

Libertad cualitativa

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

Markus Gabriel *Sentido y existencia. Una ontología realista*

Bernard N. Schumacher *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*

Wilhelm G. Jacobs *Leer a Schelling*

Byung-Chul Han *Muerte y alteridad*

Dieter Thomä *Puer Robustus*

Byung-Chul Han *Hegel y el poder*

Claus Dierksmeier

Libertad cualitativa

Autodeterminación
con responsabilidad mundial

Traducción de
BERNARDO MORENO CARRILLO

Herder

Título original: Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

Traducción: Bernardo Moreno Carrillo

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2016, Transcript Verlag, Bielefeld

© 2019, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3860-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta:

Depósito legal: B-

Impreso en España – Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN	13
1. ¿Por qué y para qué pensar en la libertad?	13
1.a. Libertad y globalidad	17
1.b. La libertad y el entorno cotidiano	27
1.c. La libertad y la filosofía académica	32
2. ¿Por qué no seguimos el patrón libertad negativa frente a libertad positiva?	37
2.a. Historia de esta distinción	38
2.b. La terminología actual	46
2.c. Los desarrollos pendientes	54
3. ¿Cómo hablar acerca de la libertad?	59
3.a. Las teorías metafísicas de la libertad	60
3.b. Las teorías de la libertad cuantitativa	65
3.c. Las teorías de la libertad cualitativa	69
 I. METAFÍSICA DE LA LIBERTAD	 75
1.1. La libertad reflexiva (Immanuel Kant)	77
1.1.1. ¿Cuánta metafísica necesita la libertad?	78
1.1.2. La libertad exterior: el bien y el derecho	89
1.1.3. ¿Derechos sociales?	97
1.1.4. La autorregulación social	106
1.2. La libertad directiva (Johan Gottlieb Fichte)	116
1.2.1. Epistemología y metafísica del derecho	120
1.2.2. La filosofía social	140
1.2.3. La filosofía económica	146
1.2.4. Socialismo frente a socialdemocracia	157
1.3. La libertad participativa (Karl Christian Friedrich Krause)	164
1.3.1. Recepción, contexto y método	167
1.3.2. La libertad de la naturaleza y del ser humano	177

1.3.3.	Los intereses privados y los públicos	201
1.3.4.	Política procedimental con responsabilidad mundial	221
1.4.	Resultados e implicaciones	245
2.	LA LIBERTAD CUANTITATIVA	253
2.1.	La asignación liberal (Friedrich August von Hayek)	264
2.1.1.	La génesis del concepto neoliberal de libertad	265
2.1.2.	La validez del concepto neoliberal de libertad	269
2.1.3.	Filosofía del Estado y filosofía política	276
2.1.4.	La filosofía económica y la filosofía social	281
2.2.	La distribución liberal (John Rawls)	292
2.2.1.	El planteamiento y el método	293
2.2.2.	¿Libertad trascendental o transaccional? ...	301
2.2.3.	Liberalismo relativista frente a liberalismo dogmático	309
2.2.4.	¿La libertad de quién?	322
2.3.	Resultados e implicaciones	332
3.	LA LIBERTAD CUALITATIVA	347
3.1.	La libertad equitativa (John Kenneth Galbraith)	351
3.1.1.	Una ciencia económica democratizada	352
3.1.2.	Una economía democrática	357
3.1.3.	Crítica de la ciencia económica neoclásica	362
3.1.4.	Crítica de la política económica neoliberal	374
3.2.	La libertad responsable (Amartya Sen)	383
3.2.1.	Crítica del paradigma neoclásico	385
3.2.2.	Crítica de conceptos reduccionistas de la libertad	399
3.2.3.	Libertad mediante capacidades	409
3.2.4.	La libertad cosmopolita	418
3.3.	Resultados e implicaciones	427

CONCLUSIONES	439
1. Retrospectiva	441
2. Introspección	467
3. Perspectivas	491
AGRADECIMIENTOS	517
BIBLIOGRAFÍA	521

para Laura

Introducción

La libertad es indivisible,
y si un solo hombre está esclavizado,
todos carecen de libertad.

JOHN F. KENNEDY

Un auténtico liberal subrayará como crucial
la correlación completa entre los medios utilizados
y las consecuencias que de ellos se derivan.

