

ALGUNAS REFLEXIONES ACERCA DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Silvia Chorroarín

Introducción

En principio, me propondré esbozar el marco desde el cual será pensado el problema de la libertad, entendiéndolo como un concepto a la vez filosófico y político. Esta cuestión está en el corazón de otra cuestión más básica: la posibilidad de la subjetividad o, en términos hermenéuticos, de la autocomprensión. Gadamer nos previene contra la ilusión de un acabamiento de la misma en términos de autotransparencia: «La autocomprensión está siempre en camino, es decir, se encuentra en un camino cuya realización hasta el final es claramente imposible»¹ El caso del psicoanálisis y de la crítica de la ideología constituyen un esfuerzo por poner a prueba nuestras convicciones y creencias; de otra manera, también la reflexión hermenéutica está inspirada por el mismo afán, aunque de un modo más libre y sin una técnica de la interpretación, como en el psicoanálisis; y sin contar un marco teórico previo, como lo es el marxismo en la crítica de la ideología.

En el caso de la reflexión hermenéutica, tenemos en claro desde el principio que una interpretación definitiva es una contradicción en los términos, pues la interpretación es algo que siempre está ocurriendo, que no acaba nunca. La palabra interpretación es conexas a la finitud del hombre y de su conocimiento.

Pero saber de antemano que no alcanzaremos jamás la reflexión que nos lleve al fondo de nosotros mismos, no nos exime de examinar nuestros propios prejuicios y convicciones, hasta donde nos sea posible. Este hiato entre lo establecido y nuestras propias expectativas de sentido es lo que alimenta la comprensión del mundo y de nosotros mismos, sin esa tensión, como dice Gadamer: «y sin un interés crítico en las concepciones dominantes, no existiría ninguna pregunta»².

A diferencia del psicoanálisis, el esfuerzo hermenéutico está orientado también hacia lo inconsciente, pero no en el sentido de ese trasfondo oscuro que determina nuestros

intereses y conducta sin saberlo, sino de lo inconsciente implícito. Por eso la tarea de comprensión es siempre limitada por la resistencia que nos ofrecen los textos; la captura del sentido es una tarea heroica, intentamos una aproximación al sentido, o a algunos de los sentidos que encierran los enunciados, del mismo modo que en una conversación corriente procuramos entendernos con el otro y despejar los malentendidos.

Es por este rasgo de ensayo incesante que la experiencia hermenéutica revela su parentesco con la filosofía práctica: «Está por lo pronto el hecho de que la comprensión, exactamente igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados. Significa, además, que la comprensión, cuando se logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra propia experiencia espiritual. Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligroso»³ Pese a que la tarea hermenéutica lleva el signo de lo inacabado, entraña sin embargo la oportunidad de ampliar nuestro horizonte de mundo y en esa medida también, el conocimiento de nosotros mismos.

Desarrollo

Hemos de abordar entonces la cuestión de la libertad, en su doble dimensión, política y filosófica. La dilucidación acerca de la constitución de un sujeto político a partir de la experiencia histórica y teórica del siglo XIX; estamos pensando aquí en los llamados «maestros de la sospecha», Marx, Nietzsche y Freud, han mostrado el carácter ilusorio de una autoconciencia que se pone a sí misma como fundamento de toda realidad, nos hace patente la citada cuestión (la libertad) como una chance para aquellas comunidades que persiguen su realización más allá de las determinaciones que rigen la naturaleza o las que alcanzó a poseer la lógica de la razón instrumental y de la vida económica, pero al mismo tiempo pone en entredicho tal posibilidad.

Paul Ricoeur analiza en uno de sus artículos la relación entre la concepción política y la filosófica de la libertad. Polemiza contra la postura que separa ambas concepciones y se propone armonizarlas. El análisis lo llevará a cabo en tres etapas, a saber:

En una primera etapa negativa, examinará una concepción de la libertad que deliberadamente se excluye de toda consideración política para alcanzar su sentido metafísico.

En una segunda etapa, procurará elaborar una concepción de la libertad humana capaz de dar cabida a la vida política de los hombres. En este sentido, se trata sobre todo aquí del pasaje de una libertad arbitraria y salvaje a una libertad sensata. Aparece en esta instancia la tesis central de este trabajo, para este autor la libertad sensata es aquella que puede ser contenida en la institución y a su vez, una institución sensata es aquella que puede hacer realidad la libertad, al respecto agrega el autor que «esta relación recíproca entre la libertad y la institución es el corazón de la filosofía política y la condición que torna inseparables el sentido filosófico de la libertad y su sentido político y social»⁴

En la tercera etapa se pondrán en consideración situaciones conflictivas que se ponen de manifiesto en nuestras sociedades pos-industriales la colisión entre libertad y sentido, entre lo arbitrario y lo institucional.

I. Crítica a la libertad abstracta

En cada una de sus acepciones, la concepción puramente abstracta de la libertad la podemos rastrear en la historia de la filosofía moderna y constituye, al decir de Ricoeur, una irrecusable conquista de la reflexión. Prefiere llamarlo el momento «solipsista» de la libertad, es decir, a partir de mí, en mí, para mí mismo, dispongo de este poder, de elegir, de preferir, de afirmar y negar. Esta libertad solipsista prescinde del mundo y de los otros, es una vuelta reflexiva sobre sí mismo. Tuvo con los estoicos un significado psicológico y moral, pero no político. En la modernidad esta concepción tuvo su evolución desde Descartes hasta Kant, no hace falta recordar que este tema fue la idea fuerza que empujó el mundo hacia su transformación radical con la Revolución Francesa a la salida del siglo XVIII.

Descartes encuentra en la voluntad la facultad infinita que más nos asemeja a Dios, el hombre puede afirmar o negar más allá de la evidencia que ofrece el entendimiento, el poder de equivocarse, es allí donde situaba el origen del error. La libertad cartesiana es libre arbitrio. Kant avanza hacia una concepción más rica en tanto sitúa esta libertad humana con relación a la naturaleza, y las hace jugar como términos antagónicos, como aparece en la tercera antinomia de la razón pura: la libertad excluye la causalidad, inicia una serie de causas no causada a su vez; pero el reino de la libertad kantianamente entendido sólo alcanza su realización en el mundo interior, con el deber, con la ley moral. La libertad es aquí autonomía, contrapuesta a la heteronomía de la ley natural.

Sin embargo, a pesar de sus inmensas diferencias, bajo la perspectiva señalada, ambas maneras de entender la libertad son abstractas y derivan de una posición solipsista. La crítica no apunta a que esta manera de entender la libertad sea falsa, sino que es abstracta. La interpretación metafísica de la libertad en su instancia abstracta es correcta, sería falsa si pretendiera absolutizarse. He aquí, como dice el autor la trampa de la reflexión: «que coincidan en el mismo instante la conquista de una gran verdad y la disimulación del estatuto real y concreto de la propia reflexión»⁵

Es abstracta en tanto prescinde de las circunstancias. Si consideramos a Epicteto y a Marco Aurelio iguales en cuanto a sus opiniones y pasiones, el filósofo estoico borra las circunstancias reales que hacen del primero un esclavo y del segundo un emperador; la realidad es irrelevante frente a lo único que importa que es la libertad de pensamiento. Esta es la arrogancia del filósofo que con esta indiferencia se pone a sí mismo fuera de la historia y del mundo y del prójimo, en su situación real de no libertad.

Descartes continúa en algún sentido con la tradición estoica, su filosofía de la libertad está dirigida a la búsqueda de lo verdadero en el juicio y tiene como supuesto la decisión de no hacer jugar la duda en el terreno de la acción, de las creencias, de la moral, de las costumbres, del régimen político. Con esta separación de pensamiento y

acción, Descartes deja fuera de su reflexión aquello que Hobbes y Maquiavelo habían puesto en el centro de su interés: el «enigma» del poder de unos hombres sobre otros.

