

La presente obra es la traducción española de:

- Capítulo 1 «Language and Human Nature», *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1985, vol. 1: *Human Agency and Language*, págs. 215-47.
- Capítulo 2 «Action as Expression», *Intention and Intentionality*, C. Diamond y J. Teichman (eds.), © The Harvester Press, 1979.
- Capítulo 3 «Hegel's Philosophy of Mind», *Contemporary Philosophy: a new Survey*, G. Floistad (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1983, vol. 4, págs. 133-55; traducido con autorización de Kluwer Academic Publishers.
- Capítulo 4 «The Validity of Transcendental Arguments», *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. LXXIX, 1978-1979, reimpresso por cortesía del Editor de la Aristotelian Society, © 1979.
- Capítulo 5 «Interpretation and the Sciences of Man», *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1985, vol. II: *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 15-57.
- Capítulo 6 «Understanding and Ethnocentricity», *Social Theory as Practice*, The BN Ganuli Memorial Lectures, 1981, Delhi, © Oxford University Press, 1983.
- Capítulo 7 «Atomism», *Powers, Possessions and Freedom*, editado por Alkis Kontos, 1979, págs. 39-61; reeditado con autorización de la University of Toronto Incorporated.
- Capítulo 8 «What is Wrong with Negative Liberty?», *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, editado por Alan Ryan, © Oxford University Press, 1979, págs. 175-93.
- Capítulo 9 «La conduite d'une vie et le moment du bien» (editado sólo en francés). © Charles Taylor.
- Bibliografía © Presses Universitaires de France (PUF), para el aparato crítico.

La libertad de los modernos

Charles Taylor

Ensayos escogidos y presentados
por Philippe de Lara

Amorrortu editores

Buenos Aires - Madrid

8. ¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*

Este trabajo es un intento de resolver uno de los problemas que separan las teorías «positivas» y «negativas» de la libertad, tal como las distinguió Isaiah Berlin en su seminal artículo «Two concepts of liberty».¹ Aunque podríamos discutir interminablemente la formulación detallada de la distinción, me parece indudable que en nuestra civilización existen dos familias de concepciones de la libertad política.

Así, está claro que hay teorías —objeto de un amplio escrutinio en la sociedad liberal— que quieren definir la libertad exclusivamente en términos de la independencia del individuo con respecto a la interferencia de los otros, se trate de gobiernos, corporaciones o personas particulares; y es igualmente claro que esas teorías suscitan el cuestionamiento de quienes creen que la libertad consiste, al menos en parte, en el control colectivo de la vida en común. No cuesta advertir que las teorías derivadas de Rousseau y Marx se incluyen en esta categoría.

En cada una de las categorías hay toda una gama de concepciones. Y vale la pena tenerlo presente, porque en el transcurso de la polémica es muy fácil aferrarse a las variantes extremas y casi caricaturescas de cada familia. Quienes atacan las teorías positivas de la libertad suelen tener en mente algunas hipótesis totalitarias de izquierda, según las cuales aquella reside exclusivamente en el ejercicio del control colectivo sobre el destino del individuo en una sociedad sin clases: el tipo de teoría que sirve de base, por

* Título original: «What's wrong with negative liberty?», publicado originalmente en A. Ryan, ed., *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1979, págs. 175-93, y reeditado en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, págs. 211-29.

¹ I. Berlin, «Two concepts of liberty», en *Four Essays on Liberty*, Londres: Oxford University Press, 1969, págs. 118-72. [«Dos conceptos de la libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1998].

ejemplo, al comunismo oficial. Esta concepción, en su forma caricaturesca extrema, se niega a reconocer el carácter genuino de las libertades garantizadas en otras sociedades. La destrucción de las «libertades burguesas» no es una verdadera pérdida de libertad, y la coerción puede justificarse en nombre de esta si es necesario instaurar la sociedad sin clases, única organización social en la cual los hombres son verdaderamente libres. En síntesis, se puede obligar a los hombres a ser libres.

Aun aplicada al comunismo oficial, esta descripción es un poco excesiva, aunque expresa sin duda la lógica interna de este tipo de teoría. Pero es una caricatura absurda si se atribuye a toda la familia de concepciones positivas. Esta incluye todos los puntos de vista sobre la vida política moderna que deben algo a la antigua tradición republicana, según la cual el autogobierno de los hombres es una actividad valiosa en sí misma y no sólo por razones instrumentales. Dentro del campo de esa tradición se cuentan pensadores como Tocqueville y posiblemente el John Stuart Mill de *On Representative Government*. No tiene una conexión necesaria con la tesis de que la libertad consiste *para y exclusivamente* en el control colectivo de la vida en común o que no hay libertad que merezca ese nombre al margen de un contexto de control colectivo. Y, por lo tanto, no genera por fuerza una doctrina sobre cuya base pueda obligarse a los hombres a ser libres.

En el otro extremo, suele ponerse en primer plano una versión igualmente caricaturesca de la libertad negativa. Se trata de la versión radical originada en Hobbes —o en Bentham, desde otro punto de vista—, que concibe la libertad como la mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos. Esta concepción no presta ninguna atención a otros obstáculos menos inmediatamente evidentes a la libertad, por ejemplo la falta de conciencia, la falsa conciencia, la represión u otros factores internos semejantes. Se atiene con firmeza a la idea de que hablar de la pertinencia de esos factores internos para el debate sobre la libertad es abusar de las palabras. La única significación clara que puede darse a la libertad es la de la ausencia de obstáculos externos.

Digo que esta versión, como retrato representativo de la concepción negativa, es una caricatura, porque desestima

sin más uno de los motivos más poderosos que apuntalan la defensa moderna de la libertad como independencia individual, a saber, la idea posromántica de que la forma de autorrealización de cada persona le es propia y, en consecuencia, sólo puede elaborarse de manera independiente. Esa es una de las razones de la defensa de la libertad planteada, entre otros, por J. S. Mill (esta vez en *On Liberty*). Pero si consideramos que la libertad incluye entre sus elementos la libertad de autocumplimiento o autorrealización de acuerdo con nuestro propio modelo, tenemos evidentemente algo que puede fracasar tanto por razones internas como a causa de obstáculos externos. Nuestra autorrealización puede fracasar debido a temores internos o una falsa conciencia, así como por obra de la coerción externa. De tal modo, la noción moderna de la libertad negativa, que atribuye importancia al hecho de garantizar el derecho de cada persona a realizarse a su manera, no puede valerse de la concepción de la libertad de Hobbes o Bentham. La psicología moral de estos autores es demasiado simple —acaso deberíamos decir demasiado tosca— para sus objetivos.

Ahora bien, tenemos aquí una extraña asimetría. Como ya dije, las visiones caricaturescas extremas suelen ocupar los primeros planos. Pero mientras los adversarios de la libertad positiva tratan de imputar a sus oponentes, como cabría esperar en el ardor de la discusión, la versión extrema de la «obligación de ser libres», esos mismos partidarios de la libertad negativa a menudo parecen deseosos de adherir a su propia versión extrema, la concepción hobbesiana. Así, aun Isaiah Berlin, en su elocuente exposición de los dos conceptos de la libertad, parece citar con aprobación tanto a Bentham² como a Hobbes.³ ¿Por qué es así?

Para responder, debemos examinar con más detenimiento lo que está en juego entre las dos concepciones. Las teorías negativas, como hemos visto, quieren definir la libertad en términos de independencia individual con respecto a los otros; las teorías positivas también pretenden identificarla con el autogobierno colectivo. Pero detrás de estos aspectos hay algunas diferencias doctrinarias más profundas.

² I. Berlin, «Two concepts of liberty», *op. cit.*, pág. 148, nota 1.

³ *Ibid.*, pág. 164.

Isaiah Berlin señala que las teorías negativas se preocupan por el ámbito dentro del cual el sujeto debería moverse sin interferencias, mientras que las doctrinas positivas se interesan en la identidad de los individuos o las instancias que ejercen el control. Me gustaría plantear esta misma observación de una manera ligeramente diferente. Las doctrinas de la libertad positiva se interesan en una visión de la libertad que implica en esencia el ejercicio del control sobre la propia vida. Según esa visión, uno sólo es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida. En este caso, el concepto de libertad es un concepto de ejercicio [*exercise-concept*].

En contraste, las teorías negativas pueden apoyarse simplemente en un concepto de oportunidad, en el cual el hecho de ser libre tiene que ver con lo que podemos hacer, la posibilidad que se nos abre para hacer algo; poco importa que hagamos uso o no de ella. Así sucede, sin duda, con el concepto sin refinar, la concepción hobbesiana originaria. La libertad no consiste sino en la inexistencia de obstáculos. El hecho de que nada se interponga en nuestro camino basta para que seamos libres.

Sin embargo, es preciso decir que las teorías negativas pueden apoyarse en un concepto de oportunidad, pero no se trata de una necesidad ineludible. En efecto, en la gama de teorías negativas antes mencionadas, debemos tener en cuenta las que incorporan una idea de autorrealización. Como es evidente, este tipo de concepción no puede apoyarse simplemente en un concepto de oportunidad. De acuerdo con una concepción en términos de autorrealización, no podemos decir que alguien es libre si no se ha realizado en absoluto; si, por ejemplo, es totalmente ignorante de su potencial, el cumplimiento de este nunca se le ha planteado como una cuestión o está paralizado por el temor a romper alguna norma que ha internalizado pero no es un reflejo auténtico de sí mismo. Dentro de este esquema conceptual, es necesario cierto grado de ejercicio para considerar libre a un hombre. Si queremos poner las trabas internas a la libertad en un mismo nivel que los obstáculos externos, el hecho de estar en condiciones de ejercer la libertad, tener la oportunidad de hacerlo, implica eliminar las barreras internas, y esto es imposible sin haberse autorrealizado hasta cierto punto. De modo que en el caso de la libertad de autorrealización,

para tener la oportunidad de ser libre debo ejercer ya la libertad. Es imposible valerse aquí de un concepto puro de oportunidad.

Pero si las teorías negativas pueden fundarse en un concepto de oportunidad o de ejercicio, no puede decirse otro tanto de las teorías positivas. La idea de que la libertad implica al menos en parte un autogobierno colectivo está esencialmente fundada en un concepto de ejercicio. Pues esta concepción identifica (al menos parcialmente) la libertad con la dirección de sí mismo, esto es, el ejercicio concreto del control sobre la propia vida.

Esto ya nos da una indicación para aclarar la paradoja antes mencionada, a saber, que mientras sus adversarios suelen imputar a los partidarios de la libertad positiva la variante extrema de esta, los teóricos negativistas, por su parte, parecen inclinarse a adherir a las versiones más crudas de su teoría. En efecto, si un concepto de oportunidad no es compatible con una teoría positiva, pero él o su alternativa pueden ajustarse a una teoría negativa, una manera de excluir desde el principio las teorías positivas es adoptar con firmeza aquel concepto. De tal modo cortamos de raíz, por decirlo así, las teorías positivas, aun cuando también podamos pagar el precio de la atrofia de una gran parte de las teorías negativas. Pero al menos, al pronunciarnos resueltamente a favor del extremo radical de la tesis negativa, en el que sólo se admiten los conceptos de oportunidad, impedimos el desarrollo de una teoría positiva.

La ventaja de adoptar esa actitud consiste aquí en que mantenemos la posición en torno de una cuestión de principio muy simple y básica, en la que la concepción negativa parece tener cierto respaldo del sentido común. La intuición básica es que la libertad tiene que ver con la capacidad de hacer tal o cual cosa y no encontrar obstáculos en el camino, y no es una capacidad que debemos realizar. Desde luego, parece más prudente combatir contra la Amenaza Totalitaria desde esta posición de último recurso y establecer a su retaguardia la frontera natural que nos ofrece esa cuestión simple, en vez de enfrentarse al enemigo en el campo abierto de los conceptos de ejercicio, donde habrá que luchar para distinguir en ellos lo bueno de lo malo; luchar, por ejemplo, por una versión de la autorrealización individual contra diversas nociones de la autorrealización colectiva, de una

nación o de una clase. Parece más fácil y seguro erradicar desde el comienzo todo el sinsentido, declarando que todas las concepciones en términos de autorrealización son una monserga metafísica. No hay más que obstinarse en definir la libertad, entonces, como la mera ausencia de obstáculos externos.

Por supuesto, hay razones independientes para obtenerse en definir la de ese modo. En particular, tenemos la intensa influencia del temperamento intelectual antimetafísico, materialista y orientado hacia las ciencias naturales de nuestra civilización. En sus comienzos, algo semejante a ese espíritu indujo a Hobbes a adoptar la posición que adoptó, y el mismo clima intelectual sigue vigente en nuestros días. En rigor, su preponderancia explica que, retóricamente hablando, la posición antes mencionada sea tan fácil de defender en nuestra sociedad.

No obstante, creo que una de las razones más fuertes para defender el concepto radical de Hobbes y Bentham, a saber, que la libertad es la ausencia de obstáculos externos, materiales o legales, es el motivo estratégico antes expuesto. En efecto, la mayoría de los partidarios de esta posición abandonan al adoptar la muchas de sus intuiciones, al formar parte junto con el resto de una civilización posromántica que atribuye gran importancia a la autorrealización y valora la libertad principalmente debido a ello. El temor a la Amenaza Totalitaria, a mi juicio, los ha llevado a abandonar este terreno al enemigo.

Mi idea es que esa actitud no sólo despoja de gran parte de su valor a su victoria retórica final, porque los hace incapaces de defender el liberalismo en la forma que efectivamente valoramos; querría ir más lejos y decir que, en realidad, esa mentalidad de Línea Maginot asegura la derrota, como suele suceder con ese tipo de mentalidades. La concepción de Hobbes y Bentham es, a mi entender, indefendible como concepción de la libertad.

Para verlo, examinemos con mayor cuidado la posición y la tentación de permanecer en ella. La ventaja de la idea de que la libertad es la ausencia de obstáculos externos radica en su simplicidad. Nos permite decir que la libertad consiste en ser capaces de hacer lo que queramos, donde ese «lo que queramos» se entiende de manera no problemática como los deseos identificados por el agente en su carácter de tales.

En contraste, un concepto de la libertad como ejercicio exige discriminar entre motivaciones. Si somos libres en el ejercicio de ciertas capacidades, no lo somos o lo somos menos cuando estas quedan, de algún modo, incumplidas o bloqueadas. Pero los obstáculos, además de externos, también pueden ser internos. Y es preciso que sea así, porque las capacidades relevantes para la libertad deben implicar cierto grado de conciencia de sí, autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol; de lo contrario, su ejercicio no podría equivaler a la libertad en el sentido de dirección de sí mismo. Y si las cosas son de ese modo, existe la posibilidad de no ser libres debido a la falta de cumplimiento de las condiciones internas. Cuando esto sucede, por ejemplo cuando nos engañamos a nosotros mismos, somos totalmente incapaces de discernir como corresponde los fines que buscamos o perdemos el autocontrol, es muy posible que hagamos lo que queremos—en el sentido de lo que podemos identificar como nuestros deseos—, sin ser libres; en rigor, bien puede ser que añanemos aún más nuestra falta de libertad.

Una vez que adoptamos una concepción en términos de autorrealización, e incluso cualquier concepto de la libertad como ejercicio, el hecho de poder hacer lo que queremos ya no es aceptable como condición suficiente para ser libres. Pues esa concepción pone ciertas condiciones a nuestra motivación. No somos libres si el temor, unas normas internalizadas de manera inauténtica o la falsa conciencia nos inducen a frustrar nuestra autorrealización. Esto se expresa a veces diciendo que, en una concepción planteada en términos de autorrealización, debemos poder hacer lo que realmente queremos, seguir nuestra verdadera voluntad o satisfacer los deseos de nuestro verdadero yo. Pero estas fórmulas, sobre todo la última, pueden confundirnos, porque nos inducen a creer que los conceptos de la libertad como ejercicio están ligados a alguna metafísica específica, en particular la que postula la existencia de un yo superior y un yo inferior. Más adelante veremos que las cosas distan de ser así y que los fundamentos posibles para discernir los deseos auténticos son mucho más numerosos.

Sea como fuere, el objeto de nuestra discusión aquí es indicar que para un concepto de la libertad como ejercicio, el hecho de ser libre no puede reducirse a la cuestión de hacer lo que uno quiere de una manera no problemática. También

es preciso que lo que uno quiere no vaya en desmedro de sus objetivos fundamentales o su autorrealización. O, para expresarlo de otra manera pero llegar al mismo punto, el sujeto mismo no puede ser la autoridad final en la cuestión de su libertad, pues tampoco puede serlo en la cuestión de la autenticidad de sus deseos, vale decir, la determinación de si estos frustran o no sus objetivos.

Al expresar el problema de esta segunda manera hacemos más palpable la tentación que sienten los partidarios de la concepción negativa de sostener su Línea Maginot. En efecto, una vez que admitimos que el agente no es la autoridad final en cuanto a su propia libertad, ¿no allanamos el camino a la manipulación totalitaria? ¿No autorizamos a otros, supuestamente más conocedores de los objetivos del agente que él mismo, a reorientar su marcha por el camino correcto, tal vez incluso mediante el uso de la fuerza, y todo ello en nombre de la libertad?

La respuesta, claro está, es que no lo hacemos. La concepción que hemos hecho no basta para justificar esa conclusión. Puesto que puede haber buenas razones para sostener la improbabilidad de que otros estén en mejor situación que el agente para entender sus verdaderos objetivos. Esto es, en verdad, una deducción plausible de la concepción posromántica antes presentada, a saber, que cada persona tiene su propia forma original de realización. Algunos otros, que tienen un conocimiento íntimo de nosotros y nos superan en sabiduría, están sin duda en condiciones de aconsejarnos, pero ningún cuerpo oficial cuenta con una doctrina o una técnica que le permita saber cómo encarrilarnos, porque esa doctrina y esa técnica no pueden existir por principio si los seres humanos difieren efectivamente en su manera de autorrealizarse.

También podríamos adoptar una concepción de la libertad en términos de autorrealización y crear, por lo tanto, en la necesidad de que mi motivación cumpla ciertas condiciones para que yo sea libre. Pero podemos suponer, asimismo, la existencia de otras condiciones necesarias que excluyen la posibilidad de que una autoridad externa me conduzca a la fuerza hacia una definición de mi autorrealización. A decir verdad, en estos dos últimos párrafos he expuesto una descripción de lo que a mi juicio es una concepción muy difundida en la sociedad liberal: una concepción que valora la

autorrealización y admite que pueda fracasar por razones internas, aunque cree que, por principio, la autoridad social no es capaz de proporcionar ninguna orientación válida debido a la diversidad y la originalidad humanas; sostiene, además, que el intento de imponerla destruirá otras condiciones necesarias de la libertad.

Lo cierto es, sin embargo, que las teorías totalitarias de la libertad positiva se basan en una concepción que implica distinguir entre motivaciones. En efecto, es posible imaginar que el camino de las concepciones negativas a las concepciones positivas de la libertad consiste de dos pasos: el primero nos traslada de una noción de la libertad según la cual uno hace lo que quiere a otra que discierne motivaciones y asimila la libertad al hecho de hacer lo que realmente queremos, obedecer a nuestra verdadera voluntad o ejercer un gobierno concreto de nuestra vida. El segundo paso introduce alguna doctrina con la pretensión de mostrar que, al margen de una sociedad con determinada forma canónica, que contemple un autogobierno efectivo, no podemos hacer lo que realmente queremos o ser fieles a nuestra verdadera voluntad. De ello se deduce que sólo podemos ser libres en esa sociedad y que ser libres es gobernarnos colectivamente de acuerdo con esa forma canónica.

Podríamos ver un ejemplo de este segundo paso en la idea de Rousseau de que sólo una sociedad fundada en el contrato social, en la cual todos se entregan por completo al conjunto, nos preservara de la dependencia de los otros y nos asegura la sola obediencia a nosotros mismos, o en la doctrina de Marx que concibe al hombre como miembro de una especie que realiza su potencial en un modo de producción social y debe apoderarse de manera colectiva del control de este.

Frente a este proceso de dos pasos, parece más seguro y sencillo detenernos en el primero e insistir firmemente en que la libertad sólo se relaciona con la falta de obstáculos externos y, por lo tanto, no supone una discriminación de motivaciones y no permite por principio que nadie se anticipe al sujeto para hablar en su nombre. Esa es la esencia de la estrategia de la Línea Maginot, y es muy tentadora. Quiere señalar, sin embargo, que es errónea. A mi juicio, no podemos defender una visión de la libertad que no implique al menos alguna distinción cualitativa en materia de motivos,

es decir, que no imponga algunas restricciones a la motivación entre las condiciones necesarias de la libertad y, por lo tanto, pueda excluir por principio la posibilidad de que alguien se adelante al sujeto.

Es posible presentar algunas consideraciones inmediatas para mostrar que el concepto hobbesiano puro no funciona y que existen ciertas distinciones entre motivaciones que son esenciales para el concepto de libertad tal como nosotros lo utilizamos. Aun cuando concluíramos la libertad como la falta de obstáculos externos, no se trata de la ausencia de esos obstáculos *simpliciter*. Pues distinguimos entre ellos según la gravedad de la restricción que imponen a la libertad. Y lo hacemos porque desplegamos el concepto en el marco de la comprensión de que ciertas metas y actividades son más significativas que otras.

Así, podríamos decir que mi libertad sufre una restricción si la autoridad local instala un nuevo semáforo en un cruce cercano a mi casa, de manera tal que, mientras antes podía cruzar a mi antojo, con la condición de evitar los choques con otros vehículos, ahora debo esperar la luz verde. En una argumentación filosófica podríamos estimar que esto es una restricción de la libertad, pero no en un debate político serio. ¿Por qué? Porque es demasiado trivial: la actividad y los objetivos inhibidos en este caso no son verdaderamente significativos. No se trata de que hayamos hecho una especie de transacción y considerado que una reducción de los accidentes de tránsito o el menor peligro para los niños justificaban una pequeña pérdida de libertad; en realidad, somos reacios a hablar incluso de una pérdida tal. A nuestro juicio, cedemos comodidad a cambio de seguridad.

En contraste, una ley que me impide rendir culto de acuerdo con mis creencias es un grave golpe a la libertad; aun una ley que intentara limitar ese culto a determinados momentos (así como el semáforo limita el cruce de la intersección a determinados momentos) sería vista como una grave restricción. ¿Por qué esta diferencia entre ambos casos? Porque tenemos un marco de comprensión, demarcado obvio para que haga falta enunciarlo, según el cual algunas actividades y metas son muy significativas para los seres humanos y otras lo son menos. Aun los ateos reconocen que las creencias religiosas del individuo tienen una importancia suprema, porque a través de ellas el creyente se

define como ser moral. En contraste, el ritmo de mis movimientos a través del tránsito urbano es un asunto trivial. Al hablar de ellas, no damos a ambas cosas la misma dimensión. Ni siquiera estamos dispuestos a admitir que la libertad esté en juego en el caso del semáforo. Pues *de minimis non curat libertas*.

Pero este recurso a la significación nos lleva más allá del esquema hobbesiano. La libertad ya no es sólo la ausencia lisa y llana de obstáculos externos, sino la ausencia de obstáculos externos a la acción significativa, a lo que es importante para el hombre. Es preciso hacer distinciones: ciertas restricciones son más graves que otras, y algunas son completamente triviales. Con respecto a muchas de ellas, desde luego, hay controversias. Pero el juicio gira en torno de cierta idea de lo que es significativo para la vida humana. La restricción de la expresión de las convicciones religiosas y éticas de las personas es más significativa que la restricción de sus movimientos alrededor de zonas deshabitadas del país, y ambas limitaciones son más significativas que el hecho trivial de controlar el tránsito.

Ahora bien, el esquema hobbesiano no da cabida a la noción de significación. Sólo admite juicios puramente cuantitativos. En su versión extrema, en la cual Hobbes parece estar a punto de definir la libertad en términos de ausencia de obstáculos materiales, se nos presenta la vertiginosa perspectiva de medir la libertad humana a la manera como medimos los grados de libertad de que goza un objeto material, por ejemplo una palanca. Luego vemos que eso es inaceptable, porque debemos tomar en cuenta los obstáculos legales a mi acción. Pero, en todo caso, esa concepción cuantitativa de la libertad no tiene posibilidades de éxito.

Consideremos la siguiente diabólica defensa de Albania como país libre. Es cierto, en esta nación ha sido abolida la religión, cosa que no ha sucedido en Gran Bretaña. Pero, por otra parte, probablemente haya menos semáforos *per capita* en Tirana que en Londres. (No lo he verificado en persona, pero me parece un supuesto muy plausible.) Supongamos que un apologeta del socialismo albanés afirmara, no obstante, que este país es más libre que Gran Bretaña, porque la cantidad de actos restringidos es mucho más pequeña. Después de todo, únicamente una minoría de los

londinenses practican alguna religión en lugares públicos, mientras que todos tienen que circular en medio del tránsito. Los fieles de una religión suelen practicarla en público un día por semana, en tanto los semáforos los detienen todos los días. En términos puramente cuantitativos, la cantidad de actos restringidos por las señales de tránsito debe ser más grande que los restringidos por una prohibición de las prácticas religiosas públicas. Así pues, si se considera que Gran Bretaña es una sociedad libre, ¿por qué no Albania?

Aun la aplicación de nuestra noción negativa de la libertad exige entonces un marco conceptual con respecto a los actos significativos, de acuerdo con el cual algunas restricciones se consideran sin relevancia alguna para la libertad y otras se juzgan de mayor o menor importancia. De modo que alguna discriminación entre motivaciones parece esencial para nuestro concepto de la libertad. Una breve reflexión bastará para mostrar por qué debe ser así. La libertad es importante para nosotros porque somos seres con objetivos. En consecuencia, deben establecerse distinciones en la significación de diferentes tipos de libertad, basadas en la distinción de la significación de diferentes objetivos.

Pero esto, desde luego, no implica el tipo de discriminación antes mencionada: no se trata de la que nos permitiría decir que quien actúa según su voluntad (en el sentido no problemático) no es realmente libre, ni de la que nos autorizaría a fijar condiciones a las motivaciones de los individuos necesarias para su libertad, y por lo tanto a anticiparnos a sus juicios. No hemos hecho sino demostrar que hacemos distinciones entre libertades más o menos significativas, basadas en distinciones entre los objetivos perseguidos por la gente.

Esto genera ciertas dificultades para la teoría negativa sumaria, pero esta puede enfrentarlas reconociendo simplemente que hacemos juicios sobre la significación. Su tesis central de que la libertad es la mera ausencia de obstáculos internos parece quedar intacta, así como su visión de la libertad como un concepto de oportunidad, con la salvedad de que ahora debemos admitir que no todas las oportunidades son iguales.

Sin embargo, surgen más problemas para la concepción sumaria cuando examinamos con mayor detenimiento en

que se basan esas distinciones cualitativas. ¿Qué hay detrás de nuestro juicio de que ciertos objetivos y sentimientos son más significativos que otros? Cabría suponer que aquí hay motivo, una vez más, para plantear una teoría cuantitativa, a saber, que los objetivos más significativos son los que más deseamos. Pero esta explicación es vacua o falsa.

Es verdadera pero vacua si suponemos que el mero hecho de desearlos más los hace más significativos. Es falsa tan pronto como tratamos de asignar un criterio independiente al hecho de querer más, por ejemplo la urgencia o la fuerza de un deseo o la preponderancia de un deseo sobre otro, porque la experiencia más trivial nos muestra que los objetivos que sabemos más significativos no siempre son los que deseamos abordar con la mayor urgencia ni los que se imponen efectivamente en todo momento en caso de conflicto de deseos.

Cuando reflexionamos sobre este tipo de significación, troppezamos con lo que en otra parte llamé evaluación fuerte,* es decir, el hecho de que, como sujetos humanos, no sólo somos sujetos de deseos de primer orden sino de segundo orden, deseos de deseos. Sentimos que nuestros deseos se ordenan según una distinción cualitativa: elevados o bajos, nobles o viles, integrados o fragmentados, significativos o triviales, buenos o malos. Esto quiere decir que vivimos algunos de ellos como si fueran intrínsecamente más significativos que otros: una comodidad pasajera es menos importante que el cumplimiento de nuestra vocación de siempre, y nuestro *amour propre*, menos importante que una relación amorosa. A la vez, sentimos que otros son malos, no sólo en términos comparativos sino de una manera absoluta: no queremos movilizarnos por despecho o por algún deseo pueril de impresionar a cualquier costo. Y estos juicios sobre la significación son independientes de la fuerza de los respectivos deseos: el anhelo de comodidad puede ser abrumador en este momento y tal vez estemos obsesionados con el *amour propre*, no obstante lo cual el juicio referido a la significación se mantiene.

Debemos preguntarnos entonces si la existencia de la evaluación fuerte no tiene otras consecuencias para nuestra

* Véase «Comprensión y etnocentrismo», capítulo 6 de este volumen. (N. del T.)

concepción de la libertad, al margen de permitirnos establecer una jerarquía de las libertades según su importancia. ¿No está la libertad en juego cuando sentimos que un objetivo menos significativo nos arrastra a dejar a un lado una meta de mayor significación? ¿O cuando nos mueve a actuar un motivo que consideramos malo o despreciable?

La respuesta es que a veces hablamos de esa manera. Supongamos que un miedo irracional me impide hacer algo que tengo muchas ganas de hacer. Por ejemplo, el miedo a hablar en público me impide dedicarme a una profesión que considero muy gratificante y para la cual demostraría muchas condiciones si pudiera superar ese «complejo». Está claro que vivimos ese temor como un obstáculo y nos sentimos menos de lo que seríamos si pudiéramos vencerlo.

Consideremos asimismo el caso del apego al confort. Si me recortan los viveres y pierdo mis comodidades materiales durante un tiempo, me siento muy deprimido y hago un mundo de ello. A causa de esa reacción, no puedo hacer algunas cosas que me gustarían mucho, como participar en una expedición a los Andes o hacer un viaje en canoa por el río Yukón. También en este caso es muy comprensible que viva ese apego a las comodidades como un obstáculo y sienta que sin él sería más libre.

Puede suceder, del mismo modo, que mis sentimientos y reacciones de despecho, casi siempre imposibles de inhibir, comiencen a socavar una relación con una mujer que tiene una enorme importancia para mí. Por momentos, me siento como si fuera un testigo impotente de mi propio comportamiento destructivo, cuando la ataco una y otra vez con palabras hirientes. Querría no sentir ese despecho, pero mientras lo siento ni siquiera puedo aspirar a someterlo a mi control, porque se acumula en mi interior hasta explotar o dejarse traslucir de una u otra manera y deteriorar la situación entre nosotros. Desearía liberarme de ese sentimiento.

Estos son casos muy fáciles de entender, en los cuales es sencillo hablar de libertad o de su ausencia. En ellos interviene de una manera esencial lo que he llamado evaluación fuerte. Pues no se trata sólo de casos de conflicto, y ni siquiera de conflicto doloroso. Si el conflicto se produce entre dos deseos con los cuales no tengo dificultades en identificarme, no puede hablarse de menor libertad, por penoso o irrevocable que sea el antagonismo. Así, si el motivo de ruptura de

mi relación es el hecho de que logro realizarme en un trabajo que, digamos, me mantiene mucho tiempo lejos de casa, tengo en verdad un terrible conflicto pero no sentiré la tentación de decir que soy menos libre.

Ni siquiera la existencia de una gran diferencia en la significación de los dos términos parece condición suficiente para estar dispuesto a hablar de libertad y falta de libertad. De tal modo, mi matrimonio puede fracturarse porque me gusta ir al bar y jugar a los naipes los sábados a la noche con mis amigos. Quizá sienta de manera inequívoca que mi matrimonio es mucho más importante que la liberación y la camaradería de las reuniones nocturnas de los sábados. No obstante, no se me ocurre decir que sería más libre si pudiera sofocar ese deseo.

La diferencia parece ser que en este caso, en contraste con los anteriores, aún me identifico con el deseo menos importante, lo veo todavía como una expresión de mí mismo, de modo que no podría abandonarlo sin modificar mi identidad, perder algo de mi personalidad. Mientras que mi temor irracional, la angustia que me provocan las incomodidades, mi despecho, son cosas que no me costaría dejar sin pérdida alguna para esa identidad. Por eso puedo verlas como obstáculos a mis objetivos y por lo tanto a mi libertad, aun cuando, en cierto sentido, sean incuestionablemente mis deseos y mis sentimientos.

Antes de examinar con mayor detalle las implicaciones de esta situación, retrocedamos un momento y sinteticemos. Al parecer, estos casos provocan una fractura más grande en la teoría negativa sumaria. Pues parecen ser casos en los cuales los obstáculos a la libertad son internos, y si es así, no es posible interpretar la libertad como mera ausencia de obstáculos *externos*; y el hecho de hacer lo que quiero, en el sentido de seguir mis deseos más fuertes, no es suficiente para establecer que soy libre. Al contrario, debemos distinguir entre motivaciones y aceptar que la exteriorización de algunas de ellas, por ejemplo el miedo irracional, el despecho o la necesidad excesiva de confort, no es libertad; se trata incluso de una negación de la libertad.

Pero aunque la teoría negativa sumaria no pueda sostenerse frente a estos ejemplos, tal vez sea posible reconstruir algo que surge de las mismas inquietudes. En efecto, aun-que debemos admitir que hay condiciones motivacionales

internas necesarias para la libertad, quizá podamos evitar toda legitimación de la idea de que alguien pueda saber más que el sujeto. Si nuestra teoría negativa admite la evaluación fuerte y reconoce que algunas metas son realmente importantes para nosotros y otros deseos no se consideran como del todo nuestros, ¿no puede entonces mantener la tesis de que la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que queremos, es decir, lo que podemos identificar como nuestro deseo, no entendido como el más fuerte sino como nuestro verdadero, auténtico deseo u objetivo? El sujeto seguiría siendo el árbitro final de su condición de individuo libre o no libre, como sin duda es capaz de discernirlo en los ejemplos antes expuestos, en los cuales me apoyé justamente en la experiencia vivida por él con respecto a la existencia de coacciones, motivos con los que no puede identificarse. Prescindiríamos así de la insostenible metafísica reduccionista y materialista de Hobbes, según la cual sólo importan los obstáculos externos, como si la acción fuera mero movimiento y no pudiera haber obstáculos motivacionales internos a nuestros objetivos más profundos. Pero conservaríamos la inquietud fundamental de la teoría negativa, a saber, que el sujeto sigue siendo la autoridad definitiva en cuanto a la naturaleza de su libertad y ninguna autoridad externa puede saber más que él acerca de ello. De tal modo, la libertad se modificaría para leerse de la siguiente manera: la ausencia de obstáculos internos o externos a lo que verdadera o auténticamente quiero. Pero todavía defenderíamos la Línea Maginot. ¿O no?

En realidad, creo que no. A mi juicio, es imposible sostener esa posición híbrida o media, según la cual estamos dispuestos a admitir nuestra capacidad de hablar de lo que verdaderamente queremos—en contraste con lo que deseamos con más fuerza—y caracterizar algunos deseos como obstáculos a nuestra libertad, pero persistimos en negar la posibilidad de que otros se anticipen a decidir por nosotros. Puesto que excluir esto por principio también es excluir por principio la idea de que el sujeto pueda equivocarse alguna vez acerca de lo que realmente quiere. ¿Y cómo podría, por principio, estar equivocado, si en este asunto no hay nada para acertar o equivocarse?

De hecho, esa es la tesis que deberá defender nuestro teórico negativista. Y es una tesis plausible para la misma

tradicción intelectual (reduccionista y empirista) en la cual tiene su origen la teoría negativa sumaria. Desde este punto de vista, nuestros sentimientos son datos en bruto acerca de nosotros; vale decir, es un hecho que nos sentimos afectados de tal o cual manera, pero no puede entenderse que nuestros sentimientos impliquen una percepción o idea de aquello con lo cual se relacionan, y por lo tanto verlos como potencialmente verídicos o ilusorios, auténticos o inauténticos. Según esa visión, el hecho de que un deseo determinado represente uno de nuestros objetivos fundamentales, y otro, una mera fuerza con la cual no podemos identificarnos, remitiría simplemente a la calidad en bruto del afecto en ambos casos. El estatus respectivo de estos dos deseos tendría que ver con su sensación en crudo.

En tales circunstancias, la clasificación realizada por el sujeto sería incorregible. Las sensaciones en crudo imperceptibles no existen. Si el sujeto no lograra sentir un deseo como fundamental y lo que quisiéramos decir con este adjetivo aplicado a él fuera que su experiencia sentida tiene una calidad determinada, el deseo no podría ser fundamental. Es dable constatarlo si observamos los sentimientos que, en este sentido, podemos coincidir en llamar hechos en bruto: por ejemplo, el aguijonazo de dolor que siento cuando el dentista me aplica el torno o el estremecimiento de malestar producido cuando alguien hace rechinar una tiza en el pizarrón. En estos casos no puede tratarse de percepción errónea. Si no logro «percibir» el dolor, no me duele nada. ¿Podría no ser así en el caso de nuestros deseos fundamentales y los que repudiamos?

La respuesta, sin duda, es «no». Ante todo, muchos de nuestros sentimientos y deseos, incluidos los pertinentes para este tipo de conflictos, no son hechos en bruto. En contraste con el dolor y la sensación provocada por la tiza al rechinar en el pizarrón, la vergüenza y el miedo, por ejemplo, son emociones que implican vivir la situación como si tuviera cierta importancia para nosotros y fuera peligrosa o vergonzosa. Por eso una y otro pueden ser inapropiados y hasta irracionales, mientras que no sucede lo mismo con el dolor y el estremecimiento. Así, podemos equivocarnos al sentir vergüenza o miedo. Podemos incluso ser conscientes de la naturaleza infundada de nuestros sentimientos, y entonces los tildamos de irracionales.

De tal modo, la idea de que podemos entender todos nuestros sentimientos y deseos como hechos en bruto, en el sentido aludido con anterioridad, no funciona. Más aún, hay algo grotesco en la idea de que podríamos distinguir nuestros deseos fundamentales, o los que queremos repudiar, por la calidad en bruto del afecto. Cuando estoy convencido de que una profesión, una expedición a los Andes o una relación amorosa (para recurrir a los ejemplos antes mencionados) son de fundamental importancia para mí, ello no puede deberse a las palpitaciones, impulsos o temblores que siento. También debo tener alguna idea de que me resultan de gran significación, satisfacen antiguas e importantes necesidades, representan la realización de algo que tiene un lugar central en mis aspiraciones, me harán sentir más cercano a lo que realmente soy o algo por el estilo. Todo el concepto de identidad, por el cual reconocemos que algunas metas, deseos y obediencias son esenciales a lo que somos, mientras otros no lo son o lo son menos, sólo puede tener sentido en un marco de deseos y sentimientos que no son hechos en bruto y que llamaré, al contrario, atribuidores de importancia, expresión técnica que acuno para la ocasión.

Por consiguiente, debemos estimar que nuestra vida emocional está constituida sobre todo por deseos y sentimientos atribuidores de importancia, vale decir, deseos y sentimientos que podemos experimentar erróneamente. Y no sólo podemos errar en esto: en casos como los anteriores, en los cuales queremos repudiar ciertos deseos, también debemos aceptar sin vacilaciones que estamos equivocados.

Consideremos, en efecto, la distinción antes mencionada entre conflictos en que nos sentimos prisioneros de un deseo y conflictos que no provocan la misma sensación, como sucede por ejemplo cuando un hombre está desgarrado entre su carrera y su matrimonio. La diferencia radicaba en que en el caso del conflicto genuino ambos deseos pertenecían al agente, mientras que cuando este se siente prisionero de un deseo, ese deseo es el que quiere repudiar.

Pero ¿qué es sentir que un deseo no es verdaderamente mío? Tal vez sienta que estaría mejor sin él, que no perdería nada si me lo quitara de encima, pues seguiría siendo un ser completo. ¿Qué puede haber detrás de esta sensación?

Bien, es posible imaginar que uno siente esto con respecto a deseos en bruto. Tal vez lo sienta en relación con mi adicción al tabaco, por ejemplo: querría liberarme, la siento como una traba y creo que sería bueno deshacerme de ella. Pero las adicciones son un caso especial; las consideramos deseos antinaturales, inducidos desde el exterior. No podríamos decir en general que estamos dispuestos a perder nuestros deseos en bruto sin una sensación de menoscabo. Al contrario, perder el deseo de comer ostras, pizza de hongos o pato pequinés —y por consiguiente perder el deleite que me brindan— sería una terrible privación. Deberíamos luchar contra ese cambio con todas las fuerzas a nuestro alcance.

Así pues, que sean hechos en bruto no hace que los deseos sean repudiables. Además, en los ejemplos antes mencionados, los deseos repudiados no son hechos en bruto. En el primer caso, estoy prisionero de un temor irracional, una emoción atribuidora de importancia, en la cual mi error ya se reconoce cuando identifico el miedo como irracional o irreflexivo. También el despecho, que me mueve en el tercer caso, es una emoción atribuidora de importancia. Sentir despecho es verse uno mismo y ver el objeto del resentimiento bajo cierta luz; es sentirse, en cierto modo, herido o perjudicado por el éxito o la buena suerte de otro, tanto más cuanto mayor es esa fortuna. En contraste con el mero hecho de contenerlos, la superación de los sentimientos de despecho implica llegar a verse y ver al otro bajo una luz diferente y, en particular, hacer a un lado la autocompasión y la sensación de sufrir una herida personal por lo que el otro hace y es.

(Me gustaría afirmar, asimismo, que el obstáculo del tercer ejemplo, el apego excesivo a las comodidades, aunque no es de por sí un atribuidor de importancia, también está ligado a nuestro modo de ver las cosas. El problema es aquí no sólo que nos disgusta la incomodidad sino que nos deprimimos con demasiada facilidad a causa de ella; y esto es algo que sólo podemos superar si percibimos un orden diferente de prioridades, según el cual las pequeñas incomodidades tienen menos importancia. Pero si se estima que esto es demasiado dudoso, podemos concentrarnos en los otros dos ejemplos.)

Ahora bien, ¿cómo podemos sentir que un deseo atribuidor de importancia no es verdaderamente nuestro? Sólo si lo vemos como erróneo, vale decir, si la importancia o el bien que supuestamente representa para nosotros no son una importancia o un bien genuinos. El temor irracional es un impedimento porque es irracional; el despecho es una traba porque está enraizado en un ensimismamiento que distorsiona nuestra perspectiva de conjunto, y el placer de darle rienda suelta impide toda auténtica satisfacción. Al perder estos deseos no perdemos nada, porque su pérdida no nos priva de un bien, un placer o una satisfacción genuinos. En este aspecto, son muy diferentes de mi afición a las ostras, la pizza de hongos y el pato pequinés.

Sobre la base de lo expuesto, parecería que la concepción de nuestros deseos como hechos en bruto no nos permite explicarnos por qué algunos de ellos son repudiables. Al contrario, lo que puede explicarlo es precisamente que no son hechos en bruto. Por tratarse de deseos atribuidores de importancia que son erróneos, podemos sentir que no perderíamos nada si nos deshicieramos de ellos. Todo lo verdaderamente importante para nosotros quedaría salvaguardado. Si fueran sólo deseos en bruto, no podríamos sentir esto de manera inequívoca, como lo muestra sin duda el caso de los placeres del paladar. Es cierto, también sentimos que nuestro deseo de fumar es repudiable, pero en este ejemplo hay una explicación especial que no puede plan-tearse en el caso del despecho.

Así, podemos vivir algunos deseos como impedimentos porque podemos sentir que no nos pertenecen. Y podemos sentir que no nos pertenecen porque constatamos que suponen una apreciación muy errónea de nuestra situación y las cosas importantes para nosotros. Nos será fácil comprenderlo si contrastamos otra vez el caso del despecho con el de otra emoción que se superpone en parte a él y es objeto de una elevada consideración en algunas sociedades, el deseo de venganza. En ciertas sociedades tradicionales, ese deseo dista de juzgarse como una emoción despreciable. Al contrario, para un hombre es un deber de honor vengar la muerte de un pariente. Cabría imaginar que esto también puede dar origen a un conflicto. En efecto, la actitud podría estar en conflicto con los intentos de un nuevo régimen de poner

algo de orden en el territorio. En nombre de la paz, el gobierno debería prohibir a sus ciudadanos tomarse venganza.

Pero a menos que hubiera una conversión a una nueva concepción ética, la iniciativa se vería como una especie de transacción, el sacrificio de un objetivo legítimo en beneficio de otro. Y parecería monstruosa si se propusiera establecer un nuevo condicionamiento en la gente con el fin de que ya no sintieran deseos de vengar a sus familiares. Esto equivaldría a deshumanizarlos.⁴

¿Por qué nuestros sentimientos son tan diferentes en el caso del despecho (y, ya que estamos, también en el de la venganza)? Porque el deseo de venganza, para un antiguo islandés, correspondía a su percepción de una obligación real que le incumbía, algo que era deshonroso repudiar, mientras que para nosotros el despecho es hijo de una perspectiva deformada de las cosas.

En consecuencia, no podemos entender nuestros deseos y emociones como meros hechos en bruto, y en particular no podemos comprender la distinción que hacemos entre nuestros deseos al calificar algunos de más importantes y fundamentales, mientras repudiamos otros, si no consideramos que nuestros sentimientos son atribuidores de importancia. Esto es esencial para la existencia de lo que he llamado evaluación fuerte. Por consiguiente, la posición intermedia que admite la evaluación fuerte admite también que nuestros deseos pueden frustrar nuestros objetivos más profundos y, por lo tanto, que puede haber obstáculos internos a la libertad, pese a lo cual no reconocerá la posibilidad de que el sujeto se equivoque o se engañe con respecto a esos objetivos. Esta postura parece insostenible, pues la única manera de hacer que la evaluación del sujeto fuera incorregible por principio consistiría en afirmar que en este caso no hay nada para acertar o equivocarse, y esto sólo sería posible si la vivencia de un determinado sentimiento tuviera que ver con las cualidades del sentimiento en bruto. Pero no puede ser así si pretendemos dar un sentido a todo ese marco constituido por la evaluación fuerte, metas más significativas y objetivos que repudiamos. Todo este esquema exige entender las emociones en cuestión en cuanto atribuidoras de

⁴ Compárese con el desasosiego que sentimos ante la reeducación del protagonista de *La narrativa mecánica* de Anthony Burgess.

importancia, tal como resulta claro, en verdad, que debemos hacerlo también por otras razones.

Pero una vez que admitimos que nuestros sentimientos son atribuidores de importancia, admitimos la posibilidad de error o apreciación falsa. Y, en efecto, debemos admitir un tipo de apreciación falsa detectada por el propio agente a fin de comprender los casos en que vivimos nuestros deseos como impedimentos. ¿Cómo podemos excluir en principio que haya otras falsas apreciaciones no detectadas por el agente? ¿Y que este esté profundamente equivocado, es decir, que tenga una percepción muy deformada de sus objetivos fundamentales? ¿Quién puede decir que no hay gente de esas características? Todos los casos son, desde luego, polémicos, pero yo postularía a Charles Manson y Andreas Baader para esta categoría, entre otros. Los escojo como un ejemplo de personas con la fuerte sensación de que algunos objetivos y metas son incomparablemente más fundamentales que otros —o al menos propensas a actuar en función de esa sensación como si esta se apoderara casi siempre de ellas—, pero cuya idea de las finalidades centrales está saturada de confusión y error. Y una vez que reconocemos esos casos extremos, ¿cómo dejar de admitir que gran parte del resto de la humanidad puede sufrir en menor grado las mismas incapacidades?

¿Qué tiene esto que ver con la libertad? Resumamos lo que hemos dicho: nuestras atribuciones de libertad tienen sentido en un marco de objetivos más o menos significativos, pues la cuestión de la libertad y su falta está ligada a la realización o frustración de aquellos. Además, nuestros objetivos significativos pueden frustrarse por obra de nuestros deseos, y cuando estos están sobre todo basados en una apreciación errónea, no los consideramos como realmente nuestros y los vivimos como impedimentos. En consecuencia, la libertad de un hombre puede ser restringida tanto por obstáculos externos como por obstáculos motivacionales internos. Un individuo a quien el despecho lleva a poner en peligro sus relaciones más importantes a pesar de sí mismo, por así decirlo, o a quien un temor irreflexivo impide dedicarse a la profesión que es su verdadera vocación, no será más libre si se eliminan los obstáculos externos a su posibilidad de dar rienda suelta al despecho o actuar sobre la base

del temor. A lo sumo, su liberación corresponderá a una libertad muy empobrecida.

Si por purismo lingüístico o ideológico uno quiere atenerse a la definición sumaria e insistir en que los hombres que ven suprimidos los mismos obstáculos externos son igualmente libres, cualquiera sea la índole de sus motivaciones, habrá que introducir algún otro término para marcar la distinción y decir que un hombre es capaz de aprovechar como corresponde su libertad, mientras que otro (presa del despecho o del temor) no lo es. Esto se debe a que en el sentido significativo de «libertad», el sentido por el cual la valoramos, en cuanto capacidad de actuar en función de nuestros objetivos importantes, el hombre que es víctima de impedimentos internos no es libre. Si decidimos dar a «libertad» un sentido especial (hobbesiano) que evite este problema, deberemos introducir otro término para hablar de ella.

Por otra parte, como ya hemos visto que siempre hacemos juicios con respecto a grados de libertad, basados en la significación de las actividades u objetivos que no enfrentan impedimentos, ¿cómo podemos negar que un hombre externamente libre pero aún prisionero de sus deseos repudiables, es menos libre que quien carece de esos obstáculos internos?

Pero si es así, ¿no podemos decir que el hombre con una visión muy distorsionada de sus objetivos fundamentales, el Manson o el Baader de mi análisis anterior, no será significativamente más libre cuando suprimamos incluso las barreras internas a su posibilidad de hacer lo que está en armonía con esos objetivos? ¿O a lo sumo que su liberación sólo representará una libertad muy empobrecida? Aun cuando un Manson superara sus últimas renuencias a enviar a sus secuaces a matar por puro capricho, de modo tal que pudiera actuar sin trabas, ¿lo consideraríamos más libre, como sin duda consideraríamos al hombre que se hubiese desembarazado del despecho o el miedo irracional? Difícilmente, y desde luego que no en el mismo grado. En efecto, lo que Manson juzga aquí como su objetivo comparte en gran medida la índole del despecho y el temor irreflexivo de los otros ejemplos, vale decir, es una aspiración forjada sobre todo por la confusión, la ilusión y una perspectiva distorsionada.

Una vez constatado que hacemos distinciones de grados y significación en las libertades de acuerdo con la significación del objetivo impedido o permitido, ¿cómo podemos negar que habrá diferencias en el grado de libertad no solamente cuando mis propios deseos frustren uno de mis objetivos fundamentales sino también cuando haya cometido un grave error al identificarlo? La única manera de evitar esa conclusión consistiría en sostener que no hay ninguna equivocación en juego y que mi objetivo fundamental es justamente el que siento como tal. Sin embargo, la posibilidad de equivocarse existe, como hemos visto, y las distinciones mismas de la significación dependen de ese hecho.

Si así son las cosas, la visión negativa sumaria de la libertad, la definición hobbesiana, es insostenible. La libertad no puede ser la mera ausencia de obstáculos externos, porque también hay barreras internas. Y tampoco es posible limitar estas últimas a las que el sujeto identifica como tales, lo cual lo erigiría en el árbitro definitivo; en efecto, el sujeto puede estar profundamente equivocado con respecto a sus objetivos y a lo que quiere repudiar. Y de ser así, es menos capaz de libertad en el sentido significativo de la palabra. Por lo tanto, no podemos sostener la incorregibilidad de los juicios del sujeto acerca de su libertad o excluir la posibilidad de que otros sepan más que él al respecto, como dijimos antes. Al mismo tiempo, nos vemos en la obligación de desechar la idea de que la libertad es un puro concepto de oportunidad.

Pues la libertad supone ahora, además de un camino libre de obstáculos externos, la capacidad de reconocer adecuadamente mis objetivos más importantes y de superar o al menos neutralizar mis impedimentos motivacionales. Pero es evidente que la primera condición (y yo sostendría que también la segunda) me exige haberme convertido en algo, haber alcanzado cierto estado de percepción y comprensión de mí mismo. Debo ejercer una verdadera auto-comprensión para ser real o plenamente libre. Ya no puedo entender la libertad como un mero concepto de oportunidad.

En las tres formulaciones del problema: la oposición entre concepto de oportunidad y concepto de ejercicio, la cuestión de si la libertad exige discriminar entre motivaciones y la cuestión de si admite la posibilidad de que otro sepa más que el propio sujeto, la concepción negativa extrema se de-

muestra errónea. La idea de sostener una Línea Maginot de defensa de este concepto hobbesiano es descaminada no sólo porque supone abandonar parte del terreno más estimulante del liberalismo, interesado en la autorrealización individual, sino también porque la línea resulta ser insostenible. El primer paso de una definición hobbesiana a una noción positiva, a una visión de la libertad como la aptitud de cumplir mis objetivos —una libertad tanto más grande cuanto más significativos son estos—, no puede dejar de darse. Ahora debemos saber si también es preciso dar el segundo paso y adoptar una concepción de la libertad que sólo la considere parcial o plenamente realizable dentro de una forma determinada de sociedad, y si al dar un paso de este tipo nos comprometemos de manera inevitable a justificar los excesos de la opresión totalitaria en nombre de la libertad. Lo indudable es que estas cuestiones no pueden soslayarse mediante una definición filisteica de la libertad que las relegue por decreto al limbo de las seudocuestiones metafísicas. Si lo hiciéramos, pecaríamos de ligereza.