JOHN DEWEY

I. ¿POR QUÉ Y PARA QUÉ PENSAR EN LA LIBERTAD?

La libertad es una idea fascinante. Permite y alienta a todas las personas a llevar una vida digna. Cada vez son más los individuos e instituciones que invocan la idea de libertad para romper con modos de vida coercitivos. Un oprimido no necesita que nadie le explique el valor de la libertad. Donde falta libertad a nivel práctico, raras veces falta su aprecio a nivel teórico. La mayoría de las veces la conciencia de la libertad institucionalizada —el liberalismo político— aumenta en proporción con los obstáculos que se oponen a la libertad.

Pero nombrar y luchar contra la falta de libertad es más fácil que configurar debidamente unos espacios de libertad ya adquiridos. Donde se ha eliminado el perfil claro de la falta de libertad, se desintegra la luz blanca de la libertad en los prismas de las distintas nociones de liberalidad. El blanco y negro de los liberadores cede ante las matizadas paletas ideológicas de las sociedades más abiertas. La actual abundancia de proyectos de vida y de políticas liberales cons-

tituye para el liberalismo a la vez una oportunidad y una crisis. El hasta ahora incuestionado anhelo de libertad se enfrenta, dentro de una sociedad liberal, con la apremiante pregunta de ¿qué libertad, y la de quiénes, hay que fomentar cuando la de unos entra en colisión con la de otros?

La libertad es algo que se invoca constantemente, unas veces para valorar determinadas convenciones y otras para desvalorizarlas, así como para defender —o condenar— comportamientos individuales, corporativos y colectivos, y legitimar o criticar sistemas políticos. A menudo la idea de libertad se la arrogan tanto los depositarios del respectivo *statu quo* como sus críticos, con lo que en cierto modo se encuentra en contradicción consigo misma. Y cabe preguntarse entonces: ¿qué libertad tiene ahora prioridad, ¿la de los defensores del medio ambiente o la de la economía a toda costa?; ¿la de quienes luchan por la democracia directa o la de los amigos de los Parlamentos representativos?; ¿la de los creyentes o la de los no creyentes?; ¿la de quienes existimos hoy o la de quienes existirán en el futuro? ¿Cómo abordar los costes ecológicos y los efectos sociales secundarios que la libertad económica trae consigo? ¿Cómo se interrelacionan la libertad económica y la política?; ¿se necesitan y refuerzan mutuamente, o la una socava a la otra? ¿Existe un exceso de determinadas libertades?

Estas preguntas invitan a otras reflexiones, igualmente básicas: la idea de libertad, si se la identifica con menos limitaciones y más liberalidad, ¿se capta suficientemente bien o encierra ella misma unos límites inmanentes? Y en relación con nosotros mismos, ¿tenemos que considerar la norma de la equidad y el mandamiento de la responsabilidad como «menos» libertad, o no se articula más bien aquí una exigencia de libertad en y respecto a formas de vida sostenibles? ¿Se pueden considerar los compromisos voluntariamente elegidos como negaciones voluntarias o como manifestaciones de libertad?

Pues ocurre que cuando la libertad no se enfrenta a la coacción y la compulsión, el liberalismo empieza a luchar contra sí mismo. Ha probado el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal y ha descubierto la amarga verdad de que la libertad de unos puede arruinar los presupuestos de la libertad de otros, por no decir incluso de todos. Lo cual resta inocencia al pensamiento liberal. A falta de reflexión social, moral y ecológica, el liberalismo actual ve asustado su pecado original y se siente expulsado del paraíso de la univocidad moral. La

precipitada búsqueda de unas hojas de higuera éticas demuestra cuán dolorosa les resulta a muchos liberales esta desnudez ética. En lo sucesivo, los enemigos de la libertad tienen que construir su bastión en un mundo que también se ve en peligro precisamente por causa de la libertad. Por lo cual, en adelante el liberalismo debe ganarse el pan con el sudor de la frente y trabajar por una reforma de su propia idea orientadora: la idea de la libertad. El objetivo del presente trabajo es participar en la consecución de esta reforma.

La lectura de este volumen resultará tanto más fácil cuanto más clara resulte también la dirección del presente viaje intelectual. Al respecto, me gustaría aclarar cuanto antes que este libro se dirige a grupos bien diferenciados y que, por lo tanto, los argumentos se mueven en planos igualmente distintos. En función de esto cambiarán las metas y el tono de la exposición. Por un lado, me gustaría reorientar el discurso académico sobre la filosofía de la libertad, a lo que se dedicará la parte principal del libro —hasta el capítulo 3 inclusive—. Por el otro, quisiera promover un liberalismo moral, social y ecológicamente sostenible; a esto se dedicará sobre todo el último capítulo. Ambos aspectos se interrelacionan en cuanto al contenido. La parte orientada a la práctica se legitima con una fundamentación académica y, viceversa, la teoría necesita de la aplicación práctica para poder demostrar su importancia.

