



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Serrano Gómez, Enrique

¿LIBERTAD NEGATIVA VS LIBERTAD POSITIVA?

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 11, núm. 25, mayo-agosto, 2014, pp. 217-241

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62836852009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿LIBERTAD NEGATIVA VS LIBERTAD POSITIVA?

Enrique Serrano Gómez*

RESUMEN. Se ha convertido en un lugar común contraponer libertad negativa y libertad positiva, como si se tratara de dos tipos diferentes. Además, también se ha generalizado la tesis de que lo propio del liberalismo es defender el primer tipo de libertad. En este trabajo me propongo realizar un análisis del famoso texto de Isaiah Berlin consagrado al tema para hacer patente que su propuesta es más compleja. Para empezar nunca niega el valor de la libertad positiva; por el contrario, para él dicha libertad es la base del pluralismo que defiende. Lo que cuestiona es una cierta concepción de la libertad positiva, que tiene sus orígenes en Rousseau, la cual no acepta que el aspecto negativo es una condición necesaria de la libertad en general. La característica del liberalismo es, precisamente, asumir la libertad negativa como una condición necesaria para mantener la libertad positiva. Por último se propone un esquema triádico, al estilo de Gerald McCallum, para establecer una mediación entre estas dos dimensiones de la libertad.

PALABRAS CLAVE. Libertad negativa, libertad positiva, pluralismo, ámbitos público y privado, libre albedrío.

Se ha convertido en un lugar común contraponer libertad negativa y libertad positiva, como si se tratara de dos tipos de libertad diferentes. Sin embargo, cuando se analiza con cuidado el famoso texto de Isaiah Berlin, se percibe que el criterio del que emerge dicha distinción no es claro. Por otra parte, también se advierte que la intención de su autor no es simplemente establecer una simple contraposición entre estas dos

* Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Dirección electrónica: esg@xanum.uam.mx

supuestas modalidades de libertad, sino que en su argumentación se encierra una tesis más compleja que es preciso reconstruir con cuidado. Quizá la falta de claridad de “Dos conceptos de libertad” (1988) pueda explicarse por el hecho de que se trata de un escrito que busca responder con cierta urgencia a una coyuntura particular; lo cual es también un factor que da razón de su éxito. Recordemos que se trata de un artículo nacido de una conferencia magistral dictada en la Universidad de Oxford durante 1958, es decir, en un momento álgido de la Guerra Fría. A partir de una primera lectura, es evidente que su objetivo central es criticar aquellos regímenes políticos que se caracterizan, según él, por negar la libertad negativa en nombre de una cierta comprensión de la libertad positiva.

Sin embargo, aunque “Dos conceptos de libertad” es un escrito de combate, no es un simple panfleto. Para apreciar su riqueza es necesario situarlo en el contexto de su obra, especialmente, es preciso tomar en cuenta las respuestas que da Berlin a sus críticos, pues en ellas introduce importantes matices a su posición, los cuales son indispensables para determinar con precisión su tesis. Esto último me parece, a su vez, que es un requisito para no perderse en las confusiones que han prevalecido en la polémica contemporánea sobre el problema de la libertad.

ISAIAH BERLIN Y LA RELACIÓN COMPLEJA ENTRE LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA

La idea de libertad que inspira la obra de Berlin, así como en general su sistema de ideas es, a la vez, mucho más original y subversiva de la tradición heredada en filosofía, de lo que se percibe comúnmente.

JOHN GRAY

De acuerdo con Berlin la libertad negativa consiste en que nadie interfiere en mis acciones y agrega lo siguiente: “En este sentido, *la libertad política es, simplemente, el ámbito en que un ser humano puede actuar sin ser obstaculizado por otros*” (1988: 191. *Cursivas mías*). Sobre el

segundo concepto afirma: “El *sentido positivo de la palabra libertad* se deriva del *deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean*” (1988: 201. *Cursivas mías*). Según esta breve caracterización se trata, en efecto, de dos cosas distintas. La libertad negativa responde a la pregunta: ¿puedes hacer lo que quieres? En cambio la libertad positiva nos remite a la interrogante: ¿puedes elegir el objeto de tu querer? Es posible que un individuo no encuentre interferencias para realizar lo que quiere y, a pesar de ello, carecer de la capacidad de elegir el objeto de su querer. También existe la posibilidad de que un individuo carezca de libertad negativa y, a pesar de ello, conserve su libre arbitrio; pensemos en la situación extrema que se describe en la novela *The Star Rover* (2007) [1915] de Jack London.¹

El hecho de que estas dos modalidades de libertad se encuentran en niveles distintos implica que no necesariamente se da una oposición entre ellas; por el contrario, el ideal moderno de la libertad individual exige su complemento y Berlin es consciente de esto. También se ha convertido en un lugar común afirmar que Berlin, y con él toda la tradición liberal, se pronuncian en contra de las concepciones positivas de libertad y a favor de una visión negativa. Pero esto es un error, basta leer el artículo “La inevitabilidad histórica” (1988b), el cual precede en la clásica antología al que estoy analizando, para ver que Berlin se opone radicalmente a las posiciones deterministas y defiende un concepto de libertad positiva. Parece que se ha olvidado que la tradición liberal nace, en términos teóricos, de la crítica al intento de Hobbes de reducir la libertad a su faceta negativa. Además, el propio Berlin dice que, a

¹ La novela de London, publicada en Estados Unidos en 1915 como *The Star Rover*, y en Inglaterra como *The Jacket*, narra en primera persona los suplicios a los que es sometido Darrell Standing, un ex profesor universitario encarcelado en San Quintín y condenado a cadena perpetua por asesinato, y a quien en la célebre prisión estadounidense lo torturaban usando una chaqueta de lona (*the jacket*) cuyos tirantes se podían apretar en torno al cuerpo del torturado al grado de comprimirlo completamente causándole asfixia e incluso angina de pecho. Standing narra cómo descubrió y desarrolló la forma de soportar el tormento entrando en una especie de trance, en el que se veía caminando entre las estrellas y revivía fragmentos de vidas pasadas. [Nota del editor].

pesar de no haberse adentrado en una disputa filosófica sobre el libre albedrío, él se ha inclinado por asumir su existencia:

Permítaseme empezar con la cuestión más cacareada de todas que afecta a la naturaleza humana: la cuestión del determinismo, sea causal o teleológico. Mi tesis no es, como han sostenido algunos de mis más vehementes críticos, que sea cierto (y menos aún que yo pueda demostrarlo) que el determinismo es falso, sino sólo que los argumentos en favor suyo no son concluyentes, y que si alguna vez se convierte en una creencia aceptada por muchos y entra a formar parte de la estructura del pensamiento y la conducta de la gente, dejarían de ser operantes o, si no, tendría que ser cambiado drásticamente el significado y el uso de ciertos conceptos y palabras que son fundamentales en el pensamiento humano (1988: 11).

Kant ya advertía que no es posible encontrar un argumento que pruebe la existencia del libre arbitrio, porque en el uso teórico de la razón lo que se busca son las causas; dicho de otro modo, en la teoría, el determinista siempre vencerá. A pesar de ello, agrega que la creencia en el libre albedrío, la cual fundamenta a la moral, la política y el derecho, encuentra su sustento empírico en la relación práctica con el mundo; tesis que será retomada por Goethe en su magna obra *Fausto*. Si bien Berlin se sitúa muy lejos de los senderos argumentativos de la filosofía kantiana, en este punto sigue uno que se aproxima a ellos. El núcleo de toda la reflexión filosófica de Berlin consiste en asumir que el pluralismo es un hecho fundamental e insuperable del mundo humano y que este hecho, si bien no ofrece una prueba teórica del libre arbitrio es, por decirlo de algún modo, un síntoma crucial de su presencia. Negar la importancia de la libertad positiva, sería reducir el pluralismo a un espejismo que debe ser superado.

Siendo caritativos con esas burdas críticas, podríamos decir que quizá la confusión de la que emergen se debe a que Berlin sostiene que tanto la libertad negativa, como la positiva tienen algo en común que consisten en frenar a alguien o a algo. En el caso de la libertad negativa

lo que se frena es la intervención de los otros y en el caso de la libertad positiva lo que se ve frenado son los impulsos que emergen de nuestra constitución física y psíquica. Afirma Berlin: “Es indudable que *toda interpretación de la palabra libertad*, por rara que sea, *tiene que incluir un mínimo de lo que yo he llamado libertad negativa*” (1988a: 232. Énfasis mío). Pero esto no implica negar la distinción, ni cuestionar el valor de la libertad positiva. Lo que presupone es la presencia de algo que comparten los dos conceptos, lo cual justifica que en ambos casos se utilice el término “libertad”, a saber: *la ausencia de coacción*. Coacción de los otros seres humanos o coacción de fuerzas que impiden al individuo actuar de acuerdo a lo establecido por la deliberación.

Como he dicho, el texto de Berlin es confuso, pero ello se debe a que él introduce otro criterio de distinción. En la respuesta a sus críticos afirma que el sentido positivo de la libertad responde a la pregunta ¿quién es el que manda?, mientras que el sentido negativo remite a la interrogante ¿en qué ámbito mando yo? Pero esto es una cuestión de lo que se puede llamar *topología social* y, especialmente, de la diferenciación entre el espacio privado y el público. Con ello nos aproximamos al también célebre contraste que estableció Benjamin Constant entre *libertad de los antiguos* y *libertad de los modernos*.² A partir de esta observación podemos volver al texto de la conferencia de 1958 y encontrar que este criterio es el que predomina en el apartado dedicado a la libertad negativa, el cual concluye de la siguiente manera:

La respuesta a la pregunta “quién me gobierna” es lógicamente diferente de la que responde a la pregunta “en qué medida interviene en mí el Gobierno”. En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que

² Constant (1989). Sobre esto Angelo Panebianco observa: “Una prueba de la confusión generada por el ensayo de Berlin es la siguiente: Examinando la literatura se descubre que los lectores de Berlin se dividen en dos categorías: los que consideran su concepción una puesta al día de las tesis de Constant y los que no comparten esta opinión [...]”. El hecho de que sean posibles interpretaciones tan diversas de la relación entre la concepción de Berlin y Constant, demuestra cuánta confusión y ambigüedad arrastran, desde siempre, las discusiones sobre la libertad negativa y sobre la libertad positiva” (2009: 51-52).

hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva. El sentido positivo de la libertad [...] El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizá, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo, de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha llevado en último término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. Pues esta concepción “positiva” de la libertad —no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida—, es la que los defensores de la idea de libertad “negativa” consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía (1988a: 200).

En esta larga cita resulta claro que la libertad negativa se identifica con la existencia de un ámbito (privado) donde cada uno pueda actuar sin la interferencia de los otros, especialmente del gobierno (libertad de los modernos). En cambio, la libertad positiva se vincula con la capacidad de participar en el proceso de toma de decisiones colectivas (libertad de los antiguos). El uso simultáneo y poco cuidadoso de estos dos criterios de distinción es lo que genera confusiones. Por ejemplo, como se ha visto, de acuerdo con el primer criterio la libertad negativa es calificada como política (ausencia de interferencia por parte de los otros), ya que la libertad positiva, entendida como libre arbitrio, es un asunto privado. En cambio, desde la perspectiva del segundo criterio, hay que admitir que la libertad política por excelencia es la libertad positiva. Por tanto, lo primero que tenemos que hacer es distinguir, con precisión estos dos criterios, lo cual me lleva a proponer el siguiente cuadro:

CUADRO 1: DOS CRITERIOS DE LIBERTAD POSITIVA/NEGATIVA

<i>Primer criterio</i>	<i>Segundo criterio</i>
Libertad negativa 1 No-interferencia	Libertad negativa 2 Ámbito privado
	Libertad positiva 2 Ámbito público
Libertad positiva 1 Libre arbitrio	----

Ahora bien, en el texto mencionado también se hace patente que para Berlin no se trata de dos criterios distintos, sino de uno solo o, por lo menos, de dos criterios que no se pueden separar. Aquello que unifica estos dos criterios es otra distinción, implícita en el desarrollo de su argumentación, a saber: *libertad de x* y *libertad para y*. La ventaja de esta última es que hace patente la relación entre las dos dimensiones de la libertad. Se exige la libertad *de* no ser obstaculizado (libertad negativa), *para* (libertad positiva) realizar lo que se ha elegido. En las aclaraciones a su texto Berlin dice: “El *ámbito* que tiene *mi libertad social o política* no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido” (1988: 41. Cursivas mías). Para Berlin la ausencia *de* interferencias, tanto en el ámbito privado, como en el público se identifica con la libertad en la medida que se trata de una condición necesaria *para* ejercitar la capacidad de elección (libre arbitrio).

Berlin admite que en “Dos conceptos de libertad” cometió el error de caracterizar la libertad como la ausencia de obstáculos para el logro de los deseos del ser humano, pues esto llevaría a pensar que se puede incrementar la libertad, a la manera budista, suprimiendo los deseos. El valor de la ausencia de obstáculos reside en que hace posible el ejercicio del libre arbitrio. La unificación de los dos criterios se puede presentar de la siguiente manera:

CUADRO 2: LOS DOS CRITERIOS DE LIBERTAD UNIFICADOS

<i>Criterios 1 y 2</i>
Libertad negativa 1-2 No-interferencia en el ámbito privado. ---- Libre arbitrio
Libertad positiva 1-2 No interferencia en el ámbito público. ---- Libre arbitrio

Berlin también reconoce que en su debatido artículo se equivocó al no subrayar que la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales. El ejemplo que él pone es la ideología del *laissez-faire*, utilizada para justificar la presencia de una forma de dominación, sustentada en la distribución injusta de los medios que hacen posible el ejercicio efectivo de la libertad; esto es, “La libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas”:

Yo suponía que casi todos los escritores modernos serios que se preocupaban de este tema ya habían dicho bastante sobre el destino que tuvo la libertad personal durante el reinado del individualismo económico desenfrenado: sobre las condiciones en que vivía la mayoría de la gente (principalmente en las ciudades), maltratada, cuyos hijos eran destrozados en las minas o en los molinos, mientras que sus padres vivían en la pobreza, en la ignorancia y con enfermedades; situación en la que el disfrute de los derechos legales por parte de los pobres y débiles, a gastar el dinero que quisiesen o a escoger la educación que deseasen, se convirtió en un abominable escarnio. Todo esto es claramente verdad. Las libertades legales son compatibles con los extremos de

explotación, brutalidad e injusticia. Sobran, por tanto los argumentos en defensa de la intervención del Estado o de otras instituciones para asegurar las condiciones que requieren tanto la libertad positiva de los individuos, cuanto un grado mínimo de su libertad negativa (1988: 47-48).

Para justificar esta omisión Berlin aduce que, de acuerdo con su diagnóstico de la situación que le ha tocado vivir, el ultraindividualismo liberal es cosa del pasado, mientras que los riesgos del futuro provienen de la retórica de aquellos que dicen defender una peculiar interpretación de la libertad positiva. Sin duda, en la actualidad se puede decir que ese diagnóstico era equivocado, pues la ideología del ultraindividualismo, calificada con frecuencia como neoliberalismo, sigue siendo un instrumento para tratar de legitimar una situación de injusticia. A pesar de ello, lo importante para mi interpretación, es que dicho diagnóstico muestra que para Berlin los peligros que enfrenta la libertad provienen de la separación de estos dos conceptos de libertad. En efecto, la no interferencia directa es compatible con una forma brutal de opresión, cuando se hace a un lado que la libertad exige la capacidad y los medios para poder elegir.

Sin embargo, existe una fuerte objeción a la interpretación que se ha propuesto, pues, aunque en diversos momentos Berlin parece asumir, de manera implícita, la necesidad de mantener la vinculación entre los dos conceptos de libertad, de manera explícita rechaza esta tesis. En “Negative and Positive Freedom” (1967) Gerald McCallum sostiene que la libertad debe entenderse a partir de una relación triádica: el actor *x* es libre, respecto al actor *y*, para hacer o ser *z*. De acuerdo a esta definición toda libertad negativa es al mismo tiempo positiva. Berlin rechaza esta sugerencia porque afirma que un individuo o un pueblo pueden luchar por librarse de sus cadenas sin dirigirse conscientemente a una situación determinada. Pero este ejemplo, aunque marca la diferencia entre libertad negativa y libertad positiva, al mismo tiempo, hace patente la necesidad de mantener su relación. Recordando lo afirmado por Hannah Arendt, un individuo o un pueblo pueden liberarse de una opresión para caer, simplemente, en otra. La realización de la libertad requiere no solo liberarse de un yugo, sino también crear un espacio

social para ella.³ Incluso, como demuestra Ian Carter (1999) el objetivo de la libertad (z) no tiene que definirse de un modo específico, pero implícitamente está ahí. Decimos que las personas aspiran a liberarse para hacer cosas que su opresor les impide hoy, aunque esas cosas todavía no estén determinadas. Como dice el propio Berlin cuando hablamos de libertad, pensamos en posibilidades de acción.

Se podría únicamente desechar la distinción tajante entre ambos conceptos, para decir, simplemente, que se trata de dos aspectos de la libertad, como plantean McCallum y muchos otros intérpretes. Pero creo que es importante llegar a comprender las razones que motivan a Berlin en su insistencia de poner el énfasis en la diferenciación entre la dimensión negativa y positiva de la libertad, pues en ello se encierra el núcleo de su crítica a las sociedades modernas. Para ello tenemos que abandonar la discusión en torno a definiciones en abstracto, para adentrarnos en el contexto polémico. Debemos conservar dos tesis de este apartado: 1) Toda noción de libertad implica un aspecto negativo, la ausencia de coacción. 2) Berlin no cuestiona la libertad positiva en sí misma, sino cierta concepción de ella, la cual, como se verá, se encuentra en la filosofía de Jean-Jacques Rousseau.

