

Del individuo aislado a la comunidad cohesionada Los límites a la libertad en Rawls y Aron*

*La libertad no es fin, sino medio. Quien la toma
por fin no sabe qué hacer cuando la obtiene.*
Nicolás Gómez Dávila.

*Nuestra cultura combina la devoción por la libertad
individual con fuertes desacuerdos acerca de sus límites.*
Joseph Raz.

From the individual isolate to the cohesive community Limits on freedom on rawls and aron

Recibido: 15 de julio de 2009 - Revisado: 23 de julio de 2009 - Aceptado: 03 de septiembre de 2009

Iván Garzón Vallejo**

Resumen

El desarrollo teórico de John Rawls y Raymond Aron ponen de relieve un liberalismo que reconoce como punto de partida al individuo libre y aislado, el cual, en razón del influjo de los condicionantes internos y externos a las libertades individuales, va propiciando la construcción de una comunidad política cohesionada. Con tal perspectiva se pone en entredicho la versión moderna de la libertad como ausencia de coerción y, al mismo tiempo, se destaca la vigencia de la discusión acerca de los límites a la libertad en las sociedades contemporáneas. Este fenómeno puede describirse como el tránsito del liberalismo a la socialdemocracia, o como la revisión de la concepción negativa de las libertades individuales.

Palabras claves

Liberalismo, socialdemocracia, John Rawls, Raymond Aron, John Stuart Mill, libertad, libertades.

Abstract

The theoretical development of John Rawls and Raymond Aron highlights a liberalism that acknowledges as its starting point the individual being free and isolated, which, because of the influence of internal and external constraints on individual liberties, encourages the construction of a cohesive political community. With such a perspective challenges the modern version of liberty as an absence of coercion and, at the same time, highlights the validity of the discussion about the limits of liberty in contemporary societies. This phenomenon can be described as the transition from liberalism to social democracy, or as revision of the negative conception of individual liberties.

Key words

Liberalism, social democracy, John Rawls, Raymond Aron, John Stuart Mill, liberty, liberties.

* Artículo de reflexión, que se enmarca en la investigación "Las razones políticas del creyente. La admisibilidad pública de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad contemporánea", correspondiente a la línea "Justicia constitucional y filosofía práctica", del Grupo de investigación "Justicia, Ámbito público y Derechos humanos", de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana. La investigación es financiada y avalada por la Universidad de La Sabana.

Agradezco a los profesores Eugenio Kvaternik y Liliana Irizar los comentarios acerca del texto.

** Abogado de la Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín. Candidato a Doctor en Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Católica Argentina, de Buenos Aires. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana.
Correo electrónico:
ivan.garzon1@unisabana.edu.co

1. Introducción

Tanto John Rawls como Raymond Aron, dos pensadores liberales del siglo XX, asumen como punto de partida de su planteamiento teórico la primacía política de las libertades individuales. Una libertad que, al modo de la modernidad, identifican en sus notas esenciales como ausencia de coerción. Sin embargo, la hipótesis que quiero sugerir consiste en que, teniendo como referencia la obra de estos dos autores, se puede apreciar cómo en la medida en que dicha libertad se confronta con la dinámica propia de la sociedad, la perspectiva liberal individualista va siendo superada por una concepción que integra las limitaciones a dicha libertad no sólo como necesarias, sino además como ineludibles, precisamente, de cara a la construcción de un proyecto político colectivo. En términos generales, este proceso se podría describir como el tránsito del liberalismo al socialismo, o mejor, a una socialdemocracia liberal. En el caso de Rawls, esta limitación se lleva a cabo en nombre de una sociedad justa y bien ordenada. En Aron adquiere relevancia por cuenta de la preservación colectiva de las propias libertades. Así, tanto Rawls como Aron ponen de relieve la versión de un liberalismo que, tomando como punto de partida al individuo aislado, por cuenta del influjo de los condicionantes (externos e internos) a su libertad individual, se va integrando paulatinamente a una comunidad política cohesionada.

Así las cosas, en este texto me propongo señalar cómo la versión moderna de John Stuart Mill, que concibe la libertad como una facultad del ser humano caracterizada por la ausencia de coerción, que a la postre se hace hegemónica en el liberalismo moderno, es el presupuesto que John Rawls y Raymond Aron asumen en principio. En un segundo momento sugeriré cómo, a partir de la obra de estos dos autores, las libertades ponen en evidencia que están transidas de limitaciones y condicionantes, para, finalmente, mostrar que dicha realidad inexorable se trasluce en planteamientos como

el de la libertad interior en Aron, así como el del consenso entrecruzado y el de la sociedad justa, bien ordenada o estable en Rawls. Estas categorías incorporan un importante componente de limitación a las libertades individuales que no suponen menoscabo de las mismas, sino, por el contrario, la integración de estas en un contexto social y político más adecuado y razonable.

2. El Liberalismo moderno, o la libertad como ausencia de limitación o coerción

Para Leo Strauss (2007, págs. 10, 25), “ser liberal en el sentido originario significa practicar la virtud de la liberalidad. De allí que, el hombre liberal genuino, es idéntico al hombre virtuoso genuino. Por ello, “en su origen, el hombre liberal era aquel cuya conducta era propia de un hombre libre, distinta de la de un esclavo”. No obstante, esta versión profundamente ética o moral del liberalismo no constituye la perspectiva dominante de la modernidad. Bobbio (2006, p. 21) hace notar que la acepción de libertad preponderante en la tradición liberal concibe la “libertad” y el “poder” como dos términos antitéticos. Ello explica porqué los mecanismos constitucionales que caracterizan el Estado de Derecho tienen el propósito de defender al individuo de los abusos del poder, y también porqué, como señala Dworkin (1993, p. 49), los liberales insisten en sacralizar un buen número de derechos individuales a la libertad, las llamadas garantías individuales.