Pero como los humanos que trabajan mucho por el liberalismo filosófico —en el plano teórico— no son siempre los mismos que se preocupan en la práctica por las venturas y desventuras del liberalismo, he redactado este estudio de manera que no todo el mundo tenga que leerlo con verdadera acribia académica de principio a fin. En todos los capítulos se encuentra un apartado que resalta los respectivos resultados e implicaciones. Quienes consideren prioritario conocer las consecuencias prácticas de mi planteamiento, con la lectura de tales apartados quedarán suficientemente preparados para su tratamiento en las conclusiones.

Es fácil fijar la orientación académica de un libro, pero no lo es tanto ponerla en práctica: a tal fin, me gustaría esclarecer conceptualmente el debate sobre la idea de libertad cambiando la diferenciación al uso de libertad negativa/positiva por la pareja dialéctica compuesta por la libertad cuantitativa y la libertad cualitativa (trataré este tema con más detalle en el apartado 2 de esta introducción). Considero dialéctico este par de conceptos porque, en primer lugar, un estudio

más próximo de ambas categorías muestra que las teorías de la libertad hasta ahora vigentes se pueden remitir de manera consistente a estas determinaciones teóricas, de lo que, en segundo lugar, resulta un orden jerárquico y una priorización de los aspectos cuantitativos y cualitativos, de modo que, en tercer lugar, queda claro que la idea de una libertad única y uniforme se puede plasmar legítimamente en distintas formas de libertad de una época a otra y de un lugar a otro.

La perspectiva «cantidad frente a cualidad» aquí elegida no es del todo nueva.¹ El planteamiento cuantitativo lo encontramos representado sobre todo en teorías de origen «liberal-negativo», libertario o neoliberal.² Y viceversa, la noción de una libertad cualitativa pre-

1. En la obra de Karl Mannheim (1893-1947), Erich Fromm (1890-1980) y Theodor Adorno (1903-1969) se habla de vez en cuando de libertad cualitativa, si bien no en sentido estricto desde una perspectiva terminológica. El concepto surge de una manera por completo ocasional, y en esas ocasiones no aparece nunca elaborado de manera sistemática. Sin duda, ya en 1979 Charles Taylor abogaba por realizar «discriminaciones cualitativas» en la filosofía de la libertad, pero estos pensamientos no los extraía de una teoría autónoma; cf. C. Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty?», en C. Taylor (ed.), *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, 1985, pp. 211-229. Contrario a lo que parece suponer el título de su libro (*The Quality of Freedom*, Oxford, Nueva York, 2003), Matthew Kramer no aborda en modo alguno una teoría de la libertad cualitativa. Antes bien, parece querer remitir las dimensiones cualitativas de la idea de libertad a aspectos cuantitativos («el perímetro de la latitud de una persona», «la extensión», «las expresiones numéricas», etc.) y estos a su vez a una teoría de la libertad negativa («las puras proporciones físicas»); cf. *Ibid.*, pp. 7-11. Sin embargo, en la filosofía *teórica* (en busca de una alternativa al debate determinismo frente a indeterminismo), se apadrinó el concepto de libertad cualitativa, en concreto por parte de Thomas Buchheim; cf. *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburgo, 2006. No obstante, a la vista de la filosofía *práctica* que subyace tras esta investigación, y en la delimitación sistemática de las concepciones sobre la libertad *cuantitativa*, la concepción de la libertad cualitativa todavía no se ha elaborado (al menos, según mi conocimiento). Por lo que a mí respecta, ya esboqué mi postura en algunos artículos; cf. sobre todo, C. Dierksmeier, «Qualitative oder quantitative Freiheit?», *Rechtsphilosophische Hefte* 12 (2007), pp. 107-119, así como *Id.*, «Welche Freiheit?», *Liberal, Vierteljahreshefte für Politik und Kultur* 4 (2010), pp. 9-13; C. Dierksmeier y M. Pirson, «The Modern Corporation and the Idea of Freedom», *Philosophy of Management* 9(3) (2010), pp. 5-25.

2. En el ámbito lingüístico alemán, la filosofía política de un pensamiento enraizado en la libertad negativa (léase «libertario») se diferencia la mayoría de las veces de los debates filosóficos sobre la libertad de la voluntad («libertarista»).

senta algunos puntos en común con la «libertad positiva» (cf. el apartado 2.c de esta introducción), aunque se diferencia de ella claramente a causa de su importante dimensión procedimental, pues no determina *ex cathedra* qué libertades deben valer para determinadas personas y grupos sino que empodera a los afectados para que salgan al encuentro de dichas determinaciones, y ello con unas formas que puedan justificarse en nombre —y en el interés— de la libertad de todas las personas. Este aspecto —la insoslayable globalidad de la idea de libertad— lo trataré más a fondo en el siguiente apartado.

Los objetivos sociológicos, económicos y políticos de este estudio corren parejos con la conveniencia de reorientar el liberalismo; es decir, de conseguir que una teoría que a menudo solo refleja insuficientemente su responsabilidad moral, social y ecológica pase a ser una concepción que ponga en el centro de su marco argumentativo la obligatoriedad cosmopolita inmanente a la idea de libertad. Sobre esta motivación hablaré de manera pormenorizada en los siguientes apartados.

1.a. Libertad y globalidad

El pequeño planeta azul llamado Tierra es la patria de todos los humanos, algo que se percibe también tanto en el plano teórico como en el práctico. Lo que ayer todavía era *Umwelt* —mundo ambiente— hoy se ve cada vez más como *Mitwelt* —mundo compartido—, lo que repercute a su vez en todas las actividades de cualquier lugar. Nuestro actuar aquí y ahora influye en las condiciones de vida de otros seres humanos alejados ya en el espacio ya en el tiempo (las generaciones futuras). Junto a jefes tribales y gobernantes, a culturas-nicho y Estados-nación, a comunas y clanes, a emiratos y alcurnias, a terroristas y tiranos, a fanáticos y fundamentalistas, sobre el escenario no dejan de aparecer nuevos actores de la más variada índole. Así, vemos cómo colosos de la economía y corifeos de la ciencia, medios de comunicación y milicias, donantes y patrocinadores, refugiados y

Yo sigo aquí esta distinción. Donde sea necesario, se introducirán ulteriores diferenciaciones (por ejemplo, dentro del libertarismo filosófico). Sobre la definición y crítica de la «libertad negativa», cf. el apartado 1.b de esta introducción. Sobre el empleo del término «neoliberal», cf. la n. 92 de las conclusiones.

estrellas de cine, *hackers* y *whistleblowers*, redes sociales y movimientos civiles compiten entre sí y negocian a nivel global. En vez de operar en un solo lugar actuando en todas partes, los hilos de estos nuevos actores se entrelazan en una trama y entramado cada vez más difícil de desenmarañar. La siempre cambiante estática de poderes otrora estables se ve arrastrada a una irreversible dinámica de fuerzas fluctuantes, un tráfico global de bienes, informaciones y personas que está cambiando a una velocidad vertiginosa la entera faz de la Tierra.

En la actualidad, la humanidad (se) comunica, viaja y actúa con más libertad que nunca, y cada vez se accede con mayor facilidad a las noticias, las mercancías, los contactos... Informaciones, encuentros y proyectos a nivel planetario que en el siglo XIX solo les estaban reservados a unos pocos estudiosos, como Alexander Humboldt, hoy se han convertido en estándar para cada vez más ciudadanos. Propulsadas por un intercambio de información exponencialmente creciente, no dejan de asentarse nuevas convenciones. Desde los rincones más apartados del planeta o del espacio virtual de internet se introducen sin parar en la conciencia global nuevos estilos de vida y nuevos ídolos. Esta ampliación de las ideas y las opiniones, así como el potenciado intercambio de imágenes del cosmos y del yo, han animado y capacitado a muchos a liberarse de modos de vida coercitivos, así como a probar nuevos caminos y a iniciar nuevos proyectos, tanto dentro de la propia colectividad como a espaldas de ella. Salta a la vista que la libertad de muchos seres humanos, que no de todos, se ha intensificado de manera considerable.

Pero esta intensificación conlleva un elevado precio a pagar. Por ejemplo, que los nuevos medios de comunicación reduzcan y anulen las distancias físicas es una bendición para muchos, pero también una maldición para otros tantos: cada vez queda menos esfera privada, casi nada es ya solo local; y allí —y cuando— los ciudadanos de este mundo no pueden determinar sus informaciones por sí mismos, su autonomía informacional deviene en un bien constantemente amenazado. De modo parecido, la irrefrenada libertad económica ofrece enormes posibilidades, