

Libertad política

Enrique Aguilar y María Pollitzer

Modo de citar:

Aguilar, Enrique y Pollitzer, María. 2017. "Libertad política". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=https://dia.austral.edu.ar/Libertad_politica

En un conocido párrafo del libro undécimo de *El espíritu de las leyes* (1748), Montesquieu (1689-1755) escribió: "No hay una palabra que haya recibido significaciones más diferentes y que haya impresionado los ánimos de maneras tan dispares como la palabra libertad" (2007 [1748], 172). Décadas después, Edmund Burke (1727-1797), en su "Discurso de conciliación con las colonias", advertirá: "La libertad en abstracto, al igual que otras meras abstracciones, no puede ser hallada. La libertad es inherente a un objeto sensible, y cada nación se ha formado sus preferencias en las que hay que buscar el criterio de su felicidad" (1999 [1775], 237). Por su parte, en sus *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (1806/1810), Benjamin Constant (1767-1830) se lamentaría por la "extensión ilimitada" que había cobrado la palabra libertad, al punto de ser utilizada por los propios usurpadores del poder "para legitimar sus abusos" (2010, 434). Al promediar el siglo XX, Isaiah Berlin (1909-1997), en su célebre lección inaugural en Oxford titulada "Dos conceptos de libertad", sostendrá que el término libertad "se presta a tantas posibilidades" y a tantas "manipulaciones" que, al cabo, podrá significar "todo lo que quiera el manipulador" (1998 [1958], 235). Finalmente, también podría recordarse a Bertrand de Jouvenel (1903-1987) cuando, al comienzo de su obra sobre *Los orígenes del estado moderno*, se preguntaba: "¿se puede alguien imaginar a los profesores de ciencias políticas reunidos para ponerse de acuerdo sobre el significado preciso y exclusivo de la palabra 'libertad'?" (1977 [1976], 41).

Si estas pocas referencias son suficientes para dar testimonio de las dificultades que afrontó la teoría política para dar con una definición universalmente aceptable de la palabra libertad, otras tantas podrían mencionarse con relación, más específicamente, a la libertad política, la cual ha sido objeto también de múltiples acepciones que, en el presente artículo, procuraremos identificar. A este fin, respetaremos el siguiente esquema. En primer lugar, señalaremos qué dimensiones de la libertad consideramos ajenas a la libertad política. Seguidamente, nos detendremos en algunas de las concepciones de la libertad política que cabe encontrar en la historia de la teoría política, para luego dedicar un espacio a la distinción entre la concepción "antigua" y la concepción "moderna" de la libertad política y la libertad civil, y a la posibilidad de combinarlas. Finalmente reservaremos unas palabras a las amenazas que ha enfrentado o aún enfrenta la libertad política.

1 ¿Qué es y qué no es la libertad política? [↑](#)

Al hablar de la libertad política no nos referimos a la "libertad natural" que el mundo clásico advertía en los pueblos bárbaros (i.e., aquellos que no vivían en las *poleis*) o que la tradición contractualista moderna identificaba con un estado de naturaleza pre-social. Para valernos de una definición del *Digesto* romano, esa libertad natural podría ser vista como "la facultad de quien puede hacer lo que quiere si no se lo prohíbe la fuerza o el derecho" (I, 5, 4). Montesquieu llamó a esto "independencia", reservando la expresión "libertad filosófica" para el ejercicio de la voluntad (cfr. 2007, 173, 210). Anteriormente, Thomas Hobbes (1588- 1679) había afirmado en su *Leviatán* que la ausencia de obligación y el derecho a seguir las inclinaciones propias, de acuerdo con lo que nuestra razón nos dicte y sin vernos constreñidos por ley o autoridad algunas, sólo puede disfrutarse en una situación en la que simultáneamente reina un "miedo continuo" y el "peligro de muerte violenta", y donde la vida de los hombres es por consiguiente "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta" (1979 [1651], 225). De ahí que el pacto mediante el cual los hombres abandonan el estado de naturaleza implique, entre otras consecuencias, la abdicación de la libertad natural, pues si ésta es concebida por oposición a la ley, su disfrute no sería posible bajo el imperio de la ley sino bajo su ausencia.

Tampoco la libertad política es asimilable a la independencia de los Estados soberanos en sus relaciones recíprocas. Para citar nuevamente al filósofo de Malmesbury, “la libertad que se menciona de modo tan frecuente y honroso en las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos [...] no es la libertad de hombres particulares, sino la libertad de la república, que es idéntica a la que tendría todo hombre si no existieran en absoluto leyes civiles o república” (Hobbes 1979, 303-304). De hecho, prosigue Hobbes, al tiempo que estas repúblicas o Estados, independientes entre sí, gozan de absoluta libertad de hacer lo que consideren oportuno (como resistir o invadir a otros), lo cierto es que viven en “un estado de guerra perpetua”. La libertad era, pues, un atributo de los Estados pero no de cada hombre individualmente considerado.

Ahora bien, si la libertad política no es sinónimo de libertad filosófica, o de libertad natural, ni debe ser confundida con la independencia de los Estados, ¿cómo concebirla entonces? Una primera vía para responder a este interrogante consiste en identificar al *sujeto* acerca del cual se predica esta libertad. Por ejemplo, si reparamos en la voz “Libertad política” de la *Enciclopedia* (1751-1772), dirigida por Diderot y D’Alembert, observaremos que allí se sigue al pie de la letra la distinción de Montesquieu (expuesta en los libros XI y XII de *El Espíritu de las Leyes*) según la cual la libertad política puede ser entendida como resultado de un determinado ordenamiento institucional o bien como un sentimiento de seguridad individual. En efecto, lo que el barón de la Brède llama libertad política *con relación a la constitución* es el resultado de una “disposición de las cosas” (i.e., “cierta distribución de los tres poderes”) que permite que “el poder frene al poder”. En cambio, la libertad política *con relación al ciudadano* (en una acepción moderna que en Montesquieu, según creemos, viene a reemplazar a esa misma libertad vista como el “derecho de hacer lo que las leyes permiten”, a la que alude renglones arriba) depende de “la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad”. Y para que esa libertad exista, agrega Montesquieu, “es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro” (2007, 174-175).

En el *Diccionario de Política* dirigido por Bobbio, Matteucci y Pasquino, la libertad política aparece más bien como una subcategoría que “normalmente se refiere a la libertad de los ciudadanos o de las asociaciones respecto del gobierno” (1983 [1976], 905). De la misma opinión es G. Sartori, para quien el sujeto específico de la libertad política son los ciudadanos o los poderes subordinados (2007 [1987], 184). Raymond Aron, en su *Ensayo sobre las libertades*, define la libertad política como “aquella de las libertades formales que garantiza al ciudadano una participación en los asuntos públicos, que le da la impresión de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad” (1974 [1965], 144). Asimismo, F. A. Hayek, en *Los fundamentos de la libertad*, al definir la libertad política como la “participación de los hombres en la elección de su propio gobierno, en el proceso de la legislación y en el control de la administración”, la concibe como una libertad atribuible “a grupos de hombres tomados en conjunto a los que se otorga una especie de libertad colectiva” (1991 [1960], 29).

En este artículo convenimos en presentar la libertad política como una facultad o condición de la cual pueden gozar los ciudadanos en una sociedad constituida. Sin embargo, como acabamos de observar, al menos entre los interlocutores más destacados de la “gran conversación de Occidente” son varias y no necesariamente afines las concepciones que cabe encontrar sobre la naturaleza y el alcance de este tipo de libertad.

2 Diversas concepciones de la libertad política [↑](#)

Veamos a continuación otros testimonios donde se ve igualmente reflejado ese carácter polisémico del término “libertad política”.

2.1 La libertad política como libertad positiva y como libertad negativa [↑](#)

Desde que el 31 de octubre de 1958 Isaiah Berlin pronunciara su famosa conferencia, la distinción entre libertad positiva y libertad negativa ha sido objeto de innumerables comentarios y debates académicos. En dicha oportunidad, el filósofo británico de origen letón se propuso examinar dos sentidos “fundamentales” de la palabra libertad que se

habían desarrollado por vías divergentes hasta colisionar uno con otro y en los que podía verse reflejada gran parte de la historia de la humanidad. En rigor, Berlin usa indistintamente la expresión “libertad política”, predicada en aquellos dos sentidos, y “libertad” a secas, aunque no resulta del todo claro qué significado atribuye a esta última. Así, por ejemplo, si una enfermedad impidiera a una persona desplazarse a voluntad o correr, no podría decirse, según Berlin, “que esta incapacidad es falta de libertad, y mucho menos falta de libertad política”, pues “la libertad no es la mera ausencia de frustración de cualquier clase” (1998, 221).

Por un lado, Berlin llama *libertad negativa* al “ámbito en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”. De este modo, libertad negativa es la ausencia de “la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (1998, 220). Por eso la libertad así considerada es “estar libre de”, de manera de preservar un ámbito de libertad personal cualquiera sea la justificación en virtud de la cual se determinen los límites de ese ámbito (el derecho natural, el principio de utilidad, las convenciones históricas, el contrato social, etc.). En cambio, por *libertad positiva* se refiere “al deseo por parte del individuo de ser su propio dueño”, el deseo de ser gobernado cada cual por sí mismo o bien de “participar en el proceso por el que ha de ser controlada [la propia] vida” (1998, 231). En este caso, libertad es autodominio o autonomía, “actuar yo y no que actúen sobre mí”; es “ser libre para algo”, i. e., para llevar adelante una determinada forma de vida o alcanzar determinados fines. Para Berlin, el énfasis puesto en la idea del autodominio que supone la libertad positiva, la idea según la cual soy libre “en la medida en que mi persona no está ‘encadenada’ por nada que obedezca a fuerzas sobre las que yo no tenga ningún control”, conduce a teorías que propugnan tanto la auto-abnegación individual cuanto la auto-identificación con un ideal específico. Ambas alternativas, según el autor, se presentan como altamente peligrosas en la medida en que son susceptibles de instrumentalizaciones autoritarias como sucedería, por ejemplo, con una élite iluminada que, en nombre de un objetivo “superior” (la nación, la raza, la voluntad general, el Estado, etc.), se disponga a resolver la vida de un grupo de seres humanos que, al identificarse con quienes los rigen o controlan, podrían sentirse liberados de su inferioridad o de su servidumbre.

Berlin reconoce que el reclamo de libertad negativa no es el único que atrae el interés de las personas y que históricamente se vio incluso precedido por el deseo de ser dueño cada cual de sí mismo y de sus decisiones. Por eso asocia la libertad positiva con los antiguos (griegos y romanos) y la negativa con los modernos, admitiendo que esta última no es incompatible con ciertos tipos de autocracia por cuanto no mantiene una conexión lógica con la democracia o el autogobierno (por más que las democracias puedan ofrecer mayores garantías a las libertades civiles que otros regímenes). Es que, en el fondo, saber “quién me gobierna” es algo lógicamente diferente a saber “en qué medida interviene en mí el gobierno” (1998, 230). Los que se preguntan por lo segundo “quieren disminuir la autoridad como tal”; los otros, “quieren ponerla en sus manos”, lo cual supondría “dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida [...] aunque en la práctica sea necesario a veces hacer un compromiso entre ellas” (1998, 273).

Como dirá años después al responder a algunos de sus críticos, ambas libertades “son fines en sí mismos”, que responden a necesidades humanas fundamentales y profundas (como son sin duda la autorrealización y la no interferencia), pero que pueden tanto conciliarse como entrar en conflicto o chocar entre sí. Allí subrayará también que la libertad negativa no debe entenderse como mera ausencia de obstáculos humanos para el logro de los deseos de un hombre sino como “ausencia de obstáculos que impidan *posibles* decisiones y actividades” (la cursiva es nuestra) (1998, 46). Es “tener oportunidad de acción, más que la acción misma” (1998, 49). No depende, por ejemplo, de las ganas que una persona manifieste de salir de tal o cual ámbito sino de cuántas puertas tenga abiertas o, inversamente, de cuántas no le hayan sido cerradas por la voluntad deliberada de otros hombres. Dicho más precisamente: “El ámbito que tiene mi libertad social o política no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido” (1998, 45). De lo contrario, la libertad podría obtenerse mediante la eliminación de los propios deseos como consecuencia de un proceso de interiorización de las presiones que me obstaculizan o reprimen. De ahí que debemos distinguir, de acuerdo con Berlin: “el sentido estoico de la libertad, por muy sublime que sea, de la libertad (tanto en el sentido de estar libre de algo cuanto en el de serlo) que reducen o destruyen los opresores o las actividades opresivas institucionalizadas” (1998, 45).

No es éste el lugar para referirnos a las innumerables repercusiones que alcanzó el texto de Berlin. Sólo a título ilustrativo, vale la pena recordar la temprana crítica del filósofo canadiense Charles Taylor en su trabajo “What’s

Wrong with Negative Liberty?”, donde se señala que Berlin omite ciertos aspectos motivacionales o “barreras internas” (frustraciones personales, resentimientos, aprensiones, etc.) que muchas veces constituyen verdaderos obstáculos a la libertad de elección y, por consiguiente, a la probabilidad de un ejercicio real de la libertad negativa. De ahí que, para Taylor, de un hombre que por un miedo irrazonable se viera inhibido de asumir un desafío (el de iniciar una carrera que ha escogido, por ejemplo) no podría decirse que es verdaderamente libre sólo porque carece de impedimentos externos para sacarse ese temor (1979, 177-178, 191-192 y en general todo el capítulo). Por su parte, Philip Pettit considera que la distinción binaria entre libertad positiva y libertad negativa “ha hecho un mal servicio al pensamiento político” (1999 [1997], 37), toda vez que oculta un tercer modo de entender la libertad que es propia de la tradición republicana. Como veremos en el punto 2.2, junto con Q. Skinner (1978, 1998), J. Pocock (1975) y M. Viroli (2002), entre otros, Ph. Pettit argumenta que, según esta tradición intelectual, la libertad es ante todo ausencia de dominación y no mera ausencia de interferencia, males que son “intuitivamente distintos” pues puede haber dominación sin interferencia (como sería el caso de un amo que no interfiere), o interferencia sin dominación (como ocurriría cuando alguien interfiere sin ser amo) (1999, 41-42). Desde otra perspectiva, O. Paterson sostiene que la distinción de Berlin no sirve de mucho pues la sensación que tenga una persona de que nadie la restringe y la convicción de que puede realizar sus deseos serían en rigor dos caras de una concepción común de la libertad personal (1991, 28). Por último, cabe mencionar a M. Edge quien cuestiona la rápida asociación que se ha hecho entre la libertad positiva (tal como la describe Berlin) y la libertad de los antiguos de Constant. En efecto, Edge señala que mientras el primero concentra su atención en la distinción de los dos “yo” que se encuentran en el corazón de la idea de libertad positiva (el yo empírico o real por un lado, y el yo autoemancipado por el otro), la preocupación de Constant discurre más bien por un carril más político que metafísico, i. e., el de denunciar los inconvenientes que resultaron de una anacrónica recuperación de la libertad antigua, entendida como libertad de participación (2009, 6).

Entre otras, estas objeciones a la distinción de Berlin nos ponen frente a la necesidad de explorar otras posibles acepciones bajo las cuales ha sido concebida la libertad política.

2.2 La libertad política como ausencia de dominación arbitraria [↑](#)

Los defensores de la idea de libertad política entendida como sinónimo de “no-dominación” o ausencia de interferencia arbitraria, como Pettit, sostienen, en línea con la antigua tradición republicana de Cicerón, el Maquiavelo de los *Discorsi*, James Harrington y otros grandes pensadores, que “una persona es libre sólo en la medida en que nadie ocupe una posición de *dominus* en su vida: ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad pública” (Pettit 2005, 43). Para decirlo con Cicerón, la libertad, en este sentido, “no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener ninguno” (1986, 69). Así, por ejemplo, un esclavo a quien su amo permitiera actuar sin interferencia no podría ser considerado un hombre libre pues, como explica Andrés Rosler, su suerte estaría siempre expuesta a la discreción de ese amo. En otros términos, “alguien que depende de la discreción de otra persona puede ser tratado correctamente e incluso estar contento pero no por eso deja de ser una persona dominada o esclava” (Rosler 2016, 54).

Ahora bien, la concepción republicana de la libertad ha sido vista como una tercera vía o bien como una alternativa equidistante tanto de la concepción negativa como de la concepción positiva de la libertad. Por un lado, el republicanismo entiende la libertad “como negación de algo”, sólo que este algo “no es la interferencia en sí misma, sino solamente la interferencia arbitraria”. Asimismo, si bien entiende la libertad “en términos valorativos y no puramente físicos”, el tipo de razonamiento valorativo que realiza “se limita a constatar la falta de subordinación a la voluntad de otra persona, sin llegar a exigir que la interferencia, v. gr., perfeccione la naturaleza humana” (Rosler 2016, 53). Sin embargo, por lo que atañe cuando menos a la libertad negativa, cabe preguntarse si aquella equidistancia es verdaderamente tal, toda vez que, según pudo verse en la sección 3 *supra*, cuando Berlin define la libertad negativa no se refiere con ello a la mera ausencia de obstáculos humanos sino a la ausencia de “intervención deliberada” que impidan decisiones o actividades no sólo actuales sino “posibles”. Otro tanto cabría decir a propósito de Hayek, quien llama libertad individual al grado de independencia (desconocida para cualquier esclavo) “en virtud del cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro o de otros”, es decir, un tipo de libertad “negativa” por cuanto implica, precisamente, la *ausencia* de ese obstáculo que es la coacción de otro hombre. Precisamente, quien se halla sujeto a la voluntad de otro nunca podría actuar “según sus propias decisiones y planes” porque siempre podría ese otro coaccionarlo arbitrariamente para que actúe o no en determinada dirección

(1991, 26-27).

Por añadidura, Pettit y otros teóricos del republicanismo sostienen que la libertad como no dominación es también negativa y que la preocupación fundamental de esta tradición no es presentar una sólida argumentación en favor de la participación democrática sino la defensa de la libertad. En efecto, para el profesor australiano los pensadores republicanos consideraron por lo general que el control democrático que se expresa mediante la participación o la representación constituyen “una salvaguardia de la libertad, no su núcleo definitorio” (Pettit 1999, 50). La participación democrática, insiste Pettit, “puede ser esencial para la república, pero sólo porque resulta necesaria para promover el disfrute de la libertad como no-dominación, no por sus atractivos intrínsecos” (1999, 25). En cambio, sostener esto último, vale decir, asignar a la participación el carácter de un bien en sí mismo, es para Pettit un rasgo propio de otra tradición intelectual que él denomina “populista” e identifica con Rousseau y su legado.

De todas maneras, cabe consignar que esta visión del republicanismo que Pettit contribuyó tanto a divulgar ha recibido también enérgicos rechazos. Por vía de ejemplo, puede mencionarse el caso de la catedrática española H. Béjar quien no vacila en calificar de “blanda” a esa visión. Béjar considera que la participación en la esfera pública “no es para el republicanismo una salvaguardia ni una garantía [...] sino un bien en sí [que] nos hace plenamente humanos y mejores” (2001, 84), y no encuentra razones de peso para sostener que la idea de libertad como no dominación puede ser definida “como tercero en discordia” (2001, 85). Antes bien, para ella el ideal de libertad del republicanismo es el de la libertad de los antiguos, que resulta inseparable de la virtud cívica, el patriotismo y el autogobierno. Por ende, al no defender con firmeza la idea y el valor de estos últimos, la virtud que recupera Pettit no sería para Béjar más que mera “civildad” (2001, 85).

2.3 La libertad política como autonomía y como participación [↑](#)

Así como Berlin distingue un sentido positivo y otro negativo de la libertad política, otros autores han optado por vincularla con la participación ciudadana, distanciándola de la noción de autonomía. Tal es el caso de Georges Burdeau, quien considera que para preservar el goce de la independencia privada de las amenazas que particularmente provienen de los poderes establecidos, los hombres cuentan con la garantía de la participación, es decir, con la posibilidad de “asociar a los gobernados al ejercicio del poder para impedir que imponga medidas arbitrarias” (1970, 24-25).

La libertad-participación que, en la práctica, se revela en el ejercicio de los derechos políticos, no es para Burdeau un fin en sí ni puede absorber a la libertad-autonomía. Es, en cambio, una garantía de esta última considerada como “la libertad fundamental”, que se traduce “en el sentimiento de una independencia física y espiritual”: “la facultad gracias a la cual el hombre dispone de sí mismo”, “aquella en que figuran las prerrogativas de la naturaleza humana: disposición de sí mismo, elección de los propios actos, responsabilidad” (1970, 25). Pero si la libertad-participación, que Burdeau denomina también libertad política, está subordinada a la libertad-autonomía, concebida a su vez como sinónimo de libertad personal o civil, la propia dinámica a que se viera expuesto el derecho a participar habría llevado a que con la revolución francesa se iniciara un movimiento tendiente “no ya a subordinar el poder a una libertad preexistente, sino a convertirlo en el instrumento para la creación de una libertad efectiva”. En efecto, Burdeau señala que fue “la generalización de las instituciones democráticas” lo que condujo a que la libertad no fuera más considerada como “un hecho preexistente” sino más bien como “una facultad que hay que conquistar” (1970, 27-28). La libertad sería pues reemplazada por la liberación y la democracia, de régimen político destinado a garantizar las libertades vigentes, se convertiría en instrumento para asegurar las libertades que quedan por conquistar.

En otro lugar, al volver sobre la relación medio-fin que existiría entre la libertad-participación y la libertad-autonomía, Burdeau sostiene que “hoy día la práctica democrática ha invertido la relación: lo fundamental es la libertad-participación, mientras que la libertad-autonomía no puede ser más que una consecuencia del ejercicio de los derechos políticos. Esta inversión tiene una importancia decisiva, ya que autoriza a los individuos y a los grupos a exigir la intervención del poder para hacer efectiva su autonomía” (1983, 236). Asimismo, este cambio de perspectiva habría de repercutir en el significado de los derechos, que empiezan a bastarse a sí mismos sin necesidad de que se los autorice o confirme, y en la manera de entender al titular de esos derechos: “el ciudadano que utilizaba su libertad-participación para garantizar su derecho es reemplazado por el derecho-habiente que la pone en práctica

para obtener su derecho" (1983, 237).

N. Bobbio, por su parte, también ha hecho uso del término "autonomía" pero para designar, en su caso, a la libertad positiva. En su obra *Igualdad y Libertad*, tomando como punto de partida la consagrada distinción entre libertad negativa y positiva, el filósofo turinés afirma que, en lenguaje político, la primera se define como "la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos" (1993 [1977], 97). Siendo así, esta libertad implicaría tanto "ausencia de impedimento" como "ausencia de constricción", es decir, posibilidad de hacer y posibilidad de no hacer. En cambio, por libertad positiva Bobbio entiende, nuevamente en lenguaje político, "la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros", motivo por el cual esta forma de libertad podría llamarse también "autodeterminación" o, más propiamente, "autonomía", que implica "la capacidad de moverse hacia un objetivo sin ser movido" (1993, 100-101).

Para Bobbio, no está demás agregarlo, la formulación clásica de la libertad positiva concebida como autonomía proviene de Rousseau cuando, en el capítulo 8 del Libro I de *El Contrato Social*, afirma que "la obediencia a la ley que se ha prescrito es libertad" (1996 [1762], 28), concepción que fuera retomada luego por Kant y por Hegel. Se trata de un "atributo específico de mi voluntad", mientras que la libertad negativa supone "una cualificación de la acción". De ahí que Bobbio proponga reemplazar los conceptos de libertad negativa y positiva por los de "libertad para obrar" y "libertad de querer", entendiendo por la primera "acción no impedida y no constreñida" y por la segunda "voluntad no heterodeterminada o autodeterminada" (1996, 103).

Desde otra perspectiva, en el capítulo titulado "La libertad y la ley" de su *Teoría de la democracia*, G. Sartori señala que la libertad política presupone la libertad psicológica, intelectual, moral y social aunque en ningún caso se confunda con ellas. Así, un filósofo podrá discurrir acerca de la libertad enfocando el tema desde la autodeterminación, la autoperfección, la voluntad, etc. Pero hablar de libertad política no es hablar de ninguna libertad trascendental sino de un problema "relacional" e "instrumental". Se trata de un tipo de libertad que busca crear "las condiciones de la libertad" (1988 [1987], II, 370), pero que no se identifica con la capacidad. Por eso, la libertad política se asocia con conceptos tales como independencia, protección, acción pero no autonomía, autorrealización o voluntad, que son formas de libertad no externa sino interna.

Para Sartori libertad política es "ausencia de impedimentos externos, remoción de las restricciones exteriores, disminución de los lazos coactivos", particularmente de los que tienen que ver con el ejercicio del poder político. Es una libertad que tiene que ver con "la relación entre el ciudadano y el estado *desde el punto de vista del ciudadano*". No es "libertad para" sino "libertad de", por eso prefiere llamarla libertad protectora o defensiva en lugar de libertad negativa, porque sirve de protección a los ciudadanos para oponerse a los abusos del poder (1998, 371-372), incluyendo dentro de ella a las libertades civiles de expresión, prensa, asociación, etc., es decir, libertades que delimitan la esfera de acción del Estado y establecen la frontera entre el uso y el abuso del poder político" (1998, 375, nota al pie).

Por supuesto que la pregunta sobre dónde termina el poder legítimo y dónde comienza el ilegítimo ha merecido respuestas muy heterogéneas dependiendo de las condiciones de tiempo y lugar y las valoraciones propias de cada cultura. De todas maneras, discurre Sartori, ello no impide que esta libertad sea considerada como una condición preliminar o *sine qua non* de las demás libertades. Puesto de otro modo, "necesitamos liberarnos *de* para estar en condiciones de conseguir la libertad *para*". Y aun cuando se acepte que la libertad política no es solamente *liberación de* sino *participación en* no debería perderse de vista que "la participación es posible merced a la independencia, y no a la inversa". La opinión de Sartori, entonces, es que "deberíamos resistir la tentación de tratar de la libertad política como si fuera, en sí misma, una libertad completa. Aquellos que la dilatan considerándola como si fuera la participación acaban desdibujando su característica esencial" (1998, 374-375).

En cuanto a la autonomía, Sartori sostiene que "no es en modo alguno una libertad política" y que tampoco resulta adecuada al credo democrático, el cual se expresa más bien "en el ideal del autogobierno, no en el de la autonomía (1998, 397-398). Recuerda además que el concepto tuvo origen en Kant, quien lo relacionaba con la libertad "interior", con la facultad de querer, que es una libertad moral: la de prescribir nuestras propias normas. Pero si en la esfera moral "importa si el hombre es o no libre en su fuero interno" (un problema que no traspasa el umbral de la política), en política en cambio lo que preocupa "son los procedimientos para impedir su sometimiento externo" (1998,

394). Por eso es que alguien puede verse coaccionado o incluso aprisionado manteniendo sin embargo su autonomía, o inversamente, podemos no estar sujetos a coerción pero al mismo tiempo no ser capaces de autodeterminarnos, lo que llevaría a concluir que la idea de autonomía podría usarse para mostrar que somos libres cuando en rigor no lo somos.

3 La libertad política entre los antiguos y la libertad política entre los modernos [↑](#)

Las discusiones sobre el significado y el valor de la libertad política no quedaron al margen del gran debate conocido como “la querrela de los antiguos y los modernos”, en el que tantos artistas y hombres de letras europeos se vieron envueltos entre los siglos XVII y XIX. Como explica B. Fontana, hacia fines del siglo XVIII y sobre todo después de la experiencia revolucionaria, esta antigua querrela “había dejado de ser sujeto de una disputa intelectual y académica y apuntaba más bien a un dramático trauma histórico y a una vital elección política” (1999, 19). De lo que se trataba, en efecto, era de evitar los peligros asociados tanto a la alternativa jacobina como al bonapartismo. Éste fue el desafío que motivó la reflexión política de buena parte de los liberales franceses durante el siglo XIX y que encuentra en B. Constant a su principal exponente. A él le debemos la difusión de la célebre distinción entre dos especies de libertad, antigua y moderna, cuya confusión, según creía, había provocado grandes males. Constant dedicó parte de sus *Principios de política* (1806/1810) y su conferencia “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” (1819) para delinear, precisamente, las diferencias que separan a ambas concepciones. Su lectura fue compartida por muchos de sus contemporáneos, como Mme. de Staël, E. Laboulaye o posteriormente, N. Fustel de Coulanges y Lord Acton. En el siglo XX, I. Berlin, N. Bobbio y G. Sartori suscribieron también la misma línea argumental, mientras que un creciente número de académicos, entre los cuales se destacan M. Hansen, H. Pitkin, M. Barberis o M. Edge, han cuestionado su validez y pertinencia, como ya lo habían hecho G. Jellinek, Guido de Ruggiero y el propio F. Hayek, entre otros. Veamos, pues, cómo concebían los antiguos la libertad política y qué valor le asignan los modernos.

3.1 La libertad política entre los antiguos [↑](#)

En opinión de Constant, “son los antiguos quienes nos ofrecen los más nobles ejemplos de la libertad política que nos transmite la historia. En ellos encontramos el modelo de todas las virtudes que produce el goce de esa libertad y que son necesarias para que ella subsista” (2010 [1806], 397). ¿En qué consiste dicha libertad y cuáles son las virtudes que trae aparejadas? En pocas palabras, los griegos y romanos concebían la libertad como “la participación activa y constante en el poder colectivo” (1988 [1819], 75), el ejercicio directo, pues, de la soberanía en sus varios atributos, a saber: “deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, concluir con los extranjeros tratados de alianza, votar las leyes, pronunciar sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerles comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, condenarlos o absolverlos” (1988, 68). El objetivo perseguido era “compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria” (1988, 76). Este tipo de libertad infundía en los hombres un profundo amor y devoción hacia su patria; los habituaba al sacrificio de los propios intereses en pos de un interés común; les proporcionaba objetos más nobles hacia los cuales dirigir sus propios deseos; acentuaba el sentido de responsabilidad en la conducción de los asuntos públicos y los inducía, por último, a la saludable práctica de la rendición de cuentas. Sin embargo, entre los antiguos esta libertad era compatible con “la sujeción completa del individuo de la multitud reunida” (1988, 68).

En efecto, según la tesis de Constant (convertida a poco en un verdadero *leit motiv*), en el ejercicio de la libertad antigua coexistían dos experiencias que a un hombre moderno resultarían incompatibles: la soberanía en los asuntos públicos, la esclavitud en las relaciones privadas. La razón de esa dual condición se encontraba, para Fustel de Coulanges (1830-1889), en la naturaleza específica de la ciudad antigua. “Ésta se fundó sobre una religión y se constituyó como una Iglesia” –explica al inicio del capítulo titulado “De la omnipotencia del estado” de su libro sobre *La ciudad antigua*. De ahí el imperio absoluto que ejercía sobre sus miembros. El ciudadano le pertenecía en cuerpo y alma a la ciudad y estaba consagrado a su defensa. Su fortuna, sus intereses, su educación, sus sentimientos y



creencias se hallaban bajo una severa vigilancia. Se comprende, pues, que “en una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir” (1985 [1864], 315). Por eso F. de Coulanges consideraba “un error singular entre todos los errores humanos” haber creído que griegos y romanos hubieran gozado de la libertad individual, de la cual ni siquiera habían tenido idea (1985, 317).

John Dalberg Acton (1834-1902), quien reconocía que la semilla de la libertad había sido originariamente plantada en Atenas, sostenía no obstante que los antiguos “comprendían mejor la regulación del poder que la de la libertad”, lo cual explica por qué concentraban tantas prerrogativas en el Estado que “no dejaban al hombre posibilidad para negar su jurisdicción o asignar límites a su actividad” (1983 [1877],14). Además, al no existir entonces diferencias entre religión y moral ni entre ésta y la política, “lo que el esclavo era en las manos de su amo lo era el ciudadano en manos de la comunidad. Las obligaciones más sagradas se desvanecían ante la conveniencia pública” (1983, 14). De ahí que, para Acton, las doctrinas de los filósofos antiguos no deberían ser consideradas entre las que pudieran poner a los gobiernos arbitrarios bajo control.

Sartori, por su parte, recordará que la democracia practicada por los griegos “requería que el ciudadano se dedicara por completo al servicio público” (1988, II, 348). Se trataba de “una democracia basada en el ejercicio directo del poder político” y no, en cambio, “en el control y la limitación del poder” que fue una solución moderna a un problema no resuelto ni tampoco planteado por los griegos como es la preservación de la libertad individual. “Para los griegos (sostiene), ‘hombre’ y ‘ciudadano’ significaban exactamente lo mismo, de la misma forma que participar en la vida de la *polis*, de su ciudad, significaba ‘vivir’” (1988, 352). El ciudadano y la ciudad se encontraban “inextricablemente unidos por una comunidad de destino, vinculados en la vida y la muerte” (1988, 364). Ese grado de “hipertrofia política” se revelaba por ejemplo en el uso del vocablo *ídion*, por oposición a *koinón*, que hacía del no ciudadano o *idíotes* (a diferencia del *polítés*) un hombre al que se consideraba ignorante, sin valor y sólo interesado por sí mismo. Por eso haría falta “un lento y tortuoso” proceso histórico para que, con los aportes del cristianismo romano, de los humanistas, de la Reforma y del iusnaturalismo moderno, se desarrollara la noción de individuo como persona o “yo privado” que no se subsume en la condición de ciudadano (1988, 353, 360-361).

Esta lectura “tradicional” acerca del tipo de libertad de la que gozaban griegos y romanos destaca también la existencia de otros elementos que permiten explicarla y distinguirla de su acepción moderna. Entre ellos, una extensión territorial de dimensiones reducidas, un espíritu belicoso propio de repúblicas en las que el estado de guerra y agitación interna era casi permanente y, por supuesto, la existencia de mano de obra esclava que se ocupaba de la mayor parte de los trabajos productivos. De este modo, los antiguos gozaban del tiempo, la capacidad, los recursos y el incentivo para ejercer la libertad política, entendida -una vez más- como participación en los asuntos públicos. La desaparición de dichas condiciones en tiempos modernos volvería ineludible la reformulación del concepto y la práctica de la participación a los fines de mantener su atractivo y ascendencia, cuestión sobre la cual volveremos en el punto 3.2.

En abierta discrepancia con lo que llevamos dicho acerca del supuesto desconocimiento, por parte de los antiguos, de la libertad individual entendida al modo de Berlin como libertad negativa, varios clasicistas contemporáneos sostienen que, al englobar bajo la categoría de “antiguos” a griegos y romanos por igual, se estarían pasando por alto las diferencias que separan los conceptos de *eleutheria* y *libertas*, vocablos que comparten una misma raíz indoeuropea y de los que deriva el término libertad, pero cuyos significados no deben confundirse. También se cuestiona la tesis acerca del carácter dominante o exclusivo que había tenido entre los antiguos la dimensión positiva de la libertad bajo la forma de libertad política. Exploremos, brevemente, estas objeciones.

Tras un análisis pormenorizado de los distintos usos que el vocablo griego presenta en las fuentes que se conservan de la Atenas clásica, M. H. Hansen (1996) argumenta que las diferencias con el concepto moderno de libertad política se hallan eclipsadas por sorprendentes similitudes. Su conclusión es que los griegos entendían por *eleutheria* la libertad de la polis y, al mismo tiempo, la libertad en la polis. Esta última implicaba sobre todo el derecho a participar en el proceso de decisión política por parte de ciudadanos con plenos derechos (adquiridos por nacimiento) pero, también, el derecho a vivir como uno quisiera sin ser oprimido por otras personas o por las autoridades. Las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, las historias de Heródoto y Tucídides o los discursos de Demóstenes darían prueba, según M. Edge (2009), de que por *eleutheria* se evocaba la idea de ausencia de dominación arbitraria y no únicamente la posibilidad de participar en los asuntos públicos. En efecto, durante la experiencia democrática ateniense, los

ciudadanos – que gozaban de igualdad política- eran libres en la medida en que no estaban sujetos a la voluntad arbitraria de otros, lo que no podía ocurrir bajo un régimen tiránico u oligárquico. Pero esta ausencia de dominación también significaba, de acuerdo a la famosa *Oración Fúnebre* de Pericles, que el ciudadano podía optar por vivir su vida según su propio parecer, como queda claro en este pasaje: “Tenemos por norma respetar la libertad, tanto en los asuntos públicos como en las rivalidades diarias de unos con otros, sin enojarnos con nuestro vecino cuando él actúa espontáneamente, ni exteriorizar nuestra molestia, pues ésta, aunque inocua, es ingrata de presenciar. Si bien en los asuntos privados somos indulgentes, en los públicos (...) jamás obramos ilegalmente” (1986 [431 a.C.] 4).

Este último aspecto era el que más preocupaba, en rigor de verdad, a los críticos de la democracia como Platón o el Pseudo-Jenofonte. Como señala M. Barberis, la mayoría de las referencias a la dimensión individual/negativa de la libertad entre las fuentes clásicas aparece más bien en boca de quienes tienen por intención cuestionarla. Se la presenta como una especie de perturbación del orden constituido (asociada íntimamente a la democracia) que afecta tanto la esfera política como el ámbito doméstico (Cfr. 2002, 27-28). En Platón (Rep, 561d-563c) y en Aristóteles (Pol 1310a, 1317b) este tipo de libertad se confunde con la idea de libertinaje e implica ante todo el sometimiento a las pasiones. De cualquier manera, en opinión del filósofo italiano, esta conceptualización de la libertad que es rechazada como errada “dista de las modernas concepciones negativas de la libertad sólo por la diversa valoración que la acompaña” (Barberis 2002, 30), pero su rechazo, precisamente, implicaría que no era ajena a esos contextos.

Para el caso romano, corresponde señalar que allí se desarrollaron dos nociones políticas rivales de la *libertas*. Así lo explican C. Wirszubski (1960), K. Raaflaub (1983), H. Pitkin (1988) y G. Kennedy (2014). La primera, articulada por los sectores aristocráticos (u *optimates*) y defendida tanto frente a la ambición de individuos poderosos como ante los reclamos populares, asociaba la libertad a un orden tradicional asentado sobre la desigualdad, el gobierno de la ley y un diseño institucional en el que los equilibrios entre los órganos de poder evitaban su acumulación. La segunda, enarbolada por los plebeyos (*populares*) presentaba la libertad como seguridad y protección, no como la participación política. El punto que interesa destacar aquí es que, en ambos casos, la *libertas* romana tenía una connotación defensiva, es decir, predominantemente negativa. El acento estaba puesto en la protección frente a un posible abuso de poder y no tanto en el acceso al poder mismo (cfr. Pitkin 1988, 534-535). En cualquier caso, el fin de la autonomía de las *poleis* tras la batalla de Queronea (336 a.C), o bien el advenimiento del principado con Octaviano (27 a.C), habrían producido un desplazamiento del concepto de libertad (*eleutheria* y *libertas*, respectivamente) hacia la esfera de las relaciones entre el individuo y el resto de la humanidad, eclipsando el sentido eminentemente político que había tenido hasta entonces (cfr. Barberis 2002). Sin ánimo de extendernos demasiado sobre este aspecto, cabe recordar que G. Jellinek ya había cuestionado tempranamente a autores como J. Stahl, K. F. Hermann y R. von Mohl por haber sido receptivos a la idea de que las antiguas repúblicas desconocían por completo los derechos individuales. Es cierto, afirma Jellinek, que la “unidad inquebrantable” de Estado e Iglesia imponía pesadas cargas a los ciudadanos, pero un giro importante se habría operado cuando Demócrito y Sócrates comenzaron a sentirse ciudadanos del mundo. Asimismo, en cínicos y estoicos ya estaría “claramente formulado el concepto individualista de la libertad” y bastaría con remitirse al libro VI de *La Política* para ver cómo Aristóteles, “con gran sagacidad”, ya había contemplado la diferencia entre participación en el Estado y libertad respecto del Estado. En todo caso, conviene Jellinek, lo que habría faltado a la Antigüedad es el reconocimiento del “carácter jurídico” de la libertad individual”, es decir, de que corresponde al individuo un lugar propio, jurídicamente hablando, frente al del Estado (1954 [1911], 222-246). A su vez, Guido de Ruggiero, en su *Historia del liberalismo europeo*, coincidirá en cuestionar la tesis de que en la Antigüedad no se conocían “muchas libertades de las denominadas modernas” (1944 [1925], 103), de la misma manera en que F. Hayek criticará la “falsa interpretación” de Hobbes, Constant, Fustel de Coulanges o, más acá, Harold Laski, oponiendo el testimonio de E. Havelock, en *The Liberal Temper in Greek Politics*, o el de la propia *Oración fúnebre* de Pericles. Por añadidura, Hayek reivindica las Leyes de las XII Tablas bajo cuyos auspicios, en Roma, se habría formado gradualmente “el primer sistema desarrollado de derecho privado” (1991, 456-463).

3.2 La libertad civil y la libertad política entre los modernos [↑](#)

¿Cómo entienden la libertad política los modernos y qué valor le asignan? “La libertad individual [...] he ahí la verdadera libertad moderna” (1988, 86), escribe Constant [n. de los a.: Para las citas de esta conferencia hemos usado simultáneamente, procurando una traducción más precisa, la edición en español de Tecnos (1988) y una



edición en francés incluida en la edición de E. Laboulaye de B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle* (1861)]. La define también como “el goce pacífico de la independencia privada” (1988, 75) o el derecho a “desenvolver cada uno nuestras facultades como mejor nos parezca” (1988, 85) sin una autoridad que oficie de tutor o guía constante. Esta libertad se descompone, en verdad, en una serie de libertades como son el derecho de cada uno “de no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos [...] el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, de disponer de su propiedad [...] de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni dar cuenta de sus motivos o sus pasos [...] de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y fantasías”. Finalmente, es el derecho de cada uno, “de influir en la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea por representaciones, por peticiones y demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración” (1988, 67). Se trata, como puede advertirse, de una definición por demás abarcadora de una libertad, la moderna o civil, que entre una de sus dimensiones incluye la participación ciudadana y que, como ha señalado S. Holmes en su importante obra sobre Constant, no existe únicamente para ser gozada sino también para ser ejercida al suponer no sólo ausencia de obstáculos sino presencia de posibilidades, políticas y “extrapolíticas” (cfr. 1984, 31, 43, 65).

El punto que Constant parece presentar es que el establecimiento de la libertad política jamás debería hacerse a expensas de esas otras dimensiones propiamente constitutivas de la libertad moderna, o como pretexto para encubrir actos de opresión, tal como ocurriera durante la revolución francesa. Además, la vida pública ofrece actualmente sólo “una parte de los goces” que los antiguos le adjudicaban mientras que los progresos de la civilización y la comunicación entre las naciones “han multiplicado y variado al infinito los medios de la felicidad particular” (1988, 76). A esto se sumaban otras consideraciones que también ponían de manifiesto el carácter anacrónico o extemporáneo de esa apuesta exclusiva por la libertad política. Por ejemplo, la mayor extensión territorial de los Estados modernos y el consiguiente aumento de la población que conducen a que el hombre moderno, “perdido en la multitud”, no sea capaz de percibir la influencia que su voz o su voto ejercen sobre la dirección del gobierno, contrariamente a lo que sucedía entre los ciudadanos griegos y romanos (1988, 76). Por otra parte, la abolición de la esclavitud y el desarrollo del comercio privan a ese hombre del tiempo necesario para la práctica de una ciudadanía activa. De ahí la necesidad ineludible del sistema representativo, un invento moderno mediante el cual “una nación descarga en algunos individuos lo que ella no puede o no quiere hacer por sí misma” (1988, 89).

Ahora bien, del hecho de que nuevas formas de libertad política hayan sido impuestas por la modernidad y el surgimiento de lo que Holmes llama una “aguda distinción entre sociedad y estado” (1984, 71), no debe seguirse que esa libertad deba ser descuidada. Antes bien, ya en *Principios de política* Constant había señalado que “la libertad política sirve de barrera para el poder, al mismo tiempo que le sirve de apoyo. Lo guía en su ruta, lo sostiene en sus esfuerzos, lo modera en sus accesos de delirio y lo alienta en sus momentos de apatía. Reúne a su alrededor los intereses de las diversas clases. Aunque el poder luche contra ella, le impone ciertos controles que tornan sus desvíos menos ridículos y menos odiosos sus excesos” (2010, 442). Por tanto, la libertad política constituiría una garantía “indispensable” que asegura las libertades civiles en la medida en que la nación ejerza “una vigilancia activa y constante sobre sus representantes para ver si cumplen exactamente con su encargo y si defraudan a sus votos y deseos” (1988, 86, 90).

Décadas después, E. Laboulaye (1811-1883), quien no vacilaba en recordar que “somos hombres antes que ciudadanos” (1865, 8), hombres y no “meros electores” con derecho de pensar, hablar y actuar como nos parezca y únicos responsables de nuestra conducta (1871, 120), admitirá que la garantía que comporta la libertad política se extiende, de manera general, cuando se atribuye a la nación o a sus representantes una parte del control o de la influencia sobre los asuntos públicos y, de manera particular, cuando se asegura a cada ciudadano que en caso de violencia o de injusticia sus quejas serán atendidas y su derecho resarcido. Las libertades políticas mantendrían, de este modo, una importancia suprema: “son las muralla y el refugio de la libertad civil. Sin ellas, la ley no es más que una trampa y la justicia, una burla” (1871, 117). No obstante, si la libertad política protege las libertades civiles, lo cierto es que no las reemplaza y “el pueblo se cansa de ella como de las formas vacías y engañosas cuando no están detrás suyo los derechos individuales y sociales que son el fondo y la sustancia misma de la libertad” (1871, 118). Para decirlo también en palabras de Rémusat (1797-1875), la libertad civil es la más preciosa de las libertades y es un fin para el cual la libertad política no es sino un medio. Los hombres modernos “serán ciudadanos para poder ser

hombres” (1860, 359).

La caracterización de la libertad política como una libertad de tipo instrumental, externa y relacional, cuya finalidad parece reducirse a crear las condiciones de la libertad individual, ha ganado una amplia aceptación en el mundo académico. De todas maneras, esta lectura soslaya un aspecto que el mismo Constant (y, después de él Tocqueville o John Stuart Mill) había advertido a comienzos del siglo XIX: la libertad política constituye además una vía de perfeccionamiento moral. En efecto, suele olvidarse que el párrafo final de su conferencia, que no había sido anticipado en las anteriores versiones de ese texto ya publicadas por Constant bajo la forma de capítulos o secciones de obras anteriores (como *Principios de política* o *Del espíritu de conquista y usurpación*) incluye una revalorización de la libertad política no fácil de integrar con el cuerpo de la conferencia y que Holmes explica en virtud del creciente pesimismo del autor, de raigambre rousseauiana, ante la falta de motivación del hombre moderno por la cosa pública, más preocupado como se veía por “las ganancias de corto plazo que por los peligros de largo plazo del apoliticismo” (1984, 42). Esta retórica, que supondría una “justificación aristotélica y casi romántica de la participación”, estaría mostrando según Holmes que, en 1819, el argumento instrumental de la libertad política como garantía de libertad civil resultaba insuficiente a la hora de sacar a los hombres de la “sedación cívica” administrada primero por Napoleón y luego por las corrientes ultrarrealistas (1984, 42). En efecto, tras afirmar que no es la felicidad sino el perfeccionamiento la finalidad a la cual “nuestro destino nos llama”, Constant agrega que “la libertad política es el más poderoso, el más enérgico medio de perfeccionamiento que el cielo nos haya dado” (1988, 90). Y seguidamente: “La libertad política, sometiendo a todos los ciudadanos, sin excepción, al examen y el estudio de sus intereses más sagrados, engrandece su espíritu, ennoblece sus pensamientos, establece entre todos ellos un tipo de igualdad intelectual que constituye la gloria y la potencia de un pueblo” (1988, 91). Por eso concluye asociando el ejercicio de esta libertad a un “patriotismo puro, profundo y sincero” y reclamando a las instituciones que “concluyan la educación moral de los ciudadanos”, no sólo mediante el respeto a sus derechos individuales sino procurando que se consagren a la vida pública con sus sufragios y sus opiniones, y “formándoles de este modo, por la práctica, para estas elevadas funciones, dándoles a la vez el deseo y la facultad de cumplirlas” (1988, 93).

4 Amenazas a la libertad política [↑](#)

Reconocida la importancia y el valor de la libertad política resulta oportuno añadir a modo de conclusión algunos breves comentarios con respecto a los peligros que ciernen sobre ella, especialmente en tiempos democráticos.

Tal como fuera advertido reiteradamente por publicistas liberales y republicanos durante los últimos dos siglos, la libertad política se encuentra amenazada allí donde impera un afán desmedido por el bienestar material en individuos con aspiraciones mediocres y una mirada estrecha enfocada exclusivamente al tiempo presente. Si a ello se suma el descrédito de la política como instrumento de transformación, la resignación frente a las promesas incumplidas y el temor por las consecuencias imprevistas a las que pueden conducir las pasiones públicas, el recurso al retraimiento, la apatía cívica o el individualismo se presentan como la alternativa más inmediata aunque no necesariamente la más racional, puesto que estaría fundada, en palabras de Tocqueville, en un “juicio erróneo” (2006 [1840], 128) o, si se prefiere, en una percepción equivocada del propio interés. Por eso, los espíritus pasivos o excesivamente dóciles, que se desentienden de la libertad política o de todo sentido de obligación mutua, terminan siendo funcionales al despotismo en cualquiera de sus manifestaciones, provengan del gobierno o de la opinión dominante. En este sentido cabe recordar, siguiendo a Burdeau, que la libertad política “no es sólo un don [sino también] una carga” y que es difícil “beneficiarse con las ventajas que produce si se deja en manos de otros el cuidado de asumir las responsabilidades que implica” (1983, 238).

Norberto Bobbio pensaba que en la formación del Estado constitucional moderno “la demanda de la libertad política procede a la par con la demanda de las libertades civiles” (1993, 116). Por consiguiente, lejos de ser incompatibles u opuestas, ambas libertades se reforzarían mutuamente. De ahí que propusiera su integración, viendo en estas últimas la “condición” para el ejercicio de la primera por parte de la sociedad en su conjunto (1993, 105). Y si bien es cierto que, como sugería Hayek, un pueblo colectivamente libre (porque elige sus propios gobernantes o se da a sí mismo sus leyes) no es necesariamente un pueblo de individuos libres (cfr. 1991 [1960], 30), no deberíamos olvidar sin embargo que, sin la libertad política entendida como libertad de participación, nos volveríamos meros súbditos y la

ciudad –para citar una vez más a Laboulaye– se convertiría en “una villa abierta sin defensa frente a la ambición y las intrigas de algún hombre” (1871, 117).

A esto último precisamente aludía Tocqueville en el prólogo de *El Antiguo régimen y la revolución* cuando, al hacer referencia al modo como el despotismo favorece la tendencia de las sociedades modernas a “recogerse en un individualismo estrecho en que se ahoga toda virtud pública”, apelaba a la necesidad de involucrarse políticamente mediante la práctica cotidiana de la libertad: “Solo la libertad puede combatir eficazmente los vicios que les son propios, y detenerlas en la pendiente por la que se deslizan. Sólo ella puede, en efecto, sacar a los ciudadanos del aislamiento en que les hace vivir la misma independencia de su condición, para constreñirlos a aproximarse unos a otros. Es la única que los enardece y los reúne cada día, impulsados por la necesidad de entenderse, de persuadirse y de complacerse mutuamente en la práctica de los asuntos comunes. Sólo ella es capaz de apartarlos del culto del dinero y del menudo trajín cotidiano de sus negocios particulares para hacerles percibir y sentir en todo momento que a su lado y sobre ellos está la patria, sólo ella sustituye de vez en cuando el amor al bienestar con pasiones más enérgicas y elevadas, proporciona a la ambición objetos más nobles que la adquisición de riquezas y crea la luz que permite ver y juzgar los vicios y las virtudes de los hombres” (1989 [1856], 51).

5 Bibliografía [↑](#)

Acton, J. D. 1986 [1877]. “Historia de la libertad en la Antigüedad”. *Estudios Públicos* 11: 1-24.

Aron, R. 2007. *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza Editorial.

Barberis, M. 2002. *Libertad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Béjar, H. 2001. “Republicanism en fuga”. *Revista de Occidente* 247 : 76-90.

Berlin, I. 1998 [1958]. “Introducción” y “Dos conceptos de libertad”. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

Bobbio, N. et al. 1983 [1976]. *Diccionario de Política*. México: Siglo Veintiuno Editores. II Tomo.

Bobbio, N. 1993 [1977]. *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.

Burdeau, G. 1970 [1959]. *La democracia*. Barcelona: Ariel.

Burdeau, G. 1983 [1979]. *El liberalismo político*. Buenos Aires: Eudeba.

Cicerón, M. T. 1986. *Sobre la república*. Madrid: Tecnos.

Constant, B. 2010 [1806/1810]. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Madrid: Katz / Liberty Fund.

Constant, B. 1988 [1819]. “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. En *Del espíritu de conquista y usurpación*. Madrid: Tecnos.

Constant, B. 1861. “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”. En *Cours de politique constitutionnelle*, editado por E. Laboulaye. París: Guillaumin.

Diderot y D’Alembert, eds. 1986. *Artículos políticos de la enciclopedia*. Madrid: Tecnos.

Edge, M. 2009. “Athens and the spectrum of liberty”. *History of Political Thought* 30 (1): 1-45.

Fontana, B. 1999. “Introduction”. En *Benjamin Constant. Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fustel de Coulanges, N. 1961 [1864]. *La ciudad Antigua*. Barcelona: Iberia.

- Hansen, M. H. 1996. "The ancient athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal". En *Demokratia. A conversation on democracies ancient and modern*, editado por J. Ober y Ch. Hedrick. New Jersey: Princeton University Press.
- Hayek, F. A. 1991 [1960]. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hobbes, T. 1919 [1651]. *Leviatán*. Edición preparada por C. Maya y A. Escotado. Madrid: Editora Nacional.
- Holmes, S. 1984. *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Jellinek, G. 1954 [1911]. *Teoría General del Estado*. Buenos Aires: Albatros.
- Jouvenel, B. de. 1977. *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*. Madrid: Magisterio Español.
- Kennedy, G. 2014. "Cicero, roman republicanism and the contested meaning of *libertas*". *Political Studies* 62: 488-501.
- Laboulaye, E. 1865 [1863]. *La liberté antique et la liberté moderne*. En: *L'état et ses limites*. París: Charpentier Cie.
- Laboulaye, E. 1871 [1864]. *Le Parti Liberal*. París: Charpentier.
- Laski, H. 1945. *La libertad en el estado moderno*. Buenos Aires: Editorial Abril.
- Montesquieu, L. S. 2007 [1748]. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Patterson, O. 1993. *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Chile: Andrés Bello.
- Pettit, Ph. 1999 [1997]. *Republicanismo*. Barcelona: Paidós.
- Pettit, Ph. 2005. "La libertad republicana y su trascendencia constitucional". En *Republicanismo y Democracia* Bertomeu, compilado por M. J. Doménech y A. De Francisco. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pitkin, H. A. 1988. "Are freedom and liberty twins?". *Political Theory* 16 (4): 523-552.
- Pocock, J. 1975. *The Machivellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Rémusat, Ch. 1860. *Politique liberale ou fragments pour servir a la défense de la Révolution Française*. París: Michel Levy.
- Rosler, A. 2016. *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Buenos Aires: Katz.
- Rousseau, J. J. 1996 [1762]. *Del contrato social*. En *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ruggiero, G. de. 1944 [1925]. *Historia del liberalismo europeo*. Madrid: Pegaso.
- Sartori, G. 1965 [1962]. *Aspectos de la democracia*. México: Editorial Limusa-Wiley.
- Sartori, G. 1987. *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartori, G. 2007 [1987]. *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus.
- Skinner, Q. 1978. *The foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 1998. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spector, H. 2010. "Four conceptions of Freedom". *Political Theory* 38 (6): 780-808.

Taylor, Ch. 1979. "What's wrong with negative liberty?". En: *The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press.

Tocqueville, A. 1989. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

Tocqueville, A. 2006. *La Democracia en América*. II. Madrid: Alianza Editorial.

Tucídides. 1986. "Discurso Fúnebre de Pericles". *Estudios Públicos* 11: 1-10. (traducido por Antonio Arbea).

Viroli, M. 2002. *Republicanism*. Nueva York: Hill and Wang.

Wallace, R. 1996. "Law, freedom and the concept of citizens' rights in democratic Athens". En *Demokratia. A conversation on democracies ancient and modern*, editado por J. Ober y Ch. Hedrick. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Wirszubski, C. 1960. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.

6 Cómo Citar [↑](#)

Aguilar, Enrique y Pollitzer, María. 2017. "Libertad política". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Libertad_politica

7 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X