Filosóficamente, el liberalismo moderno concibe la libertad en forma ilimitada y desvinculada de un orden normativo de carácter natural (Messner, 1976, págs. 59-61). En suma, como la ausencia de impedimentos externos para el individuo (Hobbes, 2003, p. 106). Esta corriente política se remonta, entre otros, a John Stuart Mill, uno de los padres del liberalismo moderno, autor del opúsculo *On liberty*, considerado la obra clásica en pro de la libertad individual (Berlin, 2005, págs. 9-11). Allí, Mill

señala que el objeto de su ensayo es afirmar un principio destinado a regir las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control:

Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás (Mill, 2005, pág. 68).

Por tanto, la cuestión que inquieta a Mill (2005, pág. 62) no es principalmente, al modo del liberalismo antiguo, cómo hacer virtuoso al individuo, sino cómo definir el límite, el ajuste exacto entre la independencia individual y la intervención social, o, en otros términos, cómo precisar la naturaleza o los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo (Mill, 2005, pág. 57). Con la versión moderna del liberalismo se establece como conclusión que la restricción de la libertad es un mal (Hart, 2006, pág. 165), o que, en cualquier caso, debe ser acotada al máximo, en el entendido de que, “la única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta” (Mill, 2005, pág. 68). Afirmada como principio medular de la concepción política, Mill combina tal convicción con un presupuesto utilitarista de costo-beneficio, en el cual “la humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándolo a vivir a la manera de los demás” (Mill, 2005, pág. 72).

Como se puede entrever, aquí subyace una profunda desconfianza hacia el cuerpo

social, del cual se presume su carácter invasivo. Por consiguiente, la libertad es considerada ante todo como una conquista individual. Pero además, aparece una visión del individuo y de la comunidad compartimentada y antagónica, en la que “a la individualidad debe corresponder la parte de la vida en la que el individuo es el principal interesado; a la sociedad aquella en la que ella misma esté principalmente interesada” (Mill, 2005, pág. 152). En este marco, el abuso del poder y la tiranía no adquieren únicamente un carácter político. También social. Mill (2005, págs. 61-62) designa el “populismo moral” como una forma de abuso del poder de la mayoría democrática por medio de la opinión y el sentimiento prevalecientes. Ante ello, el filósofo inglés busca salvaguardar la libertad individual contra la tendencia de la sociedad a imponer sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a quienes disienten de ellas. En este contexto, en una democracia, el populismo moral o la tiranía de la mayoría, consiste en la tendencia a considerar que “la mayoría tiene un derecho moral a dictar cómo debería vivir todo el mundo” (Hart, 2006, pág. 162). Dado que la democracia se funda principalmente en el principio de la igualdad, la forma democrática supone cierta uniformización de las actitudes y los comportamientos. Con ello se insinúa el clásico conflicto entre la libertad y la igualdad trasladadas al ámbito político, dilema del que, como se verá, es representativo el pensamiento tanto de Aron como de Rawls.

Teóricamente, el ideal liberal conduce a una sociedad en la que la coerción se haga innecesaria. En este sentido, Dalmacio Negro (1975, pág. 166) hace notar que detrás de las doctrinas liberales modernas subyace el intento de sustituir la autoridad basada en la tradición por una autoridad racionalmente legitimada, que no tiene por qué apelar a ningún derecho divino, a ninguna revelación; y abraza la esperanza de que, una vez educada la colectividad, ni siquiera se haga necesario recurrir a la fuerza.

Ahora bien, la versión milliana del liberalismo parece constituir la matriz teórica

del liberalismo contemporáneo, difundida exitosamente con el concepto berliniano de la libertad negativa. En efecto, dentro de los cuatro conceptos que acuña Aron (1999, págs. 76-77) sobre la libertad, la segunda definición de la misma consiste en estar protegido contra la arbitrariedad de los que detentan el poder. Aron (2007, pág. 174) destaca la primacía que dicha tradición le asigna a la libertad sobre otros valores y principios. A su juicio, “el objetivo de una sociedad libre debe consistir en limitar en lo posible el gobierno de los hombres por los hombres, y aumentar el gobierno de los hombres por las leyes”. La ausencia de limitación de la libertad individual lleva a Aron (2007, pág. 174) a sugerir que el planteamiento de la misma desde la perspectiva de las libertades políticas es insuficiente, pues en último término, todo miembro de una sociedad no es libre en relación con innumerables actos (todos aquellos que prohíbe la ley), pero es libre de actos numerosos gracias a la ley que prohíbe a los otros el impedirle realizarlos (ir a la iglesia de mi elección, publicar mis opiniones, viajar fuera del país, entre otros).

Del mismo modo, para John Rawls, la libertad se resume en la no intervención de los demás en los propios asuntos: “La libertad [...] es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones. Las diferentes libertades especifican las cosas que podemos decidir hacer si lo deseamos, y con respecto a las cuales, cuando la naturaleza de la libertad lo hace apropiado, los demás tienen el deber de no intervenir” (Rawls, 2004a, pág. 225). Pero también hace notar que una libertad básica está caracterizada mediante una estructura de derechos y deberes, y que además, no sólo tiene que estar permitido que los individuos hagan algo o no lo hagan, sino que el gobierno y las demás personas tienen el deber jurídico de no obstaculizar (Rawls, 2004a, pág. 193). Al igual que Aron, el profesor de Harvard University concibe que “cualquier libertad puede ser explicada con referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los

que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer” (Rawls, 2004a, pág. 193). Sin embargo, de los tres aspectos señalados, el principal parece ser el segundo, puesto que, considerando la libertad de conciencia, según el filósofo norteamericano, “los individuos tienen esta libertad básica cuando están en libertad de promover sus intereses morales, filosóficos o religiosos, sin que existan restricciones legales que les exijan participar o no, en cualquier forma de prácticas religiosas o de otro tipo, y cuando los demás tienen un deber jurídico de no interferir” (Rawls, 2004a, pág. 193).