En el caso de Kant, nos encontramos con una filosofía de la historia, de la cultura, hasta con una filosofía política que remata en el proyecto de la paz perpetua, es decir, que tiene en cuenta y considera cuidadosamente las condiciones reales de realización de la libertad. Pero la filosofía del derecho kantiana está fuera de su filosofía crítica, y es así porque la concreción política de la libertad no forma parte de la definición de su concepto, sino solamente de las condiciones exteriores favorables o desfavorables para su cumplimiento. La filosofía práctica kantiana no incluye la política, sino sólo el reino de la libertad en el interior del sujeto moral. Por esa razón, dice Ricoeur, «la filosofía crítica sigue siendo una filosofía de la intención; más precisamente, de la intención moral; pero no de la realización efectiva e histórica de la libertad»⁶.

De este modo la filosofía de la reflexión ha conducido hacia la escisión entre filosofía moral y filosofía política. Desde la posición solipsista se consume el quiebre entre ambos ámbitos; por eso, para que la política reingrese a la reflexión filosófica, es necesario salir del solipsismo, pero partiendo de una situación en la cual me encuentro con el otro desde el comienzo; es decir, la intersubjetividad es el presupuesto para salir de la abstracción a que nos condujo la pura reflexividad. Entonces, incluyendo la posición de los otros, cabe ahora preguntar si puedo ser libre por mí mismo, si mi libertad no supone el reconocimiento de otras libertades y ser a su vez reconocida por los otros. En esta nueva posición no se puede ya fingir que se desconoce que la relación de unos con otros está mareada por la violencia y la opresión. Este hecho no es una circunstancia posible o fortuita sino la condición misma de la interdependencia humana.

La deficiencia manifiesta de la libertad abstracta es la omisión de las otras fuerzas que operan en la realidad. Este retorno sobre sí mismo propio de la reflexión solipsista deja afuera la cuestión política, porque, como dice el autor «quiere evitar el rodeo por los signos, las obras, los monumentos y las instituciones, que son, de alguna manera, el documento de la libertad en el mundo y en la historia»⁷. Por eso se propone pasar de esta reflexión abstracta a una reflexión concreta, que procura conquistar la libertad, no sólo en la intención sino en su efectividad.

II. Libertad sensata e institución

Los autores recorridos en este apartado serán Rousseau y Hegel, dos de los más importantes fundadores del derecho moderno. No nos encontramos ya en el fuero interno de la interioridad del sujeto, sino que hemos de considerar la asociación entre los hombres y de tal suerte que, cada hombre conserve y proteja su vida y su propiedad en la constitución de esa asociación y, sin embargo, conserve asimismo su libertad.

La fórmula rusioniana pareciera resolver una antinomia insoluble hasta ahora, el hallazgo del acto fundador que genere a la vez la comunidad y la libertad del individuo, una fórmula en que coincidan libertad e institución. El acto generador de la libertad y la comunidad es el contrato, que ha de asumir la forma de la alienación en sentido estricto,

como desposeimiento de cada uno en todos los demás, cuyo beneficiario es cada uno de los individuos que participan del acto, y no el príncipe, como en Hobbes, sino la comunidad, esta alienación de cada individuo hacia todos no podría «engendrar la coacción de un hombre sobre otro. La igualdad en el desistimiento garantiza la independencia mutua de los ciudadanos»⁸

Pero el enigma es ahora la «voluntad general» que no es —nos dice Rousseau— la suma de las voluntades particulares. El problema es cómo la voluntad subjetiva y pasional deviene voluntad objetiva y política. ¿Acaso el solo acto de concertación del contrato opera para lograr esta transformación? Sin dialéctica no es posible pensar el tránsito de una a otra.

Con Hegel finalmente asistimos a la solución del enigma, en tanto descubrimos que la voluntad dialéctica: al comienzo, la libertad, cualidad de la voluntad humana, es en su interioridad, absoluta e indeterminada, no se ha fijado en ningún objeto, quiere todo que lo mismo que no querer nada, es el momento de la libertad abstracta o, en los términos ya empleados, libertad salvaje o arbitraria. Para ser libres lo primero es no ser compelido o forzado por otro, por la naturaleza, por la necesidad, etc., es así como este primer momento es negativo, la libertad es en esta instancia, indiferencia; esta es todavía, dice Hegel, la «libertad del vacío», cuya expresión histórica fue cumplida por el terror revolucionario francés, la pura pasión de la nada, el rechazo de toda institución, de toda fijación: «una libertad que se detiene en el simple momento de la indeterminación es ya movida por la pasión que, un día, estallará como *«furia de destrucción»*, como terror. La libertad abstracta es la dialéctica detenida»⁹

El momento siguiente en la dialéctica de la voluntad es la entrada en la particularidad, la voluntad tiene que determinarse. No somos libres porque nos abstenemos sino porque actuamos, porque hacemos, como dice el autor «Hacer es adoptar por medio de una voluntad positiva la forma acabada de una obra»¹⁰ El ingreso a la particularidad es también el ingreso a la existencia; es decir, la libertad infinita (indeterminada) no tiene carnadura, no existe; para existir tiene que finitizarse. Es una modalidad crucial de la finitud humana, la finitud de la realización y de la obra. La obra tiene esa cualidad, la de cristalizar la libertad en algo, pero eso no deja prisionera la libertad, que puede iniciar otra obra, ya que «el yo, al rescatarse reflexivamente, es y no es su obra»¹¹ Queda expuesta de esa manera la dialéctica universal-particular-singular; como dice Ricoeur: «Concebir en una unidad dialéctica la indeterminación del «ego» ajeno a todo contenido, su entrada en el existencia finita y la conservación de su facultad de indeterminación en el corazón de la obra: he ahí la tarea decisiva de una filosofía de la libertad susceptible de desplegarse sin hiatos a través de todos los niveles de institución, jurídica, económica, social, y de florecer en una filosofía política»¹² Esta dialéctica de la voluntad es la base de sustentación de la filosofía política que el autor pretende articular.

De lo anterior concluimos que la entrada a la institución es un componente del concepto de libertad, en el sentido de libertad sensata. La noción de obra, es el primer eslabón de la cadena que nos llevará a una teoría del Estado. El término medio que permite vincular la obra con el Estado es el derecho. Se propone elaborar un concepto potente y amplio de derecho: «El derecho es esa región de la acción humana en que la

obra se presenta como institución»¹³ La institución a su vez es definida como un conjunto de reglas que posibilitan que la libertad de cada uno se realice sin dañar la de los otros. De allí que libertad e institución se han de buscar conjuntamente.

En el parágrafo 4 de la *Filosofía del derecho* Hegel afirma que el derecho es el reino de la libertad realizada o el mundo del espíritu producido como una segunda naturaleza; lo que los griegos llamaron el *ethos* a diferencia de la *physis*. Ese reino del espíritu abarca el sistema de necesidades y los sucesivos planos que constituyen la vida de las comunidades, el social, el económico, el cultural; y en la cúspide de todos, el político, esfera en la que la libertad tiene chance de alcanzar su más acabada realidad.

La reciprocidad entre libertad y derecho o la libertad institucionalizada, tiene la ventaja, dice el autor, de quebrar dos abstracciones, a saber, la abstracción de un derecho sin libertad pensado sólo como derecho positivo por un lado; y por el otro, la abstracción de una libertad metafísica que no alcanza a realizarse. La institución es lo que garantiza que no haya hiato entre la libertad metafísica y el conjunto de libertades políticas, personales, económicas, religiosas, culturales, etc., y lo que liga aquello universal con esto otro determinado es la institución política en sentido cabal, es decir, el Estado.

El Estado es un sujeto colectivo que toma decisiones. No esta sin embargo —advierte el autor— la descripción de un Estado empírico ni tampoco la proyección de una utopía, sino una «realidad tendencial» que se puede rastrear en todo Estado en tanto no sea una tiranía.

La comunidad toma decisiones a partir de este sujeto colectivo y los ciudadanos cumplen sus tareas, realizan sus aspiraciones, se satisfacen o se frustran, alcanzan un mayor nivel de conciencia. De ahí que para Hegel el universal (el Estado) y los particulares (los individuos) no existen uno sin el otro.

Si es así, lo primero para el Estado no es la coacción sino la constitución, acto en que la comunidad se da forma a sí misma, en tanto formula y define las libertades de sus miembros; es, como dice Ricoeur, «el punto tal vez único de la experiencia humana en que se produce la reunión de la libertad y la necesidad»¹⁴ Pero esta deseada coincidencia entre libertades y poder político es muy precaria y solamente una tendencia de la vida política.

III El combate de la libertad

En I se expuso la necesidad y la insuficiencia de la libertad abstracta y solipsista; en II la superación de este encierro a instancias de la institución; en III se propone pensar las condiciones de realización de la libertad en el mundo político

Observa en primer lugar que la deseada síntesis entre libertad y sentido está inconclusa en el plano político, la coincidencia entre libertad individual y el poder no puede ser sino conflictiva. Esto es así porque hay un elemento de arbitrariedad en el ejercicio del poder y también en el obrar del individuo: «Esta exaltación de la arbitrariedad en la victoria de la institución sobre la libertad salvaje de los individuos, constituye la paradoja de lo político»¹⁵

Dicha paradoja de lo político apunta a la violencia intrínseca a toda existencia política: en su calidad de poder soberano el Estado entraña la irracionalidad que supone la

noción misma de poder soberano, en lo interno, en la forma individual y subjetiva que necesariamente asume la decisión; y en lo externo, en la forma de enfrentamiento entre los Estados particulares y en su expresión extrema, en la guerra.

En la interpretación de Ricoeur esta componente irracional parece estar representada por lo que Hegel llamó, al lado del poder legislativo y del poder de gobierno, el poder del príncipe. Esta *arkhía* o *cracia*, estaría presente en toda forma de gobierno, aun en la democracia. Es este elemento árcuico el que puede llegar a dar cabida a la tiranía o a cualquier forma de poder pasional y abusivo. Está presente como amenaza en las categorías de mandar/obedecer y también en las referidas al ejercicio externo del poder de amigo/enemigo: «El Estado representa en la historia de los hombres el intento más formidable de totalizar el hómiguo de las existencias y las experiencias individuales en una figura coherente, que da a cada uno una existencia pública. Es esta totalización sensata la que constituye la ocasión de un mal específico, el totalitarismo insensato»¹⁶

En segundo lugar observa el escaso progreso de la historia política comparada con otros planos de la actividad humana, como la ciencia, la cultura, la economía. Lo político parece conservar estructuras arcaicas; lo arcaico tiene que ver con lo «árquico» anteriormente señalado. Hay para el autor una especificidad de la política que debe ser atendida en sí misma y exige una terapéutica también específica, ello sin desmedro de su conexión con lo económico y lo ético.

Es por el énfasis en esta especificidad que declara su toma de distancia del marxismo que en su análisis de la historia y de la realidad social consideró la alienación material como la alienación fundante. Este modo de interpretar dio cabida a la alienación política, como lo atestiguan los totalitarismos del siglo XX: «El intento de suprimir la explotación económica y de reducir las desigualdades y las injusticias ha constituido una formidable coartada para un nuevo uso de la tiranía»¹⁷

En tercer lugar, el autor sostiene que además de la paradoja que en esencial a lo político, nos hallamos en una etapa de agudización de la misma: se ha agravado el conflicto entre el poder del estado y la reivindicación de la libertad individual. La concentración creciente de los medios económicos, culturales, de información, hace pasible al Estado moderno de caer en la tiranía. Como lo vieron ya los teóricos de la escuela de Frankfurt, la racionalización progresiva de los medios tecnológicos va en sentido inverso respecto de la racionalización de los fines. Sin embargo, sería un error desde su perspectiva, la crítica global a las instituciones considerándolas un obstáculo y solamente desde su función coactiva, porque sin institución tampoco es posible el ejercicio de la libertad.

De todos modos ningún Estado de los existentes logra una síntesis feliz entre el poder de mandar y el ejercicio de las libertades individuales. Esta apreciación nos lleva a definir la política como el arte de arbitrar los conflictos. También es necesario que la síntesis política entre lo universal y lo particular sea inestable y precaria, se tiene que desabsolutizar tanto el Estado como el individuo, éste último no es una entelequia, carece de existencia real fuera de sus vínculos y sus tareas.

El arte de la política entendido de manera realista y prudente, propone la ampliación del espacio de discusión, la extensión de la consulta popular, una mejor y más fluida

circulación del poder a la base y de la base al poder, tanto en materia de información como en materia de decisión.

Salvaguardada la autonomía relativa de la esfera política, no habría inconveniente en pensar un régimen mixto en el que el arte de gobernar procure el acuerdo entre el poder y las libertades individuales y en lo económico impere una concepción de tipo socialista.

Lo planteado es lo que el autor denomina del arte «liberal» de gobernar, que básicamente consiste en hacer jugar la dosis de arbitrariedad presente en ambos polos, en el poder y en el individuo, para que se limíten y estimulen recíprocamente.

Conclusiones

Primera. - La libertad es como hemos visto, un problema que se afina en el centro del tema de la subjetividad, en tanto reclama por su autonomía y posibilidad concreta de tener lugar en este mundo y en este tiempo humanos. Como dice Ricoeur, la conciencia no es una realidad sino una tarea que se emprende sin saber de antemano si va a lograrse. En ese sentido no tiene término. Las definiciones que han dado los filósofos modernos son una invaluable guía pero sólo como punto de partida. Con este problema se juega su legitimidad la conciencia, que no puede ser sino conciencia histórica y, siguiendo las advertencias que nos formulado la filosofía hermenéutica, la historia, el acontecer, es en esta ecuación lo decisivo. La mentada «subjetividad» se construye en la experiencia colectiva, que es inevitablemente histórica y situada.

Segunda. - Por consiguiente es falaz plantear el problema en términos individuales y el terreno político es quizás el más adecuado para pensar la cuestión. Desde la antigüedad los hombres han percibido que la libertad es posible siempre y cuando la existencia política de los pueblos pueda realizarse. No se trata de una realidad sin fisuras; por el contrario, las fisuras son necesarias para que no se instaure un régimen social de vida perfecto, que no dé lugar al libre juego de fuerzas que se desenvuelve en la vida de la comunidad.

El resguardo de la autonomía relativa del plano político, es una posibilidad para la realización de la libertad, ello sin desconocer todas las circunstancias que la amenazan e incluso la jaquean hasta convertirla en una mera ilusión.

Tercera. - La lógica política como lógica de la libertad, no cierra, sino que sigue incesantemente en este contrapunto entre los dos polos en tensión, a saber, las aspiraciones, sueños e intereses particulares de cada individuo y el ejercicio del poder que aglutina en sus decisiones a la comunidad en su conjunto. El elemento que motoriza este vaivén de fuerzas es, como se dijo, la arbitrariedad, como aquello impensado, inesperado, que de pronto emerge desde alguno de los polos y configura de otro modo la situación. La libertad puede ser vista como esta fluctuación en que se debate la existencia política de una comunidad histórica.

Buenos Aires, 28 de febrero de 2005.-

Notas

- 1 Gadamer, H.G., *La razón en la época de la ciencia*, 1981. traducción de Ernesto Garzón Valdés. Alfa, Barcelona. p.73.
- 2 Gadamer, H.G., *Op.cit.*, 1981, p.76.
- 3 Gadamer, H.G., *Op.cit.*, 1981, p.78s.
- 4 Ricoeur, P., *Política, sociedad e historicidad*, Cap.XIII «El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad», trad. De Néstor A. Corona, Ricardo M. García y Mauricio M. Prelooker, Ed.Docencia. Buenos Aires, 1986, p.174.
- 5 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.175.
- 6 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.176.
- 7 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.178.
- 8 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.179.
- 9 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.181.
- 10 *Ibidem*.
- 11 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.182.
- 12 *Ibidem*.
- 13 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.183.
- 14 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.186.
- 15 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.187.
- 16 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.188.
- 17 Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1986, p.189.

