Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho
e-ISSN: 2386-4702 | ISSN: 0214-8676
Núm. 49, 2025, pp. 529-561
https://doi.org/10.14198/doxa.29577

Sobre el concepto de libertad

On the Concept of Liberty

Ricardo García Manrique

Autor:
Ricardo García Manrique
Universidad de Barcelona, España
garcia.manrique@ub.edu
https://orcid.org/0000-0002-0185-8469

Recibido: 28/02/2025
Aceptado: 09/04/2025

Citar como:
García Manrique, Ricardo (2025). Sobre el concepto de libertad. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derech*o, (49), 529-561. https://doi.org/10.14198/doxa.29577

Financiación:
Este trabajo se encuadra en el Proyecto «La dignidad humana en la argumentación jurídica y moral», financiado por el Ministerio de Ciencia e Investigación (PID2022-138942NB-I00).

Licencia:
Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

El autor declara que no hay conflicto de intereses.

© 2025 Ricardo García Manrique

Resumen

Un lugar común de la filosofía política contemporánea es la idea de que el término «libertad» no designa un solo valor o ideal sino varios y que, por tanto, no es posible formular un concepto único de libertad. Sin embargo, un examen de las relaciones que existen entre esos diversos ideales autoriza al menos a intentarlo. La libertad puede concebirse unitariamente como la capacidad para la autonomía. Las distintas libertades (la libertad negativa, la libertad positiva y la libertad como poder) serían todas ellas condiciones necesarias de esta capacidad o, en otros términos, elementos constitutivos de la libertad.

Palabras clave: Libertad negativa; libertad positiva; capacidad; autonomía; interferencia; democracia.

Abstract

A common idea in contemporary political philosophy is that the term «liberty» does not refer to a single value or ideal, but rather to several, and therefore, it is not possible to formulate a single concept of liberty. However, an examination of the relationships between these various ideals at least allows us to attempt it. Liberty can be conceived in a unified way as the capacity for autonomy. The different liberties (negative liberty, positive liberty, and liberty as power) would all be necessary conditions for this capacity or, in other words, constitutive elements of liberty.

Keywords: Negative liberty; positive liberty; capacity; autonomy; interference; democracy.

1. LOS CONCEPTOS O EL CONCEPTO DE LIBERTAD

En su ensayo sobre los conceptos de libertad, Alfonso Ruiz Miguel comienza por constatar el común acuerdo acerca del valor ideológicamente positivo que adscribimos a la libertad, pero advierte de que ese acuerdo «encubre divergencias sustanciales sobre el significado y alcance de la palabra», hasta el punto de que «la historia del pensamiento político está plagada de definiciones distintas de la libertad entre las que es ilusorio tratar de establecer un hilo común»[1]. El ensayo acaba proponiendo un «equilibrio ideal» entre tres conceptos de libertad: el de la libertad negativa, el de la libertad positiva y el de la libertad como poder. Un equilibrio, nos dice, que presupone que ninguno de los tres expresa «la verdadera» libertad. Sin embargo, tengo la impresión de que no hay modo de encontrar un equilibrio entre distintos valores si no hay algún tipo de relación entre ellos, y mucho menos si ese equilibrio se pretende «ideal». Si esto es así, merece la pena indagar qué tipo de relación puede ser esa, y si esa relación se basa en la existencia de un concepto único de libertad, del cual serían expresiones, dimensiones o elementos las tres libertades que Ruiz Miguel propone equilibrar. Este intento no supone enfrentarse a toda esa pléyade de definiciones distintas de la libertad, pero sí al menos tratar de reducir en alguna medida las divergencias entre algunas de ellas. En particular, me ocuparé de la conocida dicotomía formulada por Isaiah Berlin y me preguntaré si en verdad no hay conexión alguna entre la libertad negativa y la positiva y se trata realmente de dos valores distintos, o si, por el contrario, es posible articular la una con la otra en un solo concepto, en el que además tenga cabida la tercera idea de libertad, la de la libertad como poder.

1. Ruiz Miguel 2020a [1993]: 301. El ensayo de Ruiz Miguel («Sobre los conceptos de libertad») se publicó inicialmente en 1983. Cito por la reedición incluida en la recopilación de sus ensayos publicada en 2020 por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. El hecho mismo de su reedición y la declaración del autor referida al conjunto de los ensayos recopilados («apenas he advertido puntos que merezcan un arrepentimiento grave»; Ruiz Miguel 2020b: 27) son razones que autorizan a invocar un trabajo que tiene ya más de cuarenta años; pero la razón principal es que el artículo está muy bien y sigue siendo, a pesar del tiempo transcurrido, una base muy válida para emprender un análisis del concepto de libertad. Las ideas del artículo son sintetizadas, con algunos matices, en Ruiz Miguel 2008: 96-106. Por lo demás, también se ha ocupado del tema recientemente, en un escrito dedicado al «derecho a actuar mal» (Ruiz Miguel 2023), del que daré cuenta en la penúltima sección. Una observación sobre mi propio texto: se trata de la reelaboración de un argumento avanzado ya en García Manrique 2013: 154ss. En aquella ocasión se trataba de establecer la relación entre la libertad y los derechos sociales; en esta, se trata del concepto mismo de la libertad. Me ha parecido que el homenaje a mi admirado compañero y muy querido amigo Alfonso era una ocasión ideal para volver sobre un tema tan caro a la filosofía moral, política y jurídica.

2. UNA PROPUESTA: LA LIBERTAD COMO CAPACIDAD PARA LA AUTONOMÍA

Ruiz Miguel es solo uno de los muchos que con toda razón han advertido de los muy diversos significados que se han atribuido al término «libertad». Otro de ellos fue Montesquieu, quien llega a decir que «no hay una palabra que haya recibido significaciones más diferentes y que haya impresionado los ánimos de maneras tan dispares»[2]. El autor del *Espíritu de las leyes* nos informa de que hubo incluso un pueblo (los moscovitas) que cifró la libertad en el uso de llevar una larga barba, cosa que a un francés del siglo XVIII le debió de parecer insólita. En cambio, él ofrece una definición unitaria de la libertad. Es esta:

> La libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer[3].

«Hacer lo que se debe querer» es aquello que hace quien obra de manera autónoma. El uso de la razón nos ayuda a determinar qué es lo que se debe querer y, una vez que sabemos que es lo que se debe querer, la voluntad nos decide a quererlo o no quererlo, es decir, nos decide a hacerlo o no hacerlo. Si lo hacemos, obramos de manera autónoma; si no lo hacemos, no. El que está en disposición de poder hacer lo que se debe querer (acaso porque le habilitan las leyes vigentes) es libre; el que no lo está, no lo es. Acaso lo que debo querer es expresar públicamente lo que pienso para así contribuir a la búsqueda colectiva de la verdad; pero, si la libertad de expresión no está reconocida y protegida, no puedo hacer lo que debo querer; o, si hay libertad de expresión pero no se me ha educado en el libre uso de la palabra o no se me ha instruido adecuadamente en los contenidos relevantes para el debate público, tampoco puedo hacer lo que debo querer. La libertad también exige que no se me obligue a hacer lo que no debo querer. Si, como la familia von Trapp, estoy obligado a cantar en el cumpleaños de Hitler, cosa que no se debe querer, no soy libre (y por eso tuvo que huir aquella familia, para no verse obligada a cantar en ese funesto aniversario y así conservar una libertad que las leyes de su país ya no le garantizaban)[4].

---

2. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, XI-II (1985 [1748]). Con esta cita encabeza Francisco Laporta otro de los artículos importantes sobre la libertad producidos por la filosofía del derecho española contemporánea (Laporta 1983).
3. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, XI, III. Cierto es que solo hay que esperar al párrafo siguiente para encontrar una definición en apariencia distinta: «la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten». Me voy a permitir dejar de lado esta definición, interpretando que sería en realidad otra manera de expresar la definición anterior, cuando en una sociedad hay «buenas» leyes (las que nos habilitan para poder hacer lo que se debe querer).
4. Al señor Trapp, en su día oficial de la Marina austrohúngara, le ofrecen, en primer lugar, reintegrarse en la Marina alemana como capitán de submarino, y declina la oferta. A su hijo Rupert, médico, le ofrecen un puesto de responsabilidad en un hospital de Viena, y también declina esta segunda oferta. Por fin, a toda la familia la invitan a cantar en el cumpleaños de Hitler, pero la familia decide no aceptar

La libertad es, por tanto, una capacidad (un «poder» la llama Montesquieu): la capacidad para la autonomía. Hay libertad política cuando los ciudadanos pueden obrar de manera autónoma, y no la hay cuando no pueden[5].

Esto significa, primero, que la libertad es una capacidad; y, segundo, que la libertad y la autonomía son cosas distintas aunque relacionadas. Sobre la opción de definir la libertad en términos de capacidad basta ahora con dos observaciones: una es que, desde luego, esta opción se aleja de la tradición liberal en la que se inscribe Berlin, de acuerdo con la cual, y como resume Laporta, «libertad y capacidad son conceptos heterogéneos»[6]. En esta tradición lo que cuenta como libertad es la ausencia de ciertos tipos de impedimentos (a los que se suele llamar «normativos») pero no de otros (a los que se suele llamar «fácticos»), de manera que una cosa es «ser libre de hacer X» (porque no se me impide normativamente) y otra distinta es «ser capaz de hacer X» (porque, además, o alternativamente, nada me lo impide fácticamente). A mi juicio, y como veremos, aquí radica uno de los problemas del concepto de libertad negativa, en el hecho de que en su definición se tenga en cuenta un tipo de impedimentos y no otros.

Por el contrario, la definición propuesta se acerca a otra tradición bien representada por Amartya Sen, para quien:

> La libertad real se representa por la capacidad que tiene la persona para conseguir las varias combinaciones alternativas de realizaciones, o de haceres y estares»[7].

Que la libertad sea una capacidad significa que ha de consistir en la posibilidad efectiva de hacer algo, en particular la posibilidad efectiva de tomar decisiones significativas acerca de la propia vida. No debemos confundirla, sin embargo, y esta es la segunda observación, con la que Ruiz Miguel llama «libertad como poder», que es una libertad que se contrapone a la «libertad como derecho»[8]. En cambio, la libertad como capacidad para la autonomía no se contrapone a ella, sino que la exige. La libertad como poder, en tanto que contrapuesta a la libertad como derecho, es un poder *sui generis*, dado que uno puede disfrutar de ella y sin embargo no ser capaz de llevar a cabo la conducta a la que se refiera, precisamente porque carezca del derecho, y por eso puede decir Ruiz Miguel que la libertad como poder, sin el derecho, es «insuficiente». La libertad como capacidad para la autonomía, por definición, no es insuficiente.

---

la invitación. Y el padre dice: «Then let's get out of here soon. You can't say no three times to Hitler. It's getting dangerous» (Trapp 2002 [1949]: 123-125). En la historia de la familia Trapp que aquí se relata está basado el musical *The Sound of Music* (o *Sonrisas y lágrimas*).

5. Aquí libertad «política» no equivale a «democracia», sino que designa la libertad que nos garantiza la comunidad política en la que vivimos.
6. Laporta 1983: 30.
7. Sen 1997: 113. O, en términos semejantes, nuestra libertad «ha de juzgarse por nuestra capacidad de vivir del modo en que uno elegiría», puesto que «el elemento de poder no puede ser relegado en ninguna formulación adecuada de la libertad o de las libertades» (Sen 1997: 143 y 96). Una elaboración posterior del enfoque capacitista de la libertad se encuentra en Sen 2010: 261ss.
8. Ruiz Miguel 2020a [1993]: 310.

3. LIBERTAD Y AUTONOMÍA

Libertad y autonomía son cosas distintas, aunque relacionadas, puesto que la libertad es la capacidad para la autonomía. El que es libre puede actuar autónomamente, pero es posible que no lo haga, puesto que depende de su voluntad, como es posible que no salte el que es capaz de saltar, o que no ayude el que es capaz de ayudar, o no mate el que es capaz de matar. En estos términos, por tanto, se puede ser libre y no ser autónomo, aunque no se puede ser autónomo sin ser libre. Esto es lo que explica por cierto que el valor o ideal de una comunidad política o de un sistema jurídico ha de ser la libertad y no la autonomía misma, incluso aunque sea la autonomía lo que valoremos en última instancia, porque lo que podemos hacer colectivamente es potenciar la capacidad para la autonomía de todos, pero no podemos garantizar que todos y cada uno usen esa capacidad, esto es, actúen autónomamente. Como lo expresa Raz:

> Una persona no puede hacer autónoma a otra. Se puede llevar al caballo hasta el agua pero no se le puede hacer beber. Uno es autónomo si determina por sí mismo el curso de su propia vida. Esto no significa que los demás no puedan ayudar, pero su ayuda ha de limitarse a garantizar las condiciones que habilitan a una persona para ser autónoma[9].

Pero, ¿qué es la autonomía? Determinar por uno mismo el curso de la propia vida, dice Raz. Hacer lo que se debe querer, he sugerido antes, interpretando la definición de libertad de Montesquieu en términos de autonomía, y esta a su vez en términos de acción racional («hacer lo que se quiere» sería la acción y que «lo que se quiere» sea lo «debido» convierte a la acción en racional). Un sujeto autónomo es, pues, o bien el que determina su propia vida o bien el que actúa racionalmente.

Parece haber aquí dos concepciones distintas de la autonomía, a las que, siguiendo una indicación de Savulescu, podemos llamar «kantiana» y «milleana»[10]. Ahora bien, si buscamos una concepción unitaria de la libertad, y si la definimos en términos de autonomía, necesitamos también una concepción unitaria de la autonomía. Veamos si esas dos concepciones son realmente distintas o si pueden fundirse en una sola[11].

Simplificando, la concepción kantiana pondría el acento en la racionalidad de la decisión (que no sea irracional), en tanto que la concepción milleana pondría el acento en la «propiedad» de la decisión (que no sea ajena). La verdad es que no parece que estas dos concepciones sean en absoluto incompatibles, ni siquiera que sean realmente dos concepciones diferentes. Por una parte, una acción que nos impone otro sujeto nunca podrá ser calificada como autónoma, por muy racional que sea (Kant la calificaría

9. Raz 1986: 407. Este pasaje parte de la previa distinción (en 372) entre «autonomía» y «capacidad para la autonomía» (o también «condiciones de la autonomía»).
10. Savulescu 2010: 35.
11. La relación entre la «autonomía moral» (kantiana) y la «autonomía personal» (liberal) es el tema del interesante artículo de Juan Iosa recientemente publicado en esta revista y que he conocido demasiado tarde para poder tenerlo en cuenta aquí como merecería (Iosa 2024).

como heterónoma), luego la concepción kantiana presupone la milleana. Por otra parte, una acción no racional difícilmente puede ser considerada como el producto de una «decisión», sino más bien de un «impulso» o un «deseo» (eso que Kant llama «inclinaciones»), luego la concepción milleana presupone la kantiana. No parece haber aquí dos concepciones de la autonomía, sino una, se ponga el acento donde se ponga.

O acaso sí es relevante dónde se pone el acento, y hay que ponerlo en otra parte: en el tipo de acciones al que se refieren una y otra concepción. Los liberales, en la estela de Mill, parecen atender ante todo a las acciones relativas a la propia vida. Así, podríamos decir que la autonomía consiste en orientar significativamente la propia vida siguiendo las propias decisiones, o podríamos decir que consiste en elegir un plan de vida valioso y vivir de acuerdo con él[12]. Es decir, la autonomía liberal o milleana tendría un sentido individual o personal[13].

En cambio, la clásica formulación kantiana es esta:

> El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal[14].

La autonomía liberal apunta pues a la determinación de fines privados, en tanto que la autonomía kantiana lo hace a la formulación de normas de validez y vigencia universales, y esta podría ser la diferencia de acento entre ambas concepciones[15]. Sin embargo, no parece haber nada en la formulación kantiana que excluya las elecciones relativas a la propia vida, siempre que sean queridas como ley universal. No es paradójico que lo personal se quiera y formule en términos universales, siempre que se haga en los términos adecuados: aquello que yo quiera o no quiera para mí ha de poder ser querido o no querido también por otro. Además, la elección autónoma de máximas universales que determinan lo que nos debemos los unos a los otros, esto es, nuestros deberes morales con los demás no en ningún sentido ajena a la elección de un plan de vida individual: este plan será individual acaso por afectarme a mí principalmente, pero no puede dejar de contener criterios acerca de cómo he de tratar a mis semejantes.

Esto significa que una decisión o elección autónoma en el sentido kantiano lo será también en el sentido milleano, y viceversa. Esta confluencia puede quedar aún

12. Además de la de Raz, las definiciones de Nozick (1974: 59-60), Dworkin (1988: 20), Nino (1989: 204-205) o Laporta (1994: 135) van en esta línea. Por supuesto, el propio Mill también pone el acento en este tipo de decisiones: «la única libertad que merece ese nombre es la de buscar nuestro propio bien por nuestro propio camino» (Mill 1956 [1859]: 16).
13. Esta orientación hacia lo personal se debe quizá a que «con el desarrollo de la noción postromántica de la diferencia individual, esto se ha extendido a la demanda de otorgar a las personas la libertad para desarrollar su personalidad a su gusto, por muy repugnante que este gusto pueda parecer a nuestro sentido moral, tesis esta que tan convincentemente desarrolla J. S. Mill» (Taylor 2006a: 31). El individualismo de Mill puede sintetizarse en una frase como esta: «sólo el cultivo de la individualidad produce, o puede producir, seres humanos bien desarrollados» (Mill 1956 [1859]: 77).
14. Kant 1996 [1785]: 211.
15. Así lo considera Raz (1986: 370), de manera que ambas concepciones de la autonomía estarían relacionadas «sólo muy indirectamente».

más clara si se tiene en cuenta que el ideal de la autonomía liberal ha de consistir en la posibilidad de elegir un plan de vida valioso, es decir, no cualquier plan de vida, no uno que sea considerado valioso sólo a los ojos de quien lo elige, sino uno considerado valioso de acuerdo con un criterio objetivo, o intersubjetivo (puesto que si el valor del plan elegido hubiera de juzgarse por el solo criterio del que lo elige, cualquier plan de vida sería valioso). Por eso, insiste Raz en que la autonomía requiere disponer de un «rango adecuado de opciones» o de una «variedad de bienes», puesto que «la autonomía es valiosa solo si se ejerce en la búsqueda del bien»[16].

Si esto es así, la elección de un plan de vida valioso supone apuntar a la realización de fines que pueden ser tenidos no sólo como privados e individuales, sino como públicos y universales, pues de otro modo no podrían tenerse objetivamente como valiosos. Estos fines no sólo pueden sino que deben ser plurales, incluso incompatibles entre sí, en el sentido de irrealizables todos ellos a la vez por una sola persona y en una sola vida; pero deben ser comprensibles y moralmente aceptables. El pluralismo valorativo, concebido de esta manera es no sólo consistente con una autonomía definida en términos de racionalidad sino que es exigida por ella[17]. Es posible que discrepemos sobre el valor de un determinado plan de vida, pero este tipo de discrepancias es característico de toda actividad de valoración y no cuestiona que se trate de una actividad guiada por criterios objetivos. Si estos criterios no existieran, no tendría sentido siquiera plantearse la racionalidad o no de una decisión o de una elección.

En definitiva, las dos concepciones de la autonomía identificadas por Savulescu, bien entendidas, no parece que se diferencien en nada importante, lo que significa que podemos asumir la existencia de un concepto unitario de autonomía, correlativo del concepto unitario de libertad cuya posibilidad estamos explorando. A mi juicio, si cabe hablar de dos concepciones de la autonomía es debido a que la idea se ha deformado por un lado y por otro, dando lugar a sendas concepciones ahora sí distintas e incompatibles. De acuerdo con la primera de ellas, una acción podría considerarse autónoma si su contenido es racional, incluso si no ha sido decidida por el propio sujeto, sino impuesta exteriormente. A esta deformación podemos llamarla la deriva totalitaria de la idea de autonomía, esa deriva de la que advierte Berlin cuando analiza la idea de libertad positiva, sobre la que volveremos más adelante. Frente a ella, la respuesta es sencilla: no hay autonomía cuando no hay elección individual, esto es, cuando existe coacción externa. No se puede ser autónomo por la fuerza.

La deriva contraria se produce con el olvido de que la decisión autónoma es por necesidad una decisión racional y no cualquier decisión, como sería una guiada por nuestras inclinaciones. En realidad, en este caso ni siquiera cabe hablar de genuina

16. Raz 1986: 372, 379 y 381.
17. Este es el tipo de pluralismo valorativo que propone Raz (1986: 395ss.). En tanto que en él sólo caben opciones moralmente aceptables, no he acabado de entender su renuencia a vincular más estrechamente la autonomía kantiana con la autonomía como elección de un plan de vida.

«decisión» si es la inclinación no racional la que determina nuestro comportamiento. Quien obra movido por la inclinación no obra autónomamente, por mucho que ese obrar sea movido desde dentro de sí mismo. Las pasiones, los deseos, los impulsos, los instintos pueden movernos a la acción, pero no pueden constituir de por sí razones para la acción. No son razones. De aquí, desde luego, no se sigue que siempre hayamos de guiarnos por la razón. Es muy posible que haya ámbitos de la vida humana en los que sea legítimo o conveniente guiarse por la inclinación (acaso a la hora de elegir un helado o un amante), pero si estas elecciones son autónomas es porque de alguna manera la razón participa también en ellas, por ejemplo trazando un margen dentro del cual cualquier decisión de entre varias pueda ser considerada aceptable. Podemos establecer las condiciones en las que es racional tomar un helado, y una vez satisfechas dejarnos llevar por la inclinación y elegir el de nuestro gusto. Y algo similar cabría decir de los amantes. En cambio, si mis acciones son guiadas exclusivamente por la gula o por la pasión amorosa, por la ira, la codicia o la pereza, difícilmente cabrá predicar autonomía de mi decisión de actuar así.

Es muy posible que el liberalismo, o al menos cierto liberalismo, haya olvidado que la autonomía implica racionalidad, quizá impulsado a ese olvido, más o menos consciente, por alguna forma de no cognoscitivismo o relativismo moral, tal como denuncian Alasdair MacIntyre o Charles Taylor[18]. De aquí que, como apunta Savulescu, se haya formado una concepción de la autonomía que requiere sólo que la acción no sea forzada desde el exterior. A quienes sostienen una tal concepción, habría que dedicarles estas palabras de Francisco Laporta: «quizá haya que recordar de nuevo a Kant, y repetir que la autonomía kantiana estaba fuertemente anclada en la racionalidad del sujeto agente. Quizás no debiéramos suponer que ser racional y ser autónomo son dos posiciones que puedan divergir tanto»[19].

También es posible que la concepción milleana de la autonomía sea más bien una concepción, no de la autonomía, sino de la coacción legítima. Sabemos que Mill se preocupó de establecer las condiciones en las que es legítimo forzar la conducta de los demás[20]. Pero una cosa es que sea ilegítimo coaccionar a una persona en cierto ámbito de acción y otra cosa es que las decisiones que esa persona toma en el seno de ese ámbito sean autónomas. La libertad entendida como conjunto de condiciones que nos capacitan para la autonomía ha de incluir un margen de acción libre de interferencias, y este margen de acción ha de ser, por así decir, más amplio que el que vendría determinado por la racionalidad. Tiene que ser más amplio precisamente para que podamos obrar de manera autónoma, puesto que, si se nos forzara siempre a la acción considerada

18. MacIntyre (2004) y Taylor (2006a). Su crítica se dirige no sólo al liberalismo sino a la comprensión genéricamente moderna de la autonomía y de la moral.
19. Laporta 2010: 34.
20. Es su conocido «principio del daño»: «El único propósito por el cual el poder puede ser ejercido justamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar el daño a otros. Su propio bien, sea físico o moral, no es justificación suficiente» (Mill 1956 [1859]).

correcta desde el punto de vista de la razón, no tendríamos libertad, esto es, no tendríamos capacidad para la autonomía y no actuaríamos nunca de manera autónoma[21]. La libertad nos capacita para la autonomía, pero no garantiza que actuemos de acuerdo con ella. En otros términos, un orden jurídico y político puede establecer las condiciones necesarias que nos habilitan para la autonomía, es decir, nos puede hacer libres, pero nadie nos puede hacer autónomos. Por eso, es la libertad, y no la autonomía, el valor propio de esos órdenes.

4. LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA

Si hay un enemigo de la definición unitaria de la libertad, ese es sin duda Sir Isaiah Berlin, y por eso debemos dedicarle especial atención. En su famoso ensayo sobre la libertad, Berlin sostiene que la palabra designa al menos dos cosas distintas, a las que denomina «libertad negativa» y «libertad positiva»[22]. La libertad negativa la identifica en estos términos:

> Se puede decir que soy libre en la medida en que ningún hombre o cuerpo de hombres interfiere con mi actividad. La libertad política en este sentido es simplemente el área en la que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros[23].

Y la libertad positiva:

> El sentido positivo de la palabra libertad deriva del deseo del individuo de ser su propio dueño. Yo deseo que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, no de fuerzas externas de cualquier clase. Yo quiero ser el instrumento de mis propios actos de voluntad, no de los de otros hombres. Yo quiero ser un sujeto, no un objeto; ser movido por razones, por propósitos conscientes, que son los míos[24]

Tras definir ambas, Berlin admite que ambas libertades pueden parecer, a primera vista, conceptos «a poca distancia lógica», o incluso dos formas de decir «la misma cosa»[25]. Sin embargo, continúa explicando que ambas nociones se han desarrollado a lo largo de la historia por caminos divergentes, hasta que han acabado por entrar en conflicto. De su análisis subsiguiente se deduce que el conflicto ha consistido en que el deseo de libertad positiva se ha convertido y generalizado en la defensa de la democracia como régimen político; pero resulta que la democracia puede llegar a ser el peor enemigo de

21. Es posible que Raz no aceptara esto, dado que afirma que la autonomía requiere «sólo» de la disposición de opciones moralmente aceptables y por tanto no requiere de opciónes «repugnantes» (Raz 1986: 381). Aunque entre lo moralmente aceptable y lo repugnante quizá hay un espacio.
22. El clásico antecedente de esta distinción, al que se remite Berlin con frecuencia, es la conferencia de Benjamin Constant en el Ateneo de París: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (Constant 1989 [1819]).
23. Berlin 1969: 122.
24. Berlin, 1969: 131.
25. Berlin 1969: 131-132.

la libertad negativa, porque el poder democrático, dotado de una especial legitimidad, se considera con el derecho de imponer a todos el modo en que han de vivir. De esta manera, las que en apariencia eran sólo dos formas (positiva y negativa) de decir la misma cosa acaban por ser no «dos diferentes interpretaciones de un único concepto, sino dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables hacia los fines de la vida»[26]. No estamos, por tanto, ante distintas concepciones de la libertad (siempre comprendida como valor), sino ante dos valores distintos, y no sólo distintos sino incluso irreconciliables («no son la misma cosa», «ambas son fines en sí mismos», reitera en su *Introducción* a la edición de 1969[27]). Si Berlin está en lo cierto, la formulación de un concepto único de libertad que articule la libertad positiva con la libertad negativa no parece posible.

En realidad, la contraposición de ambas libertades no aparece hasta que Berlin toma el desvío de lo individual a lo colectivo, cuando el ideal de la libertad positiva como autogobierno individual pasa a convertirse en una defensa de la democracia, o autogobierno colectivo. Sugiero que, antes de dar ese paso, observemos la dimensión individual y primaria de la libertad positiva.

Este ideal consiste en que «mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, no de fuerzas externas de cualquier clase», de manera que yo sea «un sujeto y no un objeto» y sea movido «por razones, por propósitos conscientes». No es difícil ver que este ideal es exactamente el de la autonomía. Al menos en el plano individual, «libertad positiva» y «autonomía» son dos términos que designan un mismo valor[28]. En este mismo plano, la vinculación de ese valor con la libertad negativa salta a la vista: solo si se disfruta de un ámbito de no interferencia ajena se puede actuar de manera autónoma. Cuál haya de ser ese ámbito, si mayor o menor, o si relativo a unas actividades o a otras, es asunto diferente que no afecta al hecho de que no hay libertad positiva sin libertad negativa. Es decir, la libertad negativa es condición necesaria de la libertad positiva y, por tanto, si no se disfruta de margen alguno de libertad negativa, la libertad positiva es irrealizable. Es posible que, además, la libertad positiva requiera no cualquier margen de libertad negativa, sino uno cualificado, pero esto podemos dejarlo ahora de lado porque no pone en cuestión el vínculo entre ambas libertades.

En la práctica, es difícil encontrarse en la condición de completa carencia de libertad negativa, y eso puede llevarnos a darla por supuesta y pensar que la libertad positiva no depende de ella. En condiciones de escasa libertad negativa, uno siempre puede retirarse a esa ciudadela interior de la que nos habla Berlin:

> Me determino a no desear lo que es inalcanzable. El tirano me amenaza con la destrucción de mis propiedades, con la prisión, con el exilio o con la muerte de aquellos a quienes quiero.

26. Berlin 1969: 166.
27. Berlin 1969: xlix.
28. En cambio, Raz hace equivaler la libertad positiva no a la «autonomía» sino a las «condiciones de la autonomía» o a la «capacidad para la autonomía» (Raz 1986: 408 o 425).

> Pero si ya no me siento ligado a ninguna propiedad ni me importa estar o no en la cárcel, y si he matado en mí mismo mis afectos naturales, ya no puede dominarme, pues todo lo que ha quedado de mí ya no es sujeto de miedos o deseos empíricos[29].

Por eso, incluso en estas condiciones de escasa libertad negativa, podemos intentar seguir siendo autónomos, dominando nuestras pasiones y afectos, tratando de estar sujetos sólo a nuestra razón. Esto podría ser así porque se tratara en verdad de asuntos por completo distintos:

> Aquí [en el caso de la libertad positiva] uno es libre no por la ausencia de algo [la interferencia ajena o cualesquiera impedimentos de la acción] sino por la presencia de una capacidad propia de decisión (…). La libertad positiva es tan diferenciable de la negativa que, conforme a su definición, se puede ser libre positivamente incluso bajo las mayores condiciones de privación de la capacidad de acción[30].

Sin embargo, si bien se mira, esto sólo es posible porque siempre nos queda la intimidad de la conciencia, la libertad negativa de pensar, el ámbito de la ciudadela interior. Si el tirano es capaz de penetrar también en esta ciudadela, como penetra O'Brien en la de Winston Smith en las últimas páginas de *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro*, nuestra capacidad para la autonomía desaparece por completo. Podemos comprender la idea de libertad positiva como «autodominio» en cualesquiera circunstancias externas, pero debemos comprender también que el autodominio requiere un mínimo de respeto por la individualidad, o por la dimensión interior de la libertad de conciencia.

Abandonando rápido y con alivio las estremecedoras imágenes que nos trae a la mente la evocación de la novela de Orwell, podemos volver a una realidad en la que, en mayor o menor medida, siempre gozamos de alguna libertad negativa, para constatar que es el alcance de esa libertad negativa el que contribuye a determinar lo significativo o relevante de nuestras decisiones, y así de nuestra libertad positiva o autonomía. Según cuál sea ese alcance, tendremos a nuestra disposición ese «rango adecuado de opciones» que Raz postula como indispensable para poder ejercer una autonomía valiosa. Que un rango de opciones a disposición del sujeto sea más o menos adecuado apunta a que el valor que pueda tener para él la libertad negativa no depende de su cantidad sino de su calidad, como veremos a continuación.

5. LA LIBERTAD NEGATIVA: UNA LIBERTAD NO VALIOSA

En la sección anterior se ha tratado de mostrar que el ideal de la libertad negativa sí está vinculado con el ideal de la libertad positiva, puesto que la garantía del primero es condición necesaria de la realización del segundo. Demos ahora un paso más, preguntándonos si la libertad negativa es de veras un ideal, esto es, si tiene valor por sí misma. Si

29. Berlin 1969: 135 (la traducción es la de la versión española, Berlin 1988: 205).
30. Ruiz Miguel 2020a: 305.

así fuera, nos veríamos obligados a asumir que una mayor cantidad de libertad negativa sería de por sí deseable; pero la idea de Raz del rango *adecuado* de opciones ya nos pone sobre la pista de que, con la libertad negativa, la cuestión es de calidad y no de cantidad. Una comparación a la que recurre Charles Taylor en su análisis (crítico) del concepto de libertad negativa nos puede ayudar a verlo mejor. Taylor se preguntaba, cuando en los años setenta del pasado siglo Albania era una férrea dictadura, si había más libertad negativa en Tirana que en Londres. En particular, en Albania el culto religioso estaba prohibido, con lo que uno no tenía la libertad de asistir a un oficio de ese tipo. En cambio, los ingleses tenían libertad religiosa, pero la ciudad de Londres estaba ya por entonces plagada de semáforos, con lo que la libertad de movimientos de sus ciudadanos resultaba interferida varias veces al día. Teniendo en cuenta que en Tirana no había semáforos y que uno suele asistir a misa apenas una vez por semana, la conclusión a la que se podía llegar es que los albaneses tenían mucha más cantidad de libertad negativa que los ingleses, al menos si atendíamos sólo a la religión y a la circulación, pero por supuesto la comparación podría ampliarse[31]. Es decir, si optamos por considerar la libertad en exclusivos términos de no interferencia, como sugiere Berlin, llegaríamos a la extraña conclusión de que en Albania había mucha más libertad que en Inglaterra.

Al argumento de Taylor cabe objetar que está basado en una comprensión errónea del ideal de la libertad negativa, que es valiosa no cuantitativamente sino en tanto que se refiera a los aspectos significativos de la vida humana. Siendo así, la interferencia cotidiana que sufrían los ciudadanos de Londres en sus desplazamientos por la ciudad era mucho menos gravosa que la interferencia semanal que sufrían los ciudadanos de Tirana al no poder asistir a un oficio religioso. Serían los londinenses los que gozarían de más libertad negativa, tal como nos dice nuestra intuición, porque la libertad negativa que importa ha de medirse por su calidad y no por su cantidad. Es precisamente aquí a donde quiere ir a parar Taylor: cuando se define simplemente como «no interferencia», lo que le falta al concepto de libertad negativa es un criterio de acuerdo con el cual podamos establecer que una libertad es más valiosa que otra, o que una interferencia es más gravosa que otra. Ahora bien, si añadimos este criterio y, al aplicarlo, concluimos que es más importante la libertad religiosa que la libertad de circulación, o la libertad de expresión más que la libertad de fumar, entonces resultará que lo que valoramos primariamente no es la no interferencia sino la realización de ciertas actividades, es decir, lo que somos capaces de hacer (ir a misa o expresarse, más que desplazarse sin interrupciones por la ciudad o fumar):

> La libertad es importante porque somos seres con propósitos. Pero entonces tiene que haber distinciones en el significado de las diferentes clases de libertad [negativa] basadas en la distinción de los diferentes propósitos[32].

31. Taylor 2006b: 150-151.
32. Taylor 2006b: 151.

La idea de Taylor es que son los distintos propósitos humanos, aquellos que realizamos cuando actuamos autónomamente, los que dan sentido y valor a la libertad negativa de la que disfrutamos. En consecuencia, no es la libertad negativa como tal la que es valiosa, y si de lo que se trata es de establecer el concepto de una libertad valiosa, esta libertad no puede ser la libertad negativa.

El valor de la libertad negativa todavía podría defenderse si, configurada en términos cualitativos, fuera condición suficiente de la capacidad para la autonomía, es decir, si un cierto ámbito de libertad negativa cualitativamente determinado nos habilitase por sí solo para actuar de manera autónoma. Sin embargo, la libertad negativa es sólo una de las condiciones necesarias de la capacidad para la autonomía y junto a ella hay otras condiciones igualmente necesarias que sólo pueden definirse en términos de acción ajena y no en los términos de omisión (no coacción, no interferencia) que son los propios de la libertad negativa. La idea de la libertad como capacidad para la autonomía permite acoger mejor esa pluralidad de condiciones necesarias de la libertad y atribuye a todas ellas una relevancia semejante en tanto que igualmente necesarias. Así, por ejemplo, permite comprender por qué los derechos sociales contribuyen a la libertad de las personas en la misma medida que los derechos civiles, o los derechos de prestación en la misma medida que los derechos de abstención. O permite también dar cuenta de la idea intuitiva de que aquellas personas afectadas por ciertas limitaciones del carácter (complejos, timidez, falsa conciencia, falta de discernimiento moral o de autocontrol, etc.) que dificultan su acción autónoma son menos libres que quienes no las padecen[33].

Este carácter no valioso de la libertad negativa sugiere que su concepto admite mejor un uso descriptivo, dando cuenta de un estado de cosas axiológicamente neutral, como el que recoge la definición del *Leviatán*:

> Libertad significa, propiamente, ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas, como a las racionales[34].

En efecto, si la libertad es predicable de criaturas irracionales o incluso inanimadas (como el agua, que es libre de fluir; es el ejemplo que pone Hobbes), esto parece suficiente para descartar que esa libertad pueda tener valor moral alguno, pues no establece un estado de cosas moralmente preferible a otro. Del mismo modo, no habrá mayor problema en afirmar que Robinson es libre en su isla desierta o que los niños abandonados a temprana edad en los bosques, como el niño salvaje de Truffaut o aquel Caspar Hauser, son libres, o que nuestro carácter o nuestra condición física y mental no afectan a nuestra libertad. Esta forma no moral de concebir la libertad explica también por qué Hobbes defiende que cualquier ley supone una restricción de la libertad, con independencia de su contenido. En cambio, una mejor forma de explicar la relación

33. Taylor, 2006b: 146 y 152-153.
34. Hobbes, *Leviatán*, XXI (1992 [1651]).

entre la libertad (valiosa) y las leyes es decir que una ley puede aumentar la libertad y no restringirla (si la comprendemos como capacidad para la autonomía) incluso si reduce el ámbito de la no interferencia puesto que, a cambio, puede promover la libertad de otro modo, precisamente mediante esa interferencia. Cada vez que cambia a rojo, el semáforo de Londres interfiere en el ámbito de acción de sus ciudadanos: en el sentido descriptivo de la palabra, reduce su libertad, pero en su sentido axiológico la aumenta porque permite que se desplacen coordinadamente y sin riesgo para su integridad física. Los semáforos se ponen para eso: para aumentar nuestra libertad y no para reducirla.

6. UN APUNTE SOBRE LA LIBERTAD REPUBLICANA

La negación de todo valor propio a la libertad negativa podría ser puesta en cuestión invocando la concepción republicana de la libertad, puesto que ella suele presentarse como una concepción de la libertad negativa distinta de la liberal. Un republicano podría admitir que la libertad negativa, concebida como mera no interferencia, no tiene valor, pero alegar que esta concepción es inadecuada, y que ese valor sí puede apreciarse si a la libertad negativa se la comprende en los rectos términos republicanos, ignorados por el análisis de Berlin. De acuerdo con estos términos, la libertad negativa es definida como la ausencia de interferencia arbitraria o como la ausencia de dominación[35]. Sigue siendo una libertad definida por lo que «no hay», pero eso que no hay es diferente. Si ponemos esta libertad en términos de no interferencia, la no interferencia a evitar es sólo la «arbitraria».

Pero, ¿cuándo es arbitraria una interferencia? Si atendemos a su contenido, una interferencia sería arbitraria cuando no está justificada en el nombre de algún ideal distinto de la propia libertad negativa. En este caso, la libertad negativa sería valorada cualitativamente y seguirían valiendo las observaciones de Taylor que llevan a la conclusión de que, si la libertad negativa se valora cualitativamente, no es la libertad negativa como tal lo que se valora, sino aquello que nos permite llevar a cabo. En cambio, si atendemos a su origen, una interferencia sería arbitraria cuando emanase de quien no tiene título legítimo para ello, pero esto, entiendo, nos aleja de la cuestión de la libertad negativa y nos acerca a la de la libertad comprendida como autogobierno colectivo, puesto que la interferencia sería legítima si fuera de origen democrático: lo relevante ya no sería si se interfiere o no (asumiendo que ciertas interferencias son necesarias), sino quién interfiere.

Si pensamos la libertad negativa en términos de no dominación, llegamos a una conclusión semejante, puesto que: o bien no somos dominados cuando el contenido de la interferencia está justificado o bien no lo somos cuando nos gobernamos a nosotros mismos. Es más, tal y como lo resume Andrés Rosler:

35. Pettit 1993 o Pettit 2004: 117ss.

> La dominación que combate el republicanismo no tiene por qué quedar reducida al ámbito político. El republicanismo es incompatible por definición *con cualquier clase* de dominación, ya que reconoce a todos los miembros de la comunidad como sujetos (…) *capaces de actuar a partir de sus propias ideas y metas* [y por eso] el republicanismo contemporáneo extiende el alcance de la discusión de la libertad como falta de dominación del ámbito político al económico y social[36].

Si esto es así o, si como lo dice Javier Peña, «la libertad concebida al modo republicano reuqire disponer efectivamente de condiciones para vivir como uno quiera, sin depender de poderes ajenos»[37], entonces la libertad republicana es mucho más que una concepción de la libertad negativa o incluso de la libertad política. Es una concepción de la libertad como capacidad para la autonomía[38].

7. HAYEK: LA LIBERTAD COMO AUSENCIA DE COACCIÓN

Merece la pena un breve comentario sobre la concepción de la libertad de Friedrich Hayek, otro de los grandes liberales del siglo XX, porque nos permitirá confirmar los resultados del análisis de la libertad negativa y así reafirmar la posibilidad y conveniencia de un concepto único de libertad. En efecto, Hayek es también partidario de la libertad concebida como libertad negativa y la define como reducción al máximo de la coacción a la que nos vemos sometidos:

> [La libertad es] aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo[39].

Así definida, la libertad parece ser el mayor de los bienes sociales y el primer objetivo de las instituciones públicas. Sin embargo, si seguimos leyendo veremos que esto no es exactamente así. La libertad, nos dice Hayek, es buena porque la coacción es mala; y la coacción, definida como la «presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o la circunstancia de otra», es «precisamente un mal porque elimina

36. Rosler 2018: 55-56 (las cursivas son mías).
37. Peña 2008: 296.
38. Aunque es un tema colateral aquí, porque la intención de estas páginas no es historiográfica, cabe apuntar que, ciertamente, Berlin parece ignorar la tradición republicana en su análisis del concepto de libertad y que ofrece una imagen acaso sesgada de la historia del concepto, cuando asocia de manera genérica a los «filósofos políticos ingleses clásicos» exclusivamente con la idea de la libertad como no interferencia (Berlin 1969: 123). Por el contrario, a decir de Skinner, el análisis hobbesiano de la libertad resultó «fieramente polémico» en su época (Skinner 2006: 249). En particular, la concepción de la libertad que puede encontrarse en el *Segundo Tratado* de Locke se acercaría más a la republicana que a la liberal (Méndez 2010: 258ss.; la sección 57 lo muestra con relativa claridad). En cambio, parece injusto afirmar (Pettit 2006) que la idea de la libertad negativa en la tradición liberal que culmina con Berlin no tiene en cuenta la «arbitrariedad» de la interferencia, o la necesidad de las leyes para establecer y conservar esa libertad. Caricaturas aparte, la distancia entre liberalismo y republicanismo no es tanta como en ocasiones se pretende.
39. Hayek 2006: 31.

al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un mero instrumento en la consecución de los fines de otro»; o «es mala porque se opone a que la persona use de un modo completo su capacidad mental, impidiéndole, por consiguiente, hacer a la comunidad la plena aportación de la que es capaz»[40]. De aquí resulta que es la libertad, pero comprendida como capacidad para la autonomía, la que justifica en última instancia la libertad negativa: la libertad como coacción mínima es buena porque la coacción es mala, y la coacción es mala porque supone la eliminación del individuo como ser pensante y lo convierte en instrumento de los fines de otro, es decir, impide el ejercicio de su autonomía.

Otro elemento ahora interesante en la propuesta hayekiana es que este libre desarrollo de las capacidades humanas, el que parece constituir el motivo central de su filosofía política, no se considera factible sólo mediante la mera ausencia de coacción, es decir, mediante lo que Hayek denomina «libertad». Las personas requieren, además, ser positivamente habilitadas para ese libre desarrollo. Con este fin habilitador, Hayek defiende el reparto de la propiedad en alguna medida, la garantía estatal de un mínimo vital para todos, un seguro de desempleo, un adecuado sistema fiscal y la universalización de la educación[41].

Queda claro, pues, que la libertad como ausencia de coacción es sólo una condición necesaria, pero no suficiente, del bien social que Hayek valora, y del que mediatamente extrae su valor la ausencia de coacción. En cambio, la libertad primaria y genuinamente valiosa es aquella habilitación para el desarrollo de nuestras capacidades, que requiere tanto de esa libertad negativa como de otras condiciones igualmente necesarias que nada tienen que ver con ella.

8. RAWLS: LA LIBERTAD Y EL VALOR DE LA LIBERTAD

Rawls pretendió superar la dicotomía constituida por la libertad negativa y la libertad positiva y para ello propuso la siguiente fórmula general de la libertad:

> Esta o aquella persona (o personas) es libre (o no libre) de este o aquel impedimento [constraint] (o conjunto de impedimentos) para hacer (o no hacer) esto o aquello[42].

La fórmula es expresamente deudora de la concepción unitaria de la libertad propuesta por MacCallum como intento de superación de la dicotomía entre libertad positiva y libertad negativa[43]. Siguiendo su estela, acota Rawls que, del mismo modo que hay muchos agentes (personas, asociaciones, estados) que pueden ser libres, hay muchas clases de impedimentos y muchas acciones que se puede ser libre de hacer o no hacer, de

40. Hayek 2006: 45 y 179.
41. Hayek 2006: 186, 347-349, 401 y 484, o Hayek 1979: 152.
42. Rawls 1973: 202.
43. MacCallum 2006 [1967]: 100.

manera que «hay muchas libertades diferentes que en su caso puede ser útil distinguir». Ahora bien, «estas distinciones pueden hacerse sin introducir diferentes sentidos de libertad», y Rawls aclara esto porque justo antes ha advertido de que dejará de lado la controversia acerca de si la libertad debe ser definida como libertad positiva o negativa, una controversia que no considera conceptual, sino acerca del valor de las diferentes libertades cuando entran en conflicto entre sí.

Sin embargo, poco después escribe:

> La incapacidad para sacar provecho de los derechos y oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, la falta de medios, se cuenta a veces entre los impedimentos definitorios de la libertad. En cambio, yo no diré esto, sino que entenderé que estas cosas afectan al valor de la libertad, al valor que tienen para los individuos los derechos que define el primer principio [de la justicia][44].

De este pasaje es fácil deducir que la concepción unitaria de la libertad que propone Rawls no coincide con la que he venido defendiendo en las páginas anteriores. La razón es que la libertad rawlsiana no es una capacidad, sino una posición jurídica definida por la atribución de una serie de derechos y «oportunidades» que puede ser plenamente compatible con una situación de incapacidad para aprovechar esos derechos y oportunidades que derive de la pobreza, la ignorancia o la falta de medios. Estas carencias no cuentan como impedimentos de la libertad sino que «afectan» al valor de la libertad. Así definida, la libertad puede ser la misma para todos, pero será más o menos valiosa para unos o para otros en función de cómo se vean afectados por alguna de esas carencias, y no parece demagógico decir que la libertad puede llegar a perder todo su valor si la pobreza, la ignorancia o la falta de medios son extremas. Dicho de otro modo, y dado que Rawls considera que el valor de la libertad equivale a la «utilidad» que obtenemos de nuestras libertades[45], ser libre podría no ser útil en absoluto.

Definir la libertad en estos términos parece tener como lógica consecuencia que la libertad no es un valor, pues parece contradictorio afirmar que X es un valor (esto es, que X es valioso) y al mismo tiempo que X no es valioso para algunos, o que es más o menos valioso para unos que para otros. Contra esta conclusión cabe alegar que la libertad nunca puede ser igualmente valiosa para todos, para empezar porque no todos tenemos las mismas capacidades mentales, y que la libertad puede no tener valor alguno para quien carece por completo de estas capacidades; y que no por eso dejamos de considerarla un valor, dado que esta diferencia o carencia de capacidades no está en nuestra mano resolverla. Siendo esto cierto, lo particular de la definición de Rawls es que excluye expresamente de los impedimentos de la libertad a algunos (los tres que

44. Rawls 1973: 204. En la página 61 especifica que esos derechos que define el primer principio de la justicia, y que son iguales para todos los ciudadanos de una comunidad, son las libertades civiles y políticas, pero no los derechos sociales.
45. Rawls 2005: 326.

menciona) que sí pueden ser superados o eliminados mediante la acción social, en particular mediante el recurso a las normas jurídicas.

Hay que preguntarse, entonces, cuál puede ser la razón que justifica la exclusión de la ignorancia, la pobreza o la falta de medios de la categoría de «impedimentos» de la libertad. Norman Daniels se lo ha preguntado, concluyendo que se trata de una decisión «arbitraria». El hecho de que se trate de carencias materiales causadas por la desigual distribución de los recursos no parece que justifique esa exclusión, dado que esa desigual distribución puede considerarse un resultado de las normas jurídicas vigentes (o de la no vigencia de otras normas jurídicas), con lo que este tipo de impedimentos no se diferenciaría en nada relevante de aquellos otros que Rawls sí admite como limitadores de la libertad[46]. La conclusión a la que llega Daniels es que la distinción rawlsiana entre la «libertad» y «el valor de la libertad» no es una simple cuestión definicional, sino que supone un serio problema para el conjunto de su teoría. La respuesta detallada de Rawls a esta objeción se desarrolla en *Political Liberalism*, aunque la justificación genérica de su opción por un concepto de libertad que pueda no tener el mismo valor para todos se encontraba ya en su primer libro[47]. La idea de Rawls es que lo que importa es cuál sea el resultado de la aplicación conjunta y ordenada de los dos principios de su teoría, y este resultado es el de una libertad o libertades que *sí* tienen un valor aproximado para todos. Por eso, Rawls insiste en que «la distinción entre la libertad y el valor de la libertad no es, desde luego, más que una mera definición y no determina ninguna cuestión sustantiva»[48]. Las libertades políticas son una excepción, de manera que el primer principio de la justicia sí garantiza que su valor sea aproximadamente igual para todos[49], con el fin de que rija el principio de igualdad de oportunidades también en la esfera política, en la que se decidirá colectivamente (y en pie de igualdad dada la vigencia de ese principio) de qué manera se combinarán las libertades con el reparto de ciertos bienes primarios, una combinación que, es de esperar, tienda a igualar para todos el valor de esas libertades. Sin embargo, ese inicial igual valor de las libertades políticas se garantiza sólo mediante arreglos institucionales que nada tienen que ver con los impedimentos que nos ocupan.

Las tres razones que ofrece Rawls en *Political Liberalism* para justificar que la garantía de un igual valor (*fair value*) de las libertades no se incluya en el primer principio de la justicia son las siguientes: hacerlo así sería (1) irracional, (2) superfluo y (3) socialmente divisivo[50]. Irracional porque no permitiría a la sociedad articular ciertas exigencias organizativas (que no se especifican) ni tener en cuenta consideraciones de eficiencia (aquí Rawls parece estar pensando en el principio de la diferencia de cara a la maximización del talento de las personas en beneficio de todos). Superfluo en virtud

46. Daniels 1989: 260-261.
47. Rawls 1973: 204-205 y Rawls 2005: 324-331 («Basic Liberties not Merely Formal»).
48. Rawls 2005: 326.
49. Rawls 2005: 327.
50. Rawls 2005: 329.

de ese mismo principio de la diferencia porque la garantía que supone para los menos aventajados (que cualquier distribución desigual de los bienes sociales les favorezca respecto de una distribución igual) es en sí una garantía de la igualación del valor de las libertades. Y socialmente divisivo porque el intento de igualar de antemano el valor de las libertades daría lugar muy posiblemente a demandas muy desiguales de recursos y esto generaría conflicto social. Lo que quiere decir Rawls, y lo ejemplifica con la libertad religiosa, es que unos pueden requerir muchos más recursos que otros para obtener como resultado un mismo valor de su libertad. Quizá la concepción de lo religioso de unos les exige lejanos peregrinajes o la erección de magníficas catedrales, en tanto que la de otros implica costes mucho más modestos.

Aquí está latiendo la idea rawlsiana de la diversidad de las concepciones del bien y de la dificultad o imposibilidad para determinar cuáles son correctas o válidas y cuáles no. Si nuestras concepciones del bien son realmente tan diversas como Rawls supone, y si además no es posible ni deseable priorizar unas sobre otras, la consecuencia lógica es que no podremos tratar de igualar el valor de la libertad para todos los ciudadanos. Porque ese valor será, por así decir, «subjetivo». Dependerá de hasta qué punto un determinado esquema de libertades, unido a los criterios de distribución de las oportunidades y de los bienes que derivan del segundo principio de la justicia, permite satisfacer una u otra concepción del bien. En cambio, la libertad comprendida como capacidad para la autonomía presupone que hay tal cosa como un ideal de vida humana buena que ha de ser compartido por todos y que ha de ser privilegiado políticamente, y promovido en consecuencia. En este sentido, la libertad como capacidad para la autonomía no parece compatible con la neutralidad estatal exigida por el liberalismo rawlsiano.

Me parece que es una convicción cercana a la de Rawls la que lleva a Alfonso Ruiz Miguel a prevenirnos de una interpretación demasiado amplia de la cláusula que contiene el artículo 9.2 de nuestra Constitución[51]. Pensar en una libertad que sea «real y efectiva» y en que los poderes públicos remuevan todos los obstáculos que impiden o dificultan su «plenitud» es una quimera si resulta que esa plenitud implica satisfacer en toda su extensión todas las concepciones del bien de los ciudadanos (incluso si solo contamos con las «aceptables»). En cambio, la idea de una libertad «efectiva» y «plena», valiosa igualmente para todos, tiene sentido si es posible identificar con objetividad los elementos que constituyen una vida humana buena. Serán estos elementos los que deban ser garantizados o promovidos públicamente de manera igualitaria y no cualesquiera otros que puedan vincularse con la diversidad de percepciones acerca de lo bueno. No hay espacio aquí para desarrollar este asunto, salvo para dejar constancia de que la idea de una libertad valiosa presupone seguramente una teleología de lo humano de acuerdo con la cual ciertas formas de vida sean favorecidas y otras desalentadas.

El concepto unitario de libertad que propone Rawls no es, en fin, el de una libertad valiosa de por sí. Podemos estar de acuerdo con su propuesta o no estarlo, pero si lo

51. Ruiz Miguel 2008: 104-105.

que buscamos es un concepto de la libertad comprendida como valor, el de Rawls no parece servir.

9. LA LIBERTAD NEGATIVA: UNA LIBERTAD ESTÉRIL

A pesar de todo lo que venimos diciendo, todavía podría insistirse en el valor final y no meramente instrumental de la libertad negativa. Uno podría rechazar la existencia de un ideal sustantivo y objetivo de vida humana buena que justifique la capacitación de las personas para unos u otros fines, o podría insistir en el relativismo o en el pluralismo de los valores, o tener en cuenta que las instituciones públicas amenazan constantemente con invadir nuestra esfera privada, para concluir que es importante *en sí* que cada uno pueda hacer lo que quiera en un ámbito libre de interferencia ajena. Ya he intentado hacer ver que este ámbito libre sólo tiene sentido atribuirlo a sujetos potencialmente capaces de actuar de acuerdo con la razón, y con el fin de actualizar esa capacidad, y que, por tanto, esa capacidad es lo genuinamente valioso y no, *en sí*, cada uno de los medios necesarios para disponer de ella, que por lo demás son diversos.

Sin embargo, el gran problema con el que se encuentran los partidarios del supuesto carácter valioso de la libertad como ausencia de interferencia es su completa esterilidad normativa. En el plano fáctico, cualquier comportamiento ajeno que limite de alguna manera nuestro ámbito de acción es en principio una interferencia; en el plano normativo, cualquier prohibición es en principio una interferencia. ¿Con qué criterio habríamos pues de discriminar unas interferencias de otras para establecer el alcance de nuestra libertad negativa, si ya hemos comprobado que la mera cantidad no puede ser ese criterio? No parece quedar más remedio que recurrir a los bienes o actividades particularmente importantes para la vida humana, pero esta selección de lo importante sólo puede venir dada desde ideales ajenos a la propia libertad negativa, aquellos según los cuales tales bienes o actividades son considerados valiosos. La libertad negativa, por sí sola, no está en condiciones de justificar el establecimiento de norma alguna, salvo en el sentido trivial en que podríamos decir que justifica la prohibición de *cualquier* interferencia. Esto acaso lo veamos mejor con una referencia a la relación entre la libertad negativa, la propiedad privada y el dinero.

10. LIBERTAD NEGATIVA Y PROPIEDAD PRIVADA

En la práctica, quienes invocan el ideal de la libertad negativa discriminan unas interferencias de otras en el nombre no siempre declarado de otro ideal, y con frecuencia se fijan solo en una de las dos caras de esa libertad negativa, ignorando la otra, de

acuerdo con lo que Cohen ha llamado una «visión monocular» de la libertad[52]. El caso paradigmático de esta mirada unilateral tiene lugar en uno de los campos de acción típicos de la libertad negativa, el de la posesión de los bienes, regulado en buena parte por la propiedad privada. La idea de la libertad negativa como un área de no interferencia ajena tiene su mejor representación en las variantes inmobiliarias del derecho de propiedad, que nos garantiza un área física cuyo perímetro no puede ser traspasado por los demás. En esa área el propietario esta libre de interferencias ajenas y, en esta dimensión del derecho, la propiedad se define precisamente no por lo que el propietario haga o deje de hacer sino por lo que los demás no pueden hacer. Sin embargo, y esta es la otra cara, la que suele obviarse, todo derecho de propiedad privada supone una interferencia en el ámbito de acción del no propietario. Cuanto mayor sea la cantidad de espacio físico sometida a un régimen de propiedad privada, menor será la libertad negativa del no propietario, que se verá interferido cada vez que intente ir más allá del cartel de «propiedad privada: no pasar» o desde luego si lo que intenta es llevar a cabo cualquier actividad en ese ámbito ajeno. Todo derecho de propiedad privada limita la libertad negativa de alguien y lo hace obviamente mediante el recurso a las diversas técnicas coactivas que son propias de un sistema jurídico.

El resultado, cuando el reparto de la propiedad privada es desigual, como suele serlo, es que el reparto de la libertad negativa entre los ciudadanos es del mismo modo desigual. Esta desigualdad es tanto más relevante cuanto que afecta a bienes de primera necesidad, muchos de ellos sometidos al régimen propietarista, sobre todo si su reparto no permite a todos disfrutarlos en media suficiente. Por eso puede escribir Waldron, al analizar la situación de las personas sin hogar en términos de falta de libertad negativa, que:

> La típica afirmación de que, en el sentido negativo de «libertad», los pobres son tan libres como el resto de nosotros –y que hay que cambiar a una definición positiva si se quiere discutir eso– es simplemente falsa[53].

Quizá lo sorprendente sea que esa afirmación es en verdad típica del pensamiento liberal en materia de libertad. Berlin, Hayek o incluso Rawls parecen aceptar que cualquier reparto de los derechos de propiedad privada es compatible con un igual disfrute de la libertad negativa por parte de todos los ciudadanos o, con otras palabras, que la libertad negativa puede ser exactamente la misma para todos con independencia de las propiedades de que disponga cada uno. Esto no significa desde luego que ninguno de ellos considere deseable la desigualdad de propiedades; de hecho, los tres abogan por la puesta en práctica de técnicas de redistribución igualitaria de la riqueza en alguna medida. Lo que significa es que su concepción de la libertad negativa es arbitraria, porque tiene en cuenta unos impedimentos y no otros, cuando unos y otros tienen la

52. Cohen 2006 [1979]: 169.
53. Waldron 1993: 318-319.

misma naturaleza; y que su visión de la libertad negativa es en efecto «monocular», sobre todo cuando miran a la propiedad privada: ven interferencia en la acción que la afecta, reduce o menoscaba, pero no la ven, como deberían, en la propiedad privada misma.

Un ejemplo puede ayudar a comprender lo sesgado de esta visión. Pensemos en un solar de propiedad pública en el que los niños suelen jugar y los adultos aparcar libremente sus vehículos. Si este solar es vendido a un particular (si es privatizado), el nuevo titular podrá aparcar allí su vehículo o permitir que jueguen allí sus hijos y podrá impedir que sean los demás quienes lo hagan, puesto que su derecho de propiedad le confiere la facultad de impedir la interferencia ajena. Su libertad negativa, por tanto, ha aumentado; pero si ha aumentado es porque la de los demás, los que allí podían jugar o aparcar el coche, se ha reducido. La compraventa del solar ha dado lugar a un reparto distinto de las cuotas de libertad negativa de los implicados. Si el nuevo propietario antes no podía impedir que los demás jugaran o aparcaran, ahora sí puede. Si los ciudadanos antes podían jugar o aparcar, ahora no pueden. Hay aquí un juego de interferencias mutuas, las unas el reverso de las otras, que la idea misma de la libertad negativa no está en condiciones de ordenar. Lo que no tiene sentido es tener en cuenta unas e ignorar las otras a la hora de definir esa idea de la libertad negativa, y menos todavía de promoverla como ideal valioso.

11. LIBERTAD Y DINERO

¿Da libertad el dinero? Según la opinión de casi todo el mundo, sí. Según la de los teóricos liberales de la libertad, no. Uno podría pensar que esta extraña discrepancia se debe a la opción de estos últimos por un concepto negativo de libertad, es decir, que la discrepancia radica en el concepto de la libertad que se maneja. El dinero aumentaría la libertad de quien lo tiene, pero se trataría de una libertad distinta de la negativa, una libertad comprendida como capacidad, puesto que el dinero nos capacita para hacer cosas, pero en cambio su carencia no debe comprenderse como una interferencia, luego esa carencia no disminuiría nuestra libertad negativa.

Sin embargo, no tener dinero es justamente ser interferido en el ámbito de todas aquellas actividades que tienen un precio, tales como comer, vestirse, habitar una casa, educarse, sanar o viajar. Para comprenderlo, valdría lo dicho en general sobre la propiedad, puesto que el dinero es un bien susceptible de apropiación, pero podemos detenernos un momento en ver de qué manera se interfiere al que no tiene dinero y así se limita una y otra vez su libertad negativa. El que no tiene dinero y pretende acceder a un bien que tiene un precio resulta *ipso facto* interferido. A quien no tiene dinero se le impide (mediante la coacción, si es que es preciso decirlo) adquirir alimentos o ropa, alojarse en una vivienda o en un hotel, educarse en una escuela privada, recuperar la

salud en una clínica privada, subir a un autobús[54]. Cada uno de estos actos de coacción es una interferencia, esto es, una reducción de la libertad negativa. Por eso, y como bien han observado Gerald Cohen o Félix Ovejero, no hay razón para pensar que la suma total de libertad negativa disponible socialmente vaya a disminuir por el hecho de que se pongan en práctica cualesquiera medidas redistributivas. La redistribución del dinero y de los recursos, por ejemplo por la vía de los impuestos, da lugar sin duda a una redistribución igualitaria de la libertad negativa, pero no de por sí a su reducción[55].

En consecuencia, el dinero da libertad negativa porque aumenta el ámbito en el cual estamos libres de interferencia ajena. Si la libertad negativa fuera realmente un valor y hubiera de distribuirse por igual entre todos los ciudadanos, una consecuencia lógica sería que habríamos de repartir las propiedades y el dinero por igual entre todos ellos, y seguramente no es esto lo que sus teóricos liberales pretenden[56].

12. UN ARGUMENTO DE AMARTYA SEN A FAVOR DEL VALOR DE LA LIBERTAD NEGATIVA

La opción de Amartya Sen por una concepción de la libertad en términos de capacidad no le impide defender el valor «íntrínseco» de la libertad negativa, y lo hace con un argumento que quiero comentar brevemente. La idea de Sen es que la libertad negativa tiene importancia por sí misma, «*además* de su papel instrumental en la promoción de la libertad positiva», y su argumento es el siguiente[57]:

Una persona A empuja a otra persona B a un río. B no sabe nadar y se ahoga. Según Sen, B ha sufrido dos males, el de ahogarse desde luego, pero también el de ser empujado. Que son dos males es fácil de comprobar, puesto que pueden producirse por separado. A puede empujar a B a un río, pero puede pasar por allí C y sacarlo del agua sano y salvo. O quizá B se cae solo al agua y se ahoga. El primer caso, a juicio de Sen, muestra que la libertad negativa tiene valor por sí misma, dado que la libertad positiva de B no ha sufrido daño, o poco (Sen se refiere literalmente a la «libertad positiva de vivir y de no morir prematuramente»); pero B sí ha sufrido un daño, el de ser empujado al agua, y este daño lo sufre su libertad negativa. Desde la perspectiva inversa, A ha violado la libertad negativa de B y le ha causado por ello un daño, con independencia de que B no se ahoge porque le salva C, o por cualquier otro motivo.

54. Daniels 1989: 261, recurre a ejemplos de este tipo para hacer ver la arbitrariedad en que, según él, incurre Rawls a la hora de determinar lo que ha de contar como un «impedimento» de la libertad.
55. Cohen 2006 [1979]: 168-169. Ovejero 2002: 29.
56. Sobre esta conexión entre la libertad y el dinero, y contra Berlin, puede verse Cohen 2000 o, de forma sintética, Cohen 2001. Sobre los argumentos de Cohen, véase Ribotta 2024.
57. Sen 1997: 105-106.

Que esta violación de la libertad negativa es mala en sí misma significa que la libertad negativa es buena o valiosa en sí misma[58].

Hasta aquí el argumento. Sin embargo, no lo veo convincente. El mal causado a B por A, incluso si B no se ahoga, se comprende sólo porque hay un vínculo entre la libertad negativa de B y los intereses de B, unos intereses que no pueden ser puestos ya en términos de libertad negativa. La libertad negativa de B sirve a la protección de la vida de B (y el hecho de conservarla forma ya parte de lo que Sen llama «libertad positiva») o a intereses menores como el de no asustarse o el de no acabar empapado o, si se quiere, al interés que consiste en decidir él mismo cuándo se tira al agua y cuándo no. La violación de la libertad negativa de B es relevante no porque esta libertad tenga valor por sí misma, sino porque esta libertad (junto con otros factores) es una condición necesaria de la libertad positiva de B. De hecho, no se viola la libertad negativa de nadie más que con el fin de limitar su libertad positiva, sea en el ejemplo de Sen o en cualquier otra circunstancia. Que luego este resultado no se produzca por motivos ajenos a la voluntad de A no altera el hecho de que la intención final de A era dañar la libertad positiva de B, y su libertad negativa sólo mediata o instrumentalmente.

Por tanto, B puede sentirse dañado con razón incluso aunque haya sido salvado de inmediato por C; y puede sentirse dañado porque A ha violado su libertad negativa mediante la interferencia que supone el empujón, pero este daño se debe a que, en las circunstancias previstas por A (que C no hubiera estado presente), B se habría ahogado. El valor de la libertad negativa de B de no ser empujado al río consiste en que preserva su libertad positiva incluso si C no anda rondando por allí.

Más allá de esto, es obvio que la libertad de B se ve dañada por el empujón mismo o por el hecho de caer al agua (aunque no se ahoge), si resulta que sufre otro daño: el susto causado por el empujón, o la molestia de acabar empapado. Tampoco se observa aquí un daño a la libertad negativa relevante por sí mismo, sino en tanto en cuanto no haberla respetado ha acabado por hacérselo pasar mal.

La defensa de Amartya Sen del valor intrínseco de la libertad negativa se puede vincular con su más general concepción de la libertad como compuesta por tres «características», «aspectos» o «elementos» distintos: capacidad, falta de dependencia y falta de interferencia[59], claramente correspondientes con el trío de libertades identificadas en el primer párrafo de este artículo. La preocupación de Amartya Sen es la misma ya detectada en el análisis de Alfonso Ruiz Miguel: que ninguna de estas tres libertades sea subestimada en el intento de encontrar tal cosa como la «verdadera» libertad. Su propuesta es también semejante aunque quizá algo más optimista: que tratemos de comprender que las tres libertades (o los tres elementos de la libertad) son complementarias

58. En otro lugar Sen distingue entre el «aspecto de oportunidad» y el «aspecto de proceso» de la libertad, y en que ambos aspectos, cada uno por sí mismo, dan valor a la libertad (Sen 2010: 258-260). Me parece que esta distinción se corresponde con la que Sen trata de mostrar con el ejemplo que comento en el texto y para ella vale lo que se dice a continuación.
59. Sen 2010: 339.

y no conflictivas y, por tanto, que tratemos de encontrar un equilibrio entre ellas. Al menos en el plano de los conceptos, mi impresión sigue siendo que este equilibrio se encontrará si atribuimos valor a la libertad concebida unitariamente y no a cada uno de sus componentes por separado.

13. LA LIBERTAD POSITIVA COMO LIBERTAD POLÍTICA

La distinción y contraposición de Berlin entre la libertad negativa y la libertad positiva se entiende mejor si atendemos a la dimensión colectiva o política de esta segunda que antes dejamos apartada. Berlin empieza por definir la libertad positiva en términos de autodeterminación o autonomía individual, pero da la sensación de que es la cuestión de la democracia, y su potencia destructiva de la libertad, la que de veras le preocupa, y acaba por hacer equivaler «libertad positiva» con «libertad política» o «democracia». En la Introducción a *Four Essays on Liberty*, de 1969, Berlin se refiere a la distinción que ha tratado de establecer como una distinción entre dos preguntas: «¿quién manda?» y «¿sobre qué área mando yo?»[60]. A la primera pregunta responde el ideal de la libertad positiva, pero en estos términos:

> La libertad positiva, concebida como la respuesta a la pregunta «¿Quién me gobierna?» es un fin universal válido. No sé por qué se considera que yo dudo de esto o, aún más, de la proposición adicional [the further proposition] de que el gobierno democrático es una necesidad humana fundamental, algo valioso en sí mismo, tanto si colisiona como no con las exigencias de la libertad negativa[61].

En efecto, Berlin está en lo cierto cuando afirma que son dos preguntas distintas la de cuánta libertad (negativa) debemos disponer y la de quién debe establecer esa cantidad (si es un gobierno democrático o uno que no lo sea). Pero entonces los ideales que son distintos ya no son, en puridad, la disposición de un ámbito de no interferencia y el autobierno individual de acuerdo con la razón, que son los dos ideales que inicialmente Berlin calificó como «libertad negativa» y «libertad positiva». Ahora la libertad positiva se hace coincidir con un régimen político, el del autogobierno democrático, pero no deberíamos olvidar que, incluso en sus propios términos, la opción por ese régimen político supone «a further proposition» y no la libertad positiva misma.

Ahora bien, por mucho que estén relacionadas, estamos aquí ante dos situaciones claramente distintas: una es la del sujeto individual que se autogobierna (y que realiza el ideal de la autonomía individual) y otra es la del sujeto colectivo que se autogobierna (y que realiza el ideal de la autonomía colectiva). Llamar a ambos ideales con el mismo nombre induce a confusión, por mucho que ambos estén relacionados y haya quien, con buenas razones, crea que el primero no es plenamente realizable sin el segundo. Sin

60. Berlin 1969: xliii.
61. Berlin 1969: xlvi.

embargo, uno bien podría ser partidario del autogobierno individual y creer al mismo tiempo que el régimen político que lo permite en mayor medida no es precisamente una democracia ilimitada sino un régimen constitucional con derechos fuertemente protegidos frente a la voluntad mayoritaria, unos derechos que no tienen por qué ser sólo o necesariamente los vinculados con la libertad negativa. O incluso, en un hipotético orden de prioridades, uno podría anteponer el disfrute de un cierto conjunto de bienes básicos al disfute de un régimen democrático, precisamente en el nombre de la libertad positiva comprendida como autodeterminación individual, y la razón ser esa posible tiranía democrática a la que teme Berlin o bien otra distinta. Así, cabe suponer que el descontento de la democracia que contribuyó al auge de los fascismos en el periodo de entreguerras no se debió tanto a su deriva autoritaria sino a otros factores que minaban su credibilidad como régimen capaz de garantizar la libertad positiva de los ciudadanos. Sin duda, lo que le preocupa a Berlin no es esto, sino esa deriva autoritaria en que puede incurrir la democracia:

> Mi tesis es que (…) lo que empezó siendo una doctrina de la libertad ha acabado por ser una doctrina de la autoridad y, en ocasiones, de opresión, y se ha convertido en el arma favorita del despotismo, un fenómeno demasiado familiar en nuestro tiempo[62].

Podemos compartir esta preocupación, pero no es necesario que lo hagamos en el nombre de la libertad negativa. Podemos hacerlo igualmente en el nombre de la libertad positiva. El problema de la identificación entre libertad positiva y democracia se pone entonces de relieve: el bien amenazado y la amenaza reciben el mismo nombre.

Evitar esta paradoja pasa por darse cuenta de que la relación entre autonomía individual (libertad positiva) y autonomía colectiva (democracia) puede establecerse como una relación entre el todo y la parte. Como sujeto que desea actuar autónomamente y que es consciente de su condición social o comunitaria, sé que no todo lo que me afecta podrá ser decidido individualmente, sino que habrá aspectos de mi vida que deberán regularse por decisiones de alcance general. A lo que puedo aspirar, en el nombre de mi propia autonomía individual, es a participar en esas decisiones de alcance general en pie de igualdad con los demás. De esta manera ampliaré el rango de mis opciones significativas y podré ser más autónomo (seré más libre) pues podré decidir individualmente sobre lo que puede ser así decidido y además podré participar en los procesos de decisión colectiva en relación con aquello que requiere una decisión de este tipo, consiguiendo así que este tipo de decisiones se acerquen todo lo posible a lo que calificaríamos como «decisión autónoma». La consecuencia, explica Ruiz Miguel, es que:

> Si cada ciudadano ha tenido la oportunidad de participar en la adopción de las decisiones que le afectan, la obediencia posterior a tales decisiones puede considerarse manifestación

62. Berlin 1969: xliv.

> de la libertad positiva, puesto que cada cual obedece una decisión adoptada (…) conforme a un procedimiento aceptable para todos y en el que ha tenido la posibilidad de participar[63].

Y añade: «la libertad positiva se identifica así con el ideal democrático, mientras que, en contraste, la libertad negativa expresa más bien el ideal liberal». Del problema que supone considerar a la libertad negativa como un «ideal» ya hemos hablado bastante. Ahora se trata de ver, por las razones expuestas, que esa identificación (si es plena) entre libertad positiva y democracia es igualmente problemática, y que la manera de salvar el problema es darse cuenta de que la democracia sólo puede ser una dimensión de la libertad positiva, no la libertad positiva misma. Todavía podrá un republicano insistir en que nadie es libre si su capacidad para la autonomía individual está sujeta a la potencial interferencia arbitraria de otro, como puede suceder bajo regímenes políticos no democráticos; pero de aquí, salvo que ese republicanismo se lleve al extremo, sólo se sigue una ponderación mayor de la dimensión democrática de la libertad positiva, nunca su plena identificación con ella. Porque sigue siendo cierto que el sujeto de la libertad es el individuo, que es el individuo el que actúa autónomamente o se autodetermina, por mucho que, para que eso sea posible, se requiera un régimen democrático. El sujeto de la libertad positiva es un sujeto individual. La insistencia de la tradición republicana en la necesidad de que cada uno posea los medios materiales necesarios para una subsistencia digna así lo acredita.

En definitiva, la libertad negativa y la libertad positiva no pueden oponerse. Si uno es partidario de la libertad negativa, ha de serlo porque es partidario de la libertad positiva (comprendida como autonomía o autodeterminación individual), puesto que la primera tiene sentido en tanto que contribuye a habilitarle para la segunda. Y si uno es partidario de la libertad positiva (siempre como ideal individual), entonces ha de ser partidario también de la democracia (comprendida como autodeterminación colectiva). Uno puede sin duda temer los excesos de la democracia (y esto explica la aparición del régimen constitucional), pero la democracia y sus excesos no son la misma cosa y, en cualquier caso, el temor consistirá en que el ejercicio de la democracia acabe por hacernos individualmente menos libres, no ya en el sentido negativo sino en el positivo. Uno puede, también sin duda, valorar poco la democracia, quizá porque «dada la dimensión del estado moderno, el ejercicio de las libertades políticas está destinado a ocupar un lugar menor en la concepción del bien de la mayoría de los ciudadanos que el ejercicio de otras libertades básicas»[64]. En efecto, no parece que el ejercicio de estas libertades políticas resulte hoy muy atractivo para los ciudadanos de los regímenes democráticos, y no sólo por las dimensiones del estado moderno sino también por otros factores que no es del caso reseñar y que son de todos conocidos. Otras libertades, otros derechos, otros ámbitos de acción, ofrecen mejores perspectivas para el ejercicio de nuestra autonomía, incluso ya desde los tiempos en que Constant se mostró partidario de la libertad de los

63. Ruiz Miguel 2020a: 308.
64. Rawls 2005: 330.

modernos frente a la de los antiguos[65]. Si es esto lo que Berlin quería poner de relieve con su ensayo, podemos estar de acuerdo en que quizá lleva razón. Pero la renuencia ante la democracia o la preferencia por un ambito de libertad definido y protegido al margen de ella y frente a ella lo serán en el nombre de un ideal que no puede ser el de la libertad negativa, sino precisamente el de la libertad positiva individual. De hecho, el debate contemporáneo sobre el concepto de democracia, en particular sobre sus límites, gira en torno a la cuestión de cómo garantizar mayores márgenes de libertad para todos, esto es, lo que se discute no es tanto el concepto mismo de la libertad sino los medios adecuados para servirla.

Llegamos así a la conclusión de que la libertad positiva, tal como la define el propio Berlin, y la democracia con la que luego dice que se ha equiparado, no son la misma cosa, y esto por mucho que en la tradición de la filosofía política se haya generalizado el uso equivalente de ambos términos[66]. A mi juicio, esta equivalencia es una confusión, a buen seguro debida a lo que Laporta califica como «extrapolación imprudente de una moral concebida para el hombre individual hacia un ámbito colectivo, el político, que incorpora los conceptos de aquélla tras someterlos a una intensa mediación que priva a su significado de toda claridad»[67].

Tenemos, por tanto, tres conceptos que podemos y debemos diferenciar, y parte de esta diferenciación consiste en asignar nombres distintos a cada uno de ellos. «Libertad» es el nombre de la «capacidad para la autonomía» («poder hacer lo que se debe querer»). «Autonomía» es el nombre para la «acción de acuerdo con el ejercicio propio de la razón» («hacer lo que se debe querer»). «Democracia» es el nombre del «régimen político que consiste en el autogobierno colectivo». Si esta distinción queda clara, importa menos el significado que demos al término «libertad positiva», al que bien podríamos renunciar porque ni es un término necesario para el lenguaje político ni acaso, dado su «aire de paradoja», es conveniente[68].

14. LA AUTONOMÍA COMO PROCESO Y COMO PRODUCTO

En 2023, Alfonso Ruiz Miguel publicó un extenso ensayo dedicado al análisis y posible justificación del «derecho a actuar mal», expresión con la que traducía el *right to do*

65. De hecho, esa cada vez menor relevancia de lo político para el individuo moderno es uno de los temas centrales de Constant (1989 [1819]: 265-269) y uno de los cambios en la realidad social (la abolición de la esclavitud y el auge del comercio serían otros dos) que requieren un cambio en la idea misma de la libertad (De Miguel 2022: 23).
66. Bobbio, por ejemplo, las equipara (Bobbio 1993: 100-102). Pettit también las equipara, pero para rechazar que la libertad positiva o libertad política sea la libertad genuina, un lugar que ocupa la libertad como no dominación (Pettit 1999: 25).
67. Laporta 1983: 29.
68. Ruiz Miguel 2020a: 307. «Aire de paradoja» porque la libertad se asocia con la capacidad de opción, pero la libertad positiva consiste en la obediencia a una norma (aunque sea propia).

wrong que daba título a un artículo publicado por Jeremy Waldron en 1981, origen de un ya prolongado debate del que Ruiz Miguel daba cumplida cuenta[69]. Ruiz Miguel sostenía ahí que un derecho como ese está justificado si se lo comprende como la razón moral que tenemos para garantizar jurídicamente «una cierta libertad de decisión sobre ciertas acciones en principio inmorales»[70]. Lo que nos interesa ahora es que su justificación de esa libertad descansa en la idea de autonomía, y se resume en este pasaje:

> El valor (…) de la capacidad de decidir autónomamente se justifica porque, aun asumiendo que el ejercicio de tal capacidad deba dar lugar a decisiones correctas, tales decisiones no podrían ser autónomas si la persona que las adopta no hubiera podido optar en cada caso por una decisión incorrecta. O dicho de otro modo, no sería posible atribuir valor ético a una decisión buena si uno careciera de la capacidad de adoptar una decisión mala, simplemente porque no estaríamos ni siquiera ante una decisión genuina[71].

Este razonamiento, a mi juicio impecable, se basa en la distinción de lo que él llama autonomía «como proceso» (o como capacidad de decisión) y autonomía «como producto» (o como resultado, que sería la decisión autónoma misma). Más allá de lo terminológico, se trata de una distinción plenamente coincidente con la que vengo usando en este trabajo entre capacidad para la autonomía (o libertad) y autonomía propiamente dicha. Observa de nuevo Ruiz Miguel, de manera semejante al muy anterior ensayo de 1983, lo paradójico que resulta que sólo sea autónoma (y por tanto valiosa) la decisión que debemos tomar (por ser la correcta, o por haber sido determinada racional o moralmente) y que, al mismo tiempo, debamos reconocer «el valor intrínseco de proteger la libertad o capacidad previa» que nos permite actuar correcta o incorrectamente. Uno podría decir que la paradoja se resuelve al observar que la capacidad de la que estamos hablando aquí es la de decidir por uno mismo, de manera que una acción no es autónoma porque su exteriorización pueda ser juzgada como objetivamente correcta, sino porque es el producto de la propia decisión, lo que implica por necesidad que haya sido posible decidir de otro modo. Sin embargo, es cierto que hay algo de paradójico en el hecho de que alguien sea capaz de tomar decisiones correctas y sin embargo conscientemente no las tome (es decir, más allá de que pueda haberse equivocado); pero quizá esta paradoja, más que en el terreno conceptual, reside en el psicológico, y nos advierte de nuestro limitado carácter racional, o de la fuerza a veces irresistible de nuestras inclinaciones.

Paradojas aparte, lo cierto es que en el ensayo de 2023 se encuentra una razón para dudar de que en verdad la concepción de la libertad de Ruiz Miguel no sea unitaria. No estoy pensando en un cambio o evolución de sus ideas, sino más bien en una cuestión de palabras y de su uso en distintos ámbitos del razonamiento práctico. En el terreno de

69. Ruiz Miguel 2023; Waldron 1981.
70. La parte analítica de su ensayo concluía que sólo como licencia retórica puede admitirse calificar como «derecho» lo que no pasaría de ser una «mera» razón moral (Ruiz Miguel 2023: 253).
71. Ruiz Miguel 2023: 259.

la moral, creo que él estaría dispuesto a aceptar una concepción unitaria de la libertad, si la comprendemos como capacidad para decidir de manera autónoma; en cambio, en el terreno de la política y del derecho, esa capacidad se desplegaría en una serie de «libertades», ahora sí plurales, y heterogéneas en tanto que irreductibles las unas a las otras, porque aquella libertad moral requiere de muy diversas disposiciones normativas e institucionales para hacerse socialmente efectiva, o para que esté a disposición de todos por igual. Es muy plausible que este uso plural del término «libertad» se justifique de este modo; pero también importa no olvidar que la justificación o sentido último de cada una de esas «libertades» es uno y el mismo, y que no parece desacertado que a ese sentido último lo llamemos «libertad» en singular.

15. PARA CONCLUIR: SOBRE EL EQUILIBRIO IDEAL DE LAS LIBERTADES

A lo largo de su ensayo sobre los conceptos de libertad, Alfonso Ruiz Miguel va confirmando que las dos libertades de Berlin expresan en efecto dos ideales diferentes y que, además, hemos de añadir un tercer ideal, o una tercera libertad, a la que llama libertad «como poder» (o como capacidad). Las tres libertades están relacionadas y las tres son valiosas, pero son distintas y entre ellas hay «tensión». Por tanto, no habría tal cosa como la «verdadera» libertad, y desde luego ninguna de esas tres lo es. En consecuencia, Ruiz Miguel acaba proponiendo una «combinación» o un «equilibrio» entre ellas, un equilibrio al que, en nuestra práctica jurídica y política, nos acercaríamos mediante el reconocimiento igualmente equilibrado de los derechos liberales (de libertad negativa), democráticos (de libertad positiva) y sociales (de libertad fáctica)[72]. A mi juicio, la advertencia de que la libertad no puede reducirse a ninguna de las tres es un acierto, como también acierta nuestro autor al vincular todos los derechos fundamentales con la libertad y no con cualquier otro valor.

Sin embargo, el hilo que hemos tejido hasta aquí sugiere que acaso sí es posible, o no del todo descabellado, pensar en un concepto único de libertad. No sólo en el ámbito de la moral, como desde luego acabamos de ver que Ruiz Miguel acepta, sino también en tanto que ideal social y político, o en tanto que valor superior de un ordenamiento jurídico, la libertad puede definirse como la capacidad para la autonomía, una capacidad que la comunidad política debe promover mediante el derecho. Para ello deberá garantizar amplios márgenes de libertad negativa que estarán vinculados con aquellas actividades o bienes que estimamos como especialmente valiosos para vivir una vida humana buena o decente; pero deberá también promover otras condiciones igualmente necesarias para que esa capacidad se actualice, entre ellas desde luego el autogobierno democrático y el acceso a ciertos bienes que nos permiten satisfacer nuestras necesidades

72. Ruiz Miguel 2020a: 315.

básicas. Y si disponemos de libertad, podremos ser autónomos o, por decirlo una vez más con Montesquieu, podremos hacer lo que se debe querer y podremos, también, dejar de hacerlo.

Para llegar a esta conclusión hemos tratado de mostrar que la distinción entre la libertad negativa y la libertad positiva no tiene sentido, si una y otra se enuncian como ideales valiosos y, además, se pretende que pueden entrar en conflicto entre sí. Por eso, no tenemos que optar por la libertad positiva frente a la negativa, o viceversa, como sugiere Berlin que estamos obligados a hacer, porque quien es partidario de la libertad positiva lo será también de la negativa, que es su condición necesaria, y porque quien es partidario de la libertad negativa sólo puede serlo en tanto que esta contribuye a que podamos ser positivamente libres, vale decir autónomos.

Conviene, pues, distinguir entre autonomía, libertad y democracia. La autonomía consiste en decidir racionalmente y en actuar en consecuencia. La libertad consiste en la capacidad para la autonomía, una capacidad que puede ser promovida por las instituciones sociales y que puede ser ejercitada o no por aquellos que la poseen, y que debe ser, diría, no sólo un valor del ordenamiento jurídico, sino el más alto de todos ellos. La democracia es una dimensión de la libertad, puesto que amplía nuestra capacidad para ser autónomos, al permitirnos participar en las decisiones heterónomas que nos afectan y al hacer que sean semejantes a una decisión autónoma en la mayor medida posible. El ideal de la libertad positiva equivale al ideal de la autonomía. Y la libertad negativa no es un ideal, sino una condición necesaria de la libertad como capacidad para la autonomía.

REFERENCIAS

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford Universtity Press.

Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós.

Cohen, G. A. (2000). «Libertad y dinero», en *Estudios Públicos* 80.

Cohen, G. A. (2001). «Vuelta a los principios socialistas», en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*. Barcelona, Paidós.

Cohen, G. A. (2006 [1979]). «Capitalism, Freedom and the Proletariat», en D. Miller (ed.), *The Liberty Reader*. Edinburgh University Press.

Constant, B. (1989 [1819]). «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en Id., *Escritos políticos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales: 257-285.

Daniels, N. (1989). «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' «A Theory of Justice»*. Stanford University Press.

De Miguel Bárcena, Josu (2022). *Libertad. Una historia de la idea*. Sevilla, Athenaica.

Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge University Press.

García Manrique, R. (2013). *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*. Barcelona, El Viejo Topo.

Hayek, F. (1979). *El espejismo de la justicia social (Derecho, legislación y libertad*, vol. 2). Madrid, Unión Editorial

Hayek, F. (2006). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial.
Hobbes, T. (1992 [1651]). *Leviatán*. Madrid, Alianza.
Iosa, J. (2024). «La autonomía personal en el pensamiento ético de Kant». *Doxa* 48: 305-331.
Kant, I. (1996 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel.
Laporta, F. (1983). «Sobre el uso del término 'libertad' en el lenguaje político». *Sistema* 52: 23-43.
Laporta, F. (1994). «Imperio de la ley». *Doxa* 15-16: 133-145.
Laporta, F. (2010). «Algunas incógnitas del principio de autonomía personal en tratamientos médicos», en B. Mendoza Buergo ed., *Autonomía personal y decisiones médicas. Cuestiones éticas y jurídicas*. Cizur Menor, Civitas y Universidad Autónoma de Madrid: 19-34.
Locke, J. (2010 [1690]). *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, Tecnos.
López Guerra, L. (2007). *Derecho Constitucional*, I. Valencia, Tirant lo Blanch.
MacCallum, G. C. (2006 [1967]). «Negative and Positive Freedom», en D. Miller (ed.), *The Liberty Reader*. Edinburgh University Press.
MacIntyre, A. (2004 [1984]). *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
Méndez Baiges, V. (2010). «Apelando a los cielos: el *Segundo Tratado* en la historia del pensamiento político moderno», en J. Locke, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Tecnos, Madrid: 235-274.
Mill, J. S. (1956 [1859]). *On Liberty*. Indianápolis y Nueva York, Bobbs-Merrill.
Montesquieu (1985 [1748]). *Del espíritu de las leyes*. Madrid, Tecnos.
Nino, C. S. (1989). *Ética y derechos humanos*. Barcelona, Ariel.
Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York, Basic Books.
Ovejero, F. (2002). *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona, Paidós.
Peña, J. (2008). «El ideal de la democracia republicana», en A. Arteta (ed.), *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*. Madrid, Alianza: 291-316.
Pettit, P. (1993). «Negative Liberty, Liberal and Republican». *European Journal of Philosophy* 1: 15-38.
Pettit, P. (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós.
Pettit, P. (2004). «Liberalismo y republicanismo», en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona, Paidós: 115-135.
Pettit, P. (2006). «The Republican Ideal of Freedom», en D. Miller (ed.), *The Liberty Reader*. Edinburgh University Press.
Rawls, J. (1973). *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon.
Ribotta, S. (2024). «Tener dinero es tener libertad. Sobre la mala suerte de ser pobre y otras desigualdades, desde Gerald A. Cohen». *Derechos y Libertades* 52: 121-146.
Rosler, A. (2018). *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Madrid, Katz.
Ruiz Miguel, A. (2008). «El gobierno de ciudadanos libres e iguales», en A. Arteta (ed.), *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*. Madrid, Alianza: 89-114.
Ruiz Miguel, A. (2020a [1993]). «Sobre los conceptos de libertad», en Ruiz Miguel 2020b: 301-315.
Ruiz Miguel, A. (2020b). *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Ruiz Miguel, A. (2023). «El derecho a actuar mal (*the right to do wrong*)», en M. Fernández Núñez, ed., *Materiales para una teoría de los derechos. Ensayos de filosofía analítica*. Madrid, Marcial Pons: 241-274.

Savulescu, J. (2010). «Autonomía, vida buena y elecciones controvertidas», en B. Mendoza Buergo, ed., *Autonomía personal y decisiones médicas. Cuestiones éticas y jurídicas*. Cizur Menor, Civitas y Universidad Autónoma de Madrid: 35-60.

Sen, A. (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona, Paidós.

Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid, Taurus.

Skinner, Q. (2006). «A Third Concept of Liberty», en D. Miller (ed.), *The Liberty Reader*. Edinburgh University Press.

Taylor, C. (2006a [1989]). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.

Taylor, C. (2006b). «What's Wrong with Negative Liberty», en D. Miller (ed.), *The Liberty Reader*. Edinburgh University Press.

Trapp, M. A. (2002 [1949]). *The Story of the Trapp Family Singers*. Harper Collins.

Waldron, J. (1981). «A Right to Do Wrong». *Ethics* 92: 21-39.

Waldron, J. (1993). «Homelessness and freedom», en Id., *Liberal Rights. Colected Papers (1981-1991)*. Cambridge University Press.