En síntesis, para el profesor estadounidense, la libertad implica ausencia de restricciones, no obstante, “la limitación de la libertad se justifica sólo cuando es necesaria para la libertad misma, para prevenir una invasión de la libertad que sería aún peor” (Rawls, 2004, pág. 204). En otros términos, la libertad no parece ser un medio, sino un fin.

3. Límites o condicionantes de las libertades

Una lectura de estos dos pensadores que concluya destacando la influencia de la moderna concepción liberal en sus obras estaría incompleta. Al fin y al cabo, ni Raymond Aron ni John Rawls se inscriben en la tendencia libertaria, es decir, no conciben la libertad únicamente como ausencia de coerción o limitantes. Por ello, si bien su filiación es liberal, aquél de la tradición francesa, y éste de la tradición anglosajona, los dos autores asumen que, en el ejercicio de la libertad en el contexto social, esta tiene unos limitantes y unos condicionantes, principalmente de carácter externo al sujeto.

Así, Aron destaca la importancia de los condicionantes materiales adecuados para el ejercicio de la libertad, y se pregunta: ¿es una libertad auténtica la libertad que el individuo no puede ejercer por falta de recursos? Sin embargo, el pensador francés apunta con

lucidez –y aquí hay un claro aporte a la tradición liberal contemporánea– que dichas condiciones no son únicamente externas, pues según él, la libertad como capacidad no sólo exige recursos exteriores –como el dinero– sino que también debe superar obstáculos interiores: la interiorización que hace cada quien de su propia condición, o una socialización difícilmente compatible con la adquisición de una cultura avanzada (Aron, 1997, pág. 250). De este modo, el autor reprocha “*la confusión en nuestra época de la no-libertad con la no-capacidad*” (Aron, 2007, pág. 179).

Este enfoque acerca del ejercicio de la libertad sugiere que el Estado y el poder político en general, no es el único potencial condicionante de las libertades personales. También lo es la sociedad. Y acá Aron (1997, pág. 262) devela su faceta como sociólogo: “La sociedad de consumo realiza, a cada instante, la hazaña diabólica de llevar a los individuos, innumerables y solitarios entre la muchedumbre, a hacer libremente lo que ella exige que hagan para que ella misma pueda prosperar”. Ello lleva a las libertades a una paradoja, y es que, por una parte, la extensión de la idea democrática a la sociedad civil, a la vida profesional o a ciertas instituciones intelectuales (universidades) ensancha el horizonte de la libertad humana. Pero, por otra parte, la búsqueda de una libertad fuera del trabajo y de la necesidad, contra la coacción sutil de la socialización inconsciente y de la manipulación la pone en entredicho (Aron, 1997, pág. 264). En este sentido, si se asume como punto de partida la definición de la libertad como capacidad de elegir por sí mismo los objetivos y los medios en función del contexto natural y legal, en rigor, “sólo podrían ser llamados libres los “independientes”, es decir, los productores agrícolas, los comerciantes, los empresarios o los miembros de las profesiones liberales” (Aron, 2007, pág. 165).

Ahora bien, en la integración que en su concepción lleva a cabo Aron entre las libertades de la política con la sociología y la filosofía,

se concluye que “si no hay hombre que pueda llamarse enteramente libre o enteramente no-libre, una sociedad puede llamarse más o menos libre en función de dos criterios tradicionales: la limitación del poder de los gobernantes y la no-dependencia en ciertas actividades de un gran número de individuos” (Aron, 2007, págs. 189-190).

En una orientación semejante, Rawls destaca también los condicionantes y limitantes de las libertades en el ámbito público. En efecto, la primera barrera rawlsiana de las libertades básicas consiste en determinar que éstas pueden limitarse cuando se oponen unas a otras. Por consiguiente, ninguna de ellas es absoluta (Rawls, 2006, pág. 275). No obstante, el autor aclara que el reconocimiento de la prioridad de la libertad implica, en la práctica, que una libertad básica puede limitarse o negarse únicamente a favor de una o más libertades básicas (Rawls, 2006, pág. 274).

Así las cosas, en Rawls, estamos ante una suerte de *liberalismo circular*, es decir, un liberalismo que condiciona las libertades básicas únicamente con el propósito de favorecer las demás libertades, no en razón de otros valores extra-liberales. Por ejemplo, para Rawls (2006, pág. 204), “la libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad”. Sin embargo, en razón de su orientación política socialdemócrata, el profesor de Harvard matiza esta concepción y reconoce que la justicia, bajo el principio de la igualdad, puede ser un condicionante legítimo de las libertades. En este sentido, las libertades políticas de los ciudadanos deben ser aproximadamente iguales, o por lo menos suficientemente iguales, en el entendido de que cada cual tenga una justa oportunidad para ocupar un puesto público y para ejercer su influencia en el resultado de las decisiones políticas. Ello sin importar su

posición social o económica (Rawls, 2004a, págs. 301-302). Evidentemente, uno de los propósitos del liberalismo rawlsiano es, como veremos, conciliar la libertad y la igualdad de cara al ideal de una sociedad justa, bien ordenada y políticamente estable.

John Rawls coincide con Raymond Aron en la idea según la cual existen condiciones externas que condicionan el ejercicio de la libertad, o, dicho en otros términos, que las libertades individuales están situadas en un contexto social y político específico que las influye:

[...] las libertades básicas están especificadas por derechos y deberes institucionales que facultan a los ciudadanos para hacer varias cosas, si así lo desean, y que prohíben que otras cosas interfieran en la acción de los ciudadanos. Las libertades básicas constituyen un marco de oportunidades y vías de acción legalmente protegidas. Por supuesto, la ignorancia y la pobreza, además de la carencia de medios materiales, generalmente impiden a las personas ejercer sus derechos y beneficiarse con estas oportunidades abiertas para todos. Pero, en vez de tomar en cuenta estos y otros obstáculos semejantes como restricciones a la libertad de la persona, los tomamos en cuenta como factores que afectan el valor de la libertad, es decir, la utilidad que tengan sus libertades para las personas (Rawls, 2006, pág. 300).

Rawls sugiere la distinción fundamental entre las limitaciones o los condicionantes externos de las libertades por un lado, y las restricciones a la misma, por otro. Es decir, toda limitación a la libertad no implica una restricción, y menos aún, una vulneración de la misma. Sin embargo, dicha conclusión se

extrae luego de efectuar un juicio concreto, en el que se debe considerar la especificación de las libertades básicas, para determinar si una institución o una ley restringe realmente una libertad básica o meramente la regula (Rawls, 2004a, pág. 194).

4. La libertad interior o una libertad regulada en Aron

El deslinde tanto de Rawls como de Aron de una postura teórica libertaria es evidente. Y es que, el liberalismo no supone *de iure*, o al menos en todos los casos, una oposición al ejercicio del poder político, o una concepción que interpreta cualquier limitación o condicionante a la libertad como una restricción indeseable e incluso ilegítima, una versión que, en el contexto colombiano queda ejemplificada en la sentencia de la Corte Constitucional (Sentencia C-239 de 1997) según la cual, ante la posibilidad de que la persona que padece una enfermedad terminal se cause su propia muerte (eutanasia), el tribunal expresa: “Si la manera en que los individuos ven la muerte refleja sus propias convicciones, ellos no pueden ser forzados a continuar viviendo cuando no lo estiman deseable ni compatible con su propia dignidad, con el argumento inadmisibles de que una mayoría lo juzga un imperativo religioso o moral”. Contrario a tal tendencia anarquizante y hasta inhumana, Rawls asevera que es razonable suponer que, incluso en una sociedad bien ordenada y estable –ideal de su propuesta filosófica liberal–, los poderes coercitivos del gobierno y del Estado son necesarios para mantener la estabilidad de la cooperación social. La razón es patente: a pesar de que los hombres saben que comparten una idea común acerca de la justicia, y de que cada uno quiere adherirse a los acuerdos existentes, puede no obstante suceder que carezcan de confianza en los demás (Rawls, 2006, pág. 226).

Del mismo modo, Raymond Aron apunta cuatro definiciones de la libertad: una primera consiste en participar en la formación o en el

ejercicio del poder. Así, ser libre equivale a tener derecho al voto. Ser libre equivale a ser ciudadano. Una segunda definición consiste en estar protegido contra la arbitrariedad de los que detentan el poder. Una tercera definición es la libertad como capacidad, la libertad-plenitud de la persona, esto es, la posibilidad de realizarse en la vida social. La “imposibilidad de realizarse en la sociedad es algo imposible de definir con todo rigor, debido a sus múltiples gradaciones. No obstante, es una de las ideas que parece ligada a la libertad”. Por último, una cuarta definición es la libertad-autonomía, es decir, la capacidad por parte del individuo de no ser absorbido completamente por los grupos intermediarios o por la nación. La capacidad de poder escoger por sí mismo sus ideas, su manera de vivir, su partido político, su religión: un cierto grado de libertad-opción o de libertad-autonomía respecto a las obligaciones tanto de la sociedad como del Estado (Aron, 1999, págs. 76-77). Esta amplia categorización del tema de la libertad lleva a Aron, como a otros liberales (Dworkin, 2008, págs. 91-103) a concluir que se debe hablar, en rigor, de *libertades*, y no de libertad.

Evidentemente, la fundamentación filosófica de la libertad no fue una preocupación central en el pensamiento de Raymond Aron. Sin embargo, las “pinceladas” que dio de este asunto, resumido básicamente en su concepto de la libertad interior son muy sugerentes, de cara al objeto de estudio de este trabajo. Sobre todo teniendo en cuenta que, buena parte de la tradición liberal contemporánea —es el caso de John Rawls, por ejemplo—, omite de plano entrar en honduras filosóficas de jaez metafísica y antropológica, situándose exclusivamente en una perspectiva política (Rawls, 2006, págs. 113, 132). No obstante, para Aron, el concepto de libertad interior pretende superar una lectura meramente política del problema de la libertad. Su planteamiento se encuentra, entre otros lugares, en su crítica de la obra hayekiana. Allí, destacando la insuficiencia de la filosofía elaborada por Friedrich August Von Hayek,

Aron plantea que la razón última de tal oposición es su negativa a tomar en consideración el problema de la libertad interior. Para él, “Hayek, quien en tantos puntos se opone a las tendencias positivistas, que reprocha a Kelsen acordar la dignidad de ley a cualquier sistema de normas estatales, se dejó impresionar por una escuela actual de filosofía hasta el punto de creer que las controversias llamadas metafísicas sobre la libertad de la voluntad están desprovistas de sentido” (Aron, 1997, págs. 206-207).

Entretanto, Aron no sólo evita pasar del largo ante las cuestiones filosóficas, sino que además cuestiona la actitud de quienes menosprecian el valor de la reflexión metafísica. En efecto, le parece aventurado admitir que las grandes inteligencias han discutido apasionadamente y durante tantos siglos cuestiones sin importancia y hasta sin significación. En este orden de ideas, considera errónea esta afirmación: “*It appears that the assertion that the will is free has as little meaning as its denial and the whole issue is a phantom problem, a dispute about words in which the contestants have not made clear what an affirmative or a negative answer would imply*” (Aron, 1997, pág. 207).

