien en dejar claro cuál es su concepción acerca de aquellas acciones que se consideran posibles, aquellas que interesan a un concepto de la libertad humana. Por otra parte, debe preguntarse cuáles son sus razones para decir que únicamente la interferencia, representada en amenazas, afecta a la libertad en su aspecto de razonabilidad. Esta

pregunta será uno de los ejes centrales del siguiente capítulo para argumentar que también debe ampliarse nuestra concepción acerca de los factores que se relacionan con la razonabilidad de la acción y afectan la libertad de llevarla a cabo.

## **Conclusión**

La idea de libertad como ausencia de interferencia da un paso adelante con respecto a la idea puramente negativa en lo que se refiere a ofrecer una concepción de la libertad como relación social: la noción de interferencia incluye el elemento valorativo necesario para ello. Este elemento valorativo saca a la luz el aspecto de la razonabilidad que debe tenerse en cuenta en una noción social de la libertad. Así pues, el transcurso de los dos primeros capítulos nos lleva a sostener que el concepto de libertad debe referirse cuando menos a dos aspectos: el de la posibilidad, que especifica aquellas acciones que es posible para un ser humano realizar (con lo que la idea de libertad se circunscribe al ámbito humano y social), y el de la razonabilidad, que en general se refiere a las influencias que alteran la libertad de una persona mediante la alteración de la valoración que ella tiene de las opciones de acción que están a su disposición. No obstante, el acercamiento basado en la no interferencia se basa casi exclusivamente en el aspecto de la razonabilidad ejemplificado en la interferencia por medio de amenazas, y no explicita cuál es el concepto de posibilidad que defiende.

El siguiente capítulo se encargará de desarrollar una idea de la libertad que recoge las conclusiones parciales de estos capítulos y especifica los términos en que han de entenderse los dos aspectos generales de una concepción de la libertad. Por una parte, partiendo de los avances que se han hecho al hablar de la interferencia como un elemento que disminuye la libertad de acción, mostraré, sin embargo, por qué no deberíamos referirnos únicamente a la interferencia intencional de unas personas sobre otras. Por otra parte, la idea de posibilidad práctica ofrecida por Oppenheim servirá como inspiración para hablar de cómo ciertas condiciones que no son determinadas por la interferencia intencional, sino por otros tipos de relaciones que



estructuran una realidad social, se relacionan con la disminución o la ampliación de la libertad. En especial, cómo las condiciones materiales, sociales e incluso culturales de la existencia en sociedad pueden contribuir a ampliar la libertad de acción de los individuos.



### **3. La libertad en términos de condiciones habilitantes**

Este capítulo presenta la noción de libertad social y humana a la que esta investigación ha venido apuntando mediante las críticas a las nociones negativa y puramente negativa de la libertad. Consecuente con los argumentos esgrimidos en los capítulos anteriores, en este capítulo defiende una concepción de la libertad que incluye dos aspectos. De una parte, relacionado con la valiosa idea de imposibilidad práctica mencionada por Oppenheim, está el aspecto de la posibilidad. Dicho aspecto está representado en la capacidad humana para actuar de diversas maneras. Lo que es prácticamente posible, según la noción que aquí se ofrece, está determinado por características como la habilidad física, el nivel de conocimientos o la capacidad mental, pero también por la situación tecnológica en la que se encuentra un agente, por las condiciones materiales de su existencia, y por el entramado social en el que se desarrolla su vida (el entramado reglado que hace posibles unas acciones relacionadas con un complejo sistema institucional). A estas características y condiciones las llamaré “condiciones habilitantes”, es decir, condiciones que determinan la habilidad o la capacidad de una persona para actuar de diversas formas. De otra parte, está el aspecto de la razonabilidad, que se refiere a que desde el punto de vista del agente debe ser razonable llevar a cabo una acción. El aspecto de la razonabilidad se relaciona con la valoración que el agente tiene de la acción. Cuando esta valoración es subvertida por los costos de llevar a cabo la acción, se dice que la libertad del agente disminuye. Los costos que afectan negativamente la libertad del agente pueden ser impuestos intencionalmente por otros seres humanos o pueden ser producto de interacciones sociales e institucionales<sup>59</sup>.

Hay dos diferencias cruciales con respecto a la noción de libertad como ausencia de interferencia. En primer lugar, dicha noción no es nunca explícita acerca del aspecto de la posibilidad que, como se ha afirmado, es necesario demarcar si uno espera

---

<sup>59</sup> Queda abierta la posibilidad también de que la valoración que el agente tiene de la acción sea alterada de un modo positivo por las ventajas o los incentivos para llevar a cabo la acción. Sin embargo, esta posibilidad no es explorada formalmente en esta investigación.

referirse a la libertad humana. A diferencia de aquella idea de libertad, la aquí desarrollada deja claro que las condiciones materiales y sociales de la vida de los individuos determinan lo que para ellos es posible o no realizar. De especial interés es que la alteración de unas condiciones desfavorables, que impiden el desarrollo de actividades que muchas veces tenemos razones para valorar, puede ampliar nuestra libertad de acción. Si hay algo que es prácticamente imposible para nosotros, pero que, al alterar las condiciones que determinan que sea imposible, se convierte en algo que podemos hacer, entonces nuestra libertad es afectada positivamente, aumenta.

En segundo lugar, la ausencia de interferencia se refiere a la interferencia intencional que ejercen unas personas sobre otras. Esa interferencia implica unos costos sobre las acciones, y estos costos hacen que el aspecto de la razonabilidad se vea afectado de tal forma que la libertad de acción disminuye. Hay principalmente dos razones que se pueden atribuir a las teorías liberales para que consideren que la interferencia afecta negativamente la libertad de las personas. Por una parte, que la interferencia es considerada un mal. Específicamente, es un mal porque altera el control y la autoridad que una persona debe tener sobre sus acciones; es decir, el control que ejerce cuando dirige sus acciones por planes y valoraciones propias. Por la otra, que es un mal evitable, o que se puede alterar, reducir. Esto tiene que ver con el interés, compartido por esta investigación con los teóricos liberales, en la ampliación de la libertad. Si nos interesa la libertad porque podemos ampliarla, entonces nos interesan los factores que la afectan y que podemos controlar. Ahora bien, esas mismas dos motivaciones se encuentran en la noción que aquí se ofrece de libertad en su aspecto de razonabilidad, relacionado principalmente con costos implicados por las condiciones sociales y materiales. Por lo tanto, esos costos sociales deben considerarse también dentro de un concepto de libertad.

### **3.1. Posibilidad y razonabilidad: los aspectos de la libertad**

La discusión de los capítulos precedentes muestra que las teorías de la libertad consideradas contemplan, cada una por su parte, un aspecto importante de la

libertad de acción. La teoría puramente negativa llama la atención sobre el aspecto de la posibilidad, sobre el hecho de que las acciones que una persona es libre de llevar a cabo deben ser posibles en algún sentido. No obstante, el sentido de posibilidad estricto, en los términos puramente físicos y descriptivos que se refieren a la obstrucción del movimiento, lleva a la teoría a rechazar cualquier elemento valorativo en la consideración del concepto de libertad. Por su parte, la teoría negativa de la libertad (en términos de ausencia de interferencia) incluye en sus consideraciones un elemento claramente valorativo: cuando la interferencia se realiza por medio de amenazas, lo que se ve afectado es la valoración que un agente tiene de las acciones que podría llevar a cabo, y esta alteración en la valoración de sus opciones afecta su libertad. Es por tal razón que se dice que alguien que actúa bajo amenazas no actúa de un modo completamente libre. Sin embargo, la teoría negativa no se detiene demasiado en el aspecto de posibilidad de la libertad.

Nuestra búsqueda de un concepto social y humano de la libertad ha mostrado que estos dos aspectos son igualmente importantes para ella. Sin embargo, no sería adecuado pensar que una combinación de estas dos teorías arrojaría un concepto aceptable de la libertad. De hecho, dicha combinación está abocada al fracaso desde el momento en que la teoría puramente negativa se rehúsa a aceptar cualquier tipo de elemento valorativo en una noción de libertad. No puede afirmarse que el aspecto de la posibilidad implicado en la libertad está bien representado por la idea de posibilidad estricta, puramente descriptiva. Pero, por otra parte, tampoco se puede asumir que al hablar de un aspecto valorativo debemos restringirnos a la consideración de lo que la interferencia intencional humana representa para este; esto es, no podemos asumir que la interferencia intencional sea lo único que afecta de algún modo la libertad al alterar la valoración de un agente con respecto a sus opciones de acción.

El rechazo de la idea de (im)posibilidad estricta ha sido discutido en el primer capítulo; por su parte, el rechazo a la idea de que únicamente la interferencia afecta la libertad se presenta en el presente. A modo de resumen, se argumentó que al equiparar la acción estrictamente posible con la acción libre (y la acción

estrictamente imposible con la acción no libre) se pierde de vista el rasgo intencional que separa a la acción humana de otros eventos en el mundo. En ese sentido, no hay razones para pensar que la libertad es una relación humana y social.

Un punto más importante aún, que ambas teorías comparten por su carácter negativo, es la poca atención que prestan a condiciones en las que, se puede decir, la libertad de acción de una persona se ve ampliada; condiciones que van más allá de la eliminación de la interferencia intencional, o de la eliminación de las acciones de unas personas que hacen estrictamente imposible la acción de otras. Este punto está relacionado directamente con el aspecto de posibilidad de la libertad. Argumenté en el primer capítulo que, si buscamos una noción humana de la libertad, debemos suponer que las acciones que un individuo es libre de hacer son necesariamente acciones que está en la capacidad de hacer. Así pues, la idea de posibilidad que está a la base de la libertad tiene que estar relacionada con la idea de capacidad humana. De allí se sigue que la ampliación de la capacidad de una persona para realizar ciertos tipos de acción que antes era incapaz de realizar contribuye a ampliar su libertad<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> El argumento ofrecido en el primer capítulo por referencia a la idea de libertad puramente negativa aplica igualmente a la idea de libertad como ausencia de interferencia. Debemos recordar que la diferencia más importante entre estas teorías de la libertad es que la segunda incluye una consideración de la valoración de las acciones que se pueden realizar, y esta tiene que ver con el aspecto de la razonabilidad. Este aspecto, por su parte, se refiere a ciertas consideraciones acerca de qué tan razonable es llevar a cabo una acción. En específico, con referencia a la disminución de la libertad, se refiere al tipo de consideraciones que son inadecuadas, las cuales afectan negativamente la libertad con la que se actúa. Ahora bien, ese tipo de consideraciones son hechas con ocasión de los cursos de acción que se tienen en cuenta en la deliberación. Por ejemplo, cuando considero si irme de mi casa o no. En tal situación tengo dos opciones de acción que, en un sentido claro, son posibles: puedo irme de mi casa o puedo quedarme. La consideración de los costos (que en este contexto representan el aspecto de la razonabilidad de la acción) se hace sobre esas dos acciones, no sobre otras que no vengan al caso. En este sentido, los costos están ligados a las acciones que son posibles para la persona y no se pueden desligar de ellas. Los costos de una acción que no viene al caso, o de una acción que es considerada imposible, no pueden afectar la deliberación ni, en ese sentido, la libertad de la persona. Así pues, el aspecto de la razonabilidad no puede ser independiente del de la posibilidad, pues la consideración de los costos es una consideración que se hace sobre las acciones posibles, no sobre otras. Por tal razón, la idea de que una ampliación de la capacidad de acción contribuye a ampliar la libertad no se ve afectada por la idea de que la interferencia intencional de unas personas sobre otras afecta la libertad de acción de estas, por referencia al aspecto de razonabilidad.

Según esto, el aspecto de la posibilidad se refiere a lo que una persona puede hacer, de manera que está relacionado con la capacidad humana para la acción. Sostendré una idea de posibilidad práctica relacionada con la de Félix Oppenheim, mencionada en el capítulo precedente. Lo que una persona puede hacer, y lo que no, está determinado por características tanto suyas (como la capacidad física y mental) como del ambiente en el que actúa (un complejo tejido institucional reglado, con unas reglas definidas y unos recursos materiales, culturales e intelectuales, entre otros). A estas condiciones que determinan lo que una persona puede hacer las llamaré condiciones habilitantes. En la medida en que las condiciones se den, es posible para la persona llevar a cabo determinada acción, pero, si tales condiciones están ausentes, es imposible para ella hacerlo. Así pues, estas condiciones determinan la capacidad de acción de una persona.

La capacidad no se refiere, entonces, únicamente a las condiciones físicas y mentales de un agente. Se puede decir que un humano es capaz de correr cien metros en diez segundos, o que es capaz de saltar dos metros sin impulso, o que es capaz de nadar ciertos kilómetros, de escalar algunas superficies en determinadas condiciones, etc. Pero también hay un sentido de capacidad en el que entran a desempeñar un papel importante consideraciones sociales, y no solo físicas y mentales.

La noción de posibilidad práctica ofrecida por Oppenheim incluye la referencia a lo que es muy difícil, desagradable, costoso, o riesgoso para cualquier agente en circunstancias normales llevar a cabo. Entendidas en este sentido, las circunstancias que determinan lo que es prácticamente posible parecerían estar relacionadas con el aspecto de la razonabilidad —pues, al igual que la interferencia, se refieren especialmente a los costos que acarrea cierta acción, costos que subvierten la valoración del agente—. Oppenheim las incluye, no obstante, en el aspecto de posibilidad. Hay una diferencia que puede trazarse entre los costos (o los riesgos, o lo desagradable que es un curso de acción) cuando se considera que afectan lo razonable que [o qué tan razonable] es llevar a cabo una acción y cuando afectan la posibilidad de la acción misma (en términos de imposibilidad práctica). La diferencia tiene que ver directamente con la influencia humana. Los costos que

decimos que afectan la razonabilidad de una acción y su libertad, tal como son tratados en el análisis de la libertad como ausencia de interferencia, son resultado de la interferencia intencional de otras personas sobre nuestras acciones y sobre el proceso deliberativo que nos lleva a ellas. Son, simplificando un poco, el resultado de amenazas. Por su parte, puede decirse que los costos que se consideran del lado de la posibilidad no están ligados necesariamente a la interferencia directa humana.

Por ejemplo, para una persona en condiciones normales es imposible, como se decía en el capítulo anterior, viajar en un jet privado porque no tiene el dinero para hacerlo. Igualmente, para otras personas es prácticamente imposible ir a comer con su familia a determinado restaurante. Pero el hecho de que se diga que ellos no pueden hacer eso no tiene que ver con un tipo de incapacidad física, ni con que unas personas interfieran intencionalmente sobre sus acciones, sino, entre otras, con las condiciones materiales de estas personas. Así pues, la imposibilidad práctica se referiría no solo a costos que son resultado de la interferencia intencional de unas personas sobre otras, sino también a costos en términos de las condiciones sociales que habilitan a una persona para llevar a cabo una acción. Estas condiciones pueden incluir las condiciones materiales de riqueza, pero también condiciones como el estar bien alimentado, saber leer, tener un buen estado de salud. Estas son condiciones que en buena medida dependen de la estructura social e institucional en la que tiene lugar la vida de los seres humanos.

Se puede aclarar un poco la idea de posibilidad práctica apelando a su opuesta. La imposibilidad práctica es, para los casos que más nos interesan<sup>61</sup>, resultado de relaciones sociales, de una estructura social e institucional en la que los agentes se relacionan, actúan. Hay distintos ejemplos de lo que sería una acción prácticamente imposible. Saber leer español es una condición necesaria para entrar a una universidad en Colombia. Saber leer, por su parte, es algo que solo se puede lograr

---

<sup>61</sup> Por supuesto, algo que es estrictamente imposible es también prácticamente imposible. Que un ser humano no pueda correr por sus propios medios a 150 km/h no solo es estrictamente imposible (dada la constitución física humana), sino también prácticamente imposible. En el capítulo me refiero, sin embargo, a aquellos casos especialmente importantes desde el punto de vista de una teoría social de la libertad.



debido a la interacción social, a la existencia de instituciones o personas (familia, colegios, profesores particulares) que enseñan a las demás. Según esto, a alguien que no sabe leer le será prácticamente imposible ingresar a una universidad. En otros términos, no se cumplen las condiciones que lo habilitan para ingresar a la Universidad, que hacen que ello sea prácticamente posible. La diferencia con la posibilidad estricta es clara. No es que un ser humano esté imposibilitado para leer (por ejemplo, no es que su cerebro esté constituido de tal forma que le impida interpretar los signos escritos como palabras con significado), ni que los movimientos que tiene que realizar para leer y entrar a la universidad sean estrictamente imposibilitados por alguien más<sup>62</sup>.

El hecho de que una persona no sepa leer puede deberse a muy diversas circunstancias. En un país como Colombia, una de las principales causas de analfabetismo, hasta hace algunos años, era la deficiente oferta de educación accesible. Para algunas personas que viven en regiones apartadas del país, el acceso al sistema educativo era prácticamente imposible. Algunas de ellas, además, provenían de familias en las que no había personas alfabetizadas, de forma que no tenían opción de aprender de ellas. Por supuesto, las personas analfabetas son personas para las que es prácticamente imposible estudiar una carrera universitaria. Por contraste con la imposibilidad práctica, la posibilidad práctica se refiere al cumplimiento de esas condiciones que garantizan que la acción en cuestión sea realizable. Si hay accesibilidad a un sistema educativo adecuado, saber leer, escribir, y la opción de ingresar a una Universidad son prácticamente posibles.

Veamos un segundo ejemplo. Los avances científicos y tecnológicos ponen a disposición de los seres humanos diferentes dispositivos, artefactos, tratamientos, etc., que hacen su trato con el mundo un poco diferente (en general, suelen facilitarlos). Enfermedades para las cuales hace siglos o décadas no había un tratamiento efectivo, o una cura, son ahora tratables gracias a las investigaciones

---

<sup>62</sup> Esto, claro está, en casos comunes. Por supuesto que algunas personas en condiciones terribles pueden estar totalmente impedidas para ir a la universidad (sujetas a esclavitud, en un caso extremo).

desarrolladas por individuos, laboratorios, farmacéuticas y gobiernos. La tuberculosis, por ejemplo, si bien es una enfermedad que tiene todavía cierta incidencia sobre la población mundial, es totalmente tratable y prevenible. En este sentido es prácticamente posible para una buena parte de la población mundial librarse de ella en caso de contraerla, así como también es posible prevenirla con ciertas medidas sanitarias.

Sin embargo, si una persona vive en condiciones muy precarias, puede decirse razonablemente que para ella la opción de prevenir la tuberculosis, o de tratarla en caso de contraerla, está lejos de ser prácticamente posible. Si una familia vive lejos de centros de atención, si en su sociedad no se dan unas condiciones sanitarias mínimas, si su acceso a los medicamentos necesarios está fuertemente condicionado por su situación de pobreza, entonces aquello que para la mayoría de nosotros es algo dado (la posibilidad práctica de evitar la tuberculosis), para esa familia está lejos de ser una opción. Por supuesto, una mejora en sus condiciones de vida, en las condiciones sanitarias, en su situación económica implicaría una afectación positiva sobre su libertad de llevar a cabo ciertas acciones que implican estar libre de enfermedades. La garantía de las condiciones que habilitan a las personas para llevar a cabo ese tipo de acciones contribuye a ampliar su libertad.

Finalmente, consideremos el caso de una persona que quiere encontrar cierto empleo pero que carece de las habilidades y aptitudes necesarias para él. Por ejemplo, debe saber manejar maquinaria pesada, pero nunca se ha entrenado para ello. En este caso, es también prácticamente imposible para ella conseguir el trabajo. La diferencia con la imposibilidad estricta es clara. De hecho, no es estrictamente imposible para esta persona conseguir el cargo. Podemos imaginar diferentes opciones. Podría ser que conozca a alguien en la empresa con el poder suficiente para contratarla a pesar de no estar calificada. También podría suceder que mostrara otras habilidades que sus empleadores buscan y llegara al acuerdo de ser contratada y tomar una capacitación para el manejo de la maquinaria. Por supuesto, podría, sin acordarlo con sus empleadores, hacer lo necesario para entrenarse en el manejo de esa maquinaria y luego postularse al empleo.

Es justamente esta última situación —en la que la persona se capacita para manejar la maquinaria, ya sea por sus propios medios, o haciendo uso de iniciativas sociales que pueden ayudarle— la que interesa al sentido de posibilidad práctica que he introducido. Una vez que la persona adquiere la capacidad requerida, aquello que antes era prácticamente imposible es ahora posible. De esta forma, su capacidad de acción se amplía y, en tanto que ella es condición necesaria para la libertad, también su libertad de acción aumenta. Lo mismo sucede en el caso de la persona que no sabe leer. Una vez que aprende, se abre una nueva opción de acción que contribuye a su libertad. Sea cual sea el medio por el cual adquiere la capacidad de leer (por la ayuda de su familia, su propio empeño, o un sistema social e institucional propicio), esta hace que opciones que antes eran imposibles para ella ahora sean prácticamente posibles. En el caso de las personas que viven en situaciones precarias que las exponen a enfermedades que en otras condiciones serían evitables, un cambio en sus condiciones de vida (condiciones de salubridad, económicas, etc.) definitivamente contribuiría a alterar aquello que es prácticamente posible para ellas.

En el capítulo precedente analicé la inclusión de un elemento valorativo en la idea de libertad mediante la consideración de la teoría de libertad como no interferencia (la idea negativa de libertad). Para esta teoría, la interferencia (encarnada muchas veces en las amenazas y la imposición intencional de costos sobre acciones) afecta negativamente la libertad de acción. En este sentido, no basta con decir que una acción es posible para sostener que cuando una persona la realiza lo hace libremente. Por ejemplo, era posible para mí votar por el candidato conservador en las pasadas elecciones presidenciales, pero si lo hubiera hecho presionado por un grupo armado, definitivamente mi acción no habría sido libre; o, si se quiere, no habría actuado tan libremente como cuando voto sin presión alguna. Este segundo aspecto de la libertad, que tiene que ver con el elemento valorativo implícito en la deliberación, está relacionado con la razonabilidad de la acción. En específico, se afirma que la interferencia (mediante amenazas) altera la valoración del agente con respecto a las acciones que puede llevar a cabo y altera también el curso de su actuar. Cuando hablamos del aspecto de la razonabilidad, nos referimos entonces a los factores que

pueden afectar (generalmente de un modo negativo) qué tan razonable sea, desde el punto de vista del agente, llevar a cabo una acción y, de este modo, alteran el curso de acción que, en ausencia de esos factores, sería razonable para el agente tomar.

Cuando alguien es amenazado, si bien aún es posible para él realizar la acción que quiere haciendo caso omiso de la amenaza, esta acción sufre un cambio en su valor (si antes era vista como deseable o digna de ser perseguida por parte del agente, ahora lo es menos). Es por esta alteración que se dice que su libertad de acción ha sido afectada e, igualmente, que cuando actúa haciendo caso de la amenaza no actúa libremente. Me refería a la interferencia como un factor que afecta negativamente la razonabilidad de una acción. Acudiendo a la separación entre el aspecto de la posibilidad y el de la razonabilidad, diríamos que una acción que es posible, luego de la amenaza sigue siendo posible en algún sentido, sin embargo, si antes era vista como razonable, ahora no lo es tanto. Esta afectación negativa sobre la razonabilidad de una acción que es posible nos lleva a decir que la amenaza disminuye la libertad.

A pesar de lo dicho hasta el momento, alguien podría sostener que esas condiciones que hemos puesto del lado de la posibilidad —las condiciones habilitantes— no vienen al caso. Mientras que la situación en la que una persona vive no haya sido resultado de la acción intencional de alguien más, o de un grupo de personas, no hay razón para decir que su libertad está en juego. Es decir, si es su situación social o económica la que hace que no pueda entrar a una universidad, o librarse de una enfermedad tratable, o conseguir un empleo, entonces debe mostrarse que la persona está en ese estado como resultado de la acción de otras personas que querían dejarla en ese estado. Pero claramente ese no es el caso. Quisiera mostrar, sin embargo, que hay razones que deberían convencer incluso al teórico negativo de que no solo la interferencia afecta la razonabilidad de una acción. Dicho brevemente, mi argumento sostiene que las características que nos llevan a considerar que la interferencia afecta la libertad de acción están presentes también en la configuración de la situación social que determina qué tanta libertad tiene una persona para hacer aquello que quiere hacer.

### **3.2. Condiciones habilitantes y opciones de acción vs. no interferencia**

Hablé en la introducción de un breve escrito elaborado por tres estudiantes de una institución educativa en Mitú. Para ellos, la alta inflación que se presenta en el departamento de Vaupés es un obstáculo para lograr su realización personal, para llevar la vida que consideran valiosa. De hecho, esta realización personal tiene que ver a la vez con el bienestar de su comunidad. Desde su punto de vista, los indígenas de Vaupés se verían beneficiados por la presencia de personas profesionales que quieran ayudar en el desarrollo de las comunidades. Ese es el caso de ellos: quisieran estudiar una carrera universitaria y ayudar a sus comunidades con sus conocimientos. En eso consiste, en líneas generales, el tipo de vida que consideran valiosa. Sin embargo, estudiar una carrera universitaria requiere de ciertas condiciones materiales, al igual que educativas o culturales. Por ejemplo, para ingresar a una universidad uno debe tener cierta formación educativa, algunos conocimientos básicos, tener un buen puntaje en las pruebas de Estado, etc. Pero, del mismo modo, debe tener los medios económicos para costear sus estudios, lo que implica, para ellos, el traslado a otra ciudad, el pago de un arriendo, de comida, de transporte, al igual que el pago de derechos académicos y de los materiales necesarios para estudiar. Debido a la alta inflación en Vaupés, ni ellos ni sus padres pueden ahorrar lo suficiente para surtir todos estos gastos. Así pues, las perspectivas de llevar una vida desde su punto de vista valiosa no son las mejores.

El reclamo de estos jóvenes al banco central es bastante directo: si este cumple a cabalidad con su función de mantener controlada la inflación, sus perspectivas de llevar una vida que valga la pena serán mejores. El siguiente es el tenor de su reclamo:

Si no logro ir a estudiar tendré que buscar un pequeño trabajo en Mitú o regresar a mi comunidad y no podré ayudarla como espero. Si eso no sucede pronto en este incierto panorama, seguramente seré tentado por la guerrilla, los paramilitares, la policía o el ejército para que ingrese a sus filas. O quizás algún narcotraficante me proponga opciones de vida en donde la inflación no tenga importancia. (Rodríguez, Prada, y Prada, 2006, p. 7).

Si la alta inflación sigue siendo un obstáculo para el logro del tipo de vida que les parece significativa, muy probablemente terminarán ingresando a las filas de algún grupo armado, sea ilegal como la guerrilla o los paramilitares, o legal como la policía. Aunque las opciones parecen un poco extremas, no cabe duda de que, en el contexto en el que sus vidas tienen lugar, son algunas de las más sobresalientes. Muchas personas en municipios alejados del centro de Colombia solo tienen unas pocas opciones de ganar dinero y llevar una vida más o menos digna. Muchas personas terminan siendo parte de la policía, de las guerrillas o de los grupos paramilitares, aun cuando no es un tipo de vida que consideren por sí mismo valioso.

Podría reformularse el ejemplo de la siguiente forma. Estos jóvenes se enfrentan a una decisión vital, ¿qué hacer cuando terminen su bachillerato? Consideran que una opción bastante valiosa, tanto para sus vidas como para la de sus comunidades (a las cuales un fuerte sentido de pertenencia los une), es cursar una carrera universitaria. Haciendo esto, esperan poder contribuir al desarrollo de sus comunidades. De aquí viene especialmente el valor de la opción. Por otra parte, hay otras opciones de vida que ellos consideran. Sin embargo, ellas no les parecen valiosas. Podrían ingresar a un grupo armado ilegal, ganar algún dinero allí y vivir con él. Podrían también ingresar a la policía, en donde recibirían, del mismo modo, algo de dinero para sobrevivir. Pero, en ninguno de estos dos casos tendrían la oportunidad de ayudar como quisieran a sus comunidades. Esta ayuda de la que hablan requiere de ciertos conocimientos que no adquirirán manejando armas y trabajando en el negocio de la guerra. Por esta razón, las opciones de llevar una vida basada en la pertenencia a un grupo armado están lejos de ser tan valiosas como la opción de ir a una universidad.

Pero la cuestión no tiene que ver únicamente con las opciones de vida a las que se enfrentan los jóvenes<sup>63</sup>. Tiene que ver especialmente con la extrema dificultad para

---

<sup>63</sup> La cuestión de las opciones de acción es, en todo caso, del todo relevante. Ella está recogida en la idea de que no actuamos libremente cuando “no tenemos opción”. Esta misma idea está detrás del reproche kantiano a la persona que dice una mentira con la que introduce cierto desorden en la sociedad y a quien tratamos de excusar por las circunstancias particulares de su mentira. Dice Kant que dicho individuo podría haber hecho otra cosa, lo

acceder a una de ellas. Según lo que ellos cuentan, en caso de que la opción de entrar a la universidad no sea accesible para ellos, entonces se verán, por así decir, obligados a tomar una de las otras alternativas. Tendrán que cambiar una opción que valoran bastante por alguna otra de las opciones que de entrada no es muy valiosa para ellos. La opción de entrar a la universidad y ayudar a sus comunidades es valiosa en un sentido totalmente diferente a como lo es la opción de hacer parte de un grupo armado. La primera opción es acorde con un plan de vida que ellos se han trazado y que tienen diferentes razones para valorar (el placer de adquirir nuevos conocimientos, las oportunidades que probablemente se les abrirán al tener un título universitario, la posibilidad de ayudar no solo a sus familias sino, con algo de suerte, a sus comunidades). La segunda opción, si es valiosa, lo es solamente en términos de, como se dice comúnmente, sobrevivir: tener dinero para pagar el alquiler, para alimentarse, e incluso para entretenerse de vez en cuando.

Es más, si la segunda opción adquiere más valor del que tiene inicialmente, es por comparación. En cierto sentido, se puede decir que el valor de ingresar a la universidad es independiente del valor que los jóvenes le otorgan a la opción de ganarse la vida en la policía o en algún otro grupo armado. Pero, también cabe decir que, una vez que la opción de entrar a la universidad no es accesible, el valor de las otras dos opciones parece incrementarse, al menos teniendo en cuenta que sobrevivir es una necesidad fundamental, y que en el escenario las mejores opciones para hacerlo serían las de ingresar a un grupo armado.

---

que significa: era libre. La implicación más evidente de esta teoría se puede tomar de un modo minimalista. Es decir, si lo que se necesita para ser libre es tener otra opción de acción, diferente de la que se lleva a cabo, entonces solo se pierde la libertad cuando el agente se enfrenta a una única opción. Siempre que el agente hubiera tenido disponible al menos una opción diferente de acción, se dirá que es libre. La opción minimalista se enfoca en que haya al menos dos opciones de acción. Pero también podría interpretarse de un modo que implica que cuando hay más opciones de acción, hay también más libertad de elección. La posibilidad práctica se refiere, en sus propios términos, justamente a estas opciones de acción.

El ejemplo de Kant se encuentra en KrV (A554/B582-A557/B585). Kant, sin embargo, está preocupado en su teoría por las ideas de autoría y responsabilidad, así como por la autonomía. Sobre esta última puede verse Kant (1990). Para teorías contemporáneas que se centran también en la idea de autonomía, especialmente con respecto al proceso de deliberación, ver Christman (1991, 2005), Preston (1982) y Ch. Taylor (1985).

Como se afirmó en la Introducción, interesa describir la situación de los estudiantes de Mitú como una en la que está en juego su libertad de acción. Nos están diciendo que, dado el panorama en el que viven, y si las cosas siguen como van, se verán obligados a ingresar a algún grupo armado, o a llevar un tipo de vida que no les parece tan valiosa. En otras palabras, su decisión no será muy libre. En caso de ingresar a uno de estos grupos que mencionan, no habrán actuado muy libremente.

Lo primero que se puede objetar es que, en todo caso, hay un sentido claro en el que, si deciden ingresar a un grupo armado, no se puede decir que les haya faltado toda libertad, que hayan sido no libres. Es el sentido en que se diría: nadie los obligó a elegir como lo hicieron. Hay que decir que, claramente, nadie los obligó. Pero, al tiempo, habría que preguntarse si eso es todo lo que interesa para la libertad. Sostener la opinión de que son libres pues nadie los obligó es, en líneas básicas, sostener la idea de libertad como ausencia de interferencia. Obligar a alguien a hacer algo es interferir con su acción. En ese mismo sentido, si una acción no es interferida, ella es libre; mejor, si una persona no es interferida al actuar (lo cual quiere decir, otra persona no la obstaculiza físicamente, ni la amenaza o la presiona, afectando con ello su proceso de elección), entonces actúa libremente.

Sostener lo anterior es sostener una idea de la libertad en términos de todo o nada. Así, una acción es libre si no es interferida, y no es libre si es interferida. Pero, como se sostuvo en el capítulo anterior, esta es una idea de libertad muy restringida, pues echa por la borda un tipo de referencia a la libertad que está arraigado en nuestro uso común del término, y que es consistente con el discurso de la interferencia. Dependiendo del tipo de interferencia, se puede hablar de la libertad en un modo gradual. Podría decirse, no solo que la persona ha actuado libremente, a secas, sino que ha actuado más o menos libremente. Este último es, precisamente, el tipo de locución que me interesa en este texto. No estoy afirmando que los jóvenes carecerían de toda libertad en el escenario planteado, sino que ellos no habrían actuado tan libremente.



Dicho esto, sin embargo, no se ha dado respuesta al reproche del defensor de la libertad como ausencia de interferencia. Él está diciendo que nadie interfiere intencionalmente en la acción de los jóvenes. Si ellos deciden, por ejemplo, ser policías, nadie se los va a impedir. Pero, tampoco nadie los está obligando a ser policías. Debido a que no existe dicha interferencia, diría el defensor de la idea negativa, ellos actúan libremente. Para responder a esta objeción habrá que hacer cierta digresión.

Hasta ahora, la discusión sobre la libertad se ha mantenido en unos términos más o menos conceptuales. En los capítulos precedentes se han analizado algunas ideas acerca de lo que es la libertad, cómo ellas pueden ser adecuadas o no cuando se piensa en la libertad como una relación humana y social, y las opciones que hay para poder hablar de la libertad en términos sociales. Pero es momento de preguntarse por las motivaciones que guían las decisiones conceptuales, de sacar a la luz ciertas preocupaciones que hay detrás del concepto de libertad.

### **3.3. Interferencia: un mal evitable**

La idea de libertad como ausencia de interferencia está particularmente ligada al pensamiento liberal anglosajón<sup>64</sup>. Basados en ella se defiende, entre otras, la limitación de las funciones del Estado y de la interferencia que, en cumplimiento de esas funciones, este ejerce. En el capítulo anterior se hizo hincapié en que la interferencia tiene que ver con un aspecto valorativo que hay en la idea de libertad, el aspecto de la razonabilidad. Más precisamente, la interferencia, cuando se da mediante amenazas, es un factor que altera la razonabilidad de la decisión (que toma un agente) de un modo que no es aceptable. Representa un aspecto valorativo porque el efecto de la interferencia sobre la deliberación es principalmente la subversión de los valores que tienen las opciones entre las que se decide. Específicamente, la

---

<sup>64</sup> La idea de la ausencia de interferencia se encuentra, con algunas variaciones, en autores como John Locke (2006), John Stuart Mill (2003), Isaiah Berlin (2002), Friedrich Von Hayek (2011) y John Rawls (1996, 1999).

interferencia impone ciertos costos sobre determinadas acciones, los cuales afectan la valoración que el agente tiene de ellas.

Es evidente que también hay otros factores que alteran la valoración que un agente tiene de las acciones entre las cuales está decidiendo. Para mencionar el más importante: las ofertas. De un modo similar al de la interferencia por medio de amenazas, la presentación de una oferta altera el valor de una opción de acción. Si, por ejemplo, una persona me ofrece una buena cantidad de dinero a cambio de herir a otra persona, entonces esa acción adquiere un nuevo valor. En condiciones normales no pensaría siquiera en hierirla, pero una vez que me ofrecen el dinero puedo comenzar a ver la opción con una nueva cara. Ahora es una oferta valiosa al menos en el sentido de que me representaría algo de dinero. Al igual que en el caso de la interferencia, la existencia de una oferta no hace necesario que la acción se lleve a cabo. Así como podría no acceder a la amenaza de quien quiere robar mis pertenencias, en el caso presente puedo rechazar la oferta. En estos términos, tanto ofertas como amenazas alteran la deseabilidad (ligada al valor) de una acción, de forma que un curso de acción que antes de la oferta o la amenaza no me parecía muy valioso ahora me parece más valioso. Igualmente, que haya una amenaza o una oferta en juego no significa que no pueda resistirme a ella y actuar de modo diferente.

En un sentido claro, tanto ofertas como amenazas afectan el aspecto de la razonabilidad implicado en la libertad de deliberación y acción. Las razones que tengo para realizar una acción, el hecho de que la valore de alguna manera, se ven afectadas una vez que la amenaza o la oferta entran en juego. ¿Por qué se dice, entonces, que las amenazas afectan negativamente la libertad mientras que las ofertas no lo hacen?<sup>65</sup> Según lo dicho en el segundo capítulo, las amenazas afectan de un modo inadecuado el proceso de deliberación. Pero, lo que es una afectación adecuada o inadecuada depende de las consideraciones humanas; no se puede determinar de una forma evaluativamente neutra qué es adecuado y qué no. Lo que

---

<sup>65</sup> La misma pregunta acerca de cuál sea la diferencia entre ofertas y amenazas, y por qué unas afectan la libertad y las otras no, es tratada por Kukathas (2007, p. 691).

es adecuado o no depende de los fines que se persiguen con la noción en juego, de los motivos que nos llevan si quiera a hablar de la libertad en términos sociales.

La concepción de la libertad que tratamos en el capítulo anterior ha sido la base mínima de diversas teorías liberales. Por una parte, el liberalismo moderno ve con malos ojos la interferencia por diversos riesgos que implica: entre ellos, porque pone en riesgo la diversidad, y promueve el autoritarismo y el paternalismo. Cuando la interferencia es tal que nos indica qué hacer, que nos obliga a tomar cierto rumbo de acción, se abre la puerta para actitudes tanto autoritarias como paternalistas. En especial, si el Estado, o la autoridad que interfiera sobre nuestras acciones, tiene la potestad de decidir, por ejemplo, qué deberíamos hacer con nuestras posesiones, entonces perdemos la autoridad que tenemos sobre nosotros mismos, la posibilidad de elegir según nuestras propias valoraciones, y terminamos actuando según — muchas veces sirviendo a— la valoración y los planes de alguien más. Igualmente, por esa vía, podemos llegar a ser vistos como unos niños que no pueden ni deben elegir por sí mismos la forma en la que dirigir sus acciones. Debemos ser guiados, y la interferencia sobre nuestras acciones tiene justamente ese objetivo, ofrecernos una guía, muchas veces apelando a que ello es por nuestro propio bien.

Según esto, las actitudes paternalistas y autoritarias son reprochables porque no respetan la *autoridad* y el *control* que el individuo tiene sobre sus acciones, el hecho de que él tiene sus propias valoraciones y debe decidir por sí mismo cómo actuar, qué tipo de vida llevar. Finalmente, el tipo de interferencia que puede ejercer el Estado —eje de la mayoría de preocupaciones del liberal— atenta contra la diversidad que es propia de los seres humanos. Somos individuos con valores y fines diferentes, con proyectos de vida diferentes en muchos aspectos. Una vez que se interfiere sobre nuestras acciones se nos conduce a llevar un mismo tipo de vida, a perseguir unos mismos fines y a considerar valiosas a las mismas cosas<sup>66</sup>. Estos son un tipo de argumentos liberales contra la interferencia. El primero, acerca del

---

<sup>66</sup> Claro está, esto mismo se relaciona también con la afectación al control y la autoridad que cada individuo debe tener sobre sus acciones.

paternalismo y el autoritarismo que atenta contra la autoridad y el control que tenemos sobre nuestras acciones, se refiere a la interferencia en términos generales; el segundo, concerniente a la diversidad, se refiere específicamente a la interferencia estatal.

Por otra parte, asumir que la interferencia influye de forma inaceptable sobre la deliberación también tiene que ver con la preocupación por el aumento de la libertad. Si uno está preocupado, como lo está el liberalismo, por lo que se puede hacer para ampliar la libertad de las personas, entonces debe tener al menos algún tipo de control sobre los factores que disminuyen o amplían la libertad. De otra forma, el proyecto de ampliación de la libertad no tendría ningún sentido. Ahora bien, la interferencia es justamente un factor sobre el que los seres humanos podemos tener cierto control. Debido a que la interferencia que se considera en este tipo de teorías es la interferencia intencional de personas sobre personas, es claro que tal interferencia debe estar mediada por las acciones de individuos o grupos de ellos. Por ejemplo, es necesario que yo amenace a alguien más para afectar su libertad.

Las acciones humanas pueden moldearse de ciertas formas, se puede tratar de evitar determinados comportamientos y promover otros. Por medio de la educación, por ejemplo, se puede enseñar a los niños —aunque no solo a ellos— que amenazar a otras personas, o golpearlas, u obligarlas a hacer algo que no quieren, no está bien. Pero, igualmente, se puede hacer uso de un sistema normativo (sea un sistema legal o no) para prohibir cierto tipo de acciones. Así, es posible, paradójicamente, mediante la interferencia reducir los actos interferentes de unas personas sobre otras. No es necesario insistir demasiado en el punto. La interferencia humana, en tanto que se ejerce mediante acciones de individuos o grupos de individuos, puede ser controlada también por los seres humanos. La interferencia es un mal que podemos evitar.

Hay entonces dos motivaciones importantes en el pensamiento liberal. Según la primera, la interferencia es vista como un mal. Que sea considerada un mal, tiene que ver con la afectación que tiene sobre la autoridad y el control que las personas

deben tener sobre sus acciones. La interferencia, en términos de amenaza, se diferencia de las ofertas justamente en esto. Las ofertas no comportan dichos riesgos sobre la autoridad y el control de las acciones. Según la segunda motivación, nos interesamos por el mal de la interferencia, además, porque es un mal evitable, porque los seres humanos podemos ejercer cierto control sobre las acciones interferentes.

Regresemos al ejemplo de los jóvenes de Mitú para tratar de arrojar alguna luz sobre la objeción de la teoría negativa acudiendo a las consideraciones anteriores. En el caso de los jóvenes, decía la objeción, se podría sostener que su libertad de elección no ha sido afectada cuando deciden ingresar a un grupo armado porque no hay interferencia intencional sobre sus acciones. Nadie les impide ingresar al grupo, y nadie los está obligando (por medio de amenazas, o de alguna otra forma) a hacer eso. Contrariamente a esta teoría, he dicho que la libertad de los jóvenes está afectada. Específicamente, afirmé que si deciden ingresar al grupo armado no actúan tan libremente. Mostraré a continuación que las dos motivaciones que están tras el liberalismo están igualmente detrás de lo que he afirmado con respecto a su falta de libertad<sup>67</sup>.

Antes de ello, hay que explicitar lo siguiente. Como he afirmado, una razón para sostener que su libertad no es afectada cuando, como decimos, *se ven obligados* a tomar una decisión que no quisieran tomar es que en realidad nadie los está obligando a tomarla. Si se dice que en algún sentido se ven obligados, se está apelando a ciertos factores que, se puede decir, ejercen presión sobre la decisión, pero lo que es crucial es que esos factores, a diferencia del de la interferencia, no son intencionales. Si deciden hacer parte de un grupo armado y vivir de ello es porque no tienen dinero suficiente para ir a una universidad, que es lo que estrictamente valoran y quisieran hacer.

---

<sup>67</sup> Claro está, no me refiero a una falta absoluta de libertad, sino a los términos comparativos y graduales que traté de introducir desde el capítulo anterior.

### **3.4. Condiciones sociales y males evitables**

La primera motivación del liberalismo tenía que ver, en general, con que hay razones para considerar que la interferencia estatal es un mal. En específico, se considera un mal por la afectación sobre la diversidad y sobre cierta dignidad de los individuos (relacionada con la autoridad y el control que deben tener sobre sus propias acciones y sobre sus vidas). Una vez que se interfiere en sus vidas, los individuos son llevados a aceptar unos valores iguales para todos, a practicar el mismo tipo de acciones, y esto afecta la dignidad que tienen como seres humanos, les niega su capacidad de escoger por sí mismos el rumbo que quieren que sus vidas tomen. En el caso de los jóvenes de Mitú sucede algo similar, aunque no por efecto de la interferencia.

Si lo que estos jóvenes cuentan es cierto, hay una limitación de opciones de elección en el ambiente en que se encuentran. El único peligro para la diversidad, el único medio de homogenización, no es entonces la interferencia. No solo ordenar un tipo de acciones en favor de ciertos valores o prohibir algunas que ponen en riesgo esos valores hace que los individuos sean menos diversos. También se puede dar un efecto de normalización mediante la homogeneidad del medio en el que se llevan a cabo las acciones y se vive la vida. Así, por ejemplo, un individuo que crece en un medio altamente cristiano tiene muchas probabilidades de terminar siendo un creyente, valorando ciertas opiniones más que otras, y llevando a cabo determinadas acciones. Igualmente, una persona que crece en una familia con una fuerte ideología capitalista, por ejemplo, acabará, con cierta seguridad, adscribiendo sus principales ideas. Esto solo por mencionar algunas obviedades acerca del papel que tiene el medio familiar en la configuración del pensamiento y la acción del individuo. Pero, en un ámbito más amplio es posible hablar también de este tipo de influencia del entorno en el pensamiento y la acción del individuo.

Se pueden mencionar, como se hizo en la introducción, los pueblos dedicados a la actividad minera u otras por el estilo. En las circunstancias de estos lugares se puede comprobar que, debido a las condiciones y oportunidades que el ambiente brinda al individuo, este termina llevando una vida bastante similar a la de las demás personas

que viven en el mismo ambiente. De igual forma, se puede constatar la predominancia de ciertas opiniones acerca de lo que es valioso en la vida, lo que está bien o mal hacer. Claro está, la constatación será empírica y sería arriesgado afirmar con total seguridad el talante específico de esas opiniones. En cualquier caso, es evidente que, en ciertos ambientes, la homogeneidad, y no la diversidad, es lo que tiende a extenderse. Muestra de ello es también el relato de los estudiantes de Mitú. Parece que las opciones que su ciudad les brinda hacen que la mayoría de personas termine involucrada de alguna forma con actividades relacionadas con la guerra. Es también muestra de la misma idea la historia que se construye en *La selva inflada*. Hay ciertas opiniones acerca de las actividades importantes para la vida, y su sentido, que comparten la mayoría de los jóvenes, sin importar lo irrelevantes que a otras personas estas actividades les pudieran parecer: irse de fiesta los fines de semana, emborracharse y compartir con los amigos, escuchar reguetón, etc.

El punto, hay que repetirlo, es que no solo la imposición o adoctrinamiento amenazan la diversidad que tanto atrae al liberalismo moderno<sup>68</sup>; la homogeneidad en el ambiente también se puede traducir en una negación de la diversidad individual. Además, así como el liberalismo ve en el Estado (y los gobiernos de turno) una amenaza en términos del uso del poder que este pueda ejercer para servir a la homogenización, un acercamiento que tome en serio la importancia del ambiente ve en aquel, precisamente por el poder que tiene y el alcance de sus acciones, un importante factor que puede promover la diversidad individual mediante la diversidad en el ambiente. Tal vez sea exagerado decir que las políticas de gobierno hacen que un pueblo termine siendo un pueblo minero, por ejemplo. Sin embargo, es claro que en muchos casos la desatención del Estado influye fuertemente en que en esos lugares no haya más opciones de vida para los individuos, de forma que ellos terminen dedicándose a actividades que, en otras circunstancias, no habrían elegido. Sobra decirlo, un gobierno no puede hacer que un yacimiento de carbón deje de estar donde está. No se trata de eso. Lo que sí puede hacer es incentivar iniciativas para

---

<sup>68</sup> Para la caracterización de los diferentes tipos de liberalismo, véase la sección 4.1.

que la explotación del carbón no sea la única alternativa viable para llevar una buena vida.

Cuando las opciones que ofrece el ambiente en el que se vive son tan limitadas, la capacidad de deliberación y elección humana se ven afectadas. En tales situaciones no podemos decir que los individuos ejerzan plenamente su facultad de elección, que sean ellos quienes se propongan sus propios fines e intenten perseguirlos. En cierto sentido, hay solo unos pocos fines a los que deben adaptarse, independientemente de qué tan acordes sean estos con lo que ellos consideran valioso. De esta forma, el control que tienen los individuos sobre sus acciones se ve afectado, pues no siempre sirven a fines que ellos mismos valoren.

Con respecto a la segunda motivación liberal, si en esta investigación interesa eso que he llamado condiciones habilitantes, condiciones sociales y del ambiente en que se vive, es porque, en cierto sentido, también ese ambiente, las opciones y las condiciones son susceptibles de ser controlados y alterados humanamente. Las opciones a las que me he referido están principalmente determinadas por medios materiales, como la posesión de dinero, de propiedades, pero también por otro tipo de condiciones, como las condiciones educativas o de salud. Si los jóvenes de Mitú no tienen acceso a una educación de cierta calidad, estudiar en una universidad no es una opción para ellos. Igualmente, si, como sucede, no hay una universidad cercana a sus comunidades (y es muy costoso trasladarse a otro lugar donde la haya), ellos no tienen una opción real de ingresar a la universidad. Del mismo modo, si, por ejemplo, en un pueblo las condiciones de salubridad son tan precarias que la población está constantemente luchando contra enfermedades para preservar su vida, una buena cantidad de opciones de vida y acción se les cierran.

### **3.5. ¿Cuál es el sentido de evitabilidad?**

A continuación, me referiré a tres ejemplos para poner de presente el sentido en que hablo de la susceptibilidad de control, de la influencia que podemos tener sobre los factores que he mencionado, de evitarlos. Los ejemplos muestran diferentes



escenarios, cada uno de los cuales podría llevarnos a pensar que la libertad de elección y acción de una persona se ve afectada por las opciones de acción razonables que están a disposición de un agente. Específicamente, parecería que cuando el agente enfrenta unas opciones de acción que lo presionan a elegir algo que en principio no valora demasiado su libertad se ve afectada negativamente. Sin embargo, la cuestión no tiene que ver solo con que unas opciones de acción lo lleven a elegir de determinada forma, sino con que esas opciones de acción sean controlables o evitables humanamente. Así pues, solo cuando se puede decir que unas opciones de acción presionan al agente a actuar de cierto modo, a la vez que esas opciones de acción se consideran evitables o alterables mediante esfuerzos humanos, se dice que ellas afectan negativamente su libertad de acción.

En primer lugar, consideremos el famoso ejemplo, que Hobbes toma de Aristóteles, en el que un hombre arroja sus mercancías al mar por temor a que el barco se hunda (Hobbes, 1998, p.140 [cap XXI]). ¿Qué tan libremente actuó el hombre cuando decide arrojar su mercancía? Nadie lo está obligando a tirar la carga, ni nadie le impide conservarla. Alguien podría sostener, no obstante, que su decisión no fue totalmente libre, pues hay un factor en su decisión que, por decir así, lo presiona a elegir la opción de arrojar las mercancías. El punto puede verse imaginando situaciones de deliberación diferentes. Por ejemplo, en condiciones normales, en las que su viaje no se ve amenazado por una avería irreparable en la embarcación, al agente difícilmente se le pasaría por la cabeza arrojar al mar sus mercancías. Él quiere terminar su viaje con el total de sus mercancías, que transporta para vender y así tener una fuente de ingreso. En tal situación, podría decirse, no hay factores que lo hagan decidirse por actuar de una forma que no le parece tan valiosa<sup>69</sup>. Es la comparación con ese tipo de situaciones la base sobre la que alguien podría querer decir cosas como: “el agente

---

<sup>69</sup> Arrojar su mercancía representa una desmejora en su situación como comerciante, una pérdida que afecta su modo de vida. Y, sin embargo, no arrojarla podría significar que el barco se hunda y pierda la vida. Así pues, no es que el agente elija llevar a cabo una acción que no valora (salvar su vida). Pero, el hecho de que valore la opción que ha elegido es consecuencia de la situación. Se podría decir que arrojar la mercancía, algo que normalmente no es valioso para el agente, se ha convertido en algo valioso ahora que representa la garantía de que continúe vivo, en la situación descrita.

habría actuado más libremente si hubiese decidido arrojar sus mercancías en otra situación, una que no ponía en peligro su vida”. Por ejemplo, si no hubiera una avería en la embarcación, pero el mercader decide arrojar mercancías que considera prescindibles, tal vez podría decirse que ha actuado más libremente que cuando las arroja porque no hacerlo lo pone en riesgo de naufragar. Sin embargo, no es claro que la libertad de acción del individuo esté en juego aquí.

Siguiendo esta misma intuición, se podría pensar en otras situaciones. Por ejemplo, el barco está aún a una distancia cercana de la costa y el individuo tiene un teléfono celular en perfecto funcionamiento. Podría intentar regresar a puerto con buenas perspectivas de éxito. O podría llamar a una embarcación amiga para que vaya en su ayuda. En tal caso, nuestro agente tendría al menos las siguientes alternativas evidentes: arrojar la carga, no arrojar la carga, regresar a la costa, llamar solicitando ayuda. Si el agente decide arrojar la carga y continuar su viaje, entonces se diría que su decisión fue tomada de un modo más libre; que actuó más libremente. Este tipo de consideraciones se basan en la idea de que cuando se tiene más opciones de acción, sin importar el origen de esas opciones (o qué determina que ellas sean opciones para el agente —por ejemplo, condiciones totalmente naturales, no sociales—), se puede actuar de un modo más libre. Más adelante, sin embargo, mostraré qué es lo que está mal con estas consideraciones.

Tomemos un segundo caso. Esta vez tenemos a un transeúnte bogotano caminando por su vecindario. Una persona le pide una moneda a su paso. Tras su negativa, esta persona saca una navaja y lo amenaza para que le entregue su dinero. Ante el riesgo evidente, el transeúnte decide entregar sus pertenencias al asaltante. Sería muy extraño sostener que nuestro transeúnte actuó de un modo totalmente libre. De hecho, este es un caso típico en el que decimos que su libertad ha sido afectada. Cuando una persona actúa por temor a una amenaza, se nos dice, no actúa libremente, a secas. Independientemente de si puede decirse que el transeúnte actuó de una forma totalmente libre o no, sin embargo, hay un juicio comparativo que puede realizarse sin mucha dificultad. En ausencia de la amenaza, el agente habría

podido actuar más libremente<sup>70</sup>. Ese es precisamente el caso inicialmente, cuando la otra persona le pide una moneda, sin ninguna amenaza. El agente, en ese caso, puede decidir entregar algo de su dinero o no hacerlo. No hay una fuerte presión —la que representa la amenaza— que lo lleve a decidir entregar su dinero, y si decide hacerlo, podemos afirmar que lo hace más libremente que cuando lo hace bajo amenazas.

Hay otra comparación que tal vez sea instructiva. En el caso en el que es amenazado, el transeúnte sabe que su vida corre riesgo ante la persona que le amenaza con una navaja en mano. Igualmente, sabe que sus opciones de quedarse con su dinero y evitar ser herido de gravedad no son muy buenas; es una persona que usualmente no pelea, tiene la desventaja de estar desarmado, tampoco es un gran corredor para darse a la huida. Sus opciones se reducen a entregar al dinero o arriesgar la vida precisamente por esas condiciones. Ahora bien, imaginemos que el transeúnte ve, no muy lejos del lugar, una patrulla de policía. E imaginemos también que es una persona que ha estado practicando técnicas de defensa personal por un buen tiempo. En tal caso, el rango de opciones razonables entre las que puede elegir es un poco más amplio que en la situación inicial. En esta situación tiene unas mejores perspectivas de éxito si decide enfrentar al asaltante físicamente. De igual forma, sabe que podría empezar a gritar para llamar a los policías que ha visto, lo cual asustaría al asaltante, quien probablemente saldría huyendo. Su rango de elección es entonces mayor: puede elegir entregar el dinero, tratar de enfrentarse al asaltante, llamar a la policía, e incluso no entregar el dinero ni intentar hacer nada (arriesgando su vida). Si, en la situación anterior, el agente decide entregar su dinero al asaltante, se puede decir que ha actuado más libremente que cuando decide entregarlo pero sus únicas opciones son perder el dinero o perder la vida.

---

<sup>70</sup> Si se asume que cuando actúa bajo amenaza el agente carece absolutamente de libertad, entonces “más libremente” querría decir que hay un salto de la ausencia de libertad a algún grado de libertad. Si se asume que, aun actuando bajo amenaza su acción es libre en algún sentido (por ejemplo, en el sentido asumido por la teoría puramente negativa), entonces “más libremente” querría decir que hay un paso de una acción menos libre —bajo amenaza— a una más libre —en ausencia de la amenaza—.

Finalmente, pensemos en una persona desfavorecida de la sociedad, un indigente. Su situación actual —no tiene dinero, nunca pudo estudiar, no tiene buenas relaciones con personas que, como se dice, podrían “echarle una mano”— hace que para él sea prácticamente imposible alimentarse bien. En muchas ocasiones tiene que pasar hambre. En otras, logra comer los restos de comida que encuentra en las calles. Uno de aquellos malos días, después de pasar hambre un buen tiempo, esta persona decide tomar un poco de pasta que ha visto tirada en un basurero. Nadie lo ha obligado a tomar la comida de la basura, ni nadie le impide conseguir mejor comida —si tuviera el dinero necesario, se la venderían, por ejemplo—. ¿Qué tan libremente actúa el indigente cuando decide comer de lo que otros han arrojado a la basura?

De nuevo, aunque se pudiera decir que elige libremente comer de la basura, también se puede afirmar al mismo tiempo que su elección sería más libre en otras circunstancias. Si tuviera la opción de conseguir el dinero para comprar comida, por ejemplo, su decisión de comer de la basura sería más libre que cuando no es posible para él conseguir el dinero. Este punto ha sido resaltado por Amartya Sen con lo que él llama el aspecto de la oportunidad de la libertad. Cuando una persona enfrenta más opciones de elección que ella puede valorar, el aspecto de oportunidad de su libertad se ve mejorado. Usando un ejemplo similar, Sen compara a un indigente que pasa hambre y está mal nutrido con una persona que decide ayunar y, por ello, está mal nutrida. Aunque la situación de los dos sea la misma en términos de su nutrición y de pasar hambre, Sen no está dispuesto a afirmar que las dos personas gozan de la misma libertad. Nos dice que la persona que ayuna puede elegir comer bien y estar bien nutrida de una forma que la persona indigente no puede elegir (Sen, 1999, p. 75)<sup>71</sup>.

Se ha intentado describir los tres casos en términos de las implicaciones que las opciones de acción tienen para la libertad de los individuos. No obstante, es claro

---

<sup>71</sup> Las referencias a *Development as Freedom* siguen la paginación original, sin embargo, me valgo de la traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia (editorial Planeta) para las citas textuales.

que la libertad de acción no está involucrada en todos los casos anteriores. Si se preguntara en cuáles de los anteriores casos está en juego la libertad de la persona —entendiendo que la libertad es una relación humana y social—, parece que no cabría duda en decir que en el segundo caso. Ya que la amenaza ha sido proferida por una persona sobre otra, y esta amenaza hace más costoso llevar a cabo cierta acción, entonces se considera que la libertad de la persona amenazada se ve afectada. Por razones similares, se diría que en el primer caso, aunque las opciones de acción del mercader se ven afectadas debido a un evento (debido a la avería en su barco), ello no nos indica que su libertad se vea afectada. Eso es lo que decíamos que estaba mal en las consideraciones sobre la libertad hechas a propósito de dicho ejemplo: si bien el mercader se enfrenta a diferentes opciones de acción que alteran la razonabilidad de arrojar la carga, en términos sociales no hay ningún tipo de interacción entre el mercader y otra persona, u otras personas, que sea la causa de la alteración en sus opciones, de los costos de llevarlas a cabo y, por tanto, de la valoración que el mercader tiene de ellas. En estos dos casos, tanto la teoría negativa de la libertad como la que liga la libertad a las condiciones habilitantes estarían de acuerdo.

El tercer escenario es el que saca a relucir las diferencias entre las dos concepciones. Mientras que la idea de libertad como ausencia de interferencia sostendría que la libertad del indigente está intacta, y que no cabría preguntar cómo podría él elegir y actuar más libremente, en esta investigación se afirma que hay un sentido claro en el que su libertad se encuentra afectada. En particular, que hay un sentido claro en el que él podría elegir y actuar de un modo más libre.

La diferencia tiene que ver con nuestras ideas acerca de lo que es evitable, de aquello sobre lo que los humanos podemos tener cierto control. La razón más importante para sugerir que en el caso del indigente no hay mucho que se pueda hacer en términos de su libertad, como podría uno sostener basado en la idea de no interferencia, es que ella no es afectada por una relación intencional entre individuos o grupos de ellos. Las condiciones sociales y materiales en las que dicha persona se encuentra no son el resultado de acciones humanas que se hayan dirigido a colocarlo

en dicha situación. Las causas de que sus opciones de acción estén reducidas son similares en cierto sentido a las que obligan al mercader a arrojar sus mercancías al agua: no son causas que caigan bajo el control humano, que sean evitables mediante la acción humana. Este es el tipo de argumento que tendría que sostener el teórico negativo si le interesa mostrar que la presión ejercida por la interferencia intencional disminuye la libertad de acción mientras que no sucede lo mismo con otro tipo de presiones sobre la acción (en especial, la presión que ejerce la situación social de una persona).

Hay un núcleo de verdad en la afirmación del teórico negativo. Es cierto que no se pueden identificar acciones particulares, sean de individuos o de grupos de individuos, cuya intención sea que la persona indigente esté en esa situación. Pero esto no significa que no tengamos, humanamente, cierto control sobre esas circunstancias; a diferencia de las circunstancias puramente naturales sobre las que no tenemos ningún control. Es decir, la situación de indigencia de esta persona no es resultado, como en el caso de la avería del barco, de ciertas condiciones naturales. Igualmente, no puede compararse, por ejemplo, con algún tipo de calamidad natural, sobre la que obviamente la agencia humana no tiene ningún control. Pero si, como implícitamente estamos suponiendo, esta persona está en la indigencia debido a un entorno social muy difícil en el que nunca tuvo unas opciones de vida relativamente buenas para salir de dicha situación, entonces sabemos que hay algo en esa estructura social que es humanamente alterable, algo que ayudaría a cambiar las condiciones de su libertad de acción. Además, tenemos razones para pensar que hay algo mal en una estructura social que no presta atención a esas condiciones.

Lo que es más importante aún, hay ciertas acciones, ya sean llevadas a cabo por instituciones del Estado, o por organizaciones sociales, o incluso por personas cercanas a la persona indigente o por ella misma, que podrían alterar el tipo de acciones que ella podría llevar a cabo. Por ejemplo, la existencia de un sistema de educación gratuito, con comedores para los niños más desfavorecidos, o de un sistema de salubridad que garantice que las personas no sufran de enfermedades evitables, o de organizaciones sociales que intentan ofrecer unas mejores

condiciones de vida para los desfavorecidos de la sociedad, o incluso la iniciativa de un familiar benefactor, cualquiera de estas iniciativas podría modificar —o podría haber modificado— favorablemente la situación de la persona indigente, de modo que ahora no tuviera que pasar hambre. Lo que esto indica es que hay un cierto margen de control sobre las circunstancias sociales de las personas, que ellas se pueden alterar con la modificación, por ejemplo, de determinadas estructuras e instituciones básicas de la sociedad. Esto es, que las condiciones habilitantes, aquellas que hacen que para las personas sea prácticamente posible llevar a cabo ciertas acciones, son humanamente alterables.

Con respecto al Estado, asistimos a un momento histórico en el que es posible apreciar la capacidad que este y sus instituciones tienen para determinar las opciones que tienen los individuos; su capacidad para determinar lo que para muchas personas es posible o imposible. Esa capacidad lleva a ciertos tipos de liberalismo a creer que la interferencia gubernamental debe ser limitada. Contra este pensamiento, se puede ver en el Estado, no solo una entidad que interfiere limitando la libertad de las personas, sino una posibilidad nada despreciable: la de garantizar unas condiciones adecuadas para el desarrollo humano, para el desarrollo de los individuos, unas condiciones que puedan brindarles las oportunidades para crecer como seres creativos con diversos intereses, seres que persiguen el tipo de vida que les parece significativo sin que este les sea dictado o impuesto. Estas condiciones — es lo que esta investigación trata de sostener— son condiciones que en general amplían la libertad, no la disminuyen.

Con respecto al aspecto de la razonabilidad, el énfasis de este acercamiento está, al igual que el de los teóricos liberales, en la susceptibilidad de control de las condiciones que afectan (especialmente de un modo negativo) la libertad. Si bien ellos se concentran únicamente en la interferencia intencional de unas personas sobre otras, en parte interesados por evitar esa interferencia, el acercamiento aquí ofrecido se concentra también en condiciones sociales recurrentes que son evitables o modificables, y que en general limitan las opciones de acción razonables que un individuo tiene.

Sin embargo, mientras el énfasis del teórico negativo está en el aspecto de la razonabilidad y de las condiciones que la afectan negativamente, nuestro énfasis se encuentra también, a la vez, en el aspecto de la posibilidad. Es con miras a este aspecto que nos interesa especialmente lo que puede hacerse en términos positivos con respecto a la libertad. Cuando hablamos de la ampliación de la capacidad, de la garantía de unas condiciones habilitantes, como una ampliación de la libertad, nos referimos, ya no a las condiciones que hacen que la libertad de acción de una persona se vea disminuida, sino a las condiciones que garantizan que su libertad para actuar de formas que considera valiosas se amplíe.

Afirmé líneas arriba que era necesario inquirir por las motivaciones liberales para encontrar la justificación para tratar a la interferencia como el factor que limita la libertad humana. Esta justificación tiene que ver con que la interferencia afecta la razonabilidad de las acciones de un modo inadecuado. Pero, el hecho de que consideremos esa afectación a la razonabilidad como inadecuada depende de nuestras motivaciones. Son ellas las que permiten explicar, por ejemplo, por qué la afectación que las ofertas ejercen sobre la razonabilidad no es considerada una afectación negativa sobre la libertad, mientras que la afectación ejercida por las amenazas sí lo es. Ahora, con base en las mismas motivaciones —en que los factores que afectan la libertad interesan porque se consideran males al alterar el control y la autoridad que tenemos sobre nuestras decisiones y acciones y, además, porque podemos ejercer cierto control sobre ellos—, se puede sostener también que las condiciones sociales y materiales afectan negativamente la libertad de las personas subvirtiendo sus valoraciones y guiando sus acciones de un modo que ellas no valoran en principio. Pero, también, en la medida en que esas condiciones sociales y materiales determinan lo que es posible para las personas, ellas pueden afectar positivamente su libertad, pues son condiciones *sine qua non* de ella. En especial, sostengo que los individuos podrían actuar más libremente si algunas de esas condiciones son alteradas.



### **3.6. Dos aspectos: posibilidad práctica y razonabilidad de las condiciones sociales**

A lo largo de este trabajo he ofrecido dos argumentos generales que se refieren a la ampliación de la libertad. Por una parte, el argumento según el cual la capacidad, o el poder hacer algo, es una condición necesaria para ser libre de hacerlo. Según este argumento, una vez que la capacidad de una persona para realizar las actividades que valora es ampliada, también lo es su libertad correspondiente de realizarlas. Esta ampliación se logra mediante la garantía de las condiciones habilitantes para la acción. Por otra parte, el argumento al que apunta el presente capítulo, según el cual hay unos costos, obstáculos, o impedimentos de la acción que deben interesarnos aparte de la interferencia intencional de unas personas sobre otras. Según este segundo argumento, el problema con la interferencia, la razón por la cual se considera que ella afecta negativamente la libertad de acción de las personas, es doble. Primero, es considerada un mal porque impide que el individuo persiga un plan de acción, o un plan de vida, propio; le quita el control y la autoridad que tiene sobre sus acciones. Segundo, es considerada un mal que puede evitarse, o que puede alterarse por medio de la agencia humana. Paralelamente, los costos, obstáculos, o impedimentos a los que este trabajo se refiere son de origen social y tienen que ver con ciertas condiciones materiales, culturales, de salud, entre otras, que en general dependen de relaciones y estructuras sociales. Como tales, son factores que también son susceptibles de alteración social<sup>72</sup>. Así pues, en tanto que los consideramos males y, a la vez, creemos que socialmente se pueden cambiar, también esta alteración podría ampliar la libertad de las personas.

Hay, sin embargo, un punto de convergencia entre estos dos argumentos. La capacidad, como se ha afirmado, está relacionada con el aspecto de posibilidad de la libertad, con lo que es posible para las personas hacer. En el primer capítulo se habló en general de la necesidad de incluir la capacidad en la determinación de lo que es

---

<sup>72</sup> La idea de aquello que es alterable como uno de los elementos dentro de la idea de libertad también es tratada brevemente por Blackstone (1973, pp. 425-426).

posible para hablar con sentido de lo que es posible para un ser humano. El capítulo anterior, por otra parte, hizo referencia a la obra de Felix Oppenheim para resaltar su apelación a la noción de posibilidad práctica. Según Oppenheim, una acción es prácticamente imposible si es muy difícil, desagradable, riesgosa o costosa. Lo interesante de esta idea es que se aleja de una concepción de la imposibilidad estricta, física —como la que utilizan los teóricos puramente negativos— al incluir consideraciones sobre la valoración de los riesgos de una acción, su dificultad o los costos de llevarla a cabo.

Ahora, Oppenheim considera que la dificultad de realizar cierta acción, o el hecho de que sea muy desagradable o riesgosa, están relacionados con lo que es prácticamente posible para los agentes humanos. Particularmente, si algo es extremadamente desagradable o riesgoso para un humano, entonces es prácticamente imposible llevarlo a cabo. Pero, a diferencia de la interferencia intencional de unos agentes sobre otros, la dificultad, el riesgo o los costos que hacen que una acción sea prácticamente imposible se desprenden de acciones humanas que no necesariamente buscan intencionalmente aumentar la dificultad, el riesgo o los costos de esa acción. El ejemplo que usábamos en el capítulo anterior puede servir para ilustrar el punto. Si para cierta familia es prácticamente imposible salir a comer en determinado restaurante de la ciudad, no es porque sea físicamente imposible para ellos hacerlo, sino porque es muy costoso. Pero el hecho de que sea costoso se desprende de la acción de otras personas; por ejemplo, de los administradores del restaurante que deciden poner determinados precios acordes con el lugar en el que se encuentra el establecimiento, los salarios de los empleados, el costo de los insumos, etc. Aunque las decisiones que resultan en el alto costo en el que la familia no puede incurrir no se dirigen a hacer que ellos no puedan comer allí, terminan determinando que para ellos sea prácticamente imposible hacerlo.

Veamos ahora esa idea en los términos de este capítulo. La imposibilidad práctica es resultado de relaciones sociales, de una estructura en la que los agentes se relacionan, actúan. Sus acciones determinan unas condiciones sociales y materiales que, a su vez, determinan lo que tanto ellos como otras personas pueden hacer o no

en términos prácticos. Los ejemplos del principio del capítulo muestran esto. Es necesario saber leer para ingresar a una Universidad, las condiciones sociales y de salubridad pueden hacer imposible librarse de una enfermedad, y ciertas capacidades habilitan a alguien para conseguir ciertos empleos. En cualquiera de estos casos, la existencia de relaciones e instituciones sociales crea, por así decir, una nueva realidad (no meramente física) reglada que determina las más de las veces lo que se puede o no hacer. Cabría decir, la capacidad de una persona no se refiere solo a condiciones físicas y mentales, sino que se refiere a condiciones sociales; todas estas son condiciones que he llamado habilitantes.

Pero, si se analizan los ejemplos que he ofrecido, hay una diferencia clara entre el tipo de costos, dificultades o riesgos implicados. En el caso de la familia para la cual es prácticamente imposible comer en cierto restaurante, no hay unas condiciones sociales que hacen imposible para ellos comer allí. En un sentido, puede argumentarse que ellos pueden hacerlo<sup>73</sup>. Por ejemplo, podrían ahorrar por un tiempo algo del poco dinero que ganan en sus trabajos para ir un día al restaurante. Lo que sucede es que no parece muy razonable tomar ese curso de acción, ahorrar durante una buena cantidad de tiempo para darse un pequeño gusto que está lejos de ser esencial o suficientemente importante en sus vidas.

Este análisis nos muestra cierta ambivalencia con respecto a cómo los costos no intencionales, pero que son producto de relaciones sociales, afectan la libertad. Por un parte, hay un sentido claro en el que diríamos que es prácticamente posible para la familia ir al restaurante: si ahorran dinero durante un tiempo podrán ir. Pero la cuestión importante se refiere a qué tan razonable es que tomen ese curso de acción. En tanto que ellos no valoran demasiado la idea de ir a dicho restaurante, pues no es algo que encaje dentro del sistema de valores que determina sus intereses, los altos precios de aquel nos muestran que no es muy razonable para ellos ahorrar por un

---

<sup>73</sup> Incluso si no es lo que quieren hacer o si no les interesa. La imposibilidad práctica no tiene que ver únicamente con aquello que una persona quiere o valora hacer. Esta amplitud del concepto es importante para preservar la diferencia entre la libertad y el valor de la libertad que, según autores como Rawls o Berlin, acercamientos como el defendido en esta investigación dejan a un lado. Con respecto a dicha crítica, véase el Interludio.

tiempo para ir al lugar. De esta forma, sería el aspecto de la razonabilidad implicado en la libertad de acción el que está afectado.

Por otra parte, se puede decir que es, más bien, el aspecto de la posibilidad el que está afectado. Según esta interpretación, una acción es prácticamente imposible porque sería demasiado costoso llevarla a cabo (así pues, se sostendría, en contra de lo dicho anteriormente, que el caso de comer en el restaurante se refiere a una acción prácticamente imposible para muchas personas) o porque hay un sistema social con unas reglas que establecen ciertas condiciones de posibilidad (condiciones sociales, materiales, culturales) para llevar a cabo la acción (como en el caso de saber leer para ingresar a la universidad), y estas condiciones no se cumplen.

Lo que se ha tratado de mostrar, en respuesta al defensor de la idea negativa de libertad, es que hay unos costos que pueden llamarse sociales, que se considera que son males —en términos de una reducción de las opciones de acción que los agentes pueden valorar o valoran, reducción que altera el control que ellos tienen sobre sus decisiones— y que son evitables, alterables<sup>74</sup>. Así pues, independientemente de si se considera que esos costos determinan lo que es prácticamente posible —y se relacionan así con el aspecto de posibilidad de la libertad—, o si operan como costos sobre aquello que de antemano es considerado como prácticamente posible —en cuyo caso se relacionan con el aspecto de la razonabilidad—, ellos interesan para la evaluación de la libertad justamente por considerarse males evitables.

---

<sup>74</sup> Hamilton (2013), defendiendo un acercamiento republicano con respecto a la idea de libertad, se centra también en la evitabilidad de ciertas condiciones. De hecho, su énfasis se dirige incluso a obstáculos naturales que, sin embargo, pueden caer bajo el dominio humano. Así, por ejemplo, aunque las enfermedades afectan naturalmente lo que podemos hacer, el desarrollo de vacunas hace que tengamos cierto control sobre ellas, de manera que si humanamente se puede hacer algo por evitar cierta situación natural, esa intervención también amplía la libertad (Hamilton, 2013, pp. 4-5). Su acercamiento, por otra parte, se basa en la idea de que las antiguas nociones (sostenidas por Hobbes, Constant y Berlin) no hacen justicia al contexto actual, a los problemas actuales (en esta misma línea puede verse el temprano texto de Kaufman, 1962, para quien las concentraciones de poder económico, político, social, y educacional ponen en riesgo la libertad); esto, claro está, sumado a la idea de que no puede razonablemente establecerse una distinción tajante entre lo que pertenece al concepto de libertad y aquello que tiene que ver solo con sus condiciones de realización (Hamilton, 2013, p. 6). Sobre este tema véase el Interludio y el Capítulo 4.

En suma, aunque he establecido una diferencia entre los aspectos de posibilidad y razonabilidad implicados en la libertad, hay una zona gris en la que la diferenciación no es tan fácil de trazar. Esto es, una zona en la que se puede decir, por una parte, que ciertos factores determinan qué es posible en términos prácticos para alguien o, por otra, que esos factores, aunque no hacen que una acción sea prácticamente imposible, sí hacen que sea poco razonable llevarla a cabo. Lo importante, sin embargo, es que la alteración de esos factores implicará de una forma u otra una ampliación en la libertad de acción de los individuos.

La libertad de acción de la que disfrutaban nuestros estudiantes de Mitú, si es cierto lo que nos cuentan, se vería ampliada por un cumplimiento eficiente de las funciones del banco central. En las condiciones en que viven es prácticamente imposible para ellos entrar a la Universidad y ayudar a sus comunidades. Una vez que estas condiciones de vida cambian favorablemente, aquello que era prácticamente imposible puede convertirse en una posibilidad que para ellos resulta muy valiosa y que afectaría positivamente su libertad de acción. Alternativamente, si uno considera que para ellos es prácticamente posible ir a la Universidad, solo que es muy costoso, se puede argumentar que ese cambio en las condiciones de vida de la región alteraría los costos de dicha acción. En ese mismo sentido, la idea de ir a la Universidad, incurriendo en unos costos más soportables, empezaría a verse como más razonable. Cualquiera que sea la interpretación que favorezcamos, es la alteración de las condiciones habilitantes la que implica una ampliación de su libertad de acción.

## **Conclusión**

En la búsqueda de un concepto de libertad humana y social he rechazado los acercamientos negativos (tanto la teoría de la libertad puramente negativa como la de la libertad en términos de ausencia de interferencia). Al rechazar un concepto que sea puramente descriptivo, sostengo que un concepto de libertad, si ha de ser social y humano, debe incluir elementos valorativos. Al mismo tiempo, respondiendo al intento de basar el concepto en una noción de imposibilidad estricta, afirmo que

nuestra idea de libertad incluye un aspecto de posibilidad que se aplica especialmente a los seres humanos y al tipo de acciones que ellos pueden realizar. Por otra parte, rechazo el concepto basado en la idea de interferencia, no porque considere que la interferencia no disminuye la libertad, sino porque la motivación para concebir la interferencia intencional humana como un factor que afecta la libertad también debería llevarnos a considerar otras fuentes de costos sobre la acción humana que afectan la libertad. Así, sostengo que hay costos ligados a las acciones humanas que son producto (incluso no intencional) de la interacción humana y de estructuras sociales sobre las que tenemos cierto control. Lo importante de este enfoque es que pone el énfasis en lo que la agencia intencional humana puede hacer para ampliar la libertad de elección y acción de las personas. El hecho de que existan unos costos, que pueden llamarse sociales, sobre las acciones, indica que también la acción intencional humana puede desempeñar un papel importante en la eliminación o alteración de ellos. Estos costos, por otra parte, pueden afectar tanto el aspecto de la posibilidad implicado en la libertad como el aspecto de la razonabilidad.

Defiendo entonces un concepto de libertad social con dos aspectos: 1) el aspecto de la posibilidad y 2) el aspecto de la razonabilidad. El aspecto de la posibilidad se refiere a lo que una persona puede hacer, de manera que está relacionado con la capacidad humana para la acción. Sostengo una idea de posibilidad práctica inspirada en la de Oppenheim. Lo que una persona puede hacer, y lo que no, está determinado por características como su habilidad física o su capacidad mental, pero también por la situación tecnológica en la que se encuentra, por las condiciones materiales de su existencia, y por el entramado social en el que se desarrolla su vida (el entramado reglado que hace posibles unas acciones relacionadas con un complejo sistema institucional). Todas estas características y condiciones son condiciones habilitantes para la acción de los individuos. El aspecto de la razonabilidad de la acción tiene que ver con la valoración que el agente tiene de ella y esta valoración, a su vez, puede verse afectada negativamente por los costos de llevarla a cabo. Los costos que afectan negativamente su libertad pueden ser impuestos intencionalmente por otros seres humanos o pueden estar unidos a la acción

producto de interacciones sociales e institucionales. Estos costos pueden ser materiales, pero también se refieren a implicaciones indeseadas que tendría realizar cierta acción, implicaciones que afectan el plan de vida del agente, lo que él considera valioso<sup>75</sup>.

Es difícil ofrecer una fórmula breve y concisa para esta concepción de la libertad, sin embargo, me referiré a ella como la libertad en términos de condiciones habilitantes. Una vez que se toma en serio la idea de libertad como una relación social, debe acogerse también su complejidad y la diversidad de elementos implicados. Lo que es evidente, en todo caso, es que esta noción está fuertemente relacionada con la idea de que, para que la elección y la acción sean libres, es necesario que el agente tenga opciones reales de acción. Con base en esta idea, la concepción que defiendo implica que la ampliación de la libertad humana tiene que ver con la ampliación de esas opciones, y esto se logra mediante la garantía de condiciones que habilitan a las personas para llevar a cabo determinadas acciones. La concepción, por otra parte, se relaciona fuertemente con la idea de libertad en términos de poder, específicamente, de poder hacer. Cuando se amplía, se extiende, la capacidad de una persona para llevar a cabo acciones que puede valorar, se amplía también su libertad. Igualmente, hay una gran cantidad de factores que limitan lo que realmente podemos hacer, y mientras esos factores sean alterables serán también foco de la preocupación por la libertad. Tal es el caso de los factores producto de la realidad socialmente estructurada.

---

<sup>75</sup> Para una idea de la libertad con dos aspectos similares, véase Benn (1990), quien se refiere a unas condiciones objetivas de la libertad y a unas condiciones subjetivas de la elección. Dentro de las primeras se encuentran los poderes y capacidades del agente, unos recursos que tiene a su disposición, y unos “costos de oportunidad” (por ejemplo, que si el agente realiza X no podrá realizar Y). Dentro de la segunda menciona las creencias del agente acerca de aquellas condiciones objetivas, y un conjunto de fines, principios y preferencias (Benn, pp. 152-153).





## **Interludio**

### *Objeciones al acercamiento propuesto*

En este breve interludio procuraré responder a las principales objeciones a un acercamiento al concepto de libertad como el que la vincula con las condiciones habilitantes. Consideraré tres objeciones. Según la primera, la idea de costos a la que acude el acercamiento lleva a pensar la libertad en términos totalmente relativos, pues lo que es costoso o no depende de lo que cada individuo particular, en una situación específica, valora como costoso. Estos términos totalmente relativos serían inconvenientes si es que se quiere que esta concepción de libertad sea la base de un proyecto de ampliación de la libertad, pues no habría un patrón común de medida que nos permita decir cuándo se ha ampliado la libertad de una persona. La segunda objeción concierne a la referencia recurrente a las acciones o actividades que una persona valora o tiene razones para valorar. El enfoque parece implicar que una acción que es valorada, o que se puede valorar, da más libertad al agente, cuando puede realizarla, que una acción que no es valorada. Según esto, en la misma línea de la crítica anterior, no puede establecerse una forma objetiva de medir la libertad, lo cual también es inconveniente para el proyecto de ampliación. Finalmente, la tercera objeción sostiene que se está confundiendo la libertad con su valor. Al concentrarse en las condiciones sociales y materiales que pueden alterarse, la concepción no se estaría refiriendo a la libertad de los individuos, sino a las condiciones en las que valorarían su libertad.

Las dos primeras objeciones suelen provenir de la corriente más conceptual preocupada por la libertad. Ellas son consideradas por autores como Carter y Steiner<sup>76</sup>, quienes consideran que es central para una teoría que se pueda establecer una medida de la libertad, y esta medida debe ser objetiva. Contra estas objeciones, sostengo que las valoraciones implicadas en el concepto de libertad no pueden ser tan relativas como ellos suponen. De hecho, en términos prácticos, la comparación

---

<sup>76</sup> Pero véase también Arneson (1985) sobre las dificultades conceptuales en la medición de la libertad.

de una situación de menos libertad con otra de más libertad no requiere de una medida objetiva de la libertad.

La última objeción, según la cual hay una confusión entre la libertad y su valor, por su parte, es común a autores liberales que se centran especialmente en teoría política y en sus implicaciones prácticas. Entre estos autores, podemos mencionar principalmente a John Rawls y a Isaiah Berlin. En respuesta a la objeción, mostraré cómo la concepción ofrecida acepta una distinción entre las acciones que se pueden realizar libremente y el valor de ellas. Lo que sostengo no es que, una vez dadas ciertas condiciones materiales y sociales, las personas podrán actuar libremente de cierta forma y, al tiempo, valorarán positivamente las acciones que pueden realizar libremente, sino que, una vez dadas dichas condiciones, ellos estarán en posición de siquiera poder valorar, sea positiva o negativamente, la acción que antes no podían realizar. Esto último implica, obviamente, que incluso en unas condiciones materiales favorables una persona puede no valorar positivamente ciertas acciones que, sin embargo, puede realizar libremente. De manera que el concepto de libertad que defiendo no equipara la libertad con su valor, o con las condiciones en las que la libertad es valorada.

### **Primera objeción: costos de las acciones y relativismo**

La noción de libertad en términos de condiciones habilitantes incluye de manera evidente aspectos valorativos. Estos aspectos empiezan a salir a flote con la consideración de cómo opera la interferencia sobre nuestra deliberación. Al aumentar los costos implicados en la acción, de forma que una acción que no se consideraba en principio muy valiosa ahora es vista como valiosa, la interferencia afecta la libertad del agente al deliberar y actuar. Los costos, sin embargo, no pueden considerarse un estándar totalmente objetivo. Aquello que es demasiado costoso para una persona en ciertas condiciones puede no serlo para otra persona en unas diferentes. Por ejemplo, una multa por contravenir cierta norma de tránsito bien puede ser insignificante para una persona adinerada de la sociedad, mientras que para una persona desfavorecida sería impagable. Igualmente, para una persona en

extrema pobreza y en condición de desempleo, el prospecto de continuar desempleado por más tiempo puede ser tan aterrador que haga que sea razonable para ella aceptar un trabajo con condiciones laborales indignas, mientras que una persona con cierto apoyo familiar y en mejores condiciones sociales bien puede no aceptar una oferta de empleo tal.

Aunque en este último caso —de una oferta laboral con condiciones indignas— no se pueda hablar de una interferencia intencional sobre la acción de un agente que disminuya su libertad, sí se puede mostrar que los costos de la acción, que resultan de ciertas estructuras sociales que son alterables, influyen sobre la libertad con la que el agente decide. En cualquiera de los casos —ya sea en el caso de la amenaza, o en el de las condiciones que, como se dice comúnmente, obligan a una persona a llevar a cabo cierta acción que no llevaría a cabo en unas condiciones más favorables— hay unos costos implicados, y son ellos, en parte, los que se consideran al evaluar la libertad de los agentes. Tales costos se relacionan con la situación de los agentes particulares, al igual que con sus valoraciones personales. Es decir, es difícil sostener que algo sea costoso para todas las personas, independientemente de sus contextos.

Los costos no pueden desligarse de las valoraciones de los individuos. Según lo dicho, no puede determinarse en todos los casos lo que es costoso de un modo objetivo. Las implicaciones para una teoría de la libertad que incluye el aspecto de la razonabilidad son claras. Si la libertad de acción de una persona, en su aspecto de razonabilidad, depende de lo que es costoso, y esto depende a su vez de lo que ella considera costoso, entonces no hay una medida objetiva de la libertad. Por ejemplo, dos personas enfrentadas a la misma amenaza (a los mismos costos que ella impone), pueden disfrutar de una libertad de acción diferente. Si para la primera persona los costos implicados en la amenaza no son tan grandes (ya sea por su situación material, o porque es una persona con cierta estructura mental o física), de manera que ella puede obviar la amenaza y actuar correspondientemente, mientras que para la segunda persona esos mismos costos son demasiado altos (por unas condiciones diferentes), entonces el grado de libertad con que cada una de ellas actúa es

diferente. Si la primera accede a la amenaza (aun cuando podía no hacerlo pues los costos para ella no eran muy altos), actúa más libremente que si la segunda lo hace (pues los costos, para esta, eran demasiado altos, de modo que la influencia de la amenaza en sus valoraciones es radical).

En otros términos, esta objeción afirma que la libertad de las personas, si depende de sus valoraciones, es altamente subjetiva<sup>77</sup>. El encanto de una noción puramente descriptiva de la libertad es justamente que evita este tipo de implicaciones. Si la libertad tiene que ver únicamente con cómo es el mundo, con sus hechos, y no implica valoración alguna de parte del agente, entonces no hay cabida para situaciones en las que la libertad de unas personas se ve afectada pero no la de otras en esas mismas circunstancias. El recurso a aquello que es imposible en términos estrictos —a la idea de que la obstrucción del movimiento elimina la libertad, a la vez que se entiende que las acciones implican movimiento— ofrece esa visión completamente objetiva de la libertad.

Esto tendría que colocarnos ante dos extremos. Por una parte, o aceptamos una visión de la libertad que es puramente descriptiva y, por tanto, objetiva, o, por otra parte, suscribimos una que incluye elementos valorativos y, por tanto, nos pone ante el riesgo de defender una noción que termina siendo altamente subjetiva. Si lo que se quiere es conservar una noción de libertad objetiva que determine cuándo cualquier persona en cualquier situación pierde su libertad, se tendrá que aceptar la primera concepción. Sin embargo, como he sostenido, con ello se pierde a la vez la base para argumentar que tal concepción nos da un concepto de libertad social y humano. Si lo que nos interesa es, justamente, este concepto social y humano de libertad, entonces debemos aceptar la segunda concepción. Pero, como queda dicho ahora, ella nos llevaría a defender una idea que es demasiado subjetiva.

Hay al menos dos formas de enfrentar esta objeción. Según la primera, no es posible concebir un subjetivismo que conduzca a un relativismo absoluto en términos de la

---

<sup>77</sup> Contra la concepción valorativa de la libertad, véase Carter (1999, pp. 119-124).

valoración de los costos. Esto es así porque las valoraciones de las personas no son, ni pueden ser, completamente individuales. Eso equivaldría a pensar que ellos son individuos aislados y fuentes de valor totalmente independientes de los demás individuos, de la sociedad, y de sus valoraciones. Según la segunda, el concepto de libertad es usado, entre otras, en teoría política y social, así como en las prácticas basadas en estas teorías. Cuando se piensa, entonces, en las políticas sociales o acciones que pueden guiarse por esos conceptos, hay consideraciones del orden práctico que deben llevarlo a uno a defender una posición que evita dicho relativismo, en caso de que fuera posible.

Veamos la primera estrategia en detalle. Para poder afirmar que la idea de libertad en términos de condiciones habilitantes está ante el inminente riesgo de ser demasiado subjetiva, tendría que ser cierto que la mayoría de los seres humanos sostiene una escala de valores que es del todo diferente a la de los demás. Por razones sociales, esto no es cierto. El hecho de que nazcamos, crezcamos, y pasemos casi todas nuestras vidas en una comunidad determinada, en relación con ella y con sus individuos, determina en buena medida el tipo de valoraciones que aceptamos. No somos individuos que llegan al mundo totalmente aislados y de quienes surgen los valores, por así decir, de la nada<sup>78</sup>. Así, en nuestras condiciones actuales, compartimos en buena medida determinadas valoraciones. Por mencionar algunas: el valor que atribuimos a la educación y a la influencia de esta en nuestras vidas (saber leer y escribir, cuando menos, son unos de los requisitos básicos para una gran cantidad de interacciones sociales), la confianza en un sistema económico más o menos estable, cierto respeto por la vida y algunas libertades básicas de las personas.

Claro está, eso no quiere decir, de ningún modo, que las valoraciones sean compartidas del todo. Al fin y al cabo, también somos seres que se relacionan no solo con una única comunidad y sus valores, o que se identifican a sí mismos de una única forma, con un único rol. Nuestras valoraciones surgen también de ese cruce de

---

<sup>78</sup> Este punto es suficientemente resaltado por autores como Michael Sandel (2000) y Michael Walzer (1983, 1990).

diferentes valores que adquirimos por nuestra interacción y pertenencia a diferentes comunidades (la comunidad universitaria, la comunidad de profesores de filosofía, la comunidad de aficionados a la música, la comunidad animalista, etc.). Pero eso tampoco quiere decir que en cuestión de valoraciones todo sea subjetivo. Puede haber, más bien, diferentes escalas valorativas que las personas asumen, unas irreconciliables con otras, pero, en todo caso, generalizables en cierto sentido. Decimos comúnmente, haciendo una generalización, que ciertas personas en ciertas condiciones y contextos tienden a valorar tal y cual cosa. Así, por ejemplo, cuando hablábamos de la familia que está en una situación económica muy difícil, para la cual es demasiado costoso ir a comer a cierto restaurante, asumimos que las personas de esa familia tienen ciertas necesidades dadas sus condiciones materiales; que valoran, más que una buena comida, satisfacer sus necesidades básicas, cosa que no pueden hacer si gastan su dinero en el restaurante. Hay entonces una generalización, por rudimentaria que sea, que nos dice que, para personas en condiciones similares, determinado precio de una comida familiar es muy costoso, además de innecesario incurrir en él.

Esta idea está conectada con la segunda estrategia que mencioné. Si, por ejemplo, defendemos unas ideas políticas que valoran especialmente la libertad, de modo que perseguimos un proyecto político de ampliación de la libertad, entonces debemos asumir ciertos compromisos prácticos. Es decir, debemos defender y llevar a cabo ciertas acciones que, decimos, ampliarían la libertad. Así que, incluso si fuese cierto que, en un caso extremo, cada persona tiene su propio sistema valorativo que es totalmente diferente del de las demás personas, en el campo práctico un proyecto de ampliación de la libertad no puede quedarse en la inacción que representa ese reconocimiento teórico. Si creyéramos que la libertad de todas las personas depende de sus valoraciones extremadamente subjetivas acerca de los costos, no tendríamos una base común para implementar políticas que se encaminan a ampliar la libertad. Es decir, no tendríamos un criterio para decidir qué tipo de costos eliminar mediante la construcción de una situación de acción mejor.

En términos prácticos, debemos asumir que hay determinados tipos de interferencia, o determinadas condiciones sociales, que implican para la mayoría de las personas unos costos con los que no estarían dispuestos a correr, o que implican que ciertas acciones son prácticamente imposibles. Solo así pueden plantearse planes de acción o políticas que se dirijan a ampliar la libertad de los individuos. Es por tal razón que se asume que, en general, la interferencia por medio de amenazas afecta la libertad, incluso si es el caso que hay personas para quienes casi ningún tipo de amenaza representa un costo que logre disuadirlos de llevar a cabo determinada acción. Eso del lado de la razonabilidad. Pero, igualmente, del lado de la posibilidad, debemos asumir ciertas generalizaciones acerca del tipo de condiciones sociales que implican que una acción es prácticamente imposible<sup>79</sup>.

Recordemos que, según la idea de libertad en términos de condiciones habilitantes, la ampliación de la libertad se puede dar ampliando la capacidad de acción de las personas (correspondiente al aspecto de la posibilidad) o alterando los costos demasiado elevados que les dificultan llevar a cabo cierta acción (lo que tiene que ver con el aspecto de la razonabilidad). En términos prácticos, solo podríamos concentrarnos en aquello que consideramos que para la mayoría de las personas cuya libertad está en juego es costoso. Es decir, inevitablemente debemos tomar una postura acerca del tipo de valoraciones que ellos asumen sobre los costos, dejando a un lado la tentación de asumir que sus valoraciones son radicalmente subjetivas.

---

<sup>79</sup> Esto, claro está, si decidimos aceptar que los costos relacionados con el entramado social determinan cuándo una acción es prácticamente posible. Hay otros casos en los que la posibilidad práctica no involucra discusión alguna acerca de los costos. Por ejemplo, si no he aprendido inglés, es prácticamente imposible para mí hablar inglés, incluso si hay otros sentidos de posibilidad según los cuales yo podría hacerlo (por ejemplo, tengo las condiciones físicas y neuronales para producir los sonidos propios del lenguaje, o es imaginable, en algún mundo posible, que yo hable inglés, incluso si no sé inglés). Igualmente, es prácticamente imposible para una persona sin ningún entrenamiento atlético correr cien metros en diez segundos, y ello no tiene que ver con los costos de la acción.

## Segunda Objeción: valoración de las acciones y comparaciones interpersonales

Además del aspecto valorativo implicado en los costos de una acción, he hecho constante referencia a las acciones que una persona valora, o que podría [tener razones para] valorar. Esta referencia es apenas lógica cuando lo que interesa es la libertad de acción que se conecta, a su vez, con la deliberación. Cuando un agente delibera acerca de lo que debería hacer, de las acciones que va a realizar, está siempre considerando opciones que él valora de un modo u otro, positiva o negativamente. Pero, en últimas, un proceso de deliberación normal tiende a orientarse a la realización de una acción que el agente valora positivamente, hechas todas las consideraciones. Por tal razón, la idea de deliberación es imposible de desligar de aquello que el agente valora (sea un tipo de acción o una forma de vida, por ejemplo). Si, entonces, se habla de la libertad de una acción en términos que tienen una estrecha relación con la libertad en la deliberación, no puede dejarse a un lado tampoco este otro aspecto acerca de las acciones o situaciones que un agente valora y espera alcanzar.

Esta idea también ha sido vista como muy problemática por diversos autores que se concentran en el tema de la libertad individual. Para algunos de ellos, es esencial hablar de un concepto de libertad que sea medible<sup>80</sup>. Una métrica de la libertad, dicen, es indispensable para el posterior trabajo social o político. Así pues, el concepto de “métrica de la libertad” se refiere al criterio para medir de qué tanta libertad disfruta una persona<sup>81</sup>. Para autores libertarios como Steiner y Carter, si la

---

<sup>80</sup> Como se mencionó al inicio, los trabajos de Steiner (1994) y Carter (1999) van en esa dirección. Igualmente, puede consultarse Kramer (2008, p. 35) y su idea de libertad global, la cual ofrece una medida comparativa de la libertad basada en la significación de las opciones para la vida del agente y sus elecciones futuras. Véase también Arneson (1985), quien muestra que la diversidad de criterios implicados en la medición de la libertad la hacen un concepto inadecuado para cumplir un trabajo fundamental en filosofía política, en especial, con miras a tomarla como la base de la justicia distributiva (Arneson, 1985, pp. 447-448).

<sup>81</sup> O qué tanta libertad *tiene* la persona. La idea de “tener” libertad está ligada al énfasis, especialmente libertario, en la propiedad y la posesión. La libertad, según autores libertarios como Steiner y Carter, es algo que uno tiene, y de lo que se puede tener más o menos. En la medida en que ha sido posible, he preferido la noción de la libertad de que *disfruta* una



libertad es algo que se amplía, algo de lo que se puede tener más, es algo que debe ser medible. Se expresan entonces dos preocupaciones centrales. En primer lugar, si no se puede medir claramente de cuánta libertad disfruta una persona, entonces la idea de ampliar esa libertad no tiene mucho sentido, pues es necesario comparar la medición de la libertad en cierto momento del tiempo con la medición de ella en uno posterior, en el que se supone que ha sido ampliada. Al mismo tiempo, en segundo lugar, esa medición es importante para realizar comparaciones interpersonales de libertad. Es necesario, sostienen ellos, poder establecer si unas personas gozan de más libertad que otras, al igual que establecer en qué situaciones gozarían de la misma libertad. Esto tiene que ver con la idea de que no solo la ampliación de la libertad es importante, sino una justa distribución de ella. Las personas deberían gozar, más o menos, de una misma cantidad de libertad, sea lo que ello fuere<sup>82</sup>.

No me detendré en el tema de cómo podría establecerse una medición precisa de la libertad si ella no es algún tipo de propiedad natural que pueda medirse, pesarse, de un modo no controvertible. Sin embargo, es importante resaltar el poder de esta preocupación. Del hecho de que la libertad tenga que ver con aquello que las personas valoran se podría seguir, en términos de una medición de la libertad, que la libertad de hacer aquello que es más valorado es mayor que la libertad de hacer eso que no se valora demasiado<sup>83</sup>. Así, por ejemplo, podríamos comparar dos casos, uno en el que una persona tiene la libertad de realizar una acción que no valora tanto, y otro en el que tiene la libertad de llevar a cabo otra que valora mucho. Digamos que

---

persona, para evitar ese compromiso con ideas confusas acerca de la posesión; la libertad no es algo que se posea, como una propiedad tangible de la acción o una característica natural, sino que se refiere principalmente a la forma en la que se ejerce la acción. En este sentido, cada vez que me refiera a la libertad que una persona “tiene”, debe recordarse que mi uso del término es más bien coloquial y no está ligado a estas ideas sobre la propiedad.

<sup>82</sup> Carter y Steiner han desarrollado unos índices de libertad que en general se refieren a la *cantidad* de acciones que una persona puede realizar (que son posibles en estricto sentido) y a su relación con la cantidad de acciones disponibles (tanto estrictamente posibles como no). Esta idea de una medición de la libertad, como argumenté especialmente en el primer capítulo, descansa sobre unos supuestos no aceptables acerca del concepto (los supuestos de que la noción de libertad es puramente descriptiva, y la consecuencia —desde mi punto de vista inaceptable— de equiparar la noción de acción estrictamente posible con la noción de acción libre).

<sup>83</sup> Esta idea parece ser aceptada por Sen (1996, pp. 59-60; 1990, p. 471).

un músico tiene la libertad de dictar una clase de matemáticas pero no la de tocar un instrumento, de un lado, y, del otro, que tiene la libertad de tocar su instrumento favorito pero no la de dar una clase de matemáticas. Por ejemplo, en el primer caso, si intentara tocar su instrumento, sería encarcelado, mientras que en el segundo caso eso pasaría si intenta dar una clase de matemáticas. Parece que, debido a la consideración de aquello que el agente valora, el músico disfruta de una mayor libertad con la segunda opción que con la primera. Es decir, el músico disfruta de más libertad cuando puede tocar su instrumento libremente que cuando puede dar una clase de matemáticas libremente, puesto que valora más la primera acción que la segunda.

Por razones similares, y dado que las valoraciones del tipo de acciones y el tipo de vidas que las personas persiguen son tan diferentes, no habría un denominador común para comparar las libertades de unas y otras personas. En una sociedad de músicos, matemáticos, filósofos e ingenieros civiles, la cantidad de libertad de que unos y otros disfrutaran sería tan radicalmente distinta que no habría forma de compararlas. Si no hay forma de realizar dicha comparación y, además, uno está interesado en una sociedad que garantice la más amplia libertad para todos, entonces sería muy difícil determinar sobre qué áreas de la vida humana debe trabajarse para lograr esa ampliación.

Con respecto a que la ampliación de la libertad necesite de una medición objetiva de la libertad —lo que asumen los autores libertarios— hay que decir que ello presupone algo irrazonable: que se puede hablar de la libertad como si ella fuera una cantidad discreta. Básicamente, se supone que, así como podemos contar manzanas, podríamos contar también la libertad. Los autores preocupados por esta medición, como Carter y Steiner, usan un criterio puramente cuantitativo<sup>84</sup>. Al sumar las acciones libres que una persona tiene disponibles y dividir estas entre el total de acciones tanto libres como no libres, se obtiene una medida de la libertad de una persona. Como afirmé en su momento, este tipo de acercamientos parece hipostasiar

---

<sup>84</sup> Véase Carter (1999, pp. 171-172) y Steiner (1983, p. 74).

la libertad, de manera que se equipara una acción con una libertad, en un uso claramente extraño y contraintuitivo del término<sup>85</sup>. Así, la medición de la libertad es la medición de acciones que un humano puede llevar a cabo. Esta forma de entender la libertad, he argumentado, es errónea. Sin embargo, no me detendré de nuevo en este punto.

Me concentraré ahora en si es necesaria esa medida de la libertad para dar sentido a la idea de actuar más libremente. Lo que he tratado de mostrar hasta el momento es que una acción puede llevarse a cabo de un modo más libre si la persona disfruta de diferentes opciones de acción que puede llevar a cabo (según el sentido de posibilidad práctica) y que es razonable llevar a cabo. Solo en el extremo en que existe una única opción de acción se puede decir que la persona no actúa libremente. Pero, de allí en adelante, la cuestión es gradual. La persona delibera y actúa más libremente cuando tiene diferentes opciones de acción que puede valorar por unas razones u otras. Así pues, independientemente de si puede ofrecerse una medición, digamos, numérica, un índice de su libertad, hay un sentido claro en el que su libertad se ve ampliada. Si antes la persona se enfrentaba a menos opciones de acción —ya sea porque unas de ellas eran prácticamente imposibles para ella, o porque las opciones que podía realizar eran demasiado costosas y, por ello, no tan valoradas o vistas como no tan razonables—, y ahora se enfrenta a más opciones de acción que valora o puede valorar, entonces su libertad se ha ampliado.

Este acercamiento no supone que deba ser posible medir en términos absolutos de qué tanta libertad disfruta una persona, aunque sí asume, en términos comparativos, que se puede determinar si ha habido una ampliación de su libertad por referencia al tipo de acciones que ahora puede realizar y que antes no podía, o que eran muy costosas. Sería muy extraño argumentar que un niño en condición de vulnerabilidad, que antes no tenía siquiera la opción de ir a estudiar porque debía ir a trabajar para poder comer, y que ahora tiene la opción de acceder a una escuela pública y a un comedor infantil debido a algunas políticas de gobierno, o de cualquier otra

---

<sup>85</sup> Para el sentido de este extraño uso, véase la sección 1.4.

institución o grupo social, no ha visto ampliada su libertad. Este es el tipo de comparaciones que nos interesan especialmente cuando nos referimos a la libertad de los individuos.

Cuando se habla de la libertad de una acción, la cual está ligada a la elección que conduce a ella, es necesario recordar que la elección está siempre condicionada de distintas formas. Uno de los condicionamientos a los que está sujeta una elección, por más obvio que pueda parecer, tiene que ver con las opciones que están disponibles. Una persona que prefiere beber un jugo de mora cuando sabe que las demás opciones que tiene son naranja o guayaba, bien podría preferir el jugo de guayaba cuando la opción del jugo de mora no está disponible. Teniendo eso en cuenta, se puede decir que su elección del jugo de guayaba está condicionada a que la opción del jugo de mora no esté disponible. Por básico que parezca el ejemplo, sirve para resaltar algunos puntos de suma importancia en la estructura de la elección. Primero, que no se puede elegir en el vacío. Es necesario tener opciones que comparar para elegir entre ellas<sup>86</sup>. Este es un punto conceptual; sin opciones de elección, la elección misma no tiene sentido, pues elegir es siempre elegir entre opciones. Segundo, que la elección que se toma está condicionada, entre otras, por esas opciones.

No son muchas las ocasiones en las que se puede decir con sentido “elegiría esto sin importar cuáles sean las opciones a mi disposición”. Excepto cuando hay una opción, si es que la hay, que definitivamente sería escogida por una persona en cualquier situación al ser comparada con cualquier otra opción, la elección siempre está condicionada por las opciones que se pueden elegir. Lo interesante de este aspecto de la elección es que dota de un sentido claro a ciertos juicios comparativos.

En ciertas circunstancias, además de decir que hicimos algo libremente, añadimos que nuestra decisión hubiera sido más libre en otras circunstancias; lo que quiere decir que, en otras condiciones, la elección habría sido diferente e, implícitamente,

---

<sup>86</sup> El punto es resaltado igualmente en Hoyos (2014, pp. 319, 333).

que valoramos tener la opción que, dadas las circunstancias, no está disponible. Es el caso, por ejemplo, cuando una persona acepta un empleo mal remunerado al que le tendrá que dedicar mucho tiempo porque necesita el dinero para sostener a su familia. Hay un sentido claro en el que la persona acepta el contrato libremente: nadie, ninguna otra persona, la ha obligado a hacerlo. Sin embargo, las circunstancias son tales que la persona estaría presta a agregar: “si hubiera tenido una mejor oferta, o si mis condiciones no fueran tan insoportables, no habría aceptado el trabajo”.

Estos juicios comparativos, a cuya base está la idea de que las elecciones están condicionadas por las opciones que se tiene para elegir, por las circunstancias mismas de elección, hablan en favor de un sentido relativo de libertad. Más bien, un sentido gradual, en el que las acciones, y las decisiones de las cuales ellas son producto, se sitúan en un rango de una escala por comparación con condiciones de elección diferentes a las actuales. Hay un sentido claro en el que se habla de la libertad en términos comparativos y graduales.

Por supuesto, basados en este tipo de comparación no podríamos, por otra parte, hacer comparaciones interpersonales de libertad. Es decir, no podemos decir fácilmente que la persona A disfruta de más libertad que la persona B, pues la comparación que he ofrecido se da en el ámbito de elección de una única persona con respecto a sus opciones de acción. Esta es la segunda preocupación que mencionaba líneas arriba: que no se pueden hacer comparaciones interpersonales de libertad, lo cual parecería ser necesario para hablar con sentido de que unas y otras personas disfrutan de la misma libertad. Creo que la mejor respuesta a esta preocupación debe darse en términos similares a los usados antes con respecto a la primera objeción.

Cuando se habla de la libertad de acción, se está hablando quizás de un concepto que es demasiado general pues, después de todo, las personas llevamos a cabo las acciones más diversas. En esta investigación se ha tratado, sin embargo, de hablar de rasgos generales que se refieren a cuándo una acción se lleva a cabo más o menos

libremente, así como a cuándo se es libre para realizar cierta acción. Estos rasgos tienen que ver tanto con la posibilidad de llevar a cabo la acción, como con qué tan razonable es hacerlo. Se ha mostrado, además, que hay ciertas condiciones que afectan negativamente la libertad, así como otras que la afectan positivamente. En especial, se ha hecho referencia a situaciones, condiciones materiales, e interferencias y costos, que pueden ser humanamente modificables. Pero, al mismo tiempo, es inevitable que los ejemplos usados se refieran siempre a acciones particulares.

Puede decirse que, en términos generales, la libertad de acción se refiere, de manera obvia, a la forma en la que se llevan a cabo las acciones más diversas. Sin embargo, si la ampliación de la libertad es un proyecto político o social, este no puede procurar la ampliación de todas y cada una de las llamadas libertades específicas; es decir — aunque quizás este no sea el mejor modo de hablar—, de todas y cada una de las acciones que las personas pueden llevar a cabo. Por tal razón, las teorías políticas siempre terminan resaltando unas u otras libertades particulares: la libertad de expresión, de pensamiento, de culto, de elección de oficio, etc. ¿Qué significa esto para la objeción que está bajo consideración? Del mismo modo en que se trajeron a colación, con respecto a la primera objeción, las consideraciones prácticas, en este caso hay que decir que, por razones de índole práctica, uno debe decidirse por algunas actividades que se consideran valiosas para todas las personas, o para la mayoría de ellas.

Es por esto que, en términos de una política de ampliación de la libertad, debemos referirnos específicamente a ciertas actividades, acciones, estilos de vida, que se considera que son los más ampliamente valorados, o a aquellos que pueden tomarse como una base común de valoración, independientemente de otras valoraciones y actividades que cada individuo asuma. Por esa misma razón, en los ejemplos que aquí se han tratado se habla especialmente de condiciones de educación, de condiciones materiales, de salud, culturales, pues se considera que, en general, dichas condiciones son valoradas y, lo que es más importante, que son condiciones

para poder llevar a cabo una buena cantidad de acciones, de la más diversa naturaleza, que unas y otras personas pueden valorar, o que efectivamente valoran.

En suma, aunque sea cierto que las actividades y acciones que las personas valoran son sumamente diversas, no es cierto que, en términos prácticos, la ampliación de la libertad de los individuos de una sociedad requiera de una comparación interpersonal de la cantidad de libertad de la que ellos disfrutaban<sup>87</sup>. En términos prácticos, basta con postular un tipo de acciones y actividades que, hay razones para suponer, son valiosas para el grueso de los individuos de determinada sociedad. Así que, independientemente de si ellos valoran más otras actividades, hay que establecer algunas que son especialmente valoradas y enfocarse en la garantía de condiciones para la realización de estas. Este punto de corte o denominador común es práctico, y no supone una limitación para la otra gran variedad de acciones que las personas valoran.

### **Tercera objeción: la diferencia entre la libertad y el valor de la libertad**

Hay una última objeción que quisiera considerar. Esta objeción sostiene que el tipo de acercamiento que definiendo confunde la libertad con su valor<sup>88</sup>. La idea detrás de esta objeción es bastante intuitiva. Hay acciones que podemos realizar libremente, o que tenemos la libertad de realizar, y que, sin embargo, no podemos valorar mucho debido a las condiciones de nuestra existencia. Esta objeción viene especialmente de los defensores del liberalismo, quienes están preocupados por un sistema de derechos que protege la libertad de interferencia de la que disfrutaban los individuos. Según esto, en términos generales, un sistema político garantiza un mismo sistema de libertad para todos, las mismas libertades. Sin embargo, algunas personas no pueden hacer uso de ellas, mientras que otras sí. Por ejemplo, se necesita poseer

---

<sup>87</sup> Si por la “cantidad de libertad” se entiende alguna unidad de medida que tiene en cuenta las diferentes valoraciones que cada persona tiene sobre las actividades que realiza y el modo en que esa valoración afecta la cantidad de libertad que cada individuo disfruta.

<sup>88</sup> Esta distinción la tratan, entre otros, Arneson (1996, pp. 8-9), Rawls (1990, pp. 70-77; 1999, p. 195), Van Hees y Wissenburg (1999, p. 67).

dinero para poder disfrutar de las libertades económicas y de mercado. Pero, el hecho de que una persona sea demasiado pobre no significa que ella no tenga esas libertades, sino que no son muy valiosas para ella, o que ella no está en condiciones de valorarlas. Así, un acercamiento como el que se basa en las condiciones habilitantes, al concentrarse en las condiciones materiales y sociales del ejercicio de la libertad, no estaría pensando en la ampliación de la libertad, sino en la garantía de su valor, o de las condiciones para valorarla.

Si se puede mostrar que en este acercamiento también es posible dar cabida a esa distinción entre la libertad y su valor (o el hecho de que alguien valore disfrutar de la libertad para realizar ciertas acciones), entonces la objeción es infundada. Es decir, hay que mostrar que hay acciones que se pueden realizar libremente —según el enfoque de esta investigación— y que pueden, sin embargo, no ser valoradas por las personas. Pensemos, si se quiere, en una persona que disfruta de unas buenas condiciones materiales de existencia, tiene dinero, puede alimentarse bien todos los días, ha ido a la universidad y tiene un trabajo estable. Esta persona tiene una idea de vida en la que lo importante es acumular la mayor cantidad de dinero posible, así que valora mucho el poder comerciar, hacer lo que crea conveniente con su dinero. Igualmente, disfruta realizar una buena cantidad de actividades que muchas otras personas también disfrutan. Va a cine los fines de semana, ve partidos de fútbol en la televisión, a veces sale en su automóvil a pueblos cercanos para, como se dice, tomar un aire. Sin embargo, nunca ha tenido un interés por las artes y las humanidades. Tampoco cree que deba tenerlo, así que no le preocupa saber nada de corrientes de pintura, movimientos filosóficos o teoría musical, por mencionar algunas cosas.

Debido a sus preferencias, aprender a interpretar un instrumento es algo que no se le cruza por la cabeza. Sin embargo, en un sentido claro, si decidiera aprender a hacerlo, estaría decidiendo y actuando libremente. Esto equivale a decir, en el lenguaje predilecto de la tradición liberal, que tiene la libertad de aprender a interpretar un instrumento. Nadie le impediría hacerlo, ni nadie lo está obligando. Además, según la concepción que defiende, está en capacidad tanto mental y física



como material y social (puede costear el instrumento y las clases, si las requiere; o tiene acceso a libros y videos para aprender autónomamente). Así pues, aunque disfruta de dicha libertad, no la valora. El ejemplo anterior muestra que el personaje puede hacer libremente algo que, sin embargo, no valora. Así que la libertad y su valor (o el valor de realizar libremente una acción), en esta concepción, no coinciden necesariamente.

Sin embargo, la objeción se puede entender en un segundo sentido aún. Según este sentido, si cierta libertad no es valorada porque la persona no puede ejercerla, eso no significa que no tenga dicha libertad. El caso de la persona que podría aprender a tocar un instrumento no nos ayuda aquí, pues es claro que ella puede ejercer su libertad de aprender a tocarlo. Para responder a la objeción en cuestión, habría que ofrecer un caso de una persona que tiene cierta libertad pero que, por sus condiciones sociales y materiales, no puede ejercerla, y por ello no la valora. Pero es claro que, dentro de la concepción de libertad aquí desarrollada, ese ejemplo está vedado. Una vez que se establece que la capacidad es condición necesaria para actuar libremente, a la vez que se sostiene que la capacidad está también determinada por condiciones materiales y sociales, no puede afirmarse que una persona es libre de hacer algo que no puede hacer<sup>89</sup>. Eso está en plena contradicción con la idea ofrecida de posibilidad práctica, y con la idea de la capacidad como condición necesaria<sup>90</sup> para llevar a cabo una acción libremente.

Las razones para incluir esta idea de capacidad en el concepto de libertad han sido ofrecidas antes, así que no regresaré sobre ellas. Sin embargo, sí quisiera cerrar este breve interludio con una consideración final acerca de esta objeción. Una cosa es decir que, cuando las personas están en la capacidad de disfrutar de cierta libertad (esto es, de realizar cierta acción específica) la van a valorar, y otra, muy diferente, es afirmar que cuando están en la capacidad de disfrutar de ella están en posición de

---

<sup>89</sup> O, según el lenguaje de la propiedad libertaria, que tiene una libertad que no puede ejercer.

<sup>90</sup> Aunque no suficiente, claro está. Además de que la acción sea posible, debe ser razonable desde el punto de vista del agente y, si la va a llevar a cabo, debe valorarla de algún modo mínimo, querer hacerla —entre otras condiciones—.

valorarla positiva o negativamente. Lo que sostengo es lo segundo —que la capacidad de realizar cierta acción coloca a las personas en posición de valorarla o no—, no lo primero —que una vez que estén en condiciones de realizar la acción, la valoren positivamente—. Eso es lo que ejemplifica el caso de la persona que no valora las actividades musicales. Ella está en la capacidad de aprender a tocar un instrumento y, sin embargo, no lo valora. Parece, por otra parte, que los autores de este tipo de objeción estuvieran pensando en lo primero, en que las personas valorarán sus libertades (o, más bien, las acciones que pueden realizar libremente) una vez puedan ejercerlas, una vez que tengan la capacidad.

Así pues, el acercamiento a la libertad en términos de condiciones habilitantes no se refiere a las condiciones para que una persona *valore* positivamente su libertad (como se mostró líneas arriba con respecto a la segunda interpretación), pero sí a las condiciones para si quiera *poder valorar* un tipo de acción y, por tanto, la libertad de realizarla. El hecho de que una persona esté en ciertas condiciones no implica que valorará de un modo positivo la acción que puede llevar a cabo, pero sí implica que al menos estará en posición de poder valorarla, sea positiva o negativamente. Esta es una posición en la que no está una persona que no tiene la capacidad de realizar determinadas acciones.



## 4. El liberalismo y la libertad

Este capítulo se ocupa de las implicaciones que se seguirían de la idea de libertad en términos de condiciones habilitantes para una teoría política. El hecho de que la discusión principal de los dos primeros capítulos se haya centrado en el libertarismo y el liberalismo, tiene que ver con que sus teorías políticas se basan fuertemente en la idea de libertad. Si bien hasta ahora he intentado dejar a un lado en la mayor medida posible las consideraciones acerca de la política, no puede negarse que las concepciones de libertad que ellos defienden determinan en buena parte el tipo de relaciones políticas que les interesan. En específico, ellos muestran un gran interés por la figura del Estado (y los gobiernos que lo encarnan) y lo que este representa para la libertad. En términos generales, entienden que los Estados pueden ser una amenaza para la libertad, la pueden coartar. Me concentraré en el análisis de dos teorías liberales que servirán como contraste para resaltar el tipo de ideal político liberal que estaría implicado en el concepto de libertad que he ofrecido.

En primer lugar, está la teoría de John Rawls. El tipo de liberalismo que Rawls defiende da una prioridad a la libertad de los individuos sin desconocer, al tiempo, la importancia de cierta igualdad. En especial, reconoce que algunas condiciones materiales y sociales son cruciales para el logro de la justicia. Justamente por este reconocimiento, podría pensarse que la teoría liberal que se desprendería del concepto de libertad aquí defendido discurriría en unas líneas muy similares a las de Rawls. Mi propósito es mostrar que hay una diferencia crucial que proviene precisamente de las concepciones divergentes que tenemos de la libertad. Mientras que para Rawls la importancia de dichas condiciones materiales y sociales está dada en términos de su contribución al logro de una estructura básica justa en la sociedad, desde el punto de vista defendido a lo largo de este texto la importancia de ellas se desprende de la preocupación misma por la libertad, y no de la preocupación por otros ideales como la justicia. Es decir, el intento de lograr ciertas condiciones materiales y sociales contribuye directamente al logro de la libertad.

Esto no equivale, por supuesto, a negar que haya otros ideales sociales que valga la pena perseguir. El segundo autor que analizaré basa su liberalismo justamente en la idea de que hay una pluralidad de ideales que vale la pena perseguir. En estas líneas discurre la teoría de Isaiah Berlin. Su liberalismo se basa en cierta idea de tolerancia que se desprende de considerar esa pluralidad de ideales valiosos. Pero, al mismo tiempo, el análisis de dos sentidos centrales de libertad —que él llama “positivo” y “negativo”— sientan las bases para concebir la política en términos de renuncia. Si bien los ideales valiosos son múltiples, no puede decirse que ellos sean reconciliables. Esto implica que, en la búsqueda de dichos ideales, debemos renunciar a parte de algunos para conseguir otros. La labor política consiste entonces en determinar qué tanto puede sacrificarse de un ideal para conseguir algo de otro y obtener un balance más o menos satisfactorio de ideales valiosos. Ahora bien, dado el talante liberal de su teoría, hay un mínimo de libertad negativa al que no podemos renunciar de ningún modo.

Con respecto a la teoría de Berlin, mi propósito es doble. La condena que él hace del sentido positivo de libertad está ligada al hecho de que dicho sentido implica la preocupación por condiciones materiales como las que están implícitas en el concepto de libertad en términos de condiciones habilitantes. Para Berlin, esa preocupación, por una parte, lleva a que se favorezca una política autoritaria o paternalista. Contra esto, sostengo que el autoritarismo y el paternalismo están basados, no en uno u otro concepto de libertad, sino en la aceptación de varios presupuestos acerca de la esencia del hombre y de la capacidad de conocer esa esencia que son difíciles de defender y con los que, por supuesto, este escrito no se ha comprometido.

En segundo lugar, la preocupación por las condiciones materiales es, para Berlin, una preocupación, no por la libertad misma, sino por condiciones para disfrutarla, o para valorarla<sup>91</sup>. Lo que es más importante, el logro de dichas condiciones, aunque

---

<sup>91</sup> En el Interludio se presentó esta objeción de un modo más general. En este capítulo, me refiero específicamente a la teoría de Berlin, pero también a la de Rawls, y sus formulaciones

deseable por cuestiones de justicia, de equidad, o de algún otro ideal, no debe confundirse con el logro de la libertad. De hecho, perseguir esas condiciones implica frecuentemente violar la libertad negativa que es la base de su liberalismo, esto es, la libertad como ausencia de interferencia. Mi argumento con respecto a este segundo punto muestra que la propuesta de Berlin parte de una concepción de la libertad tan rígida que supone haber dado con la esencia del concepto mismo. Pero del concepto de libertad, en tanto que concepto social, pero también político, no se puede decir que capture la esencia de algo. Es decir, lo único que tenemos, al hablar de libertad, es la justificación que nos lleva a sostener una u otra concepción de ella. Esa justificación, por su parte, se relaciona también con otros ideales que valoramos, lo que no implica, sin embargo, que la relación borre los límites entre ideales. De allí que aquí se considere a la política no en términos de la desesperanzadora renuncia que defiende Berlin, sino en términos de una reevaluación de los conceptos políticos que surge justamente de la consideración acerca de cómo ellos se relacionan. En vez de renuncia, hablé de la mutua perfilación de unos ideales que, aunque puedan chocar, no tienen que hacerlo tan virulentamente como Berlin cree.

El capítulo procede de la siguiente forma. Primero, hago una breve categorización de los diferentes tipos de liberalismo a los que nos podemos referir. Con dicha categorización en mente, me dirijo a la consideración de Rawls y Berlin como autores representantes del liberalismo moderno, pues las características de este tipo de liberalismo son las que más se adecúan a las consideraciones hechas en el Capítulo 3 sobre el concepto de libertad. En un segundo momento hago una caracterización del liberalismo igualitario de Rawls para mostrar cómo su teoría difiere crucialmente de la aquí sostenida. Finalmente, el capítulo se centra en el análisis del liberalismo de corte berliniano y sus diferencias conceptuales con el acercamiento a la libertad en términos de condiciones habilitantes.

---

de la objeción para responder a ellas y mostrar una diferencia esencial entre sus ideas de la libertad y la basada en las condiciones habilitantes.

#### **4.1. El liberalismo político: diferentes tipos**

Es ciertamente imposible definir el liberalismo como una teoría única y acabada. En la literatura filosófica encontramos las más diversas teorías que suelen llamarse liberales y, sin embargo, no es tarea fácil dar con unas características definitorias que compartan *todas* estas teorías. Quizás por eso sea más conveniente hablar de los liberalismos, tal como sugiere Alan Ryan (2012, p. 21; 2007, p. 361). Sin embargo, eso no equivale a negar que haya una especie de núcleo común que en general se pueda atribuir a la mayoría de las teorías liberales. Para expresarlo brevemente, una teoría que se precie de ser liberal debe defender el ideal de la libertad (aun cuando pueda haber opiniones diferentes acerca de lo que tal concepto significa e implica) y atribuirle algún tipo de prioridad sobre otros ideales que puedan ser también valiosos para una comunidad política (Arnold, 2017, pp. 213-215).

Siguiendo la clasificación que nos ofrece Ryan, se pueden identificar al menos tres tipos de teorías liberales en el campo político. En primer lugar, está el que él llama liberalismo clásico. Este tipo de liberalismo busca unos límites para el gobierno (tanto en sus funciones como en el alcance de sus decisiones), mantener el imperio de la ley (el cual garantiza unas reglas de juego claras para que los ciudadanos sepan qué esperar los unos de los otros y puedan relacionarse en tal marco), evitar la arbitrariedad y el poder discrecional. Defiende igualmente la propiedad privada frente a cualquier amenaza (es decir, no acepta que se violen los derechos sobre la propiedad individual bajo ninguna circunstancia) y afirma la legitimidad de los contratos hechos libremente (Ryan, 2012, p. 24; 2007, p. 362). Según estas características, resulta claro que la doctrina liberal no es una doctrina única y exclusivamente acerca de la libertad, qué es ella y cómo garantizarla, sino que se liga con teorías acerca de los derechos, del sistema económico y del político.

Con respecto al sistema político, hay que destacar que el imperio de la ley suele garantizarse mediante la separación de poderes que impide la concentración del poder y la arbitrariedad del poder discrecional que esa concentración podría traer. Por otra parte, el liberalismo clásico ha venido históricamente de la mano del sistema

capitalista, de allí que defienda lo que Ryan llama la “santidad de la propiedad privada”. También esto explica la importancia de la libertad en los contratos y los derechos de establecer relaciones económicas libres. Según esta concepción del liberalismo, cabría decir que John Locke, Adam Smith, Alexis de Tocqueville y Friedrich Hayek se encuentran entre sus teóricos más importantes. Las principales ideas de esta teoría clásica no implican, no obstante, que el liberalismo deba defender una doctrina democrática, entendida esta en términos del procedimiento mediante el cual todos los gobernados participan de algún modo en la conformación del poder constituyente y, así, en la creación de las normas que rigen a su sociedad. Aunque usualmente los procesos democráticos garantizan el cumplimiento de las características defendidas por el liberalismo clásico, existe la posibilidad de que una forma de gobierno no democrática también ofrezca garantías para ellas.

En segundo lugar, encontramos al liberalismo moderno. Las diferencias más importantes con respecto al liberalismo clásico tienen que ver, por una parte, con los límites del gobierno y, por otra, con su acercamiento a la propiedad privada. Ambas diferencias se desprenden de un interés fundamental por el ser humano en tanto que ser progresivo que busca su desarrollo personal. Con esta idea en mente, el liberalismo moderno se preocupa por que las personas no estén, por decir así, “esclavizadas” por la pobreza, la falta de empleo, o el trabajo en condiciones indignas, entre otras (Ryan, 2012, p. 25; 2007, p. 364). Si una política liberal debe interesarse por el desarrollo individual, y reconociendo que ese desarrollo puede verse afectado negativamente por condiciones como las recién mencionadas, entonces el Estado debe encargarse, en la medida de lo posible, de garantizar unas condiciones favorables para dicho desarrollo. Por esta razón, la acción del gobierno debe tener menos límites que los que aceptaría el liberalismo clásico, pues la garantía de esas condiciones puede requerir de su interferencia en ciertas áreas de la vida individual o social. En especial, el ideario liberal moderno se acerca más a una defensa de lo que conocemos como Estado de bienestar. Defendiendo la importancia de garantizar condiciones propicias para el desarrollo individual, el Estado debe asumir funciones redistributivas de la riqueza y los beneficios sociales para enfrentar la pobreza y el desempleo, por ejemplo. Por esta misma razón, el liberalismo



moderno no puede comprometerse con la santidad de la propiedad privada (con la idea de que esta debe ser respetada en toda circunstancia). El ejemplo más claro de ello es el cobro de impuestos con fines redistributivos. Dicho cobro es una intromisión en el dominio que el individuo tiene sobre su propiedad, le obliga a entregar parte de ella para ser dirigida a fines que no necesariamente él escogería libremente.

Por supuesto, en tanto que teoría liberal, no sostiene que *cualquier* intromisión en la vida de los individuos esté justificada si busca garantizar mejores condiciones materiales. Después de todo, el valor de la libertad está por encima de la garantía de esas condiciones, y la interferencia que el Estado pueda ejercer debe ser acorde con la garantía de unos derechos y libertades básicos. Así pues, el liberalismo moderno está lejos de comprometerse con ideas de corte socialista. Para decirlo de otro modo, este tipo de liberalismo defiende igualmente la propiedad privada, sin embargo, en ciertas condiciones, o bajo ciertos límites, acepta un grado pequeño de interferencia estatal sobre ella para garantizar condiciones propicias para el desarrollo individual. Entre los defensores más importantes del liberalismo moderno podemos mencionar a John Stuart Mill, Wilhelm von Humboldt y John Rawls.

Finalmente, cabe hablar de libertarismo (*libertarianism*). Como hemos visto en la caracterización del liberalismo clásico y el moderno, ninguno de ellos se opone a la existencia del Estado. Aceptando que el Estado cumple unas funciones básicas en la estructura política y social, ambos tipos de liberalismo se preocupan, más bien, por los límites que debe tener su acción, por el alcance de sus decisiones y los ámbitos en los que ellas pueden aplicarse legítimamente. Se podría pensar, en términos muy generales, que el Estado, y el gobierno que lo encarna, es un mal necesario para la comunidad. Es un mal en tanto que necesariamente tendrá que interferir de un modo u otro en la vida de los individuos, afectando de cierta forma la libertad de que estos disfrutan; por ello mismo estas teorías liberales se preocupan por los adecuados límites del gobierno. Por su parte, la teoría libertaria, defendiendo el valor supremo de la libertad individual, pone en duda la existencia misma del Estado, o su legitimidad. El Estado no es, entonces, un mal necesario sino innecesario. Así que

toda acción del gobierno debe verse con sumo cuidado, e incluso se debe luchar por la desaparición del Estado (argumentando que las funciones que este cumple, y que suponemos supremamente importantes para la vida en sociedad, pueden ser cumplidas por otros entes sin perjuicio alguno para la libertad individual). Así pues, el libertarismo constituye una defensa radical de la libertad de los individuos, sobre la cual no debe haber límite alguno impuesto por un gobierno.

Como es evidente, la clasificación que estamos asumiendo no es de ningún modo cronológica. En contra de las clasificaciones que consideran que Mill y von Humboldt son liberales clásicos, mientras que Hayek es un liberal moderno — basándose en criterios primariamente cronológicos—, la clasificación presente se rige principalmente por criterios conceptuales. Como se dijo líneas arriba, las dos diferencias más importantes entre el liberalismo clásico y el moderno se encuentran en sus diferentes concepciones acerca de los límites del Estado y el gobierno, y en el tipo de defensa que hacen de la propiedad privada (ya sea que, como el liberalismo clásico, se la conciba como “santa” e inviolable bajo cualquier circunstancia o, como el liberalismo moderno, se considere que la garantía de condiciones para el desarrollo humano individual legitima ciertas intromisiones medidas en esta propiedad).

También es evidente, como mencioné líneas arriba, que difícilmente puede ofrecerse una definición única y acabada de lo que es el liberalismo. Sin embargo, he seguido la distinción que nos presenta Ryan pues recoge algunos de los rasgos generales que nos permiten simplificar un poco la gran familia de teorías liberales. Dicho esto, también puede sostenerse que, aunque históricamente hemos visto varias formas de liberalismo, es más o menos claro a qué nos referimos con la palabra “liberalismo” cuando actualmente hablamos de una teoría política. En palabras de Ryan (2012, p. 41):

El liberalismo que ha triunfado no es, entonces, un sistema rigurosamente intelectual que tome una única forma institucional posible. Es un sistema complicado e intelectualmente inseguro, comprometido con una democracia bajo el régimen de las

leyes; con una economía basada en la empresa privada, pero una economía supervisada y controlada por el gobierno; con la igualdad de oportunidades mientras que pueda ser mantenida sin interferir demasiado con la libertad de los empleadores, las escuelas y las familias.

#### *4.1.1. El discurso de las libertades particulares*

Hemos visto que, según la concepción de la libertad en términos de condiciones habilitantes, son necesarias algunas condiciones de posibilidad y de razonabilidad para poder afirmar que una persona actúa libremente al llevar a cabo determinada acción. Dichas condiciones tienen que ver en gran medida con garantías materiales y sociales que hacen, o que una acción sea posible en términos prácticos, o que sea mínimamente razonable llevarla a cabo. De un modo más preciso, he afirmado que puede hablarse de la ampliación de la libertad por referencia a estas condiciones, pues la alteración de ellas podría hacer que un individuo se enfrente a diferentes opciones de acción realizables y razonables, de manera que se pueda afirmar que actúa más libremente que cuando se enfrenta a menos opciones o a opciones que no cumplen esos requisitos.

Si quisiera pensarse, entonces, en el tipo de teoría política que se podría desprender de las consideraciones hechas con ocasión del concepto de libertad, es natural decir que la teoría resultante sería una forma de liberalismo. Aún más, dado que la idea de ampliar la libertad se concibe en términos de garantizar ciertas condiciones para la acción de los individuos, y teniendo en cuenta que los gobiernos pueden ser uno de los actores más importantes para ofrecer esa garantía, parece que la teoría sería muy afín al liberalismo moderno. Específicamente, si basados en el concepto de libertad que se ha ofrecido le otorgamos a esta una prioridad especial, entonces esa prioridad justifica cierta intervención, ya sea estatal o social, que esté encaminada a garantizar las condiciones que están implícitas en el concepto de libertad.

Sin embargo, estas consideraciones son todavía muy generales como para hacer fuerte la idea de una teoría política liberal que se tome en serio el concepto de

libertad en términos de condiciones habilitantes. En efecto, a lo largo del texto he hablado de la libertad de un individuo al actuar, queriendo decir con ello que el concepto aplica en general a cualquier tipo de acción que él realice. Así pues, puede preguntarse con sentido qué tan libremente actúa un individuo cuando, por ejemplo, siguiendo las reglas establecidas por sus profesores y su universidad, entrega un parcial en el tiempo establecido. Pero, de igual manera, se puede preguntar con sentido qué tan libremente actúa alguien cuando se acerca a un puesto de votación y ejerce su derecho al voto en determinadas circunstancias. Es apenas evidente que la primera pregunta es de escaso o nulo interés para una teoría política, mientras que la segunda puede tener una relevancia central.

El liberalismo político ha adoptado un discurso acerca de las libertades —particulares— de los individuos, y no tanto acerca del concepto de libertad —en general—. En este sentido, se habla de unas libertades protegidas, entre las cuales suelen incluirse la libertad de expresión, de pensamiento, de culto, entre otras. Cabe decir, entonces, que dichas libertades se refieren a tipos determinados de acción (expresarse de tal o cual forma, sostener unas u otras ideas, actuar de modo acorde con una u otra religión), y se debe garantizar que los individuos puedan llevarlos a cabo libremente; esa es parte importante de los objetivos de una política liberal.

¿Cómo dar el paso de un concepto general de la libertad con respecto a las más variadas acciones a unas libertades particulares? Las libertades que sean defendidas en la teoría política han de ser aquellas que tengan alguna u otra importancia política. Las teorías liberales más importantes de los últimos tiempos han destacado como ideales políticos la tolerancia, se han ligado a sistemas democráticos y han resaltado la importancia del individuo y la ley. Así pues, las acciones que garantizan esa tolerancia, las que están implícitas en los procedimientos democráticos, y aquellas que garantizan la integridad y el respeto a los individuos, son precisamente las que adquieren especial relevancia política y, por tanto, deben incluirse en la lista de libertades defendidas por un sistema liberal. El paso de un concepto general a una lista de libertades particulares se da, entonces, sobre la base de una idea acerca de lo que es la política. Esta idea permite identificar tipos de acción que tienen una

importancia política, y la posibilidad de llevar a cabo estos tipos de acción libremente debe constituir la preocupación principal del sistema político liberal.

No intentaré aquí ofrecer una idea de lo que es la política que sirva como base para hacer el tránsito del concepto de libertad que he ofrecido a una teoría política basada en él. Asumiré, sin embargo, que este concepto puede ser la base para un tipo de liberalismo y, mediante el análisis de las teorías de dos importantes liberales modernos —John Rawls e Isaiah Berlin—, mostraré que aquel liberalismo tendría que tomar una dirección un poco diferente a los defendidos por estos.

#### **4.2. El liberalismo igualitario de John Rawls**

El liberalismo político de Rawls se basa en la idea central de que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”. Su libro *Una teoría de la justicia* (publicado originalmente en 1971) es un intento por justificar sus dos famosos principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad. Estos principios habrán de ser directrices para el establecimiento de las instituciones de esa estructura básica, directrices que garantizan que una sociedad sea justa. Debido a la innegable influencia que tiene la estructura de la sociedad en la vida de los individuos, es impensable para Rawls que las personas que viven en determinada sociedad continúen involucrándose en relaciones sociales cuando las condiciones de esas relaciones son injustas. Por tal motivo, los principios de la justicia son de especial importancia para el correcto funcionamiento de una sociedad.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Rawls afirmará más adelante, en su *Liberalismo político* (publicado por primera vez en 1993), que el problema central del liberalismo en tanto que sistema político es

¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí? En otras palabras: ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre

sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmen todas la concepción política de un régimen constitucional? (Rawls, 1996, p. 13).

El problema central del liberalismo político, puesto en otros términos, es el de la cooperación. Una sociedad es concebida como un sistema de cooperación, y su existencia depende de la cooperación continuada de los individuos. La injusticia del sistema es, según el argumento, el obstáculo más importante para que el sistema de cooperación sea realizable. Claro está, el pensamiento de Rawls sufre una alteración importante en el tránsito de uno a otro de los textos citados. Mientras que en su *Teoría de la justicia* concebía al ámbito de la política como contenido dentro del ámbito de la moral, de manera que sus principios de justicia conformarían una doctrina moral que garantiza esa cooperación, en su *Liberalismo político* acepta que el ámbito de la política y el ámbito de la moral están separados, y es justamente esa separación la que da sentido al problema del liberalismo político. Las llamadas doctrinas comprensivas, que en últimas son doctrinas o concepciones morales, al ser tan diversas entre los miembros de nuestras sociedades (algunas personas son religiosas y otras no, algunas promueven ciertas formas de vida que otras pueden repudiar) podrían ser un obstáculo para la cooperación<sup>92</sup>; por esto, a la base de esta debe haber un acuerdo político, reflejado en los dos principios de justicia, que garantice que las personas estén dispuestas a relacionarse cooperativamente aun sosteniendo las doctrinas morales más diversas y, en ocasiones, en conflicto.

Habíamos afirmado anteriormente que una de las características generales del liberalismo —o, más bien, del tipo de liberalismo que ha triunfado en la historia y ha llegado a nuestros días— es la tolerancia que él promueve. La teoría de Rawls es una clara muestra de ello. Los principios de la justicia son la base que garantiza la

---

<sup>92</sup> De acuerdo con esto, Rawls formula otra de las preguntas fundamentales del liberalismo político en los siguientes términos: “¿Cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?” (Rawls, 1996, p. 29).

tolerancia<sup>93</sup> entre las diversas formas de vida y maneras de comprender el mundo y actuar en él sin que la existencia de ellas implique divisiones insalvables dentro de la sociedad. Un breve análisis de los principios de la justicia revela el claro carácter liberal que ellos entrañan.

Según la formulación hecha en *Liberalismo político*, los dos principios de la justicia son los siguientes:

- a. Cada persona tiene igual derecho a un esquema completamente adecuado de derechos y libertades básicas iguales, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema, las libertades políticas iguales, y solo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su justo valor.
- b. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primera, deben estar relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades; segunda, estas posiciones y estos cargos deben ser para el máximo beneficio de los integrantes menos aventajados de la sociedad. (Rawls, 1996, p. 31)<sup>94</sup>.

Estos principios, por su parte, reflejan una lista de bienes primarios básicos, esto es, de bienes de los cuales cualquier persona valoraría tener más que menos,

---

<sup>93</sup> Así, por ejemplo, la idea fundamental del consenso traslapado y su relación con la tolerancia liberal se entrevé en la siguiente cita: “Lo que busca el liberalismo político es una concepción política de la justicia que, esperamos, pueda ganarse el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales, en una sociedad que se rija por esa concepción [...] los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores” (Rawls, 1996, p. 35).

<sup>94</sup> Esta formulación de los principios de justicia básicamente reproduce aquella de *Sobre las libertades*. Allí, Rawls introduce algunos cambios a la formulación hecha en *Una teoría de la justicia* teniendo en cuenta las objeciones de H. L. A. Hart. El cambio más importante con respecto a *Una teoría*, es que se pasa a hablar ahora de “un esquema completamente adecuado”, o “plenamente suficiente”, de libertades básicas (véase, Rawls, 1990, p. 33). Según la formulación de *Una teoría*, dicho esquema tendría que ser “el más amplio esquema compatible con el mismo esquema para todos”. Uno de los problemas de dicha formulación es que, para ponerlo en términos sencillos, el *más amplio* sistema de libertades compatibles podría ser todavía un sistema *pequeño* o *restringido*, un sistema insuficiente de libertades —esta es al menos una posibilidad conceptual—.

independientemente de cuáles sean las demás cosas que valora en su vida, sus visiones acerca del mundo o sus metas. En este sentido, la lista de bienes primarios se refiere a bienes multipropósito, o, puesto de otra forma, bienes que se suponen necesarios para la mayoría de actividades significativas para los seres humanos, sin importar cuáles sean estas. Esta lista de bienes primarios, según es expuesta en *Sobre las libertades*, incluye:

1. Las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia, etc.).
2. La libertad de movimiento y libre elección de ocupación frente a un trasfondo de diversas oportunidades.
3. Potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad.
4. Ingresos y riqueza, concebidos en términos amplios como medios generales (con valor de cambio).
5. Las bases sociales del respeto a uno mismo. (Rawls, 1990, p. 52).

El primer principio se refiere a los dos primeros bienes primarios. Esto es, el esquema de derechos que debe proteger el liberalismo político debe incluir una lista de libertades básicas, así como la libertad de movimiento y de elección de ocupación. El segundo principio, por su parte, se refiere a los demás bienes primarios: cargos, puestos de responsabilidad, ingresos y riqueza, y las bases sociales del respeto a uno mismo. Para complementar la lista de libertades básicas, baste referirnos a la ofrecida en *Una teoría*<sup>95</sup>. Allí, Rawls afirma que la lista incluye: libertad política (derecho a votar y ser elegido), libertad de expresión y de reunión, libertad de conciencia y pensamiento, libertad de la persona [que incluye libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento —integridad de la persona—], el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho (Rawls, 1999, p. 53).

---

<sup>95</sup> El sistema de libertades básicas que Rawls plantea en su texto seminal no sufrió alteraciones sustanciales a través del tiempo.



### **4.3. Rawls y la preocupación por condiciones materiales**

Según lo dicho hasta aquí, podría pensarse que el liberalismo rawlsiano incluye unas preocupaciones muy similares a las que he mostrado a lo largo del texto en el desarrollo del concepto social de la libertad en términos de condiciones habilitantes. Recordemos que, según este concepto, para que una persona actúe libremente se requiere, entre otras cosas, un ambiente de opciones prácticamente posibles y razonables. Este ambiente usualmente se garantiza por medio de condiciones materiales, sociales, de salubridad y educación, etc. Si nos fijamos en los dos principios de la justicia, y en el hecho de que ellos reflejan la lista de bienes primarios, cabría decir que Rawls está preocupado también por este tipo de condiciones que, según hemos sostenido, son necesarias para actuar libremente. Bienes primarios como el acceso a cargos públicos, o el ingreso y la riqueza, son justamente parte de las condiciones necesarias para que los individuos sean libres de realizar ciertas acciones. Si este es el caso, entonces el liberalismo político de Rawls ofrecería una buena idea del tipo de liberalismo (un liberalismo igualitario, como Rawls mismo lo ha llamado) que se desprendería o sería acorde con el concepto de libertad que he defendido.

Sin embargo, uno de los puntos clave que mostrará las incompatibilidades de la teoría de Rawls con este concepto es justamente el que muestra el carácter plenamente liberal del pensamiento rawlsiano: su idea de que los dos principios de la justicia están organizados en un orden lexicográfico. Según la idea de un orden lexicográfico consecutivo, se nos

... exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente. Ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o que no sean aplicables. (Rawls, 1999, p. 38).

Dicho orden lexicográfico es el que establece la prioridad del primer principio (referente a las libertades básicas) frente al segundo principio (que se refiere especialmente a las ventajas sociales y económicas, o a las que he llamado, por otra

parte, condiciones habilitantes de la libertad). Consecuentemente, es ese principio el que hace que la teoría de Rawls sea liberal; esto es, establece cierta prioridad para la libertad. En especial, establece la prioridad de una lista de libertades que son consideradas básicas frente a la garantía de otros bienes valiosos como las oportunidades de trabajo, las riquezas, y las condiciones sociales para respetarse a uno mismo.

Tenemos, pues, dos características principales de la teoría de Rawls que trabajan en conjunto. Por una parte, una *lista de libertades básicas*. Esto quiere decir que la teoría no se refiere, por así decir, a la libertad en general, o a cualquier tipo de acción que pueda ser llevada a cabo libremente por un individuo. Por otra parte, un principio lexicográfico que otorga *prioridad* a la lista de libertades especificadas como básicas sobre otros bienes primarios. El liberalismo rawlsiano otorga una prioridad inviolable a una lista de libertades básicas. Aunque se preocupa por los aspectos igualitarios que deberían ser promovidos por un ordenamiento institucional, estos deben ser atendidos únicamente después de que ha sido atendida la demanda de un esquema de libertades básicas. Puesto en otros términos, la preocupación igualitaria de Rawls se desprende de su preocupación por la justicia (intuitivamente, se puede decir que una sociedad justa debe cumplir con ciertos rasgos igualitarios que van más allá de la igualdad de derechos y libertades protegidas). Aunque se pueda decir que su preocupación por la libertad también se desprende de la preocupación por la justicia, como se mostrará más adelante, tiene que haber un factor extra que permita justificar la prioridad de la libertad sobre la igualdad. Será ese factor el que determine mi diferencia fundamental con Rawls.

#### *4.3.1. La lista de libertades y su prioridad*

Con respecto a la primera característica, la pregunta fundamental es ¿por qué ese listado de libertades básicas? O, ¿cuál es el criterio para determinar cuándo una libertad es básica? Para Rawls, el hecho de que una libertad sea básica tiene que ver con la concepción de persona que defiende, pues una persona esta investida de dos poderes morales: la racionalidad y la razonabilidad (Rawls, 1990, p. 45). Por una

parte, la racionalidad se refiere a la capacidad de adoptar una concepción del bien: “... una concepción del bien consiste normalmente en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que deseamos lograr por sí mismos; esquema, asimismo, de nuestros vínculos con otras personas y de nuestras lealtades a diversos grupos y asociaciones” (Rawls, 1996, p. 43). Por otra parte, la razonabilidad se refiere a la capacidad de tener un sentido de la justicia. Para que una libertad sea básica, debe ser esencial para el adecuado desarrollo y pleno ejercicio de estos poderes morales (Rawls, 1990, p. 35).

El argumento es relativamente sencillo, el primer poder nos indica que en la sociedad habrá visiones del bien muy distintas que siempre *pueden* entrar en conflicto. Pero, el segundo poder garantiza que las personas que sostienen esas distintas visiones del bien cooperen y mantengan así el sistema social. De esta manera, ambos poderes son necesarios para un acuerdo que garantice la justicia de una sociedad. Las libertades solo pueden considerarse como básicas si ellas hacen parte de la garantía del pleno desarrollo y ejercicio de dichos poderes.

Sin embargo, el mismo criterio debería llevarnos a afirmar que la lista de libertades básicas debe incluir más de lo que Rawls incluye —e incluso que algunas de las libertades que él considera básicas deberían ser excluidas de la lista<sup>96</sup>—. Recordemos que el liberalismo igualitario de Rawls nos dice que la garantía de las libertades está por encima de proyectos sociales y políticos como la reducción de la pobreza, la disminución de los diferentes tipos de desigualdades o la oferta de oportunidades para el desarrollo personal. Si las libertades se consideran básicas por permitirnos tener un sentido de lo que es bueno —así como uno de la justicia— y por permitirnos ejercer plenamente esas capacidades, no es difícil mostrar que justamente el logro de estos proyectos sociales y políticos garantiza el ejercicio pleno de ellas. Por ejemplo, una persona que pasa hambre difícilmente puede llegar a desarrollar plenamente un sentido de lo que es una buena vida para ella más allá de las

---

<sup>96</sup> Para algunos argumentos en contra de algunas de las libertades que Rawls incluye en la lista, véase Arnold (2017).

consideraciones de dejar de pasar hambre y sobrevivir. Lo mismo puede afirmarse con respecto a otros bienes necesarios como un techo o vestido. Claro está, esto no niega que las personas que pasan hambre o que viven a la intemperie no tengan un sentido de lo que es bueno para ellas y sus vidas. Lo que niega es que ese sentido de lo bueno, desarrollado por su capacidad racional, haya sido alcanzado en un pleno ejercicio de esta. El sentido de lo bueno resulta, en estas situaciones, más bien constreñido y hasta determinado por las condiciones materiales precarias de la persona.

Similares argumentos muestran que, por ejemplo, el ejercicio de un sentido de justicia que sea la base de la cooperación será difícilmente alcanzado con una educación y un acceso a la cultura deficientes. Ciertamente nuestra noción de justicia se expande y se desarrolla de una mejor forma cuando tenemos la oportunidad de contrastar nuestro modo de vida y nuestras creencias con las de otras personas en otros lugares y otros tiempos<sup>97</sup>. Esta labor puede ser facilitada por una buena educación y por acceso a espacios culturales que permiten pensar en esos contrastes. En suma, si el criterio para determinar que una libertad es básica es que esta sea necesaria para el adecuado desarrollo y ejercicio de los poderes morales de la persona, entonces la lista debe incluir cuando menos unos bienes materiales y servicios suficientes para cumplir las necesidades básicas, así como oportunidades para acceder a una educación que no sea deficiente, espacios culturales, e incluso tiempo libre<sup>98</sup>.

La teoría de Rawls podría responder a esta crítica mediante la distinción entre la concepción *especial* de la justicia y la concepción *general*. Mientras que la concepción especial otorga la mencionada prioridad lexicográfica a las libertades básicas, la general no. La concepción especial está diseñada para operar en “condiciones razonablemente favorables” (Rawls, 1990, p. 39); mientras que esas

---

<sup>97</sup> Esta es la idea que Amartya Sen (2010, especialmente los capítulos 1, 2 y 6) ha defendido por referencia al espectador imparcial de Adam Smith. Basado en ella, propone una idea de imparcialidad que se alimenta de las consideraciones de personas y culturas diversas.

<sup>98</sup> Con respecto a la justificación para la inclusión del último ítem, véase Arnold (2017, p. 222).

condiciones no estén garantizadas, la concepción general rige y, en esa situación, puede ser aceptable que se priorice el logro de condiciones materiales, educativas, culturales, etc., favorables. Pero es claro que hay sociedades, actualmente, de las que no dudaríamos en decir que se encuentran en condiciones favorables y, sin embargo, nos parece que incluso en ellas tenemos razones para priorizar el logro de estas condiciones materiales<sup>99</sup>. Por ejemplo, en países como Estados Unidos no hay un sistema universal de salud, incluso estando en condiciones favorables. Varios sectores de la sociedad consideran que el logro de este sistema debe priorizarse debido a la importancia del acceso a la salud para personas que no pueden costear los servicios médicos, incluso si ello implica restringir algunos derechos sobre la propiedad de los individuos más ricos de la sociedad<sup>100</sup>.

Este último punto nos remite a considerar la segunda característica que resaltamos de la teoría de la justicia rawlsiana; esto es, la idea de la prioridad de la libertad representada en su principio lexicográfico. Valga decir, en todo caso, que las dos características trabajan de la mano. Es decir, la primera, referida a la lista de libertades básicas, es la base para luego afirmar la prioridad de la libertad. Vimos, en el caso anterior, que el criterio mismo para determinar cuándo una libertad es básica nos ofrece razones para su prioridad. Si las libertades básicas se consideran prioritarias, es porque ellas contribuyen al desarrollo de la personalidad moral de los individuos, mientras que factores materiales y concernientes a las oportunidades no. Como he tratado de mostrar, estos factores también contribuyen a la personalidad moral. De este modo, no cabría decir que las libertades básicas tienen prioridad sobre ellos.

---

<sup>99</sup> Rawls mismo acepta (1990, pp. 39-40) que esas condiciones favorables se cumplen en Estados Unidos: “Supongo algo suficientemente evidente para nuestros propósitos, que en la actualidad se dan en nuestro país condiciones razonablemente favorables, de modo que es necesaria para nosotros la prioridad de las libertades básicas”.

<sup>100</sup> De hecho, Arnold (2017, p. 230) argumenta que la situación es más extrema: podemos estar justificados para violar las libertades básicas en ciertas circunstancias favorables. Por ejemplo, incluso en las condiciones actuales de los Estados Unidos, puede argumentarse que el Estado debería poder forzar a los médicos a tratar a pacientes homosexuales, dadas ciertas condiciones en las que la importancia de la salud debe ser prioritaria frente al respeto de las creencias, digamos, religiosas.

#### 4.3.2. *¿Garantizar la libertad o garantizar su valor?*

Hay aún, sin embargo, un segundo lugar en la obra de Rawls de donde podría provenir la defensa del principio lexicográfico. Decía líneas arriba que en ciertas condiciones, incluso razonablemente favorables, todavía puede argumentarse que debe priorizarse el logro de determinadas condiciones materiales. Contra esto, Rawls puede apelar a una diferencia que se considera básica en la literatura acerca de la libertad. Se dice que una cosa es la libertad (o las libertades, para el caso de Rawls) y otra muy diferente es el valor que se atribuye a la libertad. Según su *Una teoría de la justicia* (1999, p. 179):

la libertad está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema.

Así pues, la libertad es la misma en tanto que el esquema de libertades garantizadas a las personas de una sociedad es el mismo. Por su parte, el valor de la libertad puede variar dependiendo de las condiciones particulares de cada persona. En este sentido, es el valor de la libertad el que se ve afectado por condiciones como la pobreza, la ignorancia o la falta de oportunidades. Es decir, si las condiciones para disfrutar de las libertades específicas de la lista no se cumplen, se puede decir que esas libertades dejan de tener valor para determinados individuos —o que su valor disminuye—. Pero, aunque el valor de la libertad para ellos se vea afectado, las libertades de las que disfrutaban siguen intactas. Puede que una persona muy pobre valore mucho más tener qué comer cada noche que participar en unas elecciones para elegir a sus gobernantes o expresar sus opiniones en temas de particular interés social. Pero, desde el punto de vista de Rawls, su libertad de elegir a sus representantes y participar en deliberaciones políticas no es afectada por la pobreza. Es solo el valor de aquella libertad el que se ve afectado.

Vista de este modo, la prioridad de la libertad adquiere un nuevo cariz. Si el primer principio es prioritario frente al segundo, es porque lo que interesa en la teoría

rawlsiana es la libertad, y no su valor. De otra forma, Rawls no podría argumentar a favor de la prioridad del primer principio. Este principio establece un sistema de libertades igual para todos los individuos. Así pues, si se sostuviera que el segundo principio contribuye a garantizar o ampliar la libertad misma (o, más bien, el sistema de libertades), no habría criterio para dar prioridad a un principio sobre el otro: los dos principios se referirían a la libertad misma, y ninguno a su valor. Por lo tanto, los bienes primarios a los que se refiere el segundo principio (riqueza y oportunidades, entre otros) deben concebirse como las condiciones que garantizan que las libertades sean valiosas para los individuos que pueden disfrutarlas. Así pues, apelando a la diferencia entre la libertad y su valor, Rawls da razones para que la teoría liberal les otorgue prioridad a las libertades básicas.

La diferencia con el argumento que habíamos analizado antes es notoria. Dicho argumento da prioridad a unas libertades básicas en tanto que ellas se consideran como esenciales para el desarrollo y ejercicio de la personalidad moral —y esta, a su vez, es la garantía de un acuerdo cooperativo entre individuos divididos por sus concepciones del bien; esto es, es la garantía de las bases de la justicia—. El argumento que analizamos ahora recurre a la importancia de la libertad por sí misma, independientemente de su valor.

El primer argumento nos dice que es el logro de la justicia social —cuya precondition es que las personas desarrollen y ejerzan sus poderes morales— lo que otorga prioridad a las libertades básicas. Sin embargo, como he tratado de mostrar, las condiciones materiales, educativas, culturales y, en fin, aquellas que conciernen al segundo principio de justicia, son igualmente importantes para el logro de la justicia social, pues ellas son garantías que permiten también el desarrollo de la personalidad moral de los individuos. En términos de justicia, la distinción —de prioridad— entre el primer y el segundo principio se desvanece. Es por eso que se necesita acudir a un criterio extra, más allá de la importancia con respecto a las bases de la justicia, para otorgar prioridad al primer principio. Este criterio es el que nos da Rawls al distinguir la libertad del valor de la libertad. El segundo principio tiene

que ver con el valor de la libertad (con qué tan valiosa sea ella), y por eso no puede ser prioritario frente al primero.

Rawls otorga un valor al segundo principio, y por tanto a la garantía de ciertas condiciones sociales y materiales, en términos de la contribución que este principio hace a la justicia (aunque no por medio de su contribución al desarrollo y ejercicio de los poderes morales). En su teoría, este es un principio que puede llamarse compensatorio con respecto a la lotería natural y a las diferencias tanto sociales como naturales que de ella surgen. Dejar que esas diferencias determinen completamente el tipo de vida que los individuos tendrán que llevar en sociedad es injusto. A diferencia del segundo principio, el primero es importante no solo en términos de su contribución a la justicia —recordemos que, para Rawls, el primer principio garantiza el adecuado desarrollo y ejercicio de los poderes morales—, sino también por mérito propio: garantizar las libertades es más importante que garantizar las condiciones para que sean valiosas.

Si lo dicho por Rawls es cierto, entonces el concepto de libertad que he tratado de desarrollar a lo largo de este texto está mezclando peligrosamente la libertad con su valor (o con las condiciones para que las libertades específicas sean valiosas). Allí está nuestra diferencia fundamental. Su concepto de la libertad es esencialmente distinto al aquí desarrollado. Para decirlo brevemente, Rawls sostiene el concepto de libertad en términos de ausencia de interferencia. Así, nos dice:

La mayoría de las veces discutiré la libertad en relación con las restricciones constitucionales y jurídicas. En estos casos la libertad consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes. Colocadas en este ámbito, las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas *restricciones* para hacerlo o no hacerlo y cuando su hacerlo o no, está protegido frente a la *interferencia* de otras personas [...] Una libertad básica está caracterizada mediante una estructura muy complicada de derechos y deberes. No sólo tiene que estar permitido que los individuos hagan o no hagan, sino que el gobierno y las demás personas tienen que tener el deber jurídico de *no obstaculizar*. (Rawls, 1999, pp. 177-178; énfasis añadido).



Es por esta razón que los bienes a los que se refiere el segundo principio tienen que ser concebidos necesariamente como concernientes a algo diferente de la libertad misma: su valor. La interferencia es interferencia intencional de unas personas o instituciones sobre otras, y es solo esta interferencia la que afecta negativamente la libertad. He ofrecido, sin embargo, los argumentos que nos llevan a ver que un concepto social de libertad no puede referirse únicamente a la interferencia, y que debe incluir dentro de sí la referencia a condiciones sociales y materiales que garantizan la posibilidad práctica de determinadas acciones o su razonabilidad. Debido a esto, si el concepto de libertad ofrecido en este texto ha de servir como base de un tipo de liberalismo, en sus líneas generales sería diferente al liberalismo de Rawls.

Comprometerse con la libertad es comprometerse de facto con ciertas condiciones sociales y materiales. Por tal razón, la prioridad que se otorga a la libertad daría prioridad al mismo tiempo a la garantía de estas condiciones. No es, entonces, que esta garantía esté justificada únicamente en términos de su contribución a la justicia social —como afirma Rawls—, sino que ella misma hace parte de las garantías de una libertad más amplia que la tradicionalmente defendida por autores liberales<sup>101</sup>.

#### **4.4. El liberalismo antiautoritario de Isaiah Berlin**

Mi diferencia fundamental con Rawls surge, entonces, de la concepción que defiende de la libertad. Esta misma idea, según la cual la libertad política debe incluir necesariamente la ausencia de interferencia ha sido defendida vigorosamente por Isaiah Berlin. A diferencia de Rawls, la defensa del liberalismo que emprende Berlin está ligada explícitamente a un análisis del concepto de libertad. Es decir, su preocupación primaria no es la justicia o algún otro ideal que valga la pena perseguir,

---

<sup>101</sup> Esto es, más amplia que un sistema de libertades que se entiende completo una vez que se dan las garantías legales y de derechos para proteger ciertos tipos de acción, sin importar si sectores de la población están afectados por condiciones que hacen prácticamente imposible que ejerzan esos tipos de acción.

sino la idea misma de libertad. Claro está, eso no quiere decir que el liberalismo de Berlin sea un liberalismo marcado única y exclusivamente por el ideal de la libertad en términos de ausencia de interferencia. Sin embargo, el hecho de que su teoría política esté fuertemente ligada a su análisis del concepto de libertad nos da un buen punto de partida para comparar su liberalismo con aquel que podría basarse en el concepto de libertad en términos de condiciones habilitantes.

El liberalismo de Berlin incluye al menos tres aspectos diferenciados. Por una parte, está su defensa de un pluralismo moral, de valores, y la consecuente idea de tolerancia. Por otra, su distinción fundamental entre las ideas de libertad positiva y libertad negativa. Finalmente, su preocupación por cualquier tipo de autoritarismo y, especialmente, por el paternalismo. Este último aspecto se relaciona estrechamente con el anterior.

Su pluralismo está unido al ataque que emprende contra el monismo, contra la idea de que todos los fines humanos son compatibles en última instancia y que son realizables al mismo tiempo. Esto, para Berlin, puede querer decir dos cosas. Por una parte, que ideales como la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad y la libertad pueden ser logrados todos al tiempo, sin que eso implique ningún tipo de choque entre ellos, o un sacrificio de [parte de] unos ideales para lograr otros. Así pues, el monismo implicaría una relación armoniosa entre todos aquellos fines de la vida humana que consideramos valiosos. Por otra parte, querría decir que algunos de estos fines implican a otros, o que, en último término, hay algún fin que implica a todos los demás, de manera que el logro de ese fin es, de inmediato, el logro de aquellos. Esta idea nos dice, entonces, que hay una jerarquía de fines y que, en caso de aparentes conflictos entre ellos, basta con ver cuál es el fin superior y esforzarnos por alcanzarlo. En última instancia, si ese fin implica a los otros, el aparente conflicto se tendrá que desvanecer<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Estas dos interpretaciones se desprenden del siguiente pasaje: “Esta vieja fe se basa en la convicción de que todos los valores positivos en los que han creído los hombres tienen que ser compatibles en último término, e incluso quizá tienen que implicarse unos a otros” (Berlin, 2002, p. 212).

La primera forma de entender esta idea de compatibilidad es a la que más atiende Berlin en su crítica. Su rechazo es bastante simple. Se pregunta si en realidad es cierto que aquellos fines tan disímiles pueden ser compatibles en última instancia. Su respuesta es que

[e]s un lugar común que ni la igualdad política, ni la organización eficaz, ni la justicia social son compatibles con más de una pequeña cantidad de libertad individual —y desde luego no lo son con un *laissez-faire* ilimitado—, y que la justicia y la generosidad, las lealtades públicas y privadas, las exigencias del genio y las pretensiones de la sociedad pueden entrar en conflicto violento unas con otras. (Berlin, 2002, pp. 213).

Y, además, “[q]ue todo no lo podemos tener es una verdad necesaria, y no contingente” (Berlin, 2002, p. 215).

El tema del conflicto de valores o ideales es central en la filosofía política. Es el mismo tema que está detrás de la ordenación lexicográfica de los principios de la justicia rawlsianos. El hecho de que el primer principio tenga prioridad sobre el segundo implica el reconocimiento de que nuestros ideales de libertad y de igualdad pueden chocar. Para ponerlo en términos generales, puede ser que el logro de cierta igualdad material y de recursos requiera que el Estado (o alguna otra institución social) viole las libertades de algunos individuos de la sociedad, como las libertades basadas en la propiedad sobre distintos recursos que han de ser redistribuidos para lograr la igualdad<sup>103</sup>.

Aceptar que hay distintos fines últimos de la vida en sociedad, y que ciertamente hay razones diversas para valorarlos, es lo que lleva a Berlin a adoptar un pluralismo de valores. Este pluralismo implica entonces la posibilidad de choques entre dichos valores, y lo más que puede recomendar, en un talante liberal, es la tolerancia a las diversas formas de vida que defienden los distintos valores. Al tiempo, sin embargo, dicho pluralismo comporta un aspecto que puede llamarse pesimista, pues la forma

---

<sup>103</sup> Véase Zakaras (2013, pp. 71-72) para algunos ejemplos del conflicto de valores, tanto en el ámbito individual como en el social y político.

de tramitar el conflicto de valores es renunciando a algunos, o a parte de ellos, para conseguir otros, o parte de ellos<sup>104</sup>. Sin embargo, como veremos en breve, el hecho de que Berlin sea un liberal tiene que ver con que hay cierto límite que hace inaceptable el sacrificio de la libertad, específicamente, el sacrificio de la libertad que él llama negativa.

Con respecto a la segunda forma de entender la idea de la compatibilidad de los valores o ideales, baste con decir que Berlin ve en ella justamente el peligro de un autoritarismo, que en última instancia se convierte en totalitarismo. Esto es, si el monismo que critica implica que hay una jerarquía de valores establecida, y que sabemos de antemano cuál de ellos debemos perseguir (aquel que supuestamente implica a los demás), entonces se abre la posibilidad de que seamos obligados a llevar a cabo acciones que nos conducen al logro de determinado fin, incluso si creemos, y tenemos razones para creer, que deberíamos perseguir algún otro. En cualquier caso, el peligro totalitarista se refiere a privar a las personas de la libertad de elección, pues el monismo les obligaría a tomar determinada decisión sin importar cuál es la que ellos libremente elegirían.

El segundo aspecto que resaltábamos en el liberalismo de Berlin es su distinción entre las ideas positiva y negativa de la libertad. En su texto “*Two Concepts of Liberty*”, Berlin dice que el sentido negativo de la libertad está implicado en la respuesta a la pregunta ¿cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas? (Berlin, 2002, p. 169). Por su parte, el sentido positivo responde a la pregunta ¿qué o quién es la causa de control o

---

<sup>104</sup> Al respecto afirma Berlin: “El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros [...] Si, como yo creo, éstos son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social. La necesidad de elegir entre diferentes pretensiones absolutas es, pues, una característica de la vida humana, que no puede eludir” (Berlin, 2002, pp. 213-214).

interferencia<sup>105</sup> que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra? (Berlin, 2002, p. 169)<sup>106</sup>. Así pues, el primer sentido se refiere a la ausencia de interferencia que demarca ese ámbito individual de acción libre, mientras que el segundo sentido tiene que ver con la idea de autogobierno<sup>107</sup>. Nos dice el autor que

el sentido ‘positivo’ de la palabra ‘libertad’ se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres [...]; es decir, [quiero] concebir fines y medios propios y realizarlos. (Berlin, 2002, p. 178).

Dada esta forma de concebir los dos sentidos de libertad, es clara la diferencia conceptual entre ellos. Esta equivale, básicamente, a la diferencia que hay entre las preguntas “quién me gobierna” y “en qué medida interviene en mí el gobierno”<sup>108</sup>. Si bien yo podría ser totalmente dueño de mis acciones, ser una persona que se gobierna a sí misma, esto es aún compatible con que haya cierta interferencia del gobierno en mi vida. Por ejemplo, él podría impedir por medio de sus leyes que yo

---

<sup>105</sup> Aunque Berlin comienza su disquisición hablando de la interferencia, luego se centrará en la coacción o coerción. Claro está, la coacción es un caso de interferencia en las acciones de los individuos. Así pues, se puede interferir tanto para obstaculizar una acción como para obligar a llevarla a cabo. Utilizaré en esta sección interferencia y coacción o coerción de un modo intercambiable aun cuando estrictamente no lo son, teniendo en cuenta que el concepto central es el de interferencia y que la coacción es solo un caso específico de aquella.

<sup>106</sup> Sobre la diferencia general entre libertad positiva y negativa, ver Carter (2010), quien también ofrece una caracterización de teorías intermedias (como las de Pettit, Skinner, y Christman) y otras que intentan desmarcarse de la distinción misma (como la de Sen). Para una crítica temprana a la distinción de Berlin, véase McCallum (1967), quien sostiene que la libertad siempre debe incluir un aspecto negativo y uno positivo. Una idea similar es defendida por Putterman (2006, p. 438) y Hoyos (2007, p. 182), aunque este último argumenta, a la vez, que el aspecto negativo ofrece una base normativa irrenunciable.

<sup>107</sup> Una diferencia similar es la planteada por Constant (1988) entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. Mientras que esta tiene que ver especialmente con el disfrute pacífico y la independencia privada, aquella se refiere a la participación activa y constante en el poder colectivo (p. 316). El choque de las ideas de libertad se produce entonces entre el poder social y la independencia individual.

<sup>108</sup> Carter (2010, p. 16) ofrece un ejemplo ilustrativo con respecto a la diferencia. En el ejemplo hay una persona que va conduciendo su carro y gira en una intersección para tomar el camino que quiere tomar. Decimos que toma esa dirección libremente pues nada le impidió hacerlo. Pero, igualmente, si giró para tomar ese camino porque es adicta al tabaco y por esa ruta puede encontrar dónde comprar algunos cigarrillos, entonces diremos que no se gobierna a sí misma. Así, una cosa es la libertad en el sentido de no ser obstruido y otra en el sentido, en este caso, de no estar a la merced de la adicción y gobernarse a sí mismo.

emprenda una acción específica u otra. Pero, si las acciones que impide no son importantes para mi plan de vida, entonces no afectan para nada los fines que yo mismo me he dado. En ese sentido, todavía se puede decir que soy yo quien se gobierna a sí mismo. De igual manera, aun cuando no haya interferencia alguna del gobierno en mi vida, podría decirse en ciertas circunstancias que yo no me autogobierno. Así, por ejemplo, si actúo preso de miedos incontrolables, o llevado por cierta adicción, o, en fin, si mis acciones no son muy reflexivas<sup>109</sup>.

Finalmente, está la preocupación por el autoritarismo y, entre otras cosas que Berlin y muchos autores liberales consideran males, el paternalismo. Ciertamente los ideales de no interferencia y de autogobierno parecen dignos de ser perseguidos. Sin embargo, continúa Berlin, el desarrollo histórico del segundo hizo patentes los peligros autoritarios y despóticos de la idea. Este punto no es menor. Berlin escribe su texto en plena guerra fría como un llamado a la comunidad intelectual a tomar partido en el enfrentamiento entre los bloques socialista y capitalista. Su llamado trata de mostrar que la libertad, entendida como libertad negativa, está en peligro en manos de gobiernos que se han basado en una idea positiva de la libertad. Tales gobiernos han llegado a ordenar incluso los aspectos más mínimos de la vida de sus gobernados, indicándoles qué profesión tomar, qué religión seguir, cómo gastar su dinero o usar sus posesiones. En dichas situaciones, la interferencia del gobierno en la vida de los individuos significa una reducción de su libertad que no puede ser aceptable.

---

<sup>109</sup> Este sentido de la libertad está ciertamente emparentado con la idea de autonomía kantiana que se opone al dominio que ejercen las pasiones, los deseos y demás afecciones que actúan de forma netamente causal sobre el individuo, afecciones sobre las que él no tiene el control. De la misma forma, está relacionado con la idea de que hay una separación entre la razón, aquello que distingue a los humanos de otros animales, y su parte pasional, que ciertamente comparte el humano con ellos. La acción autónoma, la del hombre que se gobierna a sí mismo, tendría que estar guiada por su razón, no por algo distinto de ella. Teorías de la libertad basadas en la idea de autonomía se pueden encontrar en Christman (1991, 2005) Preston (1982), Ch. Taylor (1985), y Dworkin (1997, especialmente la Parte I).

#### 4.4.1. Libertad positiva y el riesgo autoritarista

Las bases del liberalismo de Berlin nos pueden mostrar cómo este chocaría con el tipo de liberalismo que probablemente se seguiría de la idea de libertad en términos de condiciones habilitantes. Según la distinción entre un sentido positivo y uno negativo de libertad, del concepto que aquí se ha defendido no podría decirse que representa al sentido negativo de libertad, propuesto por el liberalismo berliniano. El hecho de que con nuestro concepto de libertad aceptemos que deben cumplirse unas condiciones materiales para poder hablar de que los individuos llevan a cabo ciertas acciones de un modo más libre, o menos libre, indica que nuestra preocupación va más allá de las restricciones y los impedimentos para la acción que unos agentes ponen sobre otros; esto es, va más allá de la ausencia de interferencia.

Es justamente esa preocupación por las condiciones materiales de la libertad —pero no solo materiales— la que el liberalismo de Berlin ve con bastante recelo. En *“Political Ideas in the Twentieth Century”* (Berlin, 2002, p. 80), nuestro autor afirma:

Por una parte, podemos ver la subordinación progresiva y consciente de los intereses políticos a los intereses sociales y económicos [...] Por otro lado, encontramos la convicción de que la libertad política es inútil sin la capacidad económica para usarla y, por tanto, se niega implícita o explícitamente la proposición contraria: que las oportunidades económicas sólo son útiles para hombres libres políticamente. Esta, a su vez, conlleva la aceptación tácita de la proposición según la cual las responsabilidades del Estado respecto a sus ciudadanos deben crecer y crecerán, y no disminuirán.

Según esto, quienes defienden una idea de libertad de acuerdo con la cual las condiciones materiales son centrales suelen empezar a subordinar los intereses políticos a otros intereses. Es decir, ponen en segundo lugar la libertad como ausencia de interferencia. Dicho tipo de teorías empiezan a asignarle a los Estados cada vez más y más funciones que les permitan mejorar las condiciones sociales y económicas en las que viven los ciudadanos. Esto implica, por su parte, que el Estado tendrá que interferir más en la vida de los individuos, ya sea restringiendo ciertos

tipos de acción, u ordenando acciones determinadas. Esta interferencia, en última instancia, conduce al paternalismo o al autoritarismo en la medida en que el Estado termina decidiendo qué es bueno para los ciudadanos y obligándolos a hacer aquello por su propio bien. De ahí que Berlin considere que el problema central de la política es el problema de la obediencia y la coacción. ¿Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona? ¿Por qué no vivir como quiera? ¿Tengo que obedecer? Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado? ¿Por quién, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué? (Berlin, 2002, p. 168). Esta son preguntas centrales para la política tal como la concibe Berlin.

En lo que resta del capítulo espero mostrar, en primer lugar, cómo el concepto que defiendo de libertad —en términos de condiciones habilitantes— no conduce necesariamente a una especie de paternalismo o autoritarismo. El argumento central es que este tipo de actitud no se desprende de uno u otro concepto de libertad, sino de la aceptación de ciertos presupuestos muy dudosos que difícilmente uno estaría justificado en sostener. En segundo lugar, argumento que la creencia de que la libertad política es esencialmente libertad en el sentido negativo sufre, en el tratamiento de Berlin, de un vacío argumentativo que no nos permite ver las bases de esa creencia. Propongo, finalmente, que hay buenos argumentos para considerar que la libertad política debe incluir más que libertad en el sentido negativo, y que esto debe llevarnos a reevaluar las consideraciones de Berlin acerca de la labor política en términos de la renuncia y sacrificio de unos valores para el logro de otros.

Como mencionaba líneas arriba, Berlin considera que una idea positiva de la libertad es la que ha movido a los gobiernos autoritarios. Estos han puesto en riesgo la libertad negativa de sus ciudadanos. Esto es, los han interferido y sometido a coerción para que hagan determinadas acciones que, se supone, los llevarán a realizar su libertad positiva. En últimas, esta libertad está relacionada con ser cierto tipo de persona o realizarse de una forma determinada: ser parte del movimiento que lucha contra quienes controlan los medios de producción y colaborar con el objetivo del desarrollo histórico de eliminar la división de clases; o colaborar en la eliminación de doctrinas y razas perjudiciales, por ejemplo. Lo que es importante,



en todo caso, es que el riesgo, por lo que llega a mostrar el texto de Berlin, y a pesar de que él mismo no lo enfatice de modo suficiente, está en el desarrollo histórico, efectivo, de la idea positiva de libertad, y no en el concepto mismo tal como él lo define.

Tal desarrollo, dice, hizo que a la idea positiva de libertad se sumaran al menos tres supuestos que la llevaron a entrar en franca contradicción con la idea negativa. En primer lugar, el supuesto de que hay algo así como un fin supremo al que todo hombre tiende, o una naturaleza humana que espera ser desarrollada. En segundo lugar, el supuesto de que dicho fin supremo es uno y el mismo para todos los humanos, supuesto que niega la patente diversidad y multiplicidad de fines perseguidos por unas y otras personas. En tercer lugar, la idea de que algunas personas están en posición de conocer ese fin y otras no, de forma que aquellas están legitimadas para coaccionar a estas con miras a lograr el fin. Vista desde otra perspectiva, esta es la idea de que solo cierto tipo de sabio (el teólogo que conoce la voluntad de Dios, el científico que conoce la naturaleza humana, el jefe de Estado que sabe hacia dónde se dirige la historia) tiene acceso a los fines últimos del ser humano<sup>110</sup>.

Estos supuestos conducen a pensar en una idea del autogobierno bastante tergiversada. En un principio se entendía que el autogobierno (implicado en el sentido positivo de la libertad) tendría que ver con que el individuo guíe sus acciones por su razón, que no actúe de una forma meramente instintiva o animal. Ahora, sin embargo, hay que pensar en una especie de razón supraindividual que le indica los fines que debe perseguir en tanto humano, alejándose de sus fines y valores individuales. En tal sentido, el individuo que se autogobierna debe seguir los dictados de tal razón supraindividual, y no precisamente los de, llamémosla así, su razón individual. Dada esta separación entre tipos de razón, el individuo puede ser libre incluso actuando contra lo que él, siguiendo su propia razón, no la universal o supraindividual, considera que debería hacer. Así pues, se le puede obligar a ser

---

<sup>110</sup> Los supuestos pueden verse también en Berlin, 2002, p. 200.

libre. Existen algunas personas que, conociendo los dictados de la razón universal, están legitimadas a coaccionarlo para que cumpla esos dictados. Dichas personas, sobra decirlo, tendrían que ser los gobernantes. En tal caso, la idea de libertad positiva sería, justamente, la que los lleva a ejercer interferencia en las vidas de los gobernados, de modo que ella está en directa contradicción con la idea negativa.

Pero, como habrá notado el lector, esos supuestos que tanto preocupan a Berlin no son aceptables sin más. Habría que ver cuáles son las razones para suponer que los seres humanos tienden a un único fin supremo. No hay nada en el concepto que he ofrecido que lleve a pensar que la realización de la libertad está ligada a un fin supremo. Claro está, cabe suponer que habrá algunas actividades y algunos aspectos de la vida en los que los gobiernos tienen un papel importante que cumplir si están preocupados por ayudar en la ampliación de la libertad de los individuos. No en vano hablamos constantemente de condiciones como una buena educación, condiciones de sanidad (un entorno libre de enfermedades), condiciones culturales y materiales. Estas reflejan una preocupación compartida por aspectos de la vida humana que se consideran básicos. Si se quiere, son aspectos como los que resalta Rawls con su lista de bienes básicos. Aspectos cuya garantía parece ser una condición necesaria para llevar muchos y muy diversos estilos de vida que pueden ser significativos para unas u otras personas. En cualquier caso, hay que notar que el compromiso con la garantía de dichos aspectos es un compromiso político que parte del reconocimiento que, en condiciones históricas dadas, las sociedades hacen de ellos. Esto quiere decir que, aunque actualmente nos parece que dichos aspectos son centrales para la libertad humana, ello no implica que a la vuelta de unas décadas o unos siglos nuestra opinión compartida acerca de ellos no vaya a cambiar, con lo cual el interés político en términos de ampliación de la libertad tendría que sufrir un desplazamiento<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> Esta idea es resaltada por Walzer (1983, cap. 1) con una teoría de los bienes en la que su importancia, y la forma en la que ellos son distribuidos en la sociedad, debe estar determinada por su significado socialmente compartido. Esto implica que lo que se considera una necesidad social puede variar en distintas épocas, al igual que en distintas latitudes. El mismo reconocimiento es hecho por Sen, quien, a pesar de defender férreamente el enfoque de las capacidades, se ha negado a ofrecer una lista de capacidades básicas. Su negación proviene de una idea muy similar: las capacidades que se consideran

Incluso el liberalismo que defiende Berlin es sensible a consideraciones como estas. Basado en la idea de que la individualidad humana es valiosa (el hecho de que los seres humanos somos diversos y que tratar de restringir esa individualidad es atentar contra una especial dignidad humana), él tendría que preocuparse por las condiciones bajo las cuales dicha individualidad puede desarrollarse y ejercerse.

Si atendemos, por otra parte, al tercer supuesto resaltado —según el cual solo algunas personas están capacitadas para ver o conocer aquel bien supremo del ser humano, y por ello están legitimadas para coercer a los demás seres humanos—, sería difícil ver qué tipo de justificación podría haber para ello partiendo del concepto de libertad en términos de condiciones habilitantes. De hecho, es difícil siquiera imaginar qué tipo de justificación sea convincente a favor de ese supuesto.

Lo que el análisis de Berlin muestra es, en última instancia, que el peligro que ve en el ideal de la libertad positiva parece ser más un peligro histórico que conceptual<sup>112</sup>. Esto es, un peligro que ocupó un lugar central en la historia debido a que gobiernos particulares, inspirados por el sentido positivo de libertad, unieron a este sentido diversas ideas que conceptualmente no están implicadas en él. Lo mismo se puede decir del sentido de libertad que he desarrollado. Conceptualmente no hay nada que nos comprometa con el tipo de supuestos que Berlin hace bien en mirar con recelo. De hecho, es interesante resaltar que, dado que el peligro es más histórico que conceptual, incluso la idea de libertad negativa que él defiende podría llegar a degradar en un tipo de autoritarismo o paternalismo. Al respecto, Cohen (1960, p. 224) argumenta que, del lado de la idea negativa de libertad, si se sostiene al tiempo una separación de yo es, se sigue el mismo peligro autoritario. En este caso podría verse la libertad en términos de la ausencia de interferencia del yo inferior (el yo pasional, por ejemplo, conectado con lo que he llamado razón del individuo) sobre

---

básicas están sujetas a la interpretación que una sociedad tiene de sí misma, así como a la discusión pública (Sen, 2010, pp. 271-274).

<sup>112</sup> Berlin mismo lo plantea en términos del desarrollo histórico que sufrieron los dos sentidos a los que se refiere. Véase Berlin, 2002, pp. 35-37.

el yo superior (el racional, conectado con una razón superior), de forma que habría que hacer lo necesario para que el yo inferior no se desarrolle en contra del yo superior. El mismo Berlin ha aceptado este punto en su introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Berlin, 2002, p. 37)<sup>113</sup>.

En otras palabras, la distinción que nos ha legado Berlin muestra que los peligros autoritarios no emergen de uno u otro concepto en su pureza, sino de su mezcla con presupuestos que deben cuestionarse. Un gobernante liberal, defensor de la idea negativa de libertad, podría ser tan autoritario como un gobernante socialista una vez que sus acciones son guiadas por el tipo de supuestos que han sido sacados a la luz. Pero eso no es algo que se desprenda de uno u otro concepto de libertad. Se podría decir que es, más bien, una contingencia histórica. Así pues, en primer lugar, no hay razones para suponer que nuestra propuesta conceptual acerca de la libertad implique de suyo algún riesgo autoritario o paternalista.

#### *4.4.2. Ideales que valoramos: contra la pureza conceptual*

Un segundo punto de suma importancia tiene que ver con la defensa que Berlin hace del pluralismo. Nuestras sociedades se rigen por una pluralidad de valores, no por uno único. Igualmente, no puede negarse que la persecución de uno u otro ideal puede reñir de cierta forma con la consecución de otros. Pero, esta forma de concebir los ideales humanos no necesariamente debería llevarnos a defender una idea de la política en términos de una desesperanzadora renuncia. Esta idea de renuncia y sacrificio es justamente la que tiene Berlin al respecto. Inevitablemente aquellos fines que más valoramos van a chocar, y la labor política es determinar qué tanto de uno vale la pena sacrificar para conseguir otro. Sin embargo, el talante liberal de Berlin se muestra en que hay al menos un ideal al que no podemos renunciar más allá de cierto límite: la libertad negativa. Esta importancia de la libertad en términos de no interferencia lo lleva a decir que no podemos renunciar a ella sin degradar

---

<sup>113</sup> En esta misma línea, véase Kukathas (2007, p. 686).

nuestra naturaleza<sup>114</sup>. De igual forma, es por ello que considera que cualquier concepción de la libertad política debe incluir el sentido negativo<sup>115</sup>.

Sin embargo, cuando nos preguntamos de dónde viene este sentido negativo y cuáles son las razones para ponerlo en el centro de la reflexión acerca de la libertad, no llegamos demasiado lejos. Ciertamente, hay una diferencia conceptual grande entre los dos sentidos tal como los concibe Berlin. Pero, luego de establecer la distinción, hay una especie de salto en su argumentación al decir que la libertad política debe ser principalmente libertad en el sentido negativo. Esto parece suponer cierta pureza conceptual del término. Es decir, que una vez establecidos los límites de lo que es la libertad negativa, el concepto no puede sufrir la más mínima variación. Por tal razón es que Berlin dice, entre otras, que no debe confundirse la libertad negativa con la positiva, ni con las condiciones para disfrutar de la libertad, ni con el desarrollo económico o cualquier otro fin que valoremos. Por poner un ejemplo un poco radical, si una sociedad prohíbe los asesinatos, dicha prohibición está limitando la libertad que las personas tendrían de matar en ausencia de la restricción. Por supuesto que la prohibición está justificada, sería injusto permitir que las personas maten a voluntad. Pero eso no quita el hecho de que es libertad lo que se está perdiendo con la prohibición<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> “Tenemos que preservar un ámbito mínimo de libertad personal, si no hemos de «degradar o negar nuestra naturaleza». No podemos ser absolutamente libres y debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero cederla toda es destruirnos a nosotros mismos” (Berlin, 2002, p. 173).

<sup>115</sup> “Es indudable que toda interpretación de la palabra libertad, por rara que sea, tiene que incluir un mínimo de lo que yo he llamado libertad «negativa». Tiene que haber un ámbito en el que no sea frustrado” (Berlin, 2002, p. 207).

<sup>116</sup> Por esta razón Berlin contrasta la libertad con otros valores y afirma cosas como: “Yo estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar que brille la desigualdad o que se extienda la miseria. Yo puedo hacer esto de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo es libertad lo que estoy cediendo, en aras de la justicia, la igualdad o el amor a mis semejantes” (Berlin, 2002, p. 172). También: “No quiero decir que la libertad individual sea, incluso en las sociedades más liberales, el único criterio, ni siquiera el dominante, para obrar socialmente. Obligamos a los niños a que se eduquen y prohibimos las ejecuciones públicas. Esto es, desde luego, disminución de la libertad, y lo justificamos basándonos en que la ignorancia, la educación bárbara o los placeres y excitaciones crueles son peores para nosotros que la cantidad de restricciones que se necesitan para reprimirlos” (Berlin, 2002, p. 214).

Así pues, su análisis parte de la idea de libertad como ausencia de interferencia para luego sostener que, aunque ella entre en conflicto con otros valores, dicho conflicto no debe llevarnos a alterar el sentido de la libertad o a confundirla con otros fines deseables<sup>117</sup>. El argumento sería completamente adecuado si fuera posible decir que Berlin ha dado con la definición de la libertad, con su esencia; lo que equivale a descartar de entrada otros sentidos de libertad como incorrectos. Esto es, más o menos, lo que un teórico puramente negativo de sostiene; es por ello que ofrece una definición puramente descriptiva, tratando a la libertad como un fenómeno netamente natural.

No hay nada de extraño en decir que el requisito de no interferencia hace parte de la idea de libertad, y desarrollar una teoría que se enfoque en ese requisito. Pero de ahí a decir que él constituye la esencia de la libertad hay un largo camino. Y es este último el camino que Berlin debería recorrer. No sé muy bien qué pueda significar que cierta definición ha dado con la esencia de la libertad<sup>118</sup>, entre otras, porque el concepto de libertad no se refiere a alguna característica o atributo natural del mundo, del hombre o de sus acciones<sup>119</sup>. Esa es una idea central para este escrito. Contra la teoría de la libertad como no interferencia, he argumentado que con base en sus motivaciones hay razones para incluir, dentro de los elementos valorativos implicados en la idea de libertad, también los costos representados por relaciones sociales y por la estructura social. Pero no he querido decir con ello que esta inclusión nos acerque a la esencia de la libertad. Más bien, he ofrecido las razones para creer que esta inclusión es necesaria si se quiere hablar de un concepto social y humano de la libertad coherente con algunas de nuestras intuiciones básicas que no son capturadas por la idea negativa de la libertad.

---

<sup>117</sup> Aunque la confusión conceptual sea uno de los flancos de ataque de Berlin, él mismo ha sido acusado de este tipo de confusión. Así, Cohen (1960, p. 217) dice Berlin que ha confundido la libertad negativa con justicia. No obstante, la argumentación de Cohen es especialmente oscura. El argumento que desarrollo, en este sentido, discurre por un camino diferente.

<sup>118</sup> Por su parte, Berlin (2002, p. 204) afirma que “[l]a esencia de la libertad, tanto en su sentido «positivo» como «negativo», es el frenar algo o a alguien...”.

<sup>119</sup> Una idea similar es defendida por Arneson (1996, p. 24), para quien conceptos políticos como el de la libertad no pueden ser literalmente correctos o incorrectos.

Sostengo que, al hablar de libertad, es inevitable hacer referencia a otros valores que se consideran importantes. Por una parte, la definición de un concepto como el de libertad puede alimentarse de las consideraciones acerca de su relación con otros conceptos. Si uno está interesado en perseguir la libertad al tiempo que, por ejemplo, la justicia, y cierta definición de ellas hace que choquen irreconciliablemente, tal vez haya una forma de modificar esos conceptos de modo que no choquen de manera tan virulenta entre sí y que, al tiempo, estén de acuerdo con nuestras intuiciones básicas acerca de ellos. Por otra parte, el concepto que he venido defendiendo de libertad se relaciona de una forma más o menos armoniosa con conceptos como los de justicia e igualdad, aunque no haya sido esta la motivación que se perseguía en su defensa. Muy seguramente la ampliación de la libertad por medio de la alteración de las condiciones materiales y sociales de vida traerá como resultado una sociedad más justa en cierto sentido. Esto debería ser visto como un aspecto a favor del concepto que defendemos, y no en su contra.

Tal como he sostenido en esta sección, el análisis de las implicaciones que un concepto trae para los otros puede brindar razones para que el concepto mismo sufra un cambio. Richard Dworkin ha resaltado esta misma idea al reclamarle a Berlin su idea de renuncia, cuando debiera adoptar una concepción en la que el logro de alguna mínima armonía entre conceptos políticos es en sí mismo un valor (Dworkin, como es citado en Galston, 2007, p. 97). Esto indica, también, que no puede haber algo como el concepto puro de la libertad, la definición que da con su esencia. Cuando se habla de conceptos como el de libertad, se está haciendo referencia a los ideales que como humanos nos interesan, a una dimensión diferente a la del mundo natural y sus objetos. Como ideales que nos interesan, y sin que estén organizados en una jerarquía clara, lo mejor a lo que aspiramos es al logro de un balance aceptable entre ellos. Es por eso que la mutua relación entre valores que nos parecen importantes puede afectar la concepción misma que tenemos de ellos; si hay valores que chocan de una manera muy fuerte, y podemos llegar a concebirllos de una forma que elimina en parte el choque y está de acuerdo con la forma en que comúnmente pensamos en ellos, entonces hay razones para alterar la idea que tenemos de esos valores.

Trataré de explicar el punto por referencia, justamente, al concepto de libertad como ausencia de interferencia, pues incluso el sentido de la libertad como ausencia de interferencia puede verse como el resultado de ese juego en el que perfilamos nuestros conceptos por las relaciones que entre ellos se dan. Hay un sentido, que quizás sea llamado ingenuo, de lo que es la libertad. Según este sentido, ella consiste en hacer lo que uno quiera. Así, un individuo es libre en la medida en que pueda alcanzar aquello que se propone, sin importar si para conseguirlo debe hacer daño a otros o pasar por encima de sus intereses. Es un sentido que se refiere especialmente a lo que el individuo puede hacer por su capacidad, tanto corporal como intelectual, y no a los obstáculos que alguien pueda poner a la acción de otro. ¿Por qué no pensamos que este sea el sentido adecuado de la libertad?

En las teorías contractualistas, como la de Hobbes, el hombre en sociedad renuncia a parte de esta libertad que tiene de hacer lo que le venga en gana por razones de supervivencia. Una situación en la que todos los individuos tuvieran permitido hacer todo lo que quisieran representaría un *peligro* para las vidas y los bienes de cada uno. En ese sentido, una situación de libertad absoluta implicaría que sería imposible llevar una vida tranquila en comunidad. Así pues, por el bien del establecimiento y mantenimiento de un estado civil, un individuo debe abandonar su derecho a todas las cosas (que libremente podría intentar obtener) y contentarse con una libertad de interferencia de los demás a condición de que él mismo no interfiera en las acciones de ellos. Vistas así las cosas, la idea de la libertad como ausencia de interferencia de unos individuos sobre otros se puede leer como la modificación de un concepto originario de libertad, aquel que llamábamos ingenuo, debido a la consideración de otros valores o intereses humanos. En este caso, el choque entre la libertad —como ese “hacer lo que uno quiera” incondicionado o irrestricto— y la *seguridad*<sup>120</sup> —la cual tiene un gran valor para las sociedades

---

<sup>120</sup> La idea de la libertad política en términos de seguridad se encuentra también en Montesquieu (1989, p. 188).



humanas— lleva a pensar que la libertad tiene que ser algo un poco distinto: la ausencia de interferencia intencional de unos agentes sobre otros<sup>121</sup>.

El mismo punto se puede resaltar considerando la teoría de Locke<sup>122</sup>. A diferencia de Hobbes, Locke no considera que el individuo sea libre cuando puede hacer todo lo que quiere, sin sujetarse a una ley. Eso sería, más bien, un comportamiento licencioso (Locke, 2006, p. 12). Es decir, no cree que eso que se ha llamado libertad natural sea, realmente, libertad. Las razones para sostener esto, sin embargo, no difieren mucho de las de Hobbes. El comportamiento licencioso, por fuera de la ley y de cualquier límite, pone a los individuos en un estado de guerra que amenaza su seguridad. Así pues, la libertad de los hombres debe ser una libertad dentro de ciertos límites, una libertad enmarcada en un sistema de leyes que establezca ciertos derechos y garantice la no interferencia en esta esfera protegida (Locke, 2006, p. 29). De nuevo, una forma de leer esta estrategia argumentativa es en términos de la transformación de un concepto de libertad como poder hacer lo que se quiera en otro que se refiere a los límites de la libertad por razones sociales, de seguridad. En últimas, leída de este modo, la diferencia entre Hobbes y Locke al respecto es más bien terminológica: lo que uno entiende como libertad natural, el otro lo considera comportamiento licencioso. Sin embargo, la libertad civil, cuyo sentido comparten ambos, es definida en términos de ausencia de interferencia por la misma razón. Una libertad entendida como poder hacer lo que se quiera riñe con el valor que le damos a la seguridad personal, de modo que aquella habrá de entenderse de otra forma, en parte, para evitar su conflicto con esta.

---

<sup>121</sup> Según esto, hay un tránsito de una idea incondicionada de la libertad a una que se refiere a la condición de ausencia de interferencia, por razones de seguridad. Lo que he sostenido en esta investigación es, justamente, que la libertad no puede ser incondicionada. Pero, en contra de los tipos de liberalismo que he analizado, intento argumentar que las condiciones de la libertad (condiciones que se asocian normalmente con nociones como las de justicia o equidad), además de extenderse más allá de la mera ausencia de interferencia, son constitutivas de ella misma, en el sentido de que la ampliación de la libertad tiene que ver con una garantía de esas condiciones.

<sup>122</sup> Ver especialmente el capítulo 9 en Locke (2006).

Según lo dicho, no hay una razón fuerte que nos ofrezca el liberalismo de Berlin para asumir que la forma en que concebimos nuestros ideales de justicia o de equidad no debe afectar el modo en que se entiende la libertad. La libertad, como un fin valioso para los seres humanos, tiene que ver con el desarrollo de estos. Ahora bien, su desarrollo tiene que ver con la capacidad que tienen para perseguir los fines que orientan sus vidas, fines que tienen razones para valorar. Pero, a su vez, esta capacidad está determinada en buena parte por las condiciones materiales, sociales y culturales en las que se desenvuelve el individuo. Si el mejoramiento de estas condiciones depende, en cierta medida, de la intervención estatal, la defensa de la libertad no puede concebirse simplemente como la garantía de la ausencia de interferencia del Estado. Por otra parte, aunque ese mejoramiento de las condiciones pudiera entenderse —como lo hacen varios liberales, entre ellos Rawls— en términos de preocupaciones que conciernen a la justicia, la equidad, o algún otro valor<sup>123</sup>, eso no constituye, en sí mismo, una razón para suponer que la libertad no tenga que ver también con dicho mejoramiento. El concepto de libertad, como un concepto que no designa una propiedad natural y que, más bien, es importante por ser parte de uno de los ideales principales que perseguimos en sociedad, debe ser entendido justamente en la relación que tiene con otros de esos valores.

No puede suponerse, entonces, que la noción de libertad no tiene relación alguna con otras nociones como las de justicia, igualdad o equidad. Si se puede ofrecer una noción de libertad que sea totalmente separada de esas otras nociones y que pueda decirse, en algún sentido, que es la definición correcta de la libertad, es trabajo del teórico liberal ofrecer un argumento a favor de ello. De otro lado, el desarrollo de este texto ofrece el argumento para pensar que la libertad no tiene que ver únicamente con la ausencia de interferencia. Más precisamente, que la ampliación de la libertad, en tanto que esta comporta los aspectos de la posibilidad y de la razonabilidad, tiene que ver también con la alteración de ciertas condiciones sociales.

---

<sup>123</sup> Incluso por preocupaciones acerca de las condiciones para un mejor disfrute de la libertad, o las condiciones que permiten que los individuos particulares la valoren como más importante.

## **Conclusión**

A pesar del argumento desarrollado en la anterior sección, no he apelado, en el argumento principal de esta investigación, a alguna idea acerca de lo que es justo, o lo que generaría igualdad, por ejemplo. He afirmado, más bien, que una idea social de la libertad no puede ser puramente descriptiva y que las razones que llevan al liberalismo a condenar la interferencia también deben llevarnos a considerar la influencia que situaciones sociales que son alterables ejercen sobre nuestra deliberación y acción.

Al mismo tiempo, afirmo que el hecho de que pueda haber una relación entre las nociones que tenemos de valores como la libertad, la justicia y la igualdad, no significa de entrada que haya una confusión entre los conceptos. Sostengo contra el liberalismo moderno (representado aquí en las teorías de Rawls y Berlin) que el hecho de que la ampliación de la libertad conduzca a una situación más igualitaria o equitativa, no quiere decir necesariamente que esa ampliación se haya hecho persiguiendo esos valores. Sin embargo, no es preciso detenerse aquí a mostrar cuáles sean las diferencias específicas entre los conceptos. Baste con decir, de nuevo, que del hecho de que una situación sea más justa cuando es producto de una ampliación de la libertad no se sigue que la libertad se esté equiparando con la justicia, sino que hay una cierta relación entre aquellos valores, de tal forma que, a veces, perseguir uno nos lleva, a la vez, a mejorar la situación con respecto al otro.

Así pues, en línea con el liberalismo moderno, sostengo que hay tipos de interferencia que el Estado está justificado en ejercer. Sin embargo, contra este tipo de liberalismo, afirmo que esas interferencias se ejercen para ampliar la libertad misma, en términos de condiciones habilitantes, y no para intentar lograr otras situaciones que se consideran valiosas (situaciones más justas, más igualitarias). Ello no equivale a decir que la ampliación de la libertad no pueda significar, a la vez, el mejoramiento de una sociedad en términos de algún otro valor. Pero, a la vez, si dicho mejoramiento se da, ello tampoco implica que haya una confusión entre

valores, sino únicamente que hay una relación entre los valores que perseguimos, una relación que muchas veces es de alimentación mutua (aunque pueda ser, otras veces, de oposición).



## Coda

En los capítulos precedentes he intentado delimitar la concepción de libertad social y humana que defiendo en esta investigación mediante la referencia a otras teorías sobre la libertad. Con ello, me he concentrado en diferenciar esta propuesta de aquellas otras. Esta breve coda procede en una dirección contraria. No me enfoco aquí principalmente en las diferencias entre la idea de libertad que he defendido y otras, sino en los puntos de confluencia entre esta y dos famosos acercamientos al tema de la libertad: el de Amartya Sen, que se refiere especialmente a la idea de capacidad, y el de Philip Pettit, para quien la libertad es ausencia de dominación.

El acercamiento de Sen está centrado en la capacidad de las personas para llevar el tipo de vidas que valoran, o diferentes estilos de vida que pudieran valorar. La concepción de la libertad en términos de condiciones habilitantes podría entenderse en cierta medida como un complemento a la teoría de Sen. Él no se detiene demasiado en la relación entre el concepto de capacidad y el de libertad, más allá de afirmar que la capacidad es un tipo de libertad. Esta investigación trata de precisar esa relación afirmando que la capacidad de una persona para realizar cierto tipo de acción es una condición necesaria para que esta sea realizada libremente. La capacidad de acción, por su parte, está determinada por condiciones habilitantes que no se refieren únicamente al individuo aislado, sino también al medio social en el que lleva su vida. Por otra parte, la forma en la que Sen desarrolla su noción de capacidad se centra especialmente en ejemplos, y no ofrece algunas consideraciones generales acerca de la concepción misma. La concepción que he defendido complementa la teoría de Sen afirmando que la capacidad está relacionada con el aspecto de la posibilidad implicado en la libertad, especialmente con la noción de posibilidad práctica.

El acercamiento de Pettit, de otro lado, se concentra en la reducción de la dominación que unas personas ejercen sobre otras. Reconociendo que las condiciones materiales y sociales en las que una persona vive la pueden colocar en

posición de vulnerabilidad ante la dominación, Pettit sugiere un sistema político que se base en instituciones que impidan en la medida de lo posible esa condición de vulnerabilidad. Así pues, la ampliación de la libertad implica, para Pettit, una alteración de ciertas condiciones materiales y sociales. En este sentido, su propuesta corre en la misma dirección que la ofrecida a lo largo de este texto, aunque de modo parcial. Debido a que Pettit se centra en la relación de dominación, y esta relación se da entre personas, él no podría aceptar algunas de las implicaciones que aquí se aceptan. Especialmente, no podría aceptar que la ampliación de la libertad tiene que ver con la alteración de esas condiciones incluso cuando no hay una relación directa con la dominación (ni con la interferencia) de unas personas sobre otras.

## **Sen y la idea de capacidad**

Amartya Sen, en su libro *Development as Freedom*, ofrece una teoría según la cual el desarrollo de las sociedades humanas debe medirse en términos de la libertad. Contra las tradicionales teorías que entienden el desarrollo de las sociedades en términos puramente económicos, y que se centran en medidas como el PIB (Producto Interno Bruto) o el PNB (Producto Nacional Bruto), Sen propone un enfoque centrado en las vidas que las personas realmente pueden llevar, en el bienestar o la calidad de vida. Para él, la medición puramente económica olvida que el valor del dinero es solo instrumental, que lo que importa no es su acumulación, sino lo que los individuos pueden hacer con él. El desarrollo de una sociedad, por su parte, tiene que ver precisamente con lo que los individuos pueden hacer, con el tipo de vidas que pueden llevar. Una persona puede tener bastante riqueza, pero la forma en la que esta se transforma en bienestar puede ser afectada por los más diversos factores. Por ejemplo, si la persona sufre una enfermedad crónica que reduce su movilidad, difícilmente diríamos que el dinero es todo lo que necesita para llevar una mejor vida, para desarrollar sus capacidades en tanto que persona.

El enfoque centrado en la libertad intenta capturar varias dimensiones del desarrollo, específicamente aquellas que quedan por fuera de la pintura debido al

énfasis en el incremento del ingreso o la renta de las personas. Así pues, Sen propone que el desarrollo de una sociedad sea medido en términos de las libertades básicas que ella garantiza a sus miembros. Además de esta razón evaluativa, que nos dice que el desarrollo debe evaluarse con respecto a las libertades de los individuos, Sen nos ofrece una razón que llama de eficacia. Según esta, el aumento de la libertad mejora la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos y para influir en el mundo, y esto es fundamental para el desarrollo (Sen, 1999, p. 18). El énfasis de Sen no está, entonces, únicamente en que las libertades sean la mejor unidad de medida del desarrollo, sino en la relación de la libertad con la agencia humana. Específicamente, la relación según la cual un aumento de libertad está ligado a un mejoramiento de la capacidad de agencia de los seres humanos. Este mejoramiento, por su parte, es esencial tanto para que las personas puedan procurarse a sí mismas un mayor bienestar como para que puedan interrelacionarse en proyectos comunes significativos que, en últimas, contribuyen al desarrollo social.

La cuestión importante es, por tanto, saber cuál es el concepto de libertad que Sen emplea. Sin embargo, embarcarse en la labor de determinar la significación de la libertad en Sen no es el principal interés de esta pequeña coda, entre otras, porque él mismo acepta una visión multifocal de la libertad, con diferentes aspectos que requerirían de un tratamiento detallado por separado<sup>124</sup>. Me centraré, más bien, en lo que él llama el aspecto de oportunidad de la libertad, relacionado con la idea de capacidad.

Para Sen, “[l]a capacidad de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funciones que puede conseguir” (Sen, 1999, p. 75). Por su parte, “[e]l concepto de ‘funciones’ [...] refleja las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser” (Sen, 1999, p. 75). De acuerdo con ello, “... la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones (o, en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida)” (Sen,

---

<sup>124</sup> Ver, por ejemplo, Sen (2010, pp. 325-326).



1999, p. 75)<sup>125</sup>. Como es claro, los conceptos fundamentales trabajados en la teoría de Sen son el de funciones y capacidad. Las funciones, referidas a lo que uno puede valorar ser o hacer, incluyen cosas tan diversas como ser un filósofo, estudiar derecho en una universidad, correr en la media maratón de Bogotá, etc. Ahora bien, una cosa son las funciones que una persona podría llegar a conseguir y otra las que realmente consigue. Así, por ejemplo, aunque yo podría ser un profesor de filosofía en bachillerato, esa no es una función que yo haya logrado, es solo una posibilidad para mí. Por otra parte, ser estudiante de un doctorado en filosofía sí es una de las funciones que he alcanzado.

La vida de una persona podría describirse en términos de las funciones que ha alcanzado, en términos de aquello que ella es o hace. Sin embargo, esta descripción de las funciones logradas por una persona no nos dice mucho acerca de su capacidad. La capacidad incluye, no solo las cosas que la persona ha conseguido hacer o ser, sino aquellas que ella podría llegar a hacer o ser, las cuales puede valorar por unas u otras razones. Es en este sentido en el que Sen entiende que la capacidad es un tipo de libertad. Con ello está diciendo que la capacidad representa aquello que un agente podría llegar a hacer o ser libremente. Ahora bien, la capacidad de una persona está determinada por los más variados factores. Está determinada tanto por las cualidades físicas y mentales de una persona, como por sus condiciones materiales y sociales de existencia. Estas condiciones también determinan el tipo de funciones que una persona podría alcanzar.

Por tal razón, cuando Sen se refiere a las libertades fundamentales de las que carece una persona, habla del tipo de cosas que no puede llegar a hacer, ya sea por sus condiciones físicas, o por las condiciones materiales y sociales en las que vive. Así,

---

<sup>125</sup> Para una discusión acerca de la precisión de los conceptos de capacidad y funciones, véase Sen (1976), las objeciones de Cohen (1996) y la respuesta de Sen (1996). Para el desarrollo que hace Nussbaum de la idea de capacidades, en una línea muy similar a la de Sen, véase Nussbaum (1997, pp. 287-290), en donde se puede encontrar además la lista de capacidades fundamentales que defiende Nussbaum (mientras Sen se resiste a ofrecer una lista de capacidades fundamentales; para la idea de que Sen debe ofrecer dicha lista si quiere que su idea sirva para comparar la libertad de las personas, véase Arneson, 1996, p. 37).

por ejemplo, afirma que muchas personas no tienen la libertad fundamental de estar bien nutridas. O, igualmente, que no tienen la capacidad de no morir de inanición, o la capacidad de vivir largamente y no morir prematuramente, o la capacidad de evitar la morbilidad. Entendiendo que la capacidad es vista por Sen como un tipo de libertad, cada una de estas capacidades se corresponde con una libertad específica. La idea de capacidad representa, entonces, lo que Sen llama el aspecto de la oportunidad de la libertad. Este no tiene que ver únicamente con la forma en que se toma una decisión (lo que para Sen es el aspecto del proceso, el que tiene que ver especialmente con la ausencia de interferencia<sup>126</sup>), sino con las oportunidades reales de acción que enfrenta una persona.

El acercamiento a la libertad en términos de condiciones habilitantes coincide en su mayor parte con el enfoque que presenta Sen. Cuando he hablado de la ampliación de la libertad de las personas, he sostenido que la ampliación de sus capacidades<sup>127</sup> —las cuales tienen que ver con el aspecto de la posibilidad, con lo que ellas pueden hacer, con lo que es prácticamente posible— constituye una ampliación de su libertad. Como he afirmado, esto representa la idea de que la capacidad, o el poder hacer algo, es una condición necesaria para la libertad, para poder realizar una acción libremente. Cuando una acción no es siquiera prácticamente posible, los

---

<sup>126</sup> Sobre el aspecto del proceso dice Sen: “... podemos atribuir importancia al proceso de elección como tal. Podemos, por ejemplo, asegurarnos de no ser forzados merced a la imposición de otros” (2010, p. 258).

<sup>127</sup> Las diferencias con respecto a Sen en este punto son más bien terminológicas. No he hablado en términos generales de la capacidad de las personas, como lo hace Sen, sino de las capacidades específicas para hacer una u otra cosa. Si se quiere, estas capacidades específicas se refieren a las funciones realizables por una persona, es decir, al tipo de cosas que puede hacer o ser y que, además, puede tener razones para hacer o ser. Esta diferencia terminológica muestra, por otra parte, una diferencia de enfoque. Mientras me he referido principalmente a las acciones específicas que se pueden hacer más o menos libremente, Sen habla de una capacidad general que acoge todas esas acciones específicas. Sin embargo, esta diferencia de enfoque no afecta el núcleo de nuestras preocupaciones. Es decir, el interés que ha motivado esta investigación no es solamente el de hablar de acciones particulares y de un aumento en la libertad para llevar a cabo esas acciones particulares, sino también, el de hablar de lo que podría llamarse libertad de acción en términos generales, la cual tiene que ver justamente con la garantía de ciertas condiciones materiales y sociales de existencia, las condiciones que habilitan a alguien para hacer o ser aquello que valora, o tiene razones para valorar.

agentes no pueden ser libres de llevarla a cabo. Así pues, las razones que he ofrecido para promover el enfoque no son exactamente las mismas de Sen.

La idea del desarrollo de la sociedad, o del bienestar de las personas, no tienen un lugar central en el desarrollo de este texto. Este parte, más bien, de la consideración de ciertas ideas clásicas acerca de lo que es la libertad para mostrar que las razones que motivan esas ideas deberían motivarnos a perseguir una noción diferente, si se quiere, más amplia, de la libertad. Si se considera que la libertad es una relación social y humana, y si se considera que ella tiene que ver con la deliberación, la cual puede ser afectada por la interferencia, pero, del mismo modo, por condiciones sociales y materiales, entonces hay razones para aceptar que la libertad tiene dos aspectos básicos: el aspecto de la posibilidad práctica —que nos remite a aquello que es posible realizar dentro del marco de relaciones sociales—; y el aspecto de la razonabilidad de la acción —que se refiere a la forma en la que las afectaciones (tanto positivas como negativas) a la deliberación de un agente son afectaciones también a su libertad de acción—.

Finalmente, sin embargo, las conclusiones a las que aquí se ha llegado son muy similares a las de Sen. La ampliación de la libertad puede entenderse en términos de la ampliación de las capacidades de las personas e, igualmente, en términos de la eliminación de costos sobre las acciones siempre y cuando se considere que esos costos representan un mal, en términos de cómo afectan negativamente la deliberación de las personas, y que pueden ser humanamente alterados.

Para Sen, la capacidad es una noción social. Es decir, no puede pensarse en la capacidad como un concepto meramente individual. La capacidad de una persona está determinada no solo por sus características personales, sino por la forma de su sociedad, por sus estructuras, por lo que ellas le permiten o no hacer<sup>128</sup>. Esta es la

---

<sup>128</sup> “A person's capability depends on a variety of factors including personal characteristics as well as social arrangements” (Sen, 2002, p. 195).

idea que he tratado de atrapar acudiendo a la noción general de costos y a la específica de posibilidad práctica.

La libertad de las personas debe verse entonces como un compromiso social, según la acertada locución del autor (véase Sen, 1999, capítulo 12)<sup>129</sup>. Una de las ideas que está detrás de esto es que “[c]on suficientes oportunidades sociales, los individuos pueden configurar en realidad su propio destino y ayudarse mutuamente” (Sen, 1999, p. 11). Así pues, el ejercicio de la libertad tiene que ver con las oportunidades que socialmente están disponibles para las personas, con los tipos de vida que efectivamente ellas pueden llevar. El control que las personas tienen sobre sus acciones y el destino de sus vidas depende directamente de las oportunidades que están abiertas para ellas. Pero esas oportunidades, relacionadas con la capacidad de una persona, no solo están limitadas por lo que ella subjetivamente puede o no hacer. Esas oportunidades tienen que ver también con un complejo sistema social de interacciones entre individuos, así como entre estos y las instituciones sociales. Las oportunidades requieren que la persona no esté solamente libre de la interferencia de otros para realizar lo que quiere, sino que tampoco se vea impedida por ciertos factores materiales y de recursos como la falta de ingreso o educación.

La teoría de Sen inicia entonces con una preocupación por la medición del desarrollo de las sociedades, al igual que por la calidad de vida y por la justicia. Aunque es cierto que todas estas preocupaciones se relacionan con la preocupación por la libertad, he intentado mostrar que, sin acudir directamente a ellas, se puede desarrollar un concepto de libertad, en línea con algunos de los más importantes ideales liberales, que es compatible con aquellas preocupaciones. En otros términos, he intentado mostrar que las razones para defender este concepto de libertad, que puede ir de la mano con aquellos otros valores como la calidad de vida y la justicia, también provienen de la preocupación misma por la libertad.

---

<sup>129</sup> Considérese también el siguiente pasaje de *Development as Freedom*: “La libertad individual es esencialmente un producto social, y existe una relación de doble sentido entre 1) los mecanismos sociales para expandir las libertades individuales y 2) el uso de las libertades individuales no sólo para mejorar las vidas respectivas sino también para conseguir que los mecanismos sociales sean mejores y más eficaces” (Sen, 1999, p. 31).

Por otra parte, hay quienes consideran que la teoría de Sen es poco precisa, un poco vaga, o con cierta falta de trabajo en conceptos básicos. De hecho, la idea misma de que el concepto de libertad es multifocal podría ser usada contra Sen para acusarlo de ser ambiguo<sup>130</sup>. Lo que esta investigación ha ofrecido es un enfoque diferente con respecto al tema de la libertad que intenta ser un poco más preciso mediante la apelación a la idea general de costos y a los aspectos de posibilidad (en términos de posibilidad práctica y su relación con las condiciones habilitantes) y de razonabilidad (en términos del tipo de costos sobre el que los humanos tenemos cierto control).

Este acercamiento ofrece dos puntos que podrían complementar el enfoque de Sen. En primer lugar, él se refiere a la capacidad como un tipo de libertad, pero no ofrece una explicación clara de cómo esos dos conceptos están relacionados. Aquí se ha tratado de corregir esa deficiencia argumentando que la capacidad es una condición necesaria para la libertad, de manera que la ampliación de la capacidad representa también una ampliación de la libertad. En segundo lugar, aunque Sen ofrece numerosos ejemplos del tipo de funciones que le interesan, y de la capacidad relacionada con ellas, no siempre es claro en qué sentido una persona no es capaz de realizar cierta acción. Por ejemplo, no se sabe si, cuando afirma que una persona no tiene la capacidad de no morir de inanición, eso significa que es físicamente imposible para ella estar bien alimentada (por ejemplo, por problemas de salud), o si ello significa que alguien le impide que se alimente, o si significa, lo que tal vez es más acorde con el contexto, que es una persona desfavorecida y no tiene los medios para alimentarse. He tratado de ofrecer algo de precisión a la idea con la noción de

---

<sup>130</sup> Por mi parte, no creo sin embargo que haya demasiada ambigüedad en la propuesta de Sen. La idea de libertad no puede reducirse a una formulación breve que, al tiempo, abarque todos los elementos más importantes del concepto. Si se hace tal reducción, hay que aceptar al tiempo que la teoría trata de resaltar una u otra característica de la libertad y sacrifica algunas otras. Sen acepta que su aspecto de oportunidad no puede capturar correctamente, entre otras cosas, el aspecto del proceso, y que este es igualmente importante a aquel. Acerca del acercamiento multifocal, véase Sen (2010, pp. 325-326, 329, 339). Yo, por otra parte, me he limitado a hablar especialmente de las condiciones externas de la libertad, dejando a un lado las consideraciones acerca de la autonomía del individuo, entre otras.

imposibilidad práctica, la cual se refiere justamente a lo que una persona puede hacer, y a los factores que determinan esa posibilidad.

El concepto mismo comporta, en todo caso, algo de flexibilidad. Se acepta que a veces los costos sociales y materiales afectan el aspecto de posibilidad de la libertad y otras veces afectan solo su aspecto de razonabilidad. Con referencia a Sen, cabe decir que sus ejemplos hacen pensar en una especie de flexibilidad similar que, sin embargo, él no formula explícitamente. Es decir, dichos ejemplos pueden implicar, en ocasiones, que para una persona es prácticamente imposible realizar cierta acción y, en otras ocasiones, que, aunque es prácticamente posible, es muy costoso realizarla. En el caso de Sen, cualquiera de las dos implicaciones tiene que ver con la capacidad. En el caso del acercamiento que he defendido, la capacidad está relacionada directamente con el aspecto de posibilidad (con los factores materiales, los costos, u otros factores que hacen prácticamente imposible una acción), y no con el de razonabilidad (con las acciones que es tan costoso realizar que, aunque sean prácticamente posibles, no es razonable llevarlas a cabo).

### **Pettit y la ausencia de dominación**

El acercamiento que he ofrecido también tiene un importante punto de confluencia con el defendido por Philip Pettit<sup>131</sup>. En su *Republicanism*, Pettit parte de la clásica distinción propuesta por Isaiah Berlin entre libertad positiva y libertad negativa para allanar el terreno para una tercera concepción de libertad. Mientras que la libertad positiva ha sido definida en términos de autodominio y la negativa en términos de ausencia de interferencia, Pettit (1999, pp. 40-41) propondrá entender el concepto de libertad como ausencia de dominación<sup>132</sup>. La clave para entender la diferencia

---

<sup>131</sup> También, hasta cierto punto, con el que presenta Philippe Van Parijs (1997, p. 25) en *Real Freedom for All*. Sin embargo, no me referiré aquí a su teoría centrada en lo que llama libertad real, la cual incluye como uno de sus elementos fundamentales el aspecto de la oportunidad (en una línea similar a la de Sen).

<sup>132</sup> Igualmente, en Pettit (2001a), desarrolla la idea de no dominación aplicada especialmente en el ámbito político a la vez que, del lado de la psicología de la acción, sostiene una idea de libertad en términos de la aptitud para ser tenido como responsable. Estas dos ideas están internamente ligadas al menos en el sentido de que un sistema político

entre estos diferentes conceptos está en reconocer que dominio e interferencia no son equivalentes y que, por eso mismo, los ideales de no interferencia y de no dominación tampoco lo son. Pero, igualmente, sostiene Pettit que el ideal de no dominación es distinto al de autodominio. Por tal razón, la no dominación es un ideal distinto tanto del de no interferencia como del de autodominio; es, como diría Skinner (2002), un tercer concepto de libertad<sup>133</sup>.

Recordemos brevemente la distinción que hace Berlin. Según él, el sentido negativo de la libertad está implicado en la respuesta a la pregunta ¿cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas? (Berlin, 2002, p. 169). Por su parte, el sentido positivo responde a la pregunta ¿qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra? (Berlin, 2002, p. 169). El primer sentido se refiere, entonces, a la ausencia de interferencia, mientras que el segundo se refiere a la idea de ser uno mismo quien se domine, quien esté en control de sus acciones.

Ahora bien, nos recordará Pettit, el hecho de que uno no esté dominado por alguien más no implica necesariamente que uno se domine. La idea tiene que ver directamente con el influjo de las pasiones, los miedos o los deseos muy poderosos, entre otros. El autodominio requiere que uno controle todos esos estados y que no sea, más bien, presa de ellos; que sea uno quien, en definitiva, esté en dominio de sus acciones. Por su parte, la ausencia de dominación solo requiere que no se establezca una relación de dominio entre uno y alguien más —paradigmáticamente, la relación entre el amo y el esclavo—. Pero, como es claro, incluso si uno no está en ese tipo de relación con respecto a otros individuos, eso no es condición suficiente

---

que garantice la no dominación es el más apropiado para garantizar a los individuos, externamente, el estatus que los hace aptos para ser tenidos como responsables.

<sup>133</sup> Skinner (2002) desarrolla una teoría muy similar a la de Pettit, solo que en términos de la ausencia de dependencia. Sin embargo, a lo largo de su trabajo filosófico termina aceptando, finalmente, los puntos más importantes resaltados por Pettit. El más importante es quizás el paso de considerar la teoría de la no dominación como una teoría negativa (al lado de la no interferencia), a considerarla como una tercera vía, fuera de la distinción positivo/negativo (véase Skinner, 2008).

para que uno esté en dominio de sus acciones; es posible, por ejemplo, que uno tenga un carácter irascible que no puede controlar del todo y que lo lleve a actuar de formas que uno mismo preferiría evitar.

Por otra parte, Pettit quiere mostrar la diferencia que existe entre la interferencia y la dominación acudiendo a ejemplos en los que hay dominación sin interferencia o interferencia sin dominación. Siendo así las cosas, los ideales de no dominación y de no interferencia no pueden ser equivalentes. El caso de la dominación sin interferencia es ejemplificado con la relación del amo benévolo. Este decide no interferir en las acciones de su esclavo. Su carácter es tal que no le impide realizar al esclavo las acciones que este quiere, y tampoco lo obliga a realizar unas que no quiere. Aunque no interfiere en su vida, sin embargo, lo domina, pues están en una relación tal que el amo tiene un poder de interferencia arbitraria sobre el esclavo. Esto es, puede interferir de un modo arbitrario cuando lo desee. Incluso si sucede que, como ahora, no ejerce ese poder (por ejemplo, porque le cae bien su esclavo, o porque este se las ha ingeniado para hacer que su amo esté feliz con sus acciones, sea complaciéndolo o de alguna otra forma), la relación entre los dos es tal que en cualquier momento él podría empezar a interferir.

Hay un punto sumamente importante en la propuesta de Pettit: su idea de la arbitrariedad. Según dice, una interferencia es arbitraria si quien la ejerce, al tomar la decisión de interferir, no tiene en cuenta los intereses del afectado, es decir, no tiene en cuenta lo que este considera que es bueno y lo que juzga que debería hacer. Su noción de arbitrariedad, además, es procedimental. No se refiere a que un comportamiento sea arbitrario cuando efectivamente va en contra de, y afecta, los intereses del agente interferido, sino que se limita a la consideración de si, en el proceso de decidir si interferir o no, el agente interferente tiene en cuenta los intereses, y la interpretación de estos intereses, del afectado, y guía sus acciones de acuerdo con ellos (Pettit, 1999, pp. 83-85)<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> La idea también se encuentra en Pettit (2008, p. 117).



El punto es de suma importancia porque la idea de dominación es definida precisamente en términos del concepto de arbitrariedad. La dominación es el poder, la capacidad, que tiene un agente para interferir en las acciones de otro de un modo arbitrario, independientemente de que, como un hecho, interfiera o no. Pero, además de esto, es importante porque es la clave para entender cuándo puede haber interferencia sin dominación. Este es el caso de la interferencia no arbitraria, o, en otros términos, de la interferencia que tiene en cuenta los intereses del (o de los) afectado (o afectados). Y “tener en cuenta” quiere decir aquí, como decía en el párrafo anterior, que son esos intereses los que guían la acción interferente. El caso paradigmático, en este punto, será el de la interferencia que las leyes legítimamente establecidas ejercen sobre nosotros<sup>135</sup>. O, para ser más precisos, el caso de la interferencia que las personas e instituciones encargadas de hacer cumplir la ley ejercen sobre nosotros. En tanto que esas leyes tomen en cuenta nuestros intereses —lo que Pettit recoge con la idea de legitimidad— la interferencia que ejercen sobre nosotros no es arbitraria y, por eso mismo, no se establece una relación de dominación.

Basado en su idea de no dominación, Pettit defiende un sistema institucional que se enfoque en eliminar las condiciones que dejan a unas personas expuestas a la dominación de otras. Recordemos el caso de la persona que lleva un buen tiempo buscando empleo y está en una situación económica muy difícil. Ella, finalmente, se ve obligada a aceptar un empleo con un pésimo salario que, sin embargo, le será muy útil en su actual situación. Su situación actual de desempleada la deja en una posición de vulnerabilidad frente al jefe. Puede decirse que allí se está estableciendo una relación de dominación de este sobre aquella. El jefe sabe que las condiciones económicas de la persona desempleada no son las mejores y que se verá obligada a aceptar la propuesta de trabajo, así no sea la que ella quisiera. Además, una vez que acepte el trabajo, el jefe siempre estará en una posición de dominio pues sabe que podrá lograr que la persona empleada haga lo que él quiera por miedo a ser despedida.

---

<sup>135</sup> Acerca de la ley y el derecho propiamente constituido, véase Pettit (1999, pp. 63, 93).

La idea de Pettit es que, una vez que se alteren las condiciones que permiten la dominación de unas personas sobre otras, la libertad de aquellos que serían dominados se ve ampliada<sup>136</sup>. Así pues, la alteración de ciertas condiciones materiales y sociales mediante un sistema institucional —republicano, en su teoría— conduce a una ampliación de la libertad. De este modo, la teoría de Pettit concuerda en buena parte con la que he venido defendiendo. Sin embargo, hay una diferencia crucial. La idea de no dominación se refiere a la dominación que unas personas o grupos de personas ejercen sobre otras<sup>137</sup>. Mientras que la alteración de las condiciones materiales y sociales de unas personas contribuye a su libertad porque evita que estén expuestas a la dominación, según la teoría de Pettit, según la que he defendido, además, aumenta la libertad pues mejora la capacidad que ellas tienen para hacer aquello que valoran.

Recordemos el ejemplo de nuestros estudiantes de Mitú. Para ellos es prácticamente imposible ingresar a una universidad. Pettit estaría preocupado porque el hecho de no ingresar a una universidad y no tener estudios los pondría en una situación en la que pueden ser más fácilmente dominados<sup>138</sup>. Por otra parte, en esta investigación interesa, además de eso, el hecho mismo de que no sean capaces de llevar a cabo una acción que valoran, ingresar a la universidad, o el hecho de que, incluso si pueden

---

<sup>136</sup> Esas condiciones, como es claro, son condiciones materiales y sociales. Considérese, por ejemplo: “Los recursos, en virtud de los cuales una persona puede tener poder sobre otra, son extremadamente variados: comprenden el vigor físico, la ventaja tecnológica, la cobertura financiera, la autoridad política, los contactos sociales, el prestigio en la comunidad, el acceso a la información, la posición ideológica, la legitimación cultural, etc.” (Pettit, 1999, p. 87).

<sup>137</sup> Véase Pettit (1999, p. 98).

<sup>138</sup> Sin embargo, Pettit (2002, pp. 342-343) también incluye la idea de factores que condicionan la libertad y la idea de libertad efectiva o real, que tiene que ver con la reducción esos factores. Con estos conceptos puede referirse a los obstáculos no intencionales sobre una acción (especialmente, esos que he dicho que son sociales y alterables). Es decir, defiende también una idea de libertad efectiva o real que tiene que ver con la eliminación de obstáculos no intencionales, y no solo con la garantía de no dominación. En cualquier caso, la dicotomía entre una libertad formal (que estaría garantizada por la ausencia de dominación) y una real (para la cual es importante la alteración de condiciones materiales de la existencia) es paralela a aquella entre la libertad y su valor o las condiciones para disfrutarla, lo cual marca una clara diferencia entre la concepción de Pettit y la que aquí se ha desarrollado.

ingresar, los costos de hacerlo sean tan altos que esa acción no sea razonable. En este caso, aunque no hay una situación de dominio, pues ninguna persona los domina y los lleva a no entrar a la universidad, hay unas condiciones que afectan su libertad de acción, de modo que ellos podrían ser más libres si esas condiciones se lograran cambiar. Así pues, el énfasis no está puesto únicamente en la situación que resulta debido a la falta de oportunidades (la situación de vulnerabilidad a la dominación de otras personas), sino en la situación misma de elección, de falta de oportunidades.

La diferencia crucial tiene que ver, entonces, con la idea de dominación, que se refiere a una relación entre personas. No podría decirse, por ejemplo, que una determinada situación domina la deliberación de una persona. Por tal razón, la preocupación de Pettit por las condiciones sociales y materiales tiene que ver con evitar condiciones en las que se daría la dominación de unas personas sobre otras. Si Pettit se preocupa por dichas condiciones es para evitar esas relaciones de dominación. En este sentido, la teoría de Pettit es cercana a la idea liberal de no interferencia, pues la interferencia es una relación que se da entre personas de forma intencional. El punto que defiende, por otra parte, es que las mismas condiciones sociales y materiales determinan lo que una persona puede hacer, o lo que, a pesar de que puede hacerse, es demasiado costoso y, por tanto, no es razonable que se lleve a cabo. Así pues, también esos factores, independientemente de relaciones directas entre las personas, afectan la libertad. No afirmo, claro está, que las condiciones materiales dominen a las personas, así como tampoco sostuve, en el tercer capítulo, que las interfirieran. Pero si se toma en serio la idea de la libertad como una relación social, hay razones para incluir factores que afectan la libertad que van más allá de las relaciones puramente personales (sean de interferencia o de dominación).



## Consideraciones finales

En 1819, Benjamin Constant pronunciaba su discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Según Constant, la libertad en sentido moderno es un concepto distinto al de la libertad que defendían los antiguos. Es, de hecho, un concepto desconocido para estos últimos. Mientras que el hombre antiguo buscaba la libertad en la participación activa y constante en el poder colectivo, el hombre moderno busca el disfrute pacífico de la independencia privada (Constant, p. 316). En la antigüedad, el hombre libre era el ciudadano de la *polis*; su opuesto, el esclavo, no gozaba de los derechos que la ciudadanía daba al primero. El hombre libre deliberaba en la plaza pública a propósito de la guerra y la paz, estaba preocupado por votar las leyes y emitir sentencias. Sin embargo, esta libertad era compatible con una subordinación del individuo a la autoridad del todo, de la comunidad. El hombre moderno no podría aceptar ser subordinado a la autoridad de la comunidad, a lo que el bien común requiriera de él. De hecho, para el hombre moderno la participación en las determinaciones del rumbo que su sociedad ha de seguir no es tan importante. El disfrute de su independencia privada no requiere del ejercicio político común en asamblea, sino solo de la garantía de unos derechos que le permiten ser libre con respecto a la interferencia de otros sujetos.

La libertad de los antiguos estaba ligada, entonces, al ejercicio de la soberanía, a que se tuvieran en cuenta las opiniones de los ciudadanos en las decisiones colectivas. Pero, asimismo, el individuo estaba ‘esclavizado’ por la comunidad: cualquier cosa que fuera requerida por la comunidad, por su bienestar, podía ser hecha al individuo (p.e., matarlo o desterrarlo —Constant, pp. 311-312—). Para Constant esta especial concepción de la libertad tiene que ver con la forma de vida de los antiguos. Por una parte, se relaciona con la extensión del país o ciudad; cuanto más pequeños estos, más importancia política tiene cada individuo: su opinión para determinar el rumbo de la sociedad es más importante. Cuanto más grande, menor es la importancia de cada individuo. En segundo lugar, la esclavitud permitía que los hombres libres de Atenas se despreocuparan por un tiempo de sus negocios personales para reunirse regularmente en asamblea. Eso no es posible en la época moderna.

En tercer lugar, parte de la cotidianidad de la vida de los antiguos estaba definida por la guerra. Los Estados antiguos eran pequeños y beligerantes, y uno de los mejores medios para obtener lo que querían era la guerra: provisiones de comida, dinero, fuerza de trabajo, etc. La expansión del comercio en la época moderna nos muestra un panorama diferente. Ya no es la guerra una de las principales formas de suplir ciertas necesidades básicas. Pero el comercio, como otra forma de obtener lo que se quiere, no deja tanto tiempo de inactividad, tiempo para la deliberación y participación en las decisiones de una comunidad. En suma, para Constant,

el comercio inspira en los hombres un vivo amor por la independencia individual. El comercio suple sus necesidades, satisface sus deseos, sin intervención de la autoridad. Esta intervención es casi siempre —y no sé por qué digo casi—, esta intervención es, de hecho, siempre una molestia y un estorbo. Siempre que el poder colectivo quiere inmiscuirse en asuntos particulares, perjudica esos asuntos. (Constant, p. 315).

Según lo dicho, hay al menos dos factores que determinan la diferencia entre estas libertades. En primer lugar, el desarrollo moderno del comercio. Este, además de asegurar al individuo el cumplimiento de necesidades tan básicas como el alimento y el vestido, significa el encuentro de culturas, experiencias y modos de vida que le muestran al hombre la diversidad de medios para lograr la felicidad personal. Una felicidad que no tiene que estar mediada por la participación en un poder colectivo, o la realización comunal. Este es un tema recurrente para el liberalismo: los individuos quieren alejarse del control que tendría sobre ellos un cuerpo social superior. En segundo lugar, está el factor de la importancia política del individuo en las condiciones modernas. En términos de influencia de sus decisiones, el antiguo ve con más afecto el disfrute de sus derechos políticos, pues percibe la influencia que su opinión tiene en la determinación colectiva, así que está dispuesto a sacrificar algo de su independencia individual a cambio de esos derechos que le muestran influencia real. Los modernos no ven esa influencia, el crecimiento en el tamaño de los Estados implica que los individuos pierdan influencia real sobre las decisiones políticas. Sacrificar la independencia individual sería, para ellos, sacrificar más por menos (Constant, p. 317).

Puesta en estos términos, la diferencia entre los conceptos de libertad de los antiguos y de los modernos tiene que ver directamente con un cambio en sus condiciones sociales, así como con un cambio en sus necesidades. La vida del hombre antiguo estaba permeada por las decisiones de la comunidad. Tener una comunidad próspera era garantía de tener una vida humana que valiera la pena, así que el hombre antiguo veía con mucho aprecio la participación con la que podría ayudar a conseguir lo que era bueno para la comunidad. La vida del hombre moderno encuentra, sin embargo, el valor de una buena vida en otro lugar. No ya en la participación activa en política, sino en el disfrute de sus propiedades, en la garantía de unos derechos que le permitan desarrollar sus facultades individuales como él quiera, sin afectar a otros. Por esta razón, el hombre moderno ve con recelo el poder social y responde ante él clamando independencia individual.

Tiempo después, en 1958, Isaiah Berlin regresa a la distinción planteada por Constant, pero esta vez en términos de la diferencia entre la libertad positiva y la libertad negativa. Fiel al espíritu de Constant, Berlin muestra cómo estos dos tipos de libertad pueden chocar. El poder social puede llegar a dominar la vida de los individuos particulares, la interferencia del Estado en sus vidas puede oprimirlos e impedir su desarrollo como individuos que persiguen sus propias metas vitales. Una diferencia entre estos dos autores es, sin embargo, crucial. Berlin afirma que la idea de libertad negativa, esa que se refiere a unos límites a la interferencia de unos individuos sobre otros, es esencial a cualquier concepto de libertad. Más aún, que, en tanto que esa idea constituye la esencia del concepto, no se la debe confundir con conceptos e ideales políticos diferentes, a riesgo de perder la idea misma de libertad. Pero Berlin no ofrece un argumento decisivo para conceder tal papel central a la idea de no interferencia. Constant, por su parte, no va tan lejos, y aunque defiende una idea de libertad en términos muy similares a los de la ausencia de interferencia, ofrece un argumento condicional. La idea de libertad moderna está ligada directamente a las condiciones de vida de la modernidad; si el individuo moderno exige independencia individual, no lo hace porque esta constituya, por así decir, el “verdadero” sentido de la libertad, sino porque su condición histórica así lo requiere.

Esta diferencia en la justificación detrás de la idea de ausencia de interferencia es vital. ¿Tiene la idea de libertad una esencia, un único y verdadero sentido? ¿Puede sostenerse una única concepción de la libertad que se aplique indistintamente a cualquier época y tipo de sociedad, independientemente de sus condiciones y necesidades históricas? La investigación que he presentado en este escrito se basa en una respuesta negativa a estas dos preguntas. En una línea similar a la de Constant, he defendido una noción de libertad mediante una justificación que no apela a alguna pretendida esencia o a un único sentido correcto de la idea misma.

Tal vez la modernidad haya respondido a la época antigua resaltando un concepto de libertad que pone en un lugar central al individuo, que trata de protegerlo frente a la influencia social y frente a la de otros individuos. Este concepto de libertad ha desempeñado una función principal en el desarrollo de nuestras sociedades. Basados en él, hemos logrado que se reconozca un sistema de derechos y libertades que consideramos vitales para el desarrollo humano. Pero no podemos asumir que, una vez logrado ese sistema, se ha hecho todo lo que se puede hacer por la libertad humana. Las condiciones de nuestras sociedades actuales están lejos de ser las que vivió en su tiempo Constant, e incluso se diferencian grandemente de la situación del mismo Berlin.

Los avances tecnológicos, científicos, en áreas como la salud, e incluso en el acceso a la educación y a las expresiones culturales, han colocado a nuestra disposición una infinidad de herramientas que afectan directamente nuestra calidad de vida. Esta es una era de bienestar sin precedentes. Si bien nuestras sociedades siguen enalteciendo el valor de la libertad, y han logrado garantizar en buena medida un sistema de derechos, también es cierto que las condiciones sociales en las que deben vivir muchos seres humanos están lejos de ser óptimas. Personas que sufren enfermedades tratables y no pueden librarse de ellas, personas que no saben leer o escribir en un mundo donde esas son condiciones básicas para relacionarse con los demás, personas que deben trabajar en condiciones infrahumanas para poder sobrevivir. Incluso si se piensa que ellas pueden acceder al mismo sistema básico de



derechos (al menos disfrutar de los derechos humanos), es evidente que una buena cantidad de sus acciones son mucho menos libres de lo que pudieran ser. En ausencia de condiciones sociales y materiales básicas de bienestar, estas personas deben decidir actuar aun en contra de lo que valoran, de los fines que dan sentido a sus vidas. Peor aún, algunas de ellas están en tal situación que ni siquiera pueden formular para sí mismas un plan de vida que tengan razones para valorar, más allá de la supervivencia.

El complejo entramado social e institucional en el que vivimos determina en buena medida esas condiciones materiales y sociales de la existencia humana. En tanto sociales, estas condiciones son también alterables por la acción humana. Lograr una mejora en las condiciones de vida de los seres humanos nos interesa por varias razones; una de ellas: porque, en la medida en que dichas condiciones determinan lo que las personas pueden hacer —condicionan su agencia—, son un factor determinante para su libertad. Es cierto que esta idea de la libertad está ligada a la idea liberal del individuo como una fuente de valor, como un ser que tiene cierta dignidad, un plan de vida propio y persigue su desarrollo individual. Pero las condiciones de vida actuales nos muestran que la sociedad y el Estado no son únicamente factores que limitan o minan la libertad individual. Por el contrario, ellos también pueden afectar de un modo positivo la libertad de acción de los individuos.

Esta tesis ha tratado de mostrar las razones que hay, dentro del pensamiento liberal mismo, para aceptar una noción de libertad que va más allá de la ausencia de interferencia, que se preocupa no solo por las condiciones que minan o afectan negativamente la libertad de acción, sino por aquellas que contribuyen a su ampliación, a que las personas actúen más libremente. Parte esencial de la argumentación es la aceptación de que no hay un único concepto correcto de la libertad, aquel que da con su esencia. Sin embargo, eso no significa que cualquier concepto imaginable de la libertad sea igualmente correcto. La labor filosófica consiste en mostrar la justificación que tenemos para sostener uno u otro concepto de libertad.

La libertad, como concepto social y humano, no puede referirse únicamente a la ausencia de impedimentos externos al movimiento. Si ese fuera nuestro concepto de libertad, no tendríamos forma de argumentar que los obstáculos naturales no disminuyen nuestra libertad mientras que sí lo hacen los obstáculos intencionalmente impuestos por otras personas. Ese es el error fundamental de la noción puramente negativa de la libertad. La acción humana no nos interesa únicamente como uno más entre muchos otros fenómenos del mundo. Lo que la diferencia de esos otros fenómenos es su carácter intencional, el estar dirigida hacia fines. Esta direccionalidad entraña algún tipo de valor que los agentes ven en las acciones que realizan. Así pues, la intencionalidad de la acción no puede capturarse en términos puramente descriptivos, sino que requiere de la inclusión de términos valorativos.

Justamente esa inclusión es la que está ejemplificada en la teoría negativa que trata a la libertad como la ausencia de interferencia sobre la acción. La interferencia puede expresarse en obstaculización física, pero también, paradigmáticamente, en la amenaza de unos individuos sobre otros. Cuando una persona amenaza a otra para que esta lleve a cabo cierta acción, está afectando negativamente su libertad de acción. La presión que ejerce la amenaza sobre el amenazado lo lleva a actuar de cierto modo alterando la forma en la que él valora las opciones de acción que puede llevar a cabo. Ahora bien, si nos interesa la forma en la que la interferencia altera el proceso de deliberación del agente y, con ello, su libertad de elección y acción, es porque consideramos que esa alteración es un mal y, pensando en lo que humanamente podemos hacer por la libertad, porque la podemos evitar o controlar de alguna forma. Es por esta razón que contamos con sistemas normativos que intentan impedir la interferencia entre individuos, y entre individuos y grupos de ellos. Reduciendo así la interferencia intencional de unos sobre otros, se amplía la libertad de quienes podrían estar sujetos a interferencia.

Pero se puede mostrar que la interferencia no es el único mal evitable que afecta la libertad de acción de las personas. Así que, en contra de la teoría negativa de la libertad, he argumentado que esas otras condiciones que consideramos males y, al

tiempo, creemos que son alterables o evitables<sup>139</sup>, hacen parte de las condiciones cuya alteración puede ampliar la libertad de acción de los agentes. Las condiciones sociales, materiales, de riqueza y oportunidades, de un ambiente saludable y con opciones culturales, todas ellas determinan lo que las personas pueden realizar libremente o no —las habilitan para realizar ciertas acciones—, al tiempo que pueden alterar aquello que ellas consideran valioso y, así, las acciones que realizan. Aunque estas condiciones no sean el resultado intencional de las decisiones de una persona o un grupo de ellas, son condiciones humanamente alterables. En la medida en que las consideremos como un factor central para la libertad de acción, tendremos una razón para esforzarnos por lograr, socialmente, unas condiciones favorables que permitan a las personas elegir el rumbo de sus vidas y desarrollarse como seres con sus ideas de la vida buena, fuentes de valor y de sentido.

Empecé esta investigación refiriéndome a la situación de inflación que hace que para los estudiantes indígenas en el departamento de Vaupés sea prácticamente imposible ir a una universidad. Parece que sus opciones de vida se reducen a hacer parte de la policía o de algún otro grupo armado. Por supuesto, nadie los está obligando, mediante amenazas o por otro medio, para que lleven ese tipo de vida. Pero, debido a sus condiciones de existencia, no parece que sea tan razonable llevar otro curso de acción. ¿Cómo decir que ellos actúan con plena libertad al decidir llevar ese tipo de vida al que sus condiciones sociales los han llevado?

No es este, por supuesto, el único ejemplo del tipo de fenómenos que son el foco de atención de este acercamiento a la noción de libertad. La realidad social nos presenta constantemente situaciones en las que valdría decir que la libertad de los individuos

---

<sup>139</sup> En una línea similar, aunque más afín a un concepto negativo de la libertad, Hamilton (2013, pp. 4-5) argumenta que la cuestión importante con respecto a la libertad, cuando se quiere determinar si un obstáculo infringe la libertad de las personas, no es si tal obstáculo es producto de la deliberación y la intención humana, sino si estaba bajo el poder humano, bajo su control, evitarlo. Véase igualmente Blackstone (1973, p. 426), para quien la libertad se explica en términos de las condiciones que hacen que el individuo sea capaz de hacer algo o de ser cierto tipo de persona, o que pueda decidir hacer algo o serlo. Estas condiciones deben referirse a las capacidades normales de un ser humano, a si ellas son alterables, y a si los recursos que se necesitan para garantizarlas son razonables.

está en juego, que hay algo que podríamos socialmente hacer para ampliar esa libertad.

Las diferentes situaciones migratorias de la actualidad, por ejemplo, muestran claramente cómo la libertad de las personas está siendo afectada. Por supuesto que nadie está amenazando a las personas venezolanas para salir de su país, nadie los está obligando a dejar sus casas y emprender un camino incierto. No hay, en fin, interferencia alguna sobre sus acciones que pudiera convencer a algunos liberales de que su libertad está en peligro. Claro está, el liberalismo bien podría apuntar a la falta de libertad de expresión, o de opinión, en un país como Venezuela. Pero, para la gran mayoría de las personas en éxodo, no es ese atropello a sus libertades lo que los lleva a salir de su país. Es, claramente, la falta de unas condiciones sociales mínimamente adecuadas para su desarrollo como seres humanos, para llevar una vida significativa. No han decidido salir libremente de su país a probar suerte en otras tierras, llevando consigo a sus familias, las pocas pertenencias que pueden cargar, algo con qué vestirse y poco más; no actúan con plena libertad cuando tienen que aceptar trabajos denigrantes, mal pagados, cuando deciden subirse a un bus a pedir dinero. Las condiciones sociales de las que vienen, no la interferencia, no la obstrucción al movimiento, los han colocado en una condición de vulnerabilidad que ha puesto en riesgo su libertad. Buscan ahora, con las pocas oportunidades que tienen a la mano, unas condiciones en las que puedan ser más propiamente libres.



## Bibliografía

- Anscombe, E. (2000). *Intention*. London: Harvard University Press.
- Arendt, H. (1961). What is Freedom? En H. Arendt, *Between Past and Future* (pp. 143-172). New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomáquea* (Julio Pallí Bonet, trad.). Barcelona: Gredos.
- Arneson, R. (1985). Freedom and Desire. *Canadian Journal of Philosophy*, 15(3) 425-448.
- Arneson, R. (1996). Real Freedom and Distributive Justice (no editado). California: UC San Diego. Recuperado de: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/rlrlfree.pdf> Publicado también en: Jean-Francois Laslier, Marc Fleurbaey, Nicolas Gravel, and Alain Trannoy (eds.) *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*. London and New York: Routledge, 1998.
- Arneson, R. (2010). Two Cheers for Capabilities. En H. Brighouse, and I. Robeyns (eds.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities* (pp. 101-127). New York: Cambridge University Press.
- Arnold, S. (2017). Putting Liberty in its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism. *European Journal of Philosophy*, 26(1), 213-237.
- Baum, B. (1998). J. S. Mill on Freedom and Power. *Polity*, 31(2), 187-216.

- Benn, S. (1990). *A Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press.
- Bennett, J. (1979). *La Crítica de la razón pura de Kant, vol. 2*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (2002). *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty* (Henry Hardy, ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Blackstone, W. T. (1973). The Concept of Political Freedom. *Social Theory and Practice*, 2(4), 421-438.
- Brenkert, G. (1998). Self-Ownership, Freedom, and Autonomy. *The Journal of Ethics*, 2(1) 27-55.
- Carter, I. (1999). *A Measure of Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Carter, I. (2008). How are Power and Unfreedom Related? En C. Laborde & J. Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 58-82). Oxford: Blackwell.
- Carter, I. (2010). Libertad negativa y positiva. *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, 10, 15-35.
- Carter, I. (2011). Debate: The Myth of 'Merely Formal Freedom'. *The Journal of Political Philosophy*, 19(4), 486-495.
- Christman, J. (1991). Liberalism and Individual Positive Freedom. *Ethics*, 101(2), 343-359.
- Christman, J. (2005). Saving Positive Freedom. *Political Theory*, 33(1), 79-88.

- Cohen, G. A. (1996). ¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades. En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.), *La calidad de vida* (pp. 27-53). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, M. (1960). Berlin and the Liberal Tradition. *The Philosophical Quarterly*, 10(40), 216-227.
- Constant, B. (1988). *Political Writings* (Biancamaria Fontana, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cranston, M. (1987). John Stuart Mill and Liberty. *The Wilson Quarterly* (1976-), 11(5), 82-91.
- Cudd, A. (2012). Wanting Freedom. *Journal of Social Philosophy*, 43(4), 367-385.
- Dagger, R. (1999a). The Sandelian Republic and the Encumbered Self. *The Review of Politics*, 61(2), 181-208.
- Dagger, R. (1999b). Rejoinder to Michael Sandel. *The Review of Politics*, 61(2), 215-217.
- Day, P. (1986). Is the Concept of Freedom Essentially Contestable? *Philosophy*, 61(235), 116-123.
- Davidson, D. (2002). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Dworkin, G. (1997). *The Theory and Practice of Autonomy*. New York: Cambridge University Press.
- Dworkin, G. (2007). Autonomy. En R. E. Godin, Ph. Pettit, & Th. Pogge (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy, Vol. II* (pp. 443-451). Oxford: Blackwell.



- Fischer, J. M., Kane, R., Pereboom, D., y Vargas, M. (2007). *Four Views on Free Will*. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Franco, P. (2003). Oakeshott, Berlin, and Liberalism. *Political Theory*, 31(4), 484-507.
- Frankel, E. (1980). Hayek's Conception of Freedom, Coercion, and the Rule of Law. *Reason Papers*, 6, 37-52.
- Frankfurt, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa* (Verónica I. Weinstabl y Servanda M. de Hagen, trad.). Buenos Aires: Katz.
- Gaertner, W. (1996). Comentario a "Capacidad y bienestar". En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.), *La calidad de vida* (pp. 95-100). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gallie, W. B. (1965). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-198.
- Galston, W. A. (2009). Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin's Heterodox Liberalism. *The Review of Politics*, 71(1), 85-99.
- Grafstein, R. (1986). Political Freedom and Political Action. *The Western Political Quarterly*, 39(3), 464-479.
- Gray, J. (1980). On Negative and Positive Liberty. *Political Studies*, 28(4), 507-526.
- Green, T. H. (1906). *The Works of Thomas Hill Green* (R. L. Nettleship, ed.). London: Longmans Green.

- Greetis, E. A. (2015). The Priority of Liberty: Rawls Versus Pogge. *Philosophical Forum*, 46(2), 227-245.
- Hamilton, L. (2013). Real Modern Freedom. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 60(137), 1-28.
- Hartford, R. (2011). A Political Standard for Absolute Political Freedom. *The Journal of Ayn Rand Studies*, 11(1), 45-62.
- Hassoun, N. (2015). Basic Capacities, Coercion, and Liberal Legitimacy. *Journal of Social Philosophy*, 46(2), 178-196.
- Hayek, F. A. (1940). La libertad y el sistema económico. *El Trimestre Económico*, 6(24-4), 666-700.
- Hayek, F. A. (2011). *The Constitution of Liberty*. Chicago: Chicago University Press.
- Hobbes, Th. (1991). *Libertad y necesidad, y otros escritos* (Bartomeo Forteza Pujol, trad.). Barcelona: Península.
- Hobbes, Th. (1998). *Leviathan*. New York: Oxford University Press.
- Hoyos, L. E. (2007). Dos conceptos de libertad, dos conceptos de democracia. En Rodolfo Arango (coord.), *Filosofía de la democracia: fundamentos conceptuales* (167-188). Bogotá: Siglo del hombre.
- Hoyos, L. (2014). *Ensayos de filosofía práctica y de la acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kaufman, A. S. (1962). Professor Berlin on 'Negative Freedom'. *Mind*, 71(282), 241-243.

- Kant, I. (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México D. F.: Editorial Porrúa.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (Mario Caimi, trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Korsgaard, Ch. (1996). Comentario a “¿igualdad de qué? y a “Capacidad y bienestar”. En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.), *La calidad de vida* (pp. 84-94). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kramer, M. (2008). Liberty and Domination. En C. Laborde & J. Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 31-57). Oxford: Blackwell.
- Kukathas, Ch. (2007). Liberty. En R. E. Godin, Ph. Pettit, & Th. Pogge (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy, Vol. II* (pp. 685-698). Oxford: Blackwell.
- Lichtman, R. (1963). The Surface and Substance of Mill’s Defense of Freedom. *Social Research*, 30(4), 469-494.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Carlos Mellizo, trad.). Madrid: Tecnos.
- Lumowa, V. (2010). Benjamin Constant on Modern Freedoms: Political Liberty and the Role of a Representative System. *Ethical Perspectives*, 17(3), 389-414.
- MacCallum, G. (1967). Negative and Positive Freedom. *The Philosophical Review*, 76(3), 312-334.
- Mill, J. S. (2003). *Utilitarianism and On Liberty*. Oxford: Blackwell.
- Miller, D. (1983). Constraints on Freedom. *Ethics*, 94(1), 66-86.

- Miller, D. (1985). Reply to Oppenheim. *Ethics*, 95(2), 310-314.
- Miller, D. (2003). *Political Philosophy, a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Miller, H. (2003). Negative Freedom. *Administrative Theory & Praxis*, 25(4), 571-573.
- Montesquieu, Ch. (1989). *The Spirit of the Laws*. New York: Cambridge University Press.
- Moya, C. J. (1990). *The Philosophy of Action. An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Moya, C. J. (2011). On the Very Idea of a Robust Alternative. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43(128), 3-26.
- Myers, E. (2010). From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin. *The Review of Politics*, 72(4), 599-625.
- Naito, J. (2007). Perceived Freedom and its Sociological Effects: An Inquiry into the Relationship Between Liberalism and Inequality. *International Journal of Japanese Sociology*, 16, 80-99.
- Nelson, E. (2005). Liberty: One Concept Too Many? *Political Theory*, 33(1), 58-78.
- Neumann, F. L. (1953). The Concept of Political Freedom. *Columbia Law Review*, 53(7), 901-935.
- Nicholls, D. (1962). Positive Liberty, 1880-1914. *The American Political Science Review*, 56, 114-128.

- Nozick, R. (1969). Coercion. En White Morgenbesser (ed.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel* (pp. 440-472). New York: St Martin's Press.
- Nozick, R. (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, M., & Sen, A. (Comps.). (1996). *La calidad de vida*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (1997). Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 66, 273-300.
- Olsaretti, S. (2004). *Liberty, Desert, and the Market*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oosterlaken, I. (2013). Is Pogge a Capability Theorist in Disguise? A Critical Examination of Thomas Pogge's Defence of Rawlsian Resourcism. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(1), 205-215.
- Oppenheim, F. (1955). Interpersonal Freedom and Freedom of Action. *The American Political Science Review*, 49(2), 353-363.
- Oppenheim, F. (1985). "Constraints on Freedom" as a Descriptive Concept. *Ethics*, 95(2), 305-309.
- Oppenheim, F. (2004). Social freedom: Definition, measurability, valuation. *Social Choice and Welfare*, 22(1), 175-185.
- Pettit, Ph. (1999). *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno* (Toni Domènech, trad.). Barcelona, Paidós.

- Pettit, Ph. (2001a). *A Theory of Freedom, From the Psychology to the Politics of Agency*. New York: Oxford.
- Pettit, Ph. (2001b). Capability and Freedom: A Defense Of Sen. *Economics and Philosophy*, 17, 1-20.
- Pettit, Ph. (2002). Keeping Republican Freedom Simple, On a Difference with Quentin Skinner. *Political Theory*, 30(3), 339-356.
- Pettit, Ph. (2008). Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems. En C. Laborde & J. Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 102-130). Oxford: Blackwell.
- Pettit, Ph. (2011). The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin. *Ethics*, 121(4), 693-716.
- Pitkin, H. F. (1988). Are Freedom and Liberty Twins? *Political Theory*, 16(4), 523-552.
- Pogge, Th. (1981). The Kantian Interpretation of Justice as Fairness. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35(1), 47-65.
- Pogge, Th. (1988). Rawls and Global Justice. *Canadian Journal of Philosophy*, 18(2), 227-256.
- Pogge, Th. (2004). Equal Liberty for All? *Midwest Studies in Philosophy*, 28(1), 266-281.
- Preston, L. M. (1982). Individual & Political Freedom. *Polity*, 15(1), 72-89.
- Putterman, Th. (2006). Berlin's Two Concepts of Liberty: A Reassessment and Revision. *Polity*, 38(3), 416-446.

- Rawls, J. (1990). *Sobre las libertades* (Jorge Vigil Rubio, trad.). Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reid, Th. (1983). *Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett.
- Riley, J. (2001). Interpreting Berlin's Liberalism. *The American Political Science Review*, 95(2), 283-295.
- Rodríguez, J., Prada, I., y Prada, M. (2006). *Mitú: un caso de inflación que ensombrece mi futuro*. (Ensayo inédito.) Institución educativa integral José Eustacio Rivera: Mitú.
- Rousseau, J. J. (2008). *Del contrato social* (Mauro Armiño, trad.). Madrid: Alianza.
- Ryan, A. (1965). Freedom. *Philosophy*, 40(152), 93-112.
- Ryan, A. (2007). Liberalism. En R. E. Godin, Ph. Pettit, & Th. Pogge (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy, Vol. I* (pp. 360-382). Oxford: Blackwell.
- Ryan, A. (2012). *The Making of Modern Liberalism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Sandel, M. (1999). Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger. *The Review of Politics*, 61(2), 209-214.

- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia* (María Luz Melon, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Sen, A. (1976). Equality of What? *The Tanner Lecture on Human Values*. Delivered at Stanford University, May 22. (Recuperado de [http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/s/sen80.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen80.pdf))
- Sen, A. (1990). Welfare, Freedom and Social Choice: a Reply. *Recherches Économiques de Louvain / Louvain Economic Review*, 56(3/4), 451-485.
- Sen, A. (1996). Capacidad y bienestar. En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.), *La calidad de vida* (pp. 54-83). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (2002). Individual Freedom as a Social Commitment. *India International Centre Quarterly*, 28(4), 184-200.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia* (Hernando Valencia Villa, trad.). Bogotá: Taurus.
- Shnayderman, R. (2012). Liberal vs. Republican Notions of Freedom. *Political Studies*, 60, 44-58.
- Skinner, Q. (1984). *The Paradoxes of Political Liberty*. Harvard: The Tanner Lectures on Human Values.
- Skinner, Q. (1998). The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives. En R. Rorty, J. B. Schneewind, & Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History, Essays on the Historiography of Philosophy* (pp. 193-221). Cambridge: Cambridge University Press.



- Skinner, Q. (2002). A Third Concept of Freedom. *Proceedings of the British Academy*, 117, 237-268.
- Skinner, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo* (Fernando Escalante, trad.). Madrid: Taurus.
- Skinner, Q. (2008). Freedom as the Absence of Arbitrary Power. En C. Laborde & J. Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 83-101). Oxford: Blackwell.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana* (Juliana Udi, trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Sparling, R. (2013). Political Corruption and the Concept of Dependence in Republican Thought. *Political Theory*, 41(4), 618-647.
- Spector, H. (2010). Four Conceptions of Freedom. *Political Theory*, 38(6), 780-808.
- Steiner, H. (1983). How Free: Computing Personal Liberty. *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, 15, 73-89. doi:10.1017/S0957042X00008993
- Steiner, H. (1994). *An Essay on Rights*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Taylor, Ch. (1985). What's Wrong with Negative Liberty. En *Philosophical Papers. Vol. 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, M. (1995). *Community, Anarchy and Liberty*. New York: Cambridge.
- Taylor, R. S. (2003). Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction. *Philosophy & Public Affairs*, 31(3), 246-271.

- Tully, J. (1990). Political Freedom. *The Journal of Philosophy*, 87(10), 517-523.
- Van Hees, M. & Wissenburg, M. (1999). Freedom and Opportunity. *Political Studies*, 47, 67-82.
- Van Mill, D. (1995). Hobbes's Theories of Freedom. *The Journal of Politics*, 57(2), 443-459.
- Van Parijs, Ph. (1997). *Real Freedom for All*. New York: Oxford University Press.
- Van Parijs, Ph. Justice as the Fair Distribution of Freedom: Fetishism or Stoicism? *Université Catholique de Louvain* (no editado). Recuperado de: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.595.3144&rep=rep1&type=pdf> Publicado también en: Jean-Francois Laslier, Marc Fleurbaey, Nicolas Gravel, and Alain Trannoy (eds.) *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*. London and New York: Routledge, 1998.
- Von Humboldt, Wilhelm. (1854). *The Sphere and Duties of Government*. Londres: John Chapman.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice, a Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1990). The Communitarian Critique of Liberalism. *Political Theory*, 18(1), 6-23.
- Williams, B. (1997). Moral Responsibility and Political Freedom. *The Cambridge Law Journal*, 56(1), 96-102.
- Zakaras, A. (2013). A Liberal Pluralism: Isaiah Berlin and John Stuart Mill. *The Review of Politics*, 75(1), 69-96.