

## **LIBERTAD FORMAL FRENTE A LIBERTAD POSESIVA Y LIBERTAD COMUNAL: LOS TRES CONCEPTOS DE LA LIBERTAD DE ISAIAH BERLIN.<sup>1</sup>**

PEDRO SCHWARTZ GIRÓN

*Profesor Extraordinario de la Facultad de Ciencias Económicas de la  
Universidad San Pablo CEU*

### **RESUMEN**

Este trabajo pretende aclarar y defender la distinción entre “libertad negativa”, por un lado, y “libertad positiva” y “libertad comunal”, por otro, presentada por Isaiah Berlin. Esa distinción ha sido atacada por quienes consideran que no es acorde con la igualdad o con la fraternidad, virtudes que muchos autores progresistas colocan en el mismo plano que la libertad.

En lugar de la denominación de “libertad negativa” propuesta por Berlin, se propone la de “libertad clásica o formal”. A su vez, en lugar de la denominación de libertad “positiva”, se proponen los términos de “libertad posesiva” y la “libertad comunal”.

Así pues, Isaiah Berlin debería haber hablado de tres conceptos de libertad y haber destacado que los dos últimos tienen un efecto destructivo del primero.

Las libertades posesiva y grupal pueden ser aspectos apreciables de una sociedad, pero no deben confundirse con la libertad personal. El fomento de las libertades posesiva y comunal viene muchas veces acompañado de invasiones de la libertad formal.

**Palabras clave:** Libertad, liberalismo, capitalismo, igualdad, socialismo, comunitarismo, nacionalismo.

### **ABSTRACT**

This paper aims to clarify and defend the distinction by Isaiah Berlin between “negative liberty” on the one hand, and “positive” and “communal liberty” on the other. This distinction has been attacked by those who believe it breaks the necessary harmony with equality or fraternity, virtues that many progressive authors place on the same plane as freedom.

---

1 Recepción: 31 de agosto de 2010. Aceptación: 20 de diciembre de 2010.

Instead of speaking of “negative liberty,” as proposed by Berlin, we propose to call it “classical” or “formal” liberty. In turn, rather than speaking of “positive” liberty, we propose to say “possessive liberty” and “communal liberty.”

Thus, Isaiah Berlin should have spoken of three concepts of liberty and have stressed that the latter two may be destructive of the first.

Possessive and communal liberty can be significant aspects of a society, but should not be confused with personal liberty. The promotion of possessive and communal liberty is often accompanied by invasions of formal liberty.

**Keywords:** Liberty, liberalism, capitalism, equality, socialism, communitarianism, nationalism.

*La libertad es la libertad, no la igualdad o la imparcialidad o la justicia o la cultura o la felicidad humana o una conciencia tranquila.*

Isaiah Berlin.<sup>2</sup>

*Por los buenos materiales que la componen, mi amistad con Esperanza Guisán es de larga duración: fascinación compartida por las ideas, interés por el utilitarismo, mutuo aprecio y cariño bien asentados. Quiero expresar con este trabajo mi admiración por la labor que Esperanza ha realizado a lo largo de estos años. También quiero darle ánimos para que siga afanándose, ahora que tendrá más tiempo para hacerlo.*

El objeto de este breve trabajo es el aclarar y defender la distinción entre “libertad negativa”, por un lado, y “libertad positiva” y “libertad comunal”, por otro, distinción presentada por Isaiah Berlin en su famoso ensayo “Dos conceptos de la libertad” (1958). Esa distinción ha sufrido crecientes ataques por parte de quienes consideran que no es acorde con la igualdad o con la fraternidad, virtudes que muchos autores progresistas colocan en el mismo plano que la libertad.

Como se verá enseguida, empiezo, sin embargo, por lamentar la denominación de “negativa” propuesta por Berlin para lo que siempre hemos conocido como libertad clásica o formal: no es nada negativa, excepto que consiste en la posibilidad de decir No. También me disgusta que llamara “positiva” a una idea de libertad que considero destructiva del valor fundamental de nuestra civilización, la autonomía personal. Por tanto, hablaré

<sup>2</sup> Berlin (1958), pág. 125.

de “libertad formal” para denominar la libertad clásica, frente a “libertad posesiva” y “libertad comunal”, que consisten en tener muchas oportunidades y gozar de un estatus colectivo, respectivamente.

### LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD

Al analizar las libertades ciudadanas, Isaiah Berlin, supo marcar claramente la diferencia entre: *liberty from* y *liberty to*, entre libertad “formal” y libertad “posesiva”.<sup>3</sup> Berlin dividió la libertad posesiva a su vez en dos: la libertad como posesión de medios para actuar a voluntad, y la libertad como goce de un estatus social colectivo. Por eso debería haber hablado de tres conceptos de libertad, salvo para remarcar que los dos últimos comparten su efecto destructivo del primero.<sup>4</sup>

Para Berlin, pues, la libertad personal o formal consistía en no sufrir violencia ni coacción: no debía confundirse con la disponibilidad de medios, oportunidades o capacidades de goce, ni con el reconocimiento del grupo al que uno emocionalmente se adscribiera. Una cosa es la libertad formal y muy otra el aumento de las oportunidades de funcionar<sup>5</sup> de los individuos y su participación en un todo social que decide su propio destino. Las libertades posesiva y grupal pueden ser aspectos apreciables de una sociedad, pero no deben confundirse con la libertad personal. En efecto y por desgracia, el fomento de las libertades posesiva y comunal viene muchas veces acompañado de invasiones de la libertad ‘formal’. Por decirlo más directamente, el Estado de Bienestar y el nacionalismo crecen a menudo a costa de la libertad personal.

Los tres sentidos del concepto de libertad analizados por Berlin pueden clasificarse convenientemente con el lema de la Revolución francesa, ‘Libertad, Igualdad y Fraternidad’. La definición *liberal clásica* o “formal”<sup>6</sup>, la de Locke y Tocqueville, se centra en la defensa de la autonomía personal. La interpretación *igualitaria*, que he llamado “material” o “posesiva”, se centra en la igualdad de oportunidades de los individuos o igualdad de sus posibilidades de funcionamiento y la asociamos con los nombre de Rawls y Sen.<sup>7</sup> La visión *fraternal* de la autonomía, la de quienes no conciben que la

3 Aquí hablamos de libertades del ámbito ciudadano o político y no de la cuestión del libre albedrío

4 Berlin (1958), secciones II y VI. En realidad, Berlin debería haber titulado su ensayo ‘Tres conceptos de la libertad’, puesto que habló de libertad negativa, libertad positiva y libertad comunal.

5 “*Functionings*” los llama Amartya Sen (1992, 1995)

6 Berlin (1958), págs. 122-131. Sen (2002), cap. 21, la devalúa intencionadamente llamándola “procedimental”.

7 Berlin (1958), págs. 131-134. Sen (1992), cap. 2.

libertad sea completa sin el reconocimiento de un estatus colectivo, la ha llamado Juan Urrutia la “interpretación fratricida de los derechos humanos”<sup>8</sup> y la asociamos con el nombre de Rousseau.

A Berlin no le parecía fácil diferenciar la que llamaba libertad negativa de la que denominaba libertad positiva en sus dos versiones, la posesiva y la colectiva. Sin embargo, sabía que “al confundir la libertad con sus hermanas, igualdad y fraternidad, se llega a conclusiones igualmente liberales”.

Una ambigüedad late en el fondo de la libertad clásica y es la de la facilidad con la que *se confunde libertad con poder*: desde Hobbes, sobre todo, se confunde la autonomía individual con el deseo de satisfacer los propios apetitos de riqueza, saberes, honores, felicidad, para lo que los hombres apetecen poder.<sup>9</sup> Partiendo de esta antropología estrechamente materialista, se entiende que los liberales hobbesianos interpreten la propiedad de uno mismo como el goce de los medios para satisfacer sus apetitos de bienestar y respeto. De aquí no hay más que un paso a exigir a la sociedad en nombre de la libertad los medios económicos para poder florecer, así como el reconocimiento y respeto del grupo al que uno pertenece. Ocurre, sin embargo, que el entender la libertad como poder acaba destruyéndola: a eso llevaba la propuesta de Hobbes. Por suerte, como notó Berlin, “las nociones ‘positiva’ y ‘negativa’ de la libertad se han desarrollado históricamente de manera divergente, [...] hasta que han llegado a entrar en conflicto.”<sup>10</sup>

También *se confunde libertad con bienestar*, lo que ha llevado a concebir la libertad como oportunidad de funcionar y realizarse. De ahí no ha habido más que un paso a pedir que se garantice un bienestar general en el que todos tengan a su disposición iguales medios para florecer: es decir, a exigir el maná caído del cielo de la igualdad de oportunidades. Pero no veo la razón para llamar ‘libertad’ a lo que destruye una de sus notas fundamentales, la responsabilidad.

Paralelamente, “la búsqueda de estatus”, el deseo de que a uno le reconozcan y respeten su identidad de grupo, raza o nacionalidad *confunde libertad con soberanía*. La falta de libertad de la que se quejan los hombres en grupo consiste en “falta del debido reconocimiento”.

“Este deseo de reconocimiento recíproco es el que lleva a que los miembros de las democracias más autoritarias del mundo las prefieran conscientemente a las oligarquías más ilustradas.”<sup>11</sup>

8 Urrutia (2005), “Hacia una concepción fratricida de los derechos humanos”, en la sección “Fraternidad y nacionalismo”.

9 Hobbes (1651), *Leviathan*, cap. 8

10 Berlin (1958), pág. 132.

11 Berlin (1958), pág. 157.

Eso explica para él que, en los antiguos imperios coloniales, haya regímenes opresores soportados con mansedumbre por sus ciudadanos en nombre de la independencia nacional o la emancipación de la raza. Nada se arregla, pues, con llamar ‘libertad’ a ese tipo de emancipación nacional, tribal, de clase o de grupo. Esas ansias identitarias responden, sin duda, a profundas y elementales aspiraciones del ser humano, pero no contribuyen a fomentar las libertades individuales y a menudo conducen a graves invasiones de tales libertades.

### **LIBERTAD FORMAL O CLÁSICA; Y LIBERTAD SUSTANTIVA O POSESIVA.**

Volvamos atrás. Comenzó Isaiah Berlin su análisis diciendo que

“...una de las grandes cuestiones de nuestro mundo [...] es la guerra abierta entre dos sistemas de ideas que dan respuestas diferentes y conflictivas a lo que ha sido la cuestión central de la política – la cuestión de la obediencia y la coerción. ‘¿Por qué debo yo (o cualquier otra persona) obedecer a otro cualquiera?’ ‘¿Por qué no debería yo vivir como guste?’ ‘¿Debo obedecer?’ ‘Si desobedezco, ¿se me puede coaccionar?’”<sup>12</sup>

El coaccionar al ser humano, prosiguió Berlin, es privarle de su libertad, por lo que para contestar esas preguntas es necesario entender lo que significa tal privación. Distinguió para ello Berlin entre dos sentidos del concepto de libertad. El primer sentido es “negativo” (o lo que yo llamo “formal”).

“Es el que está implícito en la respuesta a la pregunta, ‘¿En qué área ha de considerarse que debe permitírsele a una persona —o grupo de personas— hacer, o ser lo que es capaz de ser o hacer, sin que nadie se interfiera?’”<sup>13</sup>

Desde este punto de vista, la libertad formal consiste en no ser coartado en la realización de los propios planes ni verse impedido de realizar lo que uno cree que es lo bueno. Añade:

“La coacción no es [...] un término que incluya todas las formas de falta de capacidad [para hacer lo que yo quiera]. Me falta libertad política sólo si algún ser humano me impide alcanzar una meta. La mera incapacidad de alcanzar una meta no es falta de libertad política.”<sup>14</sup>

Por ejemplo la imposibilidad de dar un salto de diez metros o de entender algunos de los pasajes más oscuros de Hegel, añadió Berlin con sorna,<sup>15</sup>

12 Berlin (1958), pág.121.

13 Berlin (1958), pág.122.

14 Berlin (1958), pág.122.

15 Berlin (1958), pág. 122.

no supone falta de libertad política. También subrayó que no siempre que un ser humano me impide conseguir lo que pretendo me falta libertad, por ejemplo, cuando la ley me prohíbe invadir la propiedad ajena.<sup>16</sup> Esta definición de libertad política ‘formal’ se caracteriza, pues, por las dos notas de autogobierno y legitimidad.

El segundo concepto de libertad lo llamó Berlin ‘positivo’ (yo lo llamo “posesivo”). Dice Berlin que la noción de libertad positiva ha tomado dos formas gemelas en el pensamiento político occidental. Una es la de la igualdad de oportunidades para dar salida a las capacidades, inclinaciones, deseos, incluso caprichos del individuo. Otra es la liberación colectiva en la que los individuos satisfacen su deseo de estatus, su exigencia de respeto social al grupo al que pertenecen.

Según esta concepción “posesiva”, toda incapacidad de conseguir lo que uno quiera, toda carencia de medios para expresar lo que uno lleva dentro, para experimentar, para gozar, para realizar un deseo, o para participar en una empresa colectiva es una limitación de la libertad. La libertad es fantasía y auto-realización, es odio de los límites y las reglas, es fusión en un cuerpo colectivo, es capricho romántico y revolucionario a la Byron.<sup>17</sup> Curiosamente, los utilitaristas y los igualitarios coinciden con los románticos en esta concepción positiva de la libertad: las personas ven cercenada su libertad cuando carecen de medios para ser felices, cuando no son iguales sus oportunidades; o, añaden los románticos, cuando carecen de soberanía colectiva.

## LA PELIGROSA SEDUCCIÓN DE UNA CONCEPCIÓN SUSTANTIVA DE LA LIBERTAD

Comenzó Berlin por admitir en este punto que

“...es verdad que ofrecer [...] salvaguardias contra la intervención del Estado a gente medio desnuda, analfabeta, subalimentada, y enferma es burlarse de su condición. [...] ¿Qué es la libertad para quienes no pueden hacer uso de ella? [...] Lo primero es lo primero. [...] Hay situaciones en las que unas botas son superiores a las obras de Shakespeare.”<sup>18</sup>

16 La coacción es una condición necesaria pero no suficiente para la falta de libertad, pues hay coerciones legítimas e ilegítimas, como implica Berlin (1958) en la pág. 122, nota 1.

17 El ejemplo más extremo de esta libertad romántica es el personaje de Lord Byron en *Childe Harold's Pilgrimage*. Un remedo suyo es Lord Gray, personaje agudamente retratado por Pérez Galdós en *Cádiz*, octavo de los *Episodios Nacionales*. Un liberal clásico a la David Hume o a la Adam Smith considera las normas sociales de una sociedad civilizada, no como una restricción de la libertad individual, sino como una condición necesaria para poder ejercer los individuos su libertad: en cambio, como los románticos, la paloma cree que el aire es un obstáculo para su vuelo.

18 Berlin (1958), pág. 124.

Este tipo de reflexión ha llevado a muchos liberales a la americana a sostener indebidamente en el s. XX (aunque con más dudas en estos tiempos de crisis) que la libertad es mayor cuando los individuos se liberan del hambre, la enfermedad, y la ignorancia, como decía Franklin Roosevelt.<sup>19</sup> Casi inmediatamente, sin embargo, corrigió Berlin el rumbo al señalar que es pura demagogia el decir que un campesino hambriento carece de libertad por el mero hecho de ser pobre: “la libertad no es la ausencia de todo tipo de frustración”, cual sería la nacida de la falta de medios económicos. Decir eso “hincharía el significado de la palabra hasta hacerla significar demasiado o demasiado poco.”<sup>20</sup> En realidad, añade Berlin, el decir que un campesino miserable carece de libertad porque su pobreza le priva de toda posibilidad de dirigir su vida equivale a decir que su miseria es culpa de quienes tenemos un buen pasar. El que yo no pueda leer porque soy ciego no es una falta de libertad, a menos que alguien, queriendo, haya causado mi ceguera.<sup>21</sup> Así reconoce Berlin la diferencia entre libertad formal y riqueza. El que la sociedad ponga un mínimo indispensable para vivir al alcance de todos no quiere decir que, con esa ayuda, los socorridos sean mucho más libres. La libertad concebida como autogobierno es otra cosa que el buen pasar.

Tampoco sigue Berlin a quienes confundían libertades personales con la autonomía nacional, aunque tuviera simpatías sionistas y defendiera la existencia de un Estado de Israel. Aceptaba que, al sentirse miembros de un grupo no reconocido o suficientemente respetado, los individuos buscaran “la emancipación de una clase entera, o comunidad, o nación, o raza, o sexo, o profesión”.<sup>22</sup> Sin embargo, no confundía este tipo de libertad comunal con la formal clásica.

Si identificamos libertad con capacidad de hacer y con emancipación en grupo, y no la concebimos como la defensa de la autonomía personal, tenderemos a no ver la importancia que los derechos humanos y políticos tienen para los pobres, especialmente para pobres sin fuerzas ni conocimientos para exigir esos derechos. Esas libertades clásicas no están destinadas sólo a los privilegiados. Muy al contrario, lo que parece proteger sólo a los ricos es esencial para el pobre, la concubina, el pariah: sin *habeas corpus*; sin unos mínimos derechos de propiedad; sin el respeto de los acuerdos y contratos suscritos, con el esposo, con el patrón o el casero; sin derecho de voto —el proletario no podrá siquiera iniciar el camino hacia

---

19 Franklin Delano Roosevelt: Discurso del 6 de enero de 1941.

20 Berlin (1958), pág. 124.

21 Berlin (1958), pág. 122.

22 Berlin (1958), pág. 157.

un mayor bienestar para sí y su familia. No hay duda de que la pobreza, la enfermedad y la necesidad cierran oportunidades de elección; y el dinero y la riqueza pueden hacer el hombre más dueño de su destino. Pero otros muchos dudamos de que sea más autónomo o se gobierne mejor a sí mismo quien depende del subsidio ajeno para conseguir esos bienes.

También es verdad que la carencia de derechos políticos de una “clase” social explotada o una “nación” oprimida puede ser un grave obstáculo para el ejercicio individual de la libertad de expresión o de asociación. Sin embargo, este tipo de sentimiento colectivo a menudo casa mal con el auto-gobierno que queremos proteger los defensores de las libertades formales. La solidaridad en la lucha por los intereses de clase, la formación coactiva de un espíritu nacional, la defensa a ultranza de la igualdad de género a menudo conllevan graves limitaciones del auto-gobierno personal. Así, la confusión entre libertades personales e independencia nacional tuvo su principio en la mismísima revolución francesa, cuando la *nation française* regó con la sangre impura de los invasores los surcos de sus campos. Napoleón liberó nación tras nación sin permitir que florecieran las libertades. Durante la emancipación de la América hispana, Bolívar quiso imponer dictatorialmente la unidad nacional sin embargo. Otra muy otra, era la postura del General Santander de Nueva Granada, hoy Colombia, que hizo inscribir en el frontispicio del Parlamento de Colombia la siguiente divisa: “Las armas os dieron la independencia, las leyes os darán la libertad”.<sup>23</sup> La sabia distinción de Santander se olvidó al correr del siglo XIX y durante todo el siglo XX, tiempo en que cada vez se han confundido más nacionalismo y liberalismo. Tal distinción es crucial para quienes consideramos que la democracia nacional sólo podrá evitar el populismo si se basa en el respeto de unas reglas supremas en cuyo marco los individuos puedan buscar sus propias oportunidades.<sup>24</sup>

#### LIBERTAD COMO IGUALDAD DE OPORTUNIDADES DE GOCE

Dejemos para otro día la metafísica nacionalista y centremos la atención en los peligros que, para la libertad formal, lleva el concepto ‘posesivo’

23 Los radicales benthamistas (de los cuales Santander era uno), pese a su decisivo apoyo a las emancipaciones nacionales, separaron claramente la emancipación nacional del autogobierno nacional. John Stuart Mill en el capítulo XVI de su libro *Gobierno representativo* (1861) dedicado a la “Nacionalidad” mostró una clara percepción de la línea divisoria entre las dos ‘libertades’. No afirmaba el principio nacional incondicionalmente, sobre todo cuando pueblos de diverso origen, lengua o religión estaban muy mezclados en un territorio. También exceptuaba del autogobierno los pueblos primitivos incapaces de gobernarse a sí mismos, mientras así lo fueran.

24 La Constitución Española es también peligrosamente ambigua en cuestión de derechos humanos, por lo que la sociedad española ha inflado indebidamente lo que deberían con-



de la libertad personal. La distinción entre libertad clásica y la posesiva la rechazan aquellos filósofos que, por su amor a la igualdad, consideran que los pobres son menos libres que los ricos, por no gozar de igual capacidad para realizarse, aún cuando sean unos y otros iguales ante la Ley. Estos críticos de la sociedad capitalista entienden la libertad no es completa si los individuos no poseen los medios mínimos necesarios para que florezca su personalidad. Ciertamente consideran la violencia y la coacción como obstáculos al pleno goce de la libertad positiva. Pero niegan que la garantía de libertad negativa o formal baste para que una persona sea plenamente libre. Colocan esa libertad formal en una ordenación incompleta sin valores absolutos, lo que permite que se la recorte en aras de otros valores.

Rawls, por ejemplo, habla de “bienes sociales primarios”, como son “derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingreso y riqueza, [...] y un sentido de la propia valía”.<sup>25</sup> Amartya Sen ciertamente acepta la centralidad de las libertades negativas y propone que las libertades procedimentales formen parte del diseño de estados finales perseguidos por la acción social; pero concibe la libertad de una persona de forma mucho más amplia, como la posesión de ‘capacidades’ para buscar el ‘bien-estar’.<sup>26</sup>

“Para formarnos una opinión del estado de una sociedad, habría que dar importancia a las libertades de que disfrutaran las distintas personas para obtener bien-estar. [...] Podremos considerar ‘justo’ que los individuos tengan una sustancial libertad de bien-estar.”

Es claro que Sen ve la libertad como una capacidad de sentirse bien, lo que para él incluye al menos el estar suficientemente alimentado, gozar de buena salud, y no sufrir mortalidad prematura, pero además toda una gama de otros bienes esenciales o incluso no esenciales.<sup>27</sup>

Cierto es que, a menudo, quienes entienden la libertad como oportunidad o riqueza y quienes conciben la independencia nacional como una

---

siderarse derechos individuales. Los derechos humanos son sólo los formales incluidos en la sección 1ª del capítulo segundo del título primero: “De los derechos fundamentales y las libertades públicas”. Aún ahí aparece algún derecho material, como el derecho a la educación gratuita que no deberían ponerse al lado y en el mismo plano que los derechos clásicos de ‘auto-gobierno’; y no digamos los que aparecen en la sección 2ª.

25 Rawls (1972), § 14, pág. 92; y § 60, pág. 396. Asimismo Rawls (1993), pág. 181 incluye los derechos negativos básicos dentro de las libertades positivas que reclama para los individuos: su lista de “bienes primarios” comprende no sólo “los derechos y las libertades básicas”, sino también “ingresos y riqueza” y las “bases del respeto social”.

26 Sen (1992, 1995), 9.3, pág. 159. Sen como Rawls propone que las libertades procedimentales formen parte del diseño de estados finales perseguidos por la acción social. Sen (1991) 4, pág. 632. Sin embargo, tanto un como otro colocan esas libertades básicas en una ordenación incompleta: no son para ellos ‘absolutos relativamente absolutos’ ni miran cuánto se han de recortar si se quiere conseguir la igualdad de esas ‘libertades posesivas’.

27 Véase Sen (1992), cap. 3; Sen (1992, 1995) 9.3, pág. 159; y Sen (1991) 4, pág. 632..

forma de autonomía individual nos hacen el favor condescendiente de subsumir las libertades formales en las libertades posesivas. Pero al meter todo bajo el mismo concepto, están coloreando de relativismo la noción de libertad personal: tendrán menos escrúpulo en recortar las libertades clásicas, si ese recorte es necesario para garantizar la igualdad de oportunidades o la colectiva participación en las vibraciones comunales. Para ellos, los hombres no son libres si no son también en lo fundamental comparativamente iguales en las oportunidades a su disposición.<sup>28</sup> Por higiene mental y política, creo pues indispensable reservar el título de libertades para las formales o clásicas.

### PELIGROSA CONFUSIÓN

La confusión entre las tres formas de libertad tiene graves consecuencias políticas. Se ha convertido casi un lugar común el decir que una persona no es total y verdaderamente libre si, además de gozar de inmunidad personal en un ámbito en el que no pueda inmiscuirse una autoridad externa, no disfruta también de medios económicos y políticos suficientes para ejercer realmente su libre voluntad y realizarse. Ello conduce a propuestas de intervención pública cuyo objeto es el de equiparar las oportunidades personales y comunitarias de todos los individuos de una sociedad, sin pararse a pensar en lo que ocurre con la libertad individual en una sociedad de paniaguados o una comunidad tribal.<sup>29</sup>

Es crucial la correcta comprensión del concepto de ‘autonomía’, que no significa ‘poder desenvolverse sin impedimento alguno’, ni ‘realizar las potencialidades del propio ser’, ni ‘formar parte de una comunidad que se autodetermina’. Autonomía personal significa tener protegido un ámbito en el que el individuo puede decidir por sí mismo, libre de la ilegítima presión, coacción o violencia de otros. Por eso insisto con Berlin en que quienes llaman libertad a la abundancia de medios, la igualdad de oportunidades

28 El “principio de diferencia” en la teoría de la justicia de Rawls exige que no haya más desigualdades en la sociedad que aquellas que “las que mejora las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad”. Rawls (1972), § 13.

29 Rawls (1972), §32, pág. 202 evita pronunciarse en este punto adoptando una postura ecléctica al decir que la libertad puede explicarse haciendo referencia a tres elementos: 1) “los agentes que son libres”; 2) “las limitaciones o restricciones de las que se libran” (*free from*); y 3) y “lo que son libres de hacer y no hacer”. Rawls amplía a su manera el concepto de libertad (2) o derechos básicos, hasta incluir las capacidades recogidas en el concepto (3): “La incapacidad de beneficiarse de los derechos y oportunidades por causa de pobreza o ignorancia, y general falta de medios, a veces se consideran como limitaciones de la libertad. Yo no diré eso, sino más bien concebiré estas cosas como limitaciones del valor de la libertad.” (Pág. 204.) Esa sutil distinción verbal no es suficiente y no salva el error de Sen y de Rawls al extender indebidamente el campo y el valor de la libertad personal.

no hacen sino enturbiar interesadamente los conceptos, y más aún los que llaman libertad a la independencia nacional.

La paradoja planteada por la moderna visión de la libertad como abundancia de medios para gozar, para ‘realizarse’ personal y colectivamente, para ‘funcionar’ consiste pues en lo siguiente. Por un lado parece de sentido común el afirmar que cuanto más pudientes, más libres somos de hacer lo que queramos; y cuanto más partícipes, real o virtualmente, en las decisiones colectivas, más nos gobernamos a nosotros mismos. Sin embargo, hay que estar muy vigilantes cuando ello nos lleva a pedir que el Estado garantice un mínimo vital a todos, como pidieron los esposos Friedman,<sup>30</sup> —pues tales medidas pueden ser contraproducentes. También se puede comprender que un pueblo busque emanciparse de la opresión extranjera —mientras eso no le lleve a oprimir a su vez a otros de fuera o de dentro. Lo uno restablece un mínimo de bienestar y lo otro los rudimentos de la independencia. Desde el punto de vista de la libertad personal, no cabe cerrar los ojos ante el hecho de que ese tipo de ayudas sociales, lejos de fomentar la libertad responsable, a menudo crean situaciones de dependencia y peligrosa corrupción; ni tampoco pasar por alto que la libertad personal a menudo padece con los movimientos de autodeterminación.

#### **LAS LEYES DEL CAPITALISMO: IMPOSIBILIDAD EPISTÉMICA**

La postura de los igualitarios no es caprichosa ni baladí, si no, no se explicaría el predicamento que ha conseguido entre personas inteligentes y bien intencionadas. Cabe preguntarse por qué no incluyen las desigualdades económicas entre las limitaciones naturales, como las que citaba Berlin de no poder dar un salto de diez metros en altura o no poder comprender un texto de Hegel. Aquí está el centro de la cuestión. Quienes consideramos que las leyes económicas son de naturaleza semejante a las leyes naturales creemos que las interferencias redistributivas tendrán necesariamente dos tipos de consecuencias no-queridas: 1) socavarán la libertad individual; 2) frenarán la creación de riqueza y dificultarán la lucha contra la pobreza.

Son muchos los que rechazan la idea de que existan leyes económicas necesarias del mismo tipo que las leyes de la naturaleza. Ello se debe a que no entienden bien lo que son “leyes naturales”. Ni las leyes naturales ni las económicas nos dicen lo que necesariamente va a ocurrir: eso es imposible en ambos campos sin saber cuáles son las condiciones iniciales o situaciones de partida. Dicho de otra manera, los científicos sociales estamos sujetos a una imposibilidad epistémica de predecir el futuro. Todo

---

30 Friedman y Friedman (1979, 1980), capítulo 4.

lo más podremos señalar lo que es imposible en cualquier circunstancia. Como señaló Popper:

“...toda ley natural puede expresarse con la afirmación de que *tal y tal cosa no puede ocurrir*; es decir, con una frase en forma de refrán, como: “No se puede coger agua en un cesto”. Por ejemplo, la ley de la conservación de la energía puede ser expresada por: “No se puede construir un máquina de movimiento continuo”; y la de la entropía, por: “No se puede construir una máquina eficaz en un ciento por ciento”.<sup>31</sup>

No nos es posible predecir qué tipo de sociedad pueda emerger de un respeto absoluto de los derechos humanos incluida la libertad de contrato y el respeto de la propiedad individual. El intento de saber cómo será la sociedad del futuro y en qué medida podemos cambiar su camino hacia una meta es epistémicamente imposible. La acción política no puede ser teleológica, sólo nos es posible crear las condiciones iniciales para una sociedad libre y próspera – y estas condiciones son las de la libertad formal.<sup>32</sup>

Sí que sabemos algo de lo que *no se puede conseguir* con las intervenciones que proponen los defensores de la libertad posesiva. Sabemos que es imposible una enseñanza de calidad cuando la escuela es obligatoria y gratuita. Sabemos que un sistema de salud universal totalmente financiado con impuestos implica gastos a la postre insostenibles. Sabemos que las condiciones y prestaciones de las pensiones de reparto inicialmente fijadas habrán de recortarse por efecto contraproducente de los incentivos que conlleva. La lista de lo que “no puede ser y además es imposible” es cada vez más larga y debería llevarnos a ser cuidadosos en los recortes de las libertades formales para alcanzar la mayor felicidad para el mayor número.

Agradecemos a Isaiah Berlin que marcara con tanta la distinción entre libertad formal y libertad posesiva. Como dijo Walter Roepke (1959) al hablar de la necesidad económica de la libertad: “yo defendería un orden económico libre incluso si exigiera sacrificios materiales y si el socialismo garantizara el progreso económico. No nos merecemos la suerte de que sea verdad exactamente lo contrario.”

## BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, Isaiah (1958): “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- Byron, George Gordon, 6<sup>th</sup> Baron – (1818): *Childe Harold's Pilgrimage*. John Murray, Londres.
- Constitución española (1978).

31 Popper (1957, 1961), págs. 83-84.

32 Véase Wegner (2008), caps. 2 y 4.

- Friedman, Milton y Friedman, Rose (1979.1980): *Free to Choose*. Secker and Warburg. Londres.
- Hobbes, Thomas (1651, 1972): *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. Penguin Classics, Aylesbury.
- Mill, John Stuart (1861, 1977): *Considerations on Representative Government*. Reeditado en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX, *Essays on Politics and Society*. University of Toronto Press.
- Pérez Galdós, Benito (1875, 1976): *Cádiz*. Nº 8 de los *Episodios nacionales*. Alianza Editorial, Madrid.
- Popper, Karl R. (1957, 1961): *La miseria del historicismo*. Trad. Pedro Schwartz. Taurus, Madrid.
- Rawls, John (1972): *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy, 4*. Columbia University Press, Nueva York.
- Roepke, Walter (1959): "The Economic Necessity of Freedom", en *Modern Age*, vol. 2, nº 3 (Verano).
- Sen, Amartya (1991, 2002): "Processes, Liberty and Rights", segunda lección "Arrow", en Sen (2002), *q.v.*
- Sen, Amartya (1992, 1995): *Nuevo examen de la desigualdad*. Trad. Ana Bravo y Pedro Schwartz. Alianza Editorial. Madrid.
- Sen, Amartya (2002): *Rationality and Freedom*. Harvard University Press.
- Urrutia, Juan (2005): *La mirada del economista. Biografía intelectual de un filósofo mundano de los 90*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Wegner, Gerhard (2008): *Political Failure by Agreement. Learning Liberalism and the Welfare State*. Edward Elgar. Cheltenham.

Pedro Schwartz Girón  
Universidad San Pablo CEU, Madrid, España  
e-mail: pedro@pedroschwartz.com