Ante la concepción de Hayek según la cual la libertad se define como ausencia de coerción, Aron apunta el carácter ineludible de los mecanismos de socialización. De allí que asevere que el pensamiento de Hayek es perfectamente claro en el nivel en que se sitúa de ordinario, es decir, como doctrina de lo que debiera ser la sociedad moderna. En cambio, son frágiles los fundamentos filosóficos que quiso dar a este ideal social, pues define la libertad como falta de coacción, y ésta como una situación objetivamente reconocible. Sin embargo, a juicio de Aron, Hayek confunde el hecho de que todas las empresas colectivas hacen de ciertos individuos los instrumentos de sus jefes sin que, por ello, soldados y obreros se juzguen “oprimidos”. El autor austríaco plantea una diferencia radical entre la obediencia a personas y la sumisión a reglas, y pasa por alto,

o descuida el hecho de que las reglas generales pueden ser, asimismo, opresivas, y que en último análisis es la relación entre el *contenido* de las prohibiciones y de las obligaciones, por una parte, y las esperanzas legítimas de los individuos, por la otra, las que establecen la medida efectiva de la libertad en una sociedad determinada. Para Aron, se debe saber si, y en qué medida, la crítica de los fundamentos filosóficos entraña consecuencias en lo tocante a la propia doctrina económico-social (Aron, 1997, pág. 203). La respuesta afirmativa parece evidente.

Una concepción instrumental de la libertad, esto es, que no especifique contenidos sustantivos, le parece a Aron insuficiente, puesto que “una sociedad libre solo funcionará bien si los individuos son guiados, en cierta medida, por valores comunes. Y ve allí precisamente la explicación al hecho de que los filósofos a veces hayan definido la libertad como “la acción conforme a las leyes morales”. Para Aron, Hayek se equivoca al explicar así la equivalencia, establecida por muchos filósofos, entre moral –o racionalidad o universalidad– y libertad. Pues según esta concepción, basta oponer pasión y reflexión, o animalidad y conciencia, para que la libertad (interior) parezca el término del esfuerzo por el cual el animal humano llega a la humanidad. Definir la libertad por la moralidad de la conducta no deja de tener sus peligros: Aron (1997, pág. 208) hace notar que, en nombre de las exigencias de la educación, el que pretenda estar investido de una misión tratará de coaccionar a aquellos que piensen de otra manera. Por lo tanto, una concepción no instrumental de la libertad no equivale *per se* a una concepción moralista o comprensiva –en términos rawlsianos¹– de la misma.

4.1 Las prohibiciones como socialización

La libertad interior no es una realidad abstracta, de allí que para Aron (1997, pág. 211), “en cada época, en cada sociedad, el

sentimiento de la libertad depende, más que nada, de una circunstancia. Acaso dependa, incluso, de la eliminación de una cierta forma de opresión que ha resultado intolerable”. En esa concepción integradora entre una realidad interior del sujeto y la relación con el entorno se concluye que “ser libre de hacer una cosa y ser capaz de hacer una cosa son dos nociones radicalmente diferentes. La incapacidad se convierte en no-libertad (*unfreedom*), sólo en aquellas circunstancias en que se debe a la intervención ajena” (Aron, 2007, pág. 173).

Ahora bien, la relación del individuo con el entorno no es determinante o alienante, como quiera que, “el hombre libre no se define exclusiva y ni siquiera principalmente por las libertades que le otorga el medio; el hombre libre ha tomado conciencia de sus valores, y se ha encadenado a sí mismo para realizarlos” (Aron, 1997, pág. 269). Es decir, mediante un planteamiento de ecos rousseauianos, Aron considera que el hombre está ligado inevitablemente a la sociedad, y que al vincularse a ésta –el ginebrino señala que tal vínculo opera específicamente con la voluntad general– (Rousseau, 2005, págs. 77-82), salvaguarda su libertad individual. A diferencia de Jean Jacques Rousseau, Raymond Aron no va a concebir dicha ligazón dramáticamente –en razón de la contradicción entre una naturaleza bondadosa y una sociedad corrompida–, o de modo inexorable, sino de modo liberador y socializador. Así, el núcleo del concepto aroniano de libertad interior es la idea de que la libertad se complementa con las prohibiciones, en la medida en que estas sean justas, punto en el que nuevamente se armoniza su planteamiento con el de Rawls. Por consiguiente, aunque Aron propone como punto de partida una definición analítica u objetiva de las libertades, es decir, asume que el sujeto puede decir “soy libre de hacer esto o aquello, lo cual lleva a elegir mi conducta si los otros no me constriñen ni me impiden, por la fuerza, hacer lo uno o lo otro, sino me obligan a ello valiéndose de la amenaza de sanciones”, del mismo modo, esta

definición pone inmediatamente en relieve la complementariedad de *las* libertades con *las* prohibiciones” (Aron, 1997, pág. 234).

En esa línea, Aron aclara que la prohibición no equivale en todos los casos a coerción. De hecho, su concepto de éste fenómeno es más específico, menos vago y contradictorio, que aquel que expone una sentencia de la Corte Constitucional colombiana (C-221 de 1994), en la que, a propósito del examen de la constitucionalidad de la prohibición legal del consumo de drogas, el tribunal señala: “Si yo soy dueño de mi vida, a fortiori, soy libre de cuidar o no de mi salud cuyo deterioro lleva a la muerte que, lícitamente, yo puedo infligirme”. A diferencia de esta defensa a ultranza de la autonomía absoluta del individuo, para Aron (2007, pág. 108), “la esencia de la coerción es la amenaza de infligir a otro, si no se somete a nuestra voluntad, una sanción. El coercido pierde la capacidad de usar su inteligencia para elegir sus medios y sus fines y se convierte en instrumento de quien impone su voluntad”. Por consiguiente, no se trata de *cualquier* limitación a la libertad individual. Eso explica por qué, para el pensador francés, la socialización no sólo no es mala *per se*, como sugieren egregios autores del liberalismo moderno como John Stuart Mill, para quien las restricciones –aunque sean presentadas como socialización– constituyen básicamente una coacción de la libertad, sino que incluso es positiva y necesaria: “El ideal de una sociedad en que cada quien elegiría sus dioses o sus valores no puede difundirse antes de que los individuos se hayan educado en la vida colectiva [...] Para dejar a cada quien una esfera privada de decisión y de elección, todavía falta que todos o la mayoría quieran vivir juntos y reconozcan un mismo sistema de ideas como verdadero, una misma fórmula de legitimidad como válida. Antes de que la sociedad pueda ser libre, se necesita que sea sociedad”, enfatiza Aron (1997, pág. 208).

Nuevamente, si se traslada la concepción liberal aroniana al contexto teórico

norteamericano, habría que concluir que Aron está lejos de ser un libertario. Por el contrario, se sitúa en el ámbito plenamente liberal, aquel que no reniega de unos valores comunes característicos de la comunidad política, sin que desprenda de ellos el valor colectivo supremo e identitario para los ciudadanos. En este punto emerge un elemento a partir del cual se diferencia de los autores comunitaristas. No obstante, quizás Raymond Aron (2007, pág. 193) se puede catalogar como un liberal atípico o quizás, un liberal-conservador o un liberal socialdemócrata, puesto que, si bien reconoce un lugar central para la libertad, considera al mismo tiempo que, si se pasa del análisis sociológico a la reflexión filosófica, las libertades político-sociales no son un fin o un valor supremo, sino un medio necesario para alcanzar los más elevados valores. Es decir, las libertades están en función de la socialización del individuo, de su participación en la sociedad histórica a la que éste pertenece. O dicho brevemente, Aron es socialdemócrata porque es liberal, y con la ligazón de estas dos doctrinas tiende un puente hacia la tradición clásica, especialmente hacia el axioma aristotélico del hombre como *zoón politikón*, categoría que destaca la politicidad como una realidad natural de carácter metafísico y universal. Aunque algunos han creído ver en esta sentencia aristotélica la pretensión de afirmar *en general* el carácter social de los hombres, en realidad, el Estagirita quiere señalar la tendencia natural de éstos a congregarse en un tipo específico de comunidad, la *polis* (Correa, 2003, pág. 83).

Hay que tener en cuenta que, buena parte de la argumentación de Aron en el tema de las libertades tiene como interlocutor directo el pensamiento marxista, que en la segunda mitad del siglo XX aparece como un serio desafío intelectual, y a la vez es asumido como forma ideológica prácticamente por la mitad de Europa, China, la URSS y otras naciones del mundo. Esta ideología desdeña el valor de la libertad individual inscribiéndose en el colectivismo, así como en una lectura del

ser humano subordinado e instrumentalizado por la sociedad. De este modo, quizás contra el pensamiento marxista, Aron critica una lectura de las prohibiciones únicamente como mecanismos externos:

Ya sean estatales o sociales, las prohibiciones pueden ser consideradas exteriores porque la amenaza de sanción llega de fuera, y porque serían los otros hombres quienes ejecutarían el castigo. A otra categoría pertenecen las prohibiciones interiores, las que, en cada uno de nosotros, limitan nuestra libertad, so pena no de una sanción estatal o social, sino de una sanción que nos infligiríamos a nosotros mismos en forma de un sentimiento de vergüenza, de remordimiento, de culpabilidad. ¿Deberemos ver en esas prohibiciones interiores un límite o una condición de nuestra libertad (esta vez en singular y en su acepción filosófica)? Aún es demasiado temprano para dar una respuesta. Provisionalmente, contentémonos con recordar un hecho de la experiencia: esas prohibiciones interiores resultan, en su mayoría, de normas sociales interiorizadas (Aron, 1997, págs. 235-236).

Con este planteamiento, Aron no sólo introduce el concepto de interioridad en la reflexión política liberal, —expresándolo por lo demás en categorías antropológicas y metafísicas como vergüenza, remordimiento y culpabilidad—, sino que también pone en contacto esta tradición con la sensibilidad ética o moral.

5. Consenso entrecruzado y sociedad justa y bien ordenada en Rawls

Volviendo sobre el célebre autor de *Teoría de la Justicia*, voy a sugerir cómo, al igual que Raymond Aron, en éste también acaece el

tránsito desde una concepción liberal moderna en la que se tiene en cuenta básicamente al individuo aislado y autónomo, ante quien tanto el Estado, la sociedad como el poder público en general deben evitar interferir, a una concepción a medias socialista o socialdemócrata, en la que las libertades individuales pueden y deben ser limitadas en aras a la construcción de una sociedad cohesionada en torno a ciertos principios y valores fundamentales. De este modo, por ejemplo, “la libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad” (Rawls, 2006, p. 204).

El punto de partida del liberalismo político rawlsiano es un dato de carácter sociológico: la diversidad de cosmovisiones o doctrinas comprensivas de carácter filosófico, religioso y moral en la sociedad contemporánea. Aunque las sociedades actuales no estén cohesionadas por una sola doctrina comprensiva, y el escenario de coexistencia de muchas de éstas, siempre y cuando sean razonables, es apreciado positivamente por la perspectiva pluralista, Rawls (2004a, pág. 35) sugiere que una sociedad bien ordenada requiere de un acuerdo fundamental, pero no acerca de una concepción del bien o de la vida buena —pues a su juicio esto es imposible y anacrónico—, sino de las cuestiones básicas de la justicia y de los elementos constitucionales esenciales. El profesor de Harvard University precisa que las cuestiones constitucionales esenciales se refieren a las preguntas acerca de qué derechos y libertades pueden ser incluidos razonablemente en una Constitución escrita, cuando la misma puede ser interpretada por un Tribunal Constitucional o un cuerpo semejante. Asimismo, las cuestiones de justicia básica se refieren a la estructura básica de la sociedad, y son de su competencia asuntos de economía y justicia social básicas y otras cosas no amparadas en la Constitución (Rawls, 2004b, pág. 110, nota 23).

Es precisamente en este punto donde se sitúa su propuesta del liberalismo político, la cual busca perfilar una concepción política de la justicia que pueda ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales sostenidas por los individuos. En suma, el problema central ante el que se propone su teoría normativa es:

¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí? En otras palabras, ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmen todas la concepción de un régimen constitucional? (Rawls, 2004a, pág. 13).

Lo sugerente del planteamiento del Rawls, para efectos de este trabajo, es que su punto de partida supone un acuerdo consensuado cuya *conditio sine qua non* es la limitación o el acotamiento de las diferentes perspectivas individuales, o en otros términos, una restricción y auto-limitación del alcance de las doctrinas morales, filosóficas y religiosas a las que adhieren los individuos. De allí que, Rawls se interrogue acerca de ¿cómo, exactamente, fijar las fronteras de las libertades básicas cuando entran en conflicto? “¿Cómo interpretar los requisitos de la justicia distributiva, aunque haya un acuerdo considerable sobre los principios generales para la estructura básica?”. Y su respuesta es que, “al soslayar las doctrinas comprensivas intentamos ir más allá de las más profundas controversias religiosas y filosóficas, de tal manera que podamos disponer de alguna esperanza de encontrar un fundamento para un consenso entrecruzado estable. Sin embargo, tales doctrinas no pierden relevancia. De hecho,

“al suscribir una concepción política de la justicia, quizá debamos afirmar, con el tiempo, al menos ciertos aspectos de nuestra propia doctrina comprensiva, religiosa o filosófica (no necesariamente del todo comprensiva)” (Rawls, 2006, pág. 153).

Así las cosas, para Rawls (2006, pág. 194) parece evidente que, si bien las libertades iguales para todos pueden y deben restringirse, estos límites están sujetos a determinados criterios expresados por el significado de libertad igual y los principios de la justicia, además del consenso entrecruzado, el cual busca fortalecer la adhesión de los ciudadanos a los principios básicos de justicia. En efecto, esta convicción inspira el diseño de la sociedad desde la misma posición original, estado hipotético desde el cual se establecen los principios de justicia. Por consiguiente,

al limitar la libertad en nombre del interés común en el orden y la seguridad públicas, el gobierno actúa conforme a un principio que sería escogido en la posición original, dado que en esta posición cada quien reconoce que la violación de estas condiciones es un peligro para la libertad de todos [...] Restringir la libertad de conciencia en los márgenes, con frecuencia inexactos, del interés estatal en el orden público es un límite derivado del principio del interés común, esto es, el interés del ciudadano igual representativo (Rawls, 2006, pág. 203).

La superación definitiva de la concepción liberal milliana, y moderna en general, por parte de Rawls (2006, págs. 238-239) proviene de su consideración de que los principios de la justicia afectan a todas las personas con planes de vida racionales, y estos principios representan las limitaciones apropiadas a la libertad. De acuerdo con esto, las limitaciones no se oponen *per se* a la libertad, por el contrario, le son esenciales,

sobre todo si se concibe al individuo inmerso en un determinado contexto social. Por ello, concluye Rawls, es posible decir que los límites impuestos a las concepciones sobre el bien son el resultado de una interpretación de la situación contractual que no establece restricciones previstas a los deseos de los hombres. Con dicho planteamiento, el filósofo político estadounidense pone de relieve que tales limitaciones no contradicen una postura política liberal, pues al fin y al cabo, como ciudadanos, tenemos razones para imponer a las asociaciones de la sociedad civil las restricciones especificadas por los principios políticos de la justicia. Y del mismo modo, como miembros de las asociaciones, “tenemos razones para limitar tales restricciones de tal suerte que permitan el libre florecimiento de la vida interna más adecuada para la asociación en cuestión” (Rawls, 2001, págs. 183-184). En esta formulación teórica aparece el intento de conciliación que el autor pretende llevar a cabo entre las libertades y el diseño de una sociedad justa, bien ordenada y estable.

Si se quiere indagar en las raíces filosóficas de tal propuesta, no se puede desconocer la evidente filiación kantiana de la filosofía política rawlsiana. En efecto, para él, el objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con una ley que nos damos a nosotros mismos. Esto conlleva a una ética de mutuo respeto y autoestimación. En ese marco, Rawls postula la posición original como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, en el marco del sistema de una teoría empírica, de carácter político y no metafísico (Rawls, 2006, págs. 240-241), aunque, como señalé anteriormente, en sus últimas obras –especialmente en *Liberalismo político*– reformula su propuesta para situarla como un liberalismo no comprensivo, sino tan sólo político.

Conclusiones

Salvo que se radicalice hacia el libertarismo, en el contexto contemporáneo, parece evidente que el liberalismo tiende inercialmente hacia la

socialdemocracia. Y ello por cuenta del influjo de las condiciones sociales y políticas en las que se desenvuelve la práctica de las libertades individuales. La explicación de ello se puede encontrar en el hiato entre la teoría y la praxis de las libertades concretas introducido por el liberalismo moderno. Al fin y al cabo, la tradición liberal moderna deviene en un conjunto de principios de orden especulativo que podían desconectarse de la realidad práctica sin el menor sentimiento de culpa por parte de quienes tuvieran que aplicarlos. De allí que, históricamente, y bajo la estela de la filosofía política de John Stuart Mill, el liberalismo se reduce al dogma de la libertad de pensamiento (Negro, 1975, pág. 243). En efecto, Mill reduce el liberalismo a una doctrina cuyo principio supremo es el de la libertad intelectual, con la paradoja que se sitúa al margen de las situaciones históricas concretas. Como racionalista, y en un contexto histórico en el que dicho credo tuvo un gran atractivo debido al impacto político y social de las revoluciones burguesas, Mill no resiste la tentación de convertir la libertad de pensamiento ante todo en una etiqueta y en una consigna. Pero además, en cuanto utilitarista, Mill considera la libertad de pensamiento exclusivamente como un bien subjetivo e individual, con lo cual, al desvincularse de una realidad objetiva y normativa, que no es otra que la verdad, este bien, entendido como facultad, queda sujeto a la manipulación. Con ello, descuida sus aspectos prácticos –que, sin embargo, son en general los que más le interesan– y no es capaz de recomponer un sistema ideológico inspirado por la libertad política práctica (Negro, 1975, pág. 244).