BERLIN, ROUSSEAU Y EL GRAN INQUISIDOR DE DOSTOIEVSKI

Nosotros los convenceremos de que sólo serán libres cuando deleguen en nosotros su libertad y se nos sometan.

FIODOR DOSTOIEVSKI, "El Gran Inquisidor"

Según Berlin, la originalidad de Rousseau reside en la manera en que pretende reconciliar el deseo de la libertad y la necesidad de establecer una autoridad que garantice las condiciones necesarias para la coexistencia social. Aunque el autor ginebrino comienza por afirmar que la libertad

³ Cabe señalar que la necesidad de mantener unidos lo que se conoce como libertad negativa y libertad positiva es la tesis central de la filosofía práctica hegeliana.

consiste en que a los seres humanos no se les impida realizar las cosas que desean, de inmediato agrega que si un individuo desea aquello que no es bueno para él, quedará preso de la insatisfacción. De acuerdo con esta tesis, para que un individuo sea libre, no sólo tienen que estar ausentes las interferencias de otros; también deber conocer aquello que le ofrece una verdadera satisfacción. Si un ser humano sabe lo que le dejará satisfecho, ello denota que está dotado de razón y es ella la que ofrece siempre una respuesta a la pregunta ¿qué debo buscar para que yo quede plenamente satisfecho? Berlin afirma que esta peculiar idea de la libertad presupone que existe una escisión en la naturaleza humana que puede y debe ser superada por la razón.

Lo que yo defiendo es que, históricamente, la idea de “libertad positiva” —que responde a la pregunta quién es el que manda— fue distinta de la idea de libertad negativa, que responde a la pregunta “en qué ámbito mando yo”, y que esta diferencia se acentuó en la medida en que la idea del yo se escindió metafísicamente en un yo que era, por una parte, el yo “superior” e “ideal”, destinado a regir al yo —o naturaleza— que era, por otra parte, el yo “inferior”, “empírico” y “psicológico”; en la medida en que el yo se escindió en el “mí mismo en grado sumo”, dueño y señor de mi yo inferior cotidiano; el gran “YO SOY” del que habla Coleridge, que está por encima de sus encarnaciones menos trascendentes situadas en el espacio y en el tiempo (1988: 45-46).

Desde esta perspectiva encontramos que Rousseau considera que el individuo alcanza la auténtica libertad cuando su *Yo inferior*, en donde residen los deseos, se somete al *Yo superior*, representado por la razón. Sometimiento que hace posible superar todos los conflictos, en la medida que la razón le indica al individuo lo que es bueno en cada caso. Esta es la creencia a la que se opone radicalmente Berlin pues presupone una concepción monista del *Bien*. Para él, en cambio, la libertad reside en la capacidad de elegir en sí misma, con independencia de su contenido, porque no existe una definición unívoca y universal del

bien para todos los individuos. Además, se puede elegir libremente el mal; precisamente ello otorga a éste último su carácter moral (el mal moral, diferenciado del mal físico).

En contraste con la aspiración utópica rousseauiana, inherente a su idea monista del *Bien*, Berlin destaca que la libertad no sólo nace del conflicto, sino que también persiste gracias a él. Los seres humanos son libres porque tienen que elegir entre diferentes concepciones del bien, es decir, sus decisiones siempre tienen un carácter trágico. Pensemos en la elección que enfrentó Aquiles: tener una vida larga, aunque monótona, o una vida corta, pero intensa y llena de aventuras. En esta situación, la razón puede indicarle al héroe aqueo los medios para lograr sus fines, así como las consecuencias que encierra cada una de las opciones; incluso puede señalarle que para alcanzar su satisfacción debe ser consecuente con su elección, es decir, asumir los costos de cada una. Pero la razón no puede decirle cuál debe ser su elección. La definición del proyecto de vida buena es un tema que trasciende la razón; la determinación del núcleo del ideal de felicidad no proviene de la facultad descriptiva de la razón, sino de la imaginación. Ser consecuente con el hecho del pluralismo, el cual incluye asumir que hay diferentes concepciones del bien, exige admitir que lo racional o irracional, en cuanto al contenido de la decisión, depende del punto de vista en que estemos situados.

La relevancia de esta disputa de antropología filosófica para el pensamiento político se percibe cuando se considera el siguiente argumento: si la libertad consiste en elegir sólo lo que dicta la razón y ésta siempre determina lo que es bueno en cada caso, entonces lo que elige un individuo libremente (racionalmente) tiene que coincidir con lo que elige cualquier otro ser humano que actúa de manera racional. Este argumento es lo que conduce a la noción de *Voluntad General*, esto es, aquella misteriosa entidad que si bien no se identifica con la simple suma de individuos, es común a todos ellos y, como tal, representa la posibilidad de acceder a la unidad armónica de la sociedad:

Cuanto más reina lo concreto en las asambleas, es decir, cuanto más se acercan a la unanimidad, más dominante es también la voluntad general; pero los largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendente de los intereses

particulares y el declive del Estado [...]. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella es por lo que los ciudadanos son libres [...]. Por tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera vencido, yo habría hecho otra cosa distinta de lo que hubiera querido, y entonces es cuando no habría sido libre (Rousseau, 1985: 108-109).

En esta peculiar caracterización de la Voluntad General, sustenta Berlin su afirmación de que si bien la teoría de Rousseau empieza por ser una defensa de la libertad, termina por ser la justificación de una cierta idea de autoridad, la cual adquiere el derecho de intervenir en todos los aspectos de la vida social. La línea argumentativa puede reconstruirse de la siguiente manera: sólo la autoridad que actúa de manera racional puede ser legítima y los ciudadanos que obedecen sus mandatos alcanza la auténtica libertad. Por tanto, los ciudadanos pueden ser obligados a ser libres (!), es decir, a obedecer los mandatos racionales. Berlin afirma que mientras en la mayoría de las formas de dominación tradicionales se apelaba a razones sobrenaturales para justificar la coacción, Rousseau, mediante su mitología del verdadero Yo, ofrece un recurso para justificar la coacción en nombre de la razón y, con ella, de una supuesta libertad auténtica. Por eso, él concluye que el autor ginebrino fue uno de los más siniestros y más formidables enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno.

Creo que esta interpretación debe ser matizada, porque toda afirmación tajante en torno a la posición de la filosofía de Rousseau, hace a un lado la complejidad y también la ambigüedad que caracterizan las reflexiones de este autor. Por ejemplo, sería necesario reconocer que su contribución básica es haber destacado que la constitución de un orden civil democrático exige siempre un compromiso entre libertad y justicia. A pesar de ello, tampoco me parece que sea una interpretación errónea.

Siguiendo de cerca la tradición republicana, Rousseau sostiene que la única manera de constituir un compromiso entre libertad y justicia

consiste en constituir un gobierno de las leyes, siempre y cuando estas sean un producto colectivo (*sólo corresponde a los que se asocian estipular las normas de la sociedad*). Sin embargo, en el momento que él pasa a un nivel pragmático, con el objetivo de determinar los medios que conducen a la realización de ese ideal político se plantea la siguiente pregunta: *¿cómo una multitud ciega que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene acometería por sí misma una tarea tan grande y tan difícil como es un sistema de legislación?* Curiosamente, en su respuesta Rousseau abandona el republicanismo para aproximarse nada menos que al Platón de *La República*, pues apela a un legislador que posea una inteligencia superior, la cual le permita contemplar todas las pasiones humanas, ¡sin experimentar ninguna!

Por sí mismo el pueblo siempre quiere el bien, pero por sí mismo no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Hay que hacerle ver los objetos tal cual son [...]. Todos tienen igualmente necesidad de guías: hay que enseñar al otro a conocer lo que quiere. De las luces públicas resulta entonces la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de ahí el exacto concurso de las partes, y finalmente la fuerza mayor del todo. He aquí de donde nace la necesidad de un legislador (1985: 44-45).

De esta manera Rousseau queda atrapado en la ilusión platónica de que es posible localizar una solución técnica al problema de la constitución de un orden civil justo. Esa creencia justifica posponer o suspender la vigencia del derecho a la libertad individual, para facilitar la implementación de esa supuesta solución. El esquema de la argumentación de Rousseau puede exponerse de la siguiente manera: para alcanzar el compromiso entre libertad y justicia es menester que los seres humanos renuncien a su *libertad natural*, esto es, la libertad inmediata de hacer lo que se quiere sin ninguna restricción (lo que Locke llama licencia), para alcanzar su *libertad civil*, la cual consiste en que, al subordinarse todos a la ley, nadie queda sometido al arbitrio de otro. Pero en el tránsito entre la libertad natural y la libertad civil se abre

un espacio temporal para dar lugar a la intervención de ese hipotético legislador sabio, capaz de establecer leyes justas. De ahí se concluye que sólo puede otorgarse el derecho a la libertad, una vez que los individuos hayan sido formados, educados, mediante la disciplina que impone el orden civil; porque sólo de esa manera puede lograrse que la libertad de cada uno sea compatible con la de los otros.

Esta propuesta de Rousseau dio pie a que los revolucionarios que se inspiraron en sus ideas consideraran que resulta legítimo limitar el ejercicio de la libertad individual hasta la consolidación de un orden civil que garantice la justicia distributiva. El argumento adquiere ahora este contenido: para el gran número de individuos que carecen de los bienes básicos (algunos hablan de las condiciones materiales), el sistema de derechos que garantiza la libertad no tiene valor (¿qué es la libertad para aquellos que no puedan usarla?). En cambio, para el grupo que tiene suficientes recursos, más de los que necesita, esos derechos les permiten disfrutar su libertad a expensas de los otros. A partir de estas dos premisas se concluye que si bien la libertad es un atributo básico del ser humano, su ejercicio sólo resulta aceptable una vez que se ha establecido un orden civil justo. La fuerza de este argumento emana de la idea que expresó un escritor radical ruso del siglo XIX: *Hay situaciones en las que las botas son superiores a las obras de Shakespeare; la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo* (citado por Berlin).

Sin duda un mínimo de recursos son necesarios para actuar de manera libre. En este sentido tiene razón Rousseau al plantear que el valor de la libertad se encuentra ligado a una exigencia de justicia. La libertad de cada individuo se justifica en la medida en que se reconoce a todos los otros como seres libres; es decir, la libertad deja de ser un privilegio, para convertirse en un derecho. En la medida que el ejercicio de la libertad requiere de ciertos bienes básicos, ella se relaciona con la justicia distributiva. El error de Rousseau, por lo menos, en la interpretación que hacen de su teoría los jacobinos y el socialismo revolucionario, consiste en sostener que la realización de la justicia distributiva debe anteponerse a la garantía de la libertad. Según esto, la libertad, sin justicia distributiva es un engaño; derechos civiles y políticos serían mero formalismo burgués, que justifica la dominación impersonal del capitalismo.

Para comprender en qué consiste este error podemos remitirnos a las fuentes de la tradición republicana, me refiero a la teoría política de Aristóteles, quien ya había advertido que la justicia universal (legalidad + equidad) remite a la justicia distributiva. Sin embargo, él agrega que el problema de la justicia distributiva, antes de ser un asunto técnico, es una cuestión práctica, política en sentido estricto, porque no existe una fórmula que nos permita acceder a ella. Podemos proponer ciertos principios generales de justicia distributiva como puede ser *cada quien de acuerdo con su contribución* o, más cercano al comunismo moderno, *cada quien de acuerdo a sus necesidades*, pero en cuanto pasamos a un nivel concreto encontramos que no existe un criterio universal para establecer una comparación entre las contribuciones o las necesidades. Dicho de otra manera, para Aristóteles no existe una solución técnica al complejo problema de la justicia distributiva que pueda ser implementada por un grupo de reformadores o revolucionarios bien intencionados; asumiendo, de manera muy ingenua —por no decir otra cosa— que en la política lo que cuenta son las buenas intenciones.

A diferencia de jacobinos y comunistas, para Aristóteles se debe empezar por garantizar la libertad de los ciudadanos, con el objetivo de que todos los grupos participen en la definición de los criterios distributivos (el ideal del gobierno mixto). Criterios que tienen un carácter provisional, porque serán continuamente transformados, conforme cambien las circunstancias sociales. De esta manera, tenemos que la garantía de la libertad es una condición necesaria, aunque no suficiente, para avanzar por el sendero que conduce a la justicia distributiva. En este punto coinciden el antiguo republicano Aristóteles y el moderno liberal Berlin:

En su celo por crear condiciones económicas y sociales, que son las únicas en las que la libertad tiene un auténtico valor, los seres humanos tienden a olvidar la libertad misma y, si se recuerda, se le puede hacer a un lado para dar lugar a estos valores que se han puesto a preocuparse los reformadores y los revolucionarios [...]. Los que están obsesionados con la verdad de que la libertad negativa no vale para mucho sin las condiciones suficientes para

ejercitarla, o sin la satisfacción de otras aspiraciones humanas, se prestan a minimizar su importancia, a negarle el título mismo de libertad, a transferirla a algo que ellos consideran máspreciado y, por último, a olvidar que sin ella se esfuma la vida humana, tanto individual como social (1988: 57 y 61).

Resulta significativo que en la defensa de su posición Berlin recurra a la narración del Gran Inquisidor que se encuentra en la novela *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, porque en ella se plantea, de manera extraordinaria, que la estrategia paternalista de dominación consiste precisamente en prometer la realización de las condiciones necesarias para la libertad, con el objetivo de justificar la negación de la libertad misma. El razonamiento que subyace al paternalismo podría reconstruirse de la siguiente manera: 1) Existe un Bien común que puede determinarse racionalmente (*sólo puede haber una sola manera correcta de vivir*). 2) Dicho Bien no sólo establece las condiciones generales que hacen posible la coexistencia social, sino que también representa el objeto que ofrece la satisfacción real de las aspiraciones individuales. 3) El individuo sólo alcanza la auténtica libertad cuando sus acciones se subordinan a los preceptos derivados del hipotético Bien común (*sólo la verdad libera, y la única manera de que yo pueda aprender la verdad es haciendo hoy lo que tú, que la conoces, me mandes hacer*).

En numerosas ocasiones hemos visto que en sus discursos las tiranías no rechazan el valor de la libertad; sin embargo, sostienen que el pueblo no está preparado para ejercerla. El problema de esto consiste en que para aprender a ejercer la libertad se tiene que estar liberado. Sin duda ello implica muchos riesgos, pero no hay manera de suprimirlos. Por el contrario, como nos advierte Berlin, el intento paternalista de evitarlos encierra un riesgo mayor. Desgraciadamente, el paternalismo no ha sido exclusivo de las tiranías, sino también una característica de gran parte de la tradición socialista, bajo el supuesto de que la ausencia de ciertas condiciones materiales impide el ejercicio de la libertad. Con ello parecen olvidar una enseñanza básica de la historia del movimiento obrero, a saber: el avance constante por el sendero que conduce a la justicia distributiva sólo se ha dado en donde se garantiza lo que ellos

califican, de manera despectiva, como condiciones *formales* o *burguesas* de la libertad. En cambio, ahí donde ha predominado el paternalismo, como sucede en América latina, lo que se ha desarrollado son fenómenos como el corporativismo estatista, el populismo y el clientelismo, es decir, fenómenos que no sólo niegan la libertad, sino también la permanencia de las conquistas en pos de la justicia distributiva. Berlin cita a Kant: *el paternalismo es el mayor despotismo imaginable*.

LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD: PLURALISMO SIN DICOTOMÍAS

De acuerdo con los conservadores,
la libertad es un lujo, no una necesidad
para los seres humanos.
Los pobres, la gente ignorante
no pueden disfrutarla.
Dadles primero otras cosas.
Usad el poder para su bienestar
y sacrificad la libertad a la seguridad,
a la moralidad, a la prosperidad.

LORD ACTON

Después de realizar esta breve exploración por el contexto polémico en el que debemos situar el artículo de Berlin, tenemos los elementos para caracterizar con más precisión la idea de libertad que subyace a su argumentación. Como he mencionado, es un hecho que “Dos conceptos de libertad” es un trabajo confuso, por lo que siempre dará pie a diversas interpretaciones. Ubicarlo en el conjunto de la obra de su autor permite superar algunas de esas confusiones y, también, las simplificaciones que han predominado en la polémica contemporánea en torno a la libertad. Sin embargo, no por ello se suprime la ambigüedad que encierra su argumentación. Afortunadamente, mi objetivo no es acceder a comprender lo que verdaderamente dijo o quiso decir Berlin, sino situar la discusión sobre la libertad más allá de la férrea dicotomía que él propuso.

En primer lugar hay que decir que la confusión sobre la creencia de que Berlin se inclina a favor de la libertad negativa se debe a que su tesis consiste en afirmar que en los dos conceptos de libertad se encierra un aspecto negativo que consiste en frenar a alguien o a algo, es decir, la ausencia de dominación. En el caso de la libertad negativa, la dominación de los otros; en el de la libertad positiva el dominio de los impulsos y las tradiciones que impiden la reflexión y la decisión del individuo. Pero eso no quiere decir, que niegue el valor de la libertad positiva, entendida como la capacidad de ejercer el libre arbitrio.

Incluso se puede decir que, de acuerdo al primer criterio de diferenciación, el valor de la libertad negativa (la ausencia de interferencias) reside en que hace posible el ejercicio de la libertad positiva (la capacidad de elegir). El punto central de la teoría de Berlin no sólo es reconocer al pluralismo como un hecho del mundo humano, sino caracterizarlo como un valor fundamental. Contra el monismo platónico (la idea de que todos los bienes genuinos son compatibles), el *pluralismo de valores* de Berlin consiste en afirmar que, en numerosas ocasiones, los bienes no sólo son inconmensurables, sino también inconciliables. Esa defensa del pluralismo, no se puede separar del reconocimiento de la libertad positiva. De acuerdo con la antropología que subyace a su posición teórica, aquello que hace humana a la vida de los individuos se encuentra en la facultad de elegir su propia noción de vida buena.

Para Berlin lo que define la libertad no es elegir el bien o la verdad, sino el acto mismo de elegir. No sé hasta qué punto él era consciente de que su crítica se dirigía no sólo a Rousseau y a sus seguidores, sino a una tradición más añeja que, a partir de San Agustín, se convirtió en la doctrina oficial o hegemónica del catolicismo. San Agustín parte de la distinción entre el libre albedrío y la libertad. El primero es la capacidad de elegir entre el bien y el mal; en cambio la segunda es la elección del bien, auxiliada por la gracia. En la medida que el libre arbitrio es falible (puede elegir el mal) no es, según el pensador católico, un valor supremo, este último solo puede encontrarse en la libertad, ya que remite a una situación de bienaventuranza en la que no cabe el pecado. Al igual que Rousseau, San Agustín considera que los seres humanos únicamente alcanzan la auténtica libertad cuando

eligen el Bien. En contraste, según el representante del liberalismo, la libertad positiva consiste en el ejercicio de libre arbitrio.

Si seguimos esta línea argumentativa volvemos a nuestro punto de partida: si bien libertad negativa (ausencia de interferencias) y libertad positiva (libre arbitrio) son diferentes, tienen que ser complementarias, para poder realizar la libertad individual. En la respuesta a sus críticos, Berlin admite que ambos conceptos tienen un origen próximo, pero que su objetivo es demostrar que la escisión y tensión entre libertad negativa y positiva es resultado de un proceso histórico.⁴ Precisamente en este punto, entra en escena el segundo criterio que he mencionado, es decir, el que liga la libertad a ámbitos sociales diferenciados. Al igual que Constant, Berlin sostiene que en el mundo clásico el ser libre significaba, básicamente, poder participar en el gobierno de la ciudad y que lo propio de la modernidad consiste en que llega a dominar la idea de que existe una dimensión de la vida —la vida privada— en la que no es deseable que interfiera la autoridad pública, a menos que se trate de circunstancias extraordinarias. La protección al ámbito privado es descrita por él como una gran conquista, pues hace posible la expresión del pluriverso humano. La libertad se asocia con la capacidad del individuo de definir y realizar su propia idea del bien, a su manera.

Pero la ausencia de interferencias en el ámbito privado, no es en sí misma una garantía de una sociedad libre. Refugiarse en lo privado genera aislamiento (lo que Tocqueville llamó en sentido peyorativo *individualismo*),⁵ lo cual hace que los individuos queden inermes

⁴ De hecho esto ya se encuentra planteado claramente en el artículo: “La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros seres humanos no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro. Sin embargo, la idea positiva y negativa de la libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra” (1988a: 202).

⁵ “Retirado cada uno aparte, vive como un extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana [...]. Sobre estos [los individuos aislados] se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los seres humanos para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar” (Tocqueville, 1973: 633).

frente a los poderes sociales, esto es, lo que caracteriza a las formas de dominación impersonales, indirectas, de las sociedades capitalistas. El propio Berlin destaca que *la retirada a la ciudadela interna* lo único que hace posible es una falsa sensación de seguridad y libertad. En este punto es donde debemos introducir los riesgos que entraña la instrumentalización de la libertad negativa, entendida como un valor en sí mismo; riesgos que Berlin considera en su diagnóstico, de manera errónea, como una fuerza descendente (*apenas podría decirse que el ultraindividualismo liberal es en la actualidad una fuerza ascendente*).

La ausencia de interferencias en el ámbito privado sólo se vincula a la libertad, cuando el individuo tiene opciones en él y eso depende, a su vez, de la relación entre las dos preguntas que destaca Berlin: ¿en qué ámbito mando yo?, y ¿quién manda? El ámbito privado sólo es funcional a la libertad individual cuando existe un control, tanto del poder político, como de los otros poderes sociales, empezando por el económico. A diferencia de Berlin, Constant puso énfasis en esa idea, pues si bien afirma que la libertad individual en el ámbito privado es la verdadera libertad moderna, al mismo tiempo, no pierde de vista que la libertad política es su garantía. Por eso concluye, después de advertir los peligros que encierra tanto la libertad antigua y la moderna cuando se separan, con lo siguiente: “*Lejos, pues, señores de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad de las que he hablado, es necesario, como he demostrado, aprender a combinar la una con la otra*” (1989: 285. Cursivas mías).

En lo que tiene razón Berlin es que la mera presencia del pueblo en el espacio público tampoco es garantía de libertad. A las diferentes formas de regímenes tiránicos siempre les ha complacido la reunión de los súbditos que los aclaman. De hecho, una de las razones que explica el éxito de las tiranías, especialmente en su comienzo, es que generan la ilusión de romper con las cadenas que mantienen a los individuos aislados. Es en ello donde emerge la retórica de la concepción deformada de la libertad positiva, en la que se niega el valor de la libertad negativa. Se impulsa a los individuos a salir de su estrecho ámbito privado, pero se encuentran en un espacio público sin opciones.

La participación política únicamente es funcional a la libertad cuando los ciudadanos se enfrentan ante una diversidad de opciones entre las que pueden elegir, y un factor básico para crear y mantener

esa pluralidad en el ámbito público consiste en garantizar la libertad negativa, entendida como la ausencia de interferencias en el ámbito privado. Precisamente esto último es lo que distingue a la democracia de la *tiranía de las mayorías*.

Creo que de la confrontación con el famoso texto de Berlin se puede extraer la idea de que es fundamental diferenciar no entre dos conceptos de libertad, sino entre dos dimensiones de la libertad. Digo que no se trata de dos conceptos, sino de dos dimensiones, pues la realización de la libertad consiste en producir una mediación entre ellas. Utilizo la noción de mediación en el sentido que le dio la filosofía clásica alemana, es decir, no como un punto medio entre dos extremos, sino como una actividad que los unifica, sin por ello suprimir la tensión que hay entre ellos (por eso es una actividad y no un estado o situación definitiva). Los peligros que percibe Berlin emanan cuando, en términos retóricos, se separan estas dos dimensiones, en cualquiera de los dos criterios utilizados en su distinción (ausencia de interferencias-libre albedrío o ámbito privado-ámbito público).

El sentido primario de la libertad es la ausencia de dominación. No estar dominados por otros seres humanos, ni por impulsos o tradiciones. Pero el valor de esa ausencia reside en que abre la posibilidad de que los individuos elijan, para que construyan su propia noción de vida buena y, con ella, su identidad. El aprendizaje de las posibles combinaciones entre las dos dimensiones de la libertad exige volver a la fórmula triádica de McCallum (el actor x es libre, respecto al actor y , para hacer o ser z); sin embargo se requiere de otra forma de expresión que nos permita hacerla compatible con las consideraciones de Berlin, las cuales lo llevaron a mantener la necesidad de diferenciar libertad positiva y libertad negativa. Me parece que una expresión de la fórmula triádica que hace posible alcanzar este objetivo es la siguiente:

El actor x es libre, en relación con las determinaciones en el contexto y , para elegir entre a , b , c ..., n y actuar conforme a esa decisión.

Lo primero que se plantea es que la interferencia que puede enfrentar el actor en un contexto social determinado no sólo puede provenir

directamente de otros actores, sino que existen muchos tipos de interferencias. Desde interferencias ocultas o indirectas, hasta las que provienen del propio actor. Es importante advertir que se debe eludir el riesgo de utilizar una comprensión absoluta de la libertad, es decir, la libertad como ausencia total de determinaciones, lo que representa un absurdo, porque contradice el principio de razón suficiente. Tendríamos que pensar en un individuo capaz de situarse no sólo más allá de su contexto social, sino también de su constitución física o biológica, lo cual, evidentemente, es imposible. Toda acción se realiza dentro de un contexto determinado y como tal es imposible eludir las determinaciones.

La libertad no emerge de la ausencia total de determinaciones, sino del hecho de que el conjunto de determinaciones que confluyen en la voluntad de un individuo no es coherente, sino que entre ellas existen tensiones y contradicciones que abren el espacio de la elección. Para decirlo de una manera muy simple no existe, por ejemplo, una armonía entre las exigencias culturales y las exigencias biológicas. La posibilidad de la acción libre no está en la ausencia de determinaciones, sino en el conflicto entre ellas. Esto es fundamental para nuestra argumentación, ya que implica que la ausencia de interferencias (una determinación de la que no puede distanciarse el individuo), únicamente se hace patente, en términos empíricos, mediante el ejercicio de la elección. La *libertad de...*, sólo puede comprobarse mediante el ejercicio de la *libertad para...*; de esta manera se reafirma la tesis respecto a que la realización de la libertad requiere la mediación entre su dimensión negativa y su dimensión positiva.

En la fórmula triádica propuesta, además, se recupera la principal observación crítica de Berlin respecto a que la libertad no consiste en elegir algo determinado (la verdad, el bien, la justicia), sino en la capacidad de elegir en sí misma. A diferencia de la posición dominante en el cristianismo y la tradición rousseauiana, se mantiene la unidad entre libertad y libre albedrío; de esta manera, se conserva también la relación entre libertad y pluralidad, lo cual representa la preocupación central de Berlin. Por una parte, la presencia de la pluralidad es lo que nos permite afirmar la existencia de la libertad (su *ratio cognoscendi*); por otra parte es la libertad lo que permite explicar la pluralidad como hecho básico del mundo humano (su *ratio essendi*). Así como el grado

de libertad de un individuo se define por la cantidad de opciones que posee en su elección, el grado de libertad de un pueblo se encuentra en la amplitud de la pluralidad que encontramos en él.

Al mismo tiempo, se asume que el espectro de alternativas entre las que puede elegir el individuo no tiene que estar definido, ni cualitativa, ni cuantitativamente. Sin embargo, la idea es que la ausencia de interferencias tiene el sentido de hacer posible que el individuo sea capaz de tomar una elección, en el proceso de determinar los fines de sus acciones. Liberarse, en sentido estricto, no presupone únicamente suprimir las interferencias, sino abrir lo más posible, tanto a nivel individual como social, el campo de las opciones. Abogar por la libertad implica, de manera ineludible, asumir el sino trágico de nuestra vida, es decir, que el conflicto y, con él, lo político es nuestro destino.

FUENTES CONSULTADAS

- ARISTÓTELES (2005), *Política*, Madrid: Istmo.
- BERLIN, I. (2004), *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza.
- (2004a), *La traición de la libertad*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza.
- (1988a), “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, pp. 187-243.
- (1988b), “La inevitabilidad histórica”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, pp. 106-186.
- CARTER, I. (1999), *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- CONSTANT, B. (1989), *Escritos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GRAY, J. (1996), *Isaiah Berlin*, Valencia: Alfons el Magnànim.
- HAYEK, F. A. (2008), *Los fundamentos de la libertad*, Madrid: Unión Editorial.
- HEGEL, G. W. F. (1999), *Filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa.
- KANT, I. (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.

- LONDON, J. (2007) [1915], *The Jacket (Star Rover)*, Gloucester, UK: Dodo Press.
- MACCALLUM, G. (1967), "Negative and Positive Freedom", en *Philosophical Review*, vol. LXXVI, núm. 3, julio-septiembre, Ithaca, NY: Cornell University/Duke University Press, pp. 312-334.
- MILL, J. S. (2008), *Sobre la libertad*, Madrid: Tecnos.
- PANEBIANCO, A. (2009), *El poder, el Estado y la libertad. La frágil constitución de la sociedad libre*, Madrid: Unión Editorial.
- ROUSSEAU, J. J. (1985), *Del contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza.
- TAYLOR, C. (2005), *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu.
- TOCQUEVILLE, A. de (1973), *La democracia en América*, 2ª ed., México: FCE.

Fecha de recepción: 10 de diciembre de 2013
Fecha de aceptación: 06 de noviembre de 2014