En este contexto, parte del drama histórico y filosófico del liberalismo es precisamente abstraer la cuestión de la libertad del contexto social. De este modo, el racionalismo liberal acaba por reducirse a un dogma, una etiqueta o un principio abstracto, dando por supuesto que la libertad política no consiste en una conquista histórica, sino en un instrumento natural (Negro, 1975, pág. 165). Tal enfoque le permite al liberalismo moderno ofrecer una perspectiva de la libertad individual muy

atrayera, pero cuya concreción práctica es muy cuestionada. Pues al fin y al cabo, el ser humano vive en sociedad, está sometido a un poder político, y no parece razonable sostener que deja de ser libre si es coaccionado, o que se enajena y restringe su fuero interno por el hecho de que existan condicionantes externos al ejercicio de su libertad. O sencillamente, porque los gobernantes y el Estado ejercen su poder y autoridad legítimos.

En este contexto, el concepto de libertad interior de Raymond Aron es muy sugerente, pues propone una lectura de la socialización cuya razón de ser no está en pugna con la libertad. Por el contrario, la hace más plena. En una orientación semejante, John Rawls abandera una propuesta del liberalismo cuya raíz teórica es la renuncia voluntaria y “de buena gana” del individuo a todos los alcances de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales que profesa. Ello con el loable propósito de establecer un acuerdo político acerca de las cuestiones básicas de la justicia y los elementos constitucionales esenciales, dos asuntos que, por lo demás, en el esquema rawlsiano, prometen mantener cohesionada a la sociedad, sugiriendo con ello la construcción de una verdadera comunidad política en clave pluralista y moderna, aunque el autor rechaza que su aspiración sea dicha comunidad.

Las sugerentes propuestas de Raymond Aron y John Rawls hacen patente el arcaísmo y el utopismo del liberalismo moderno, que sigue siendo en Occidente promulgado como fundamento teórico de trascendentes decisiones constitucionales y políticas y de modos de vida que, paradójicamente, aparecen como anacrónicos, y en todo caso, como libertarios. Pero Aron y Rawls, son, al mismo tiempo, testimonio de la vitalidad de la tradición liberal en el contexto contemporáneo. Inteligentes muestras de que dicha tradición parece estar dispuesta a reinventarse. El primer paso de este afán revisionista es poner en diálogo la libertad individual con el propósito de consolidar una

comunidad política cohesionada y justa, en la cual, “la persona será tanto más perfecta cuanto más capaz sea de vincularse, receptiva y activamente, con las demás personas” (Irizar, 2009, pág. 91) como propone el humanismo cívico, que, al no asumir prejuicios anti-metafísicos ni anti-antropológicos, sugiere un horizonte de reconciliación entre la dimensión individual y social del ser humano.

Nota

¹ Adscritas a la cultura de trasfondo (background culture) de la sociedad civil, para John Rawls, las doctrinas comprensivas son de carácter religioso, filosófico y moral. Son una característica permanente de la cultura pública de la democracia, que expresa el pluralismo ideológico de la modernidad (Rawls, 2004, págs. 38, 57).

Referencias

- Aristóteles. (1999). *Política*. Trad. de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Aron, R. (1999). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*. Trad. de Radamés Molina y Rolando Sánchez-Mejías. Barcelona: Paidós.
- Aron, R. (1997). *Estudios políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aron, R. (2007). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza.
- Bobbio, N. (2006). *Liberalismo y democracia*. Trad. de José F. Fernández, México: Fondo de Cultura Económica.
- Correa Motta, A. (2003). El hombre es un animal político por naturaleza. En: HOYOS, L. E. (ed.) *Lecciones de Filosofía*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia y Universidad Nacional de Colombia.

- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-221 de 5 de mayo de 1994. Magistrado ponente: Dr. Carlos Gaviria Díaz. Bogotá.
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-239 de mayo de 1997. Magistrado ponente: Dr. Carlos Gaviria Díaz. Bogotá.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Trad. de Antoni Domènech, Barcelona: Paidós.
- Dworkin, R. (2008). *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Trad. de Ernest Weikert García. Barcelona: Paidós.
- Hart, H. L. A. (2006). *Derecho, Libertad y Moralidad. Las conferencias Harry Camp en la Universidad de Stanford (1962)*. Trad. de Miguel Ángel Ramiro Avilés. Madrid: Dykinson.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Irizar, L. (2009). *Humanismo cívico. Una invitación a repensar la democracia* (2ª ed.). Bogotá: Konrad Adenauer Stiftung, Corporación Pensamiento Siglo XXI y Universidad Sergio Arboleda.
- Messner, J. (1976). *La cuestión social*. Trad. de Manuel Heredero Higuera. Madrid: Rialp.
- Mill, J. S. (2005). *Sobre la libertad*. Trad. de Pablo de Azcárate. Madrid: Alianza.
- Negro, D. (1975). *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Trad. de Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2004a). *Teoría de la justicia*. Trad. de María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2004b). "Guía de lectura de *El liberalismo político*", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 23, pp. 93-112.
- Rawls, J. (2006). *Liberalismo político*. Trad. de Sergio René Madero. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. J. (2005). *El contrato social*. Trad. de Enrique Azcoaga. Madrid: Edaf.
- Strauss, L. (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Trad. de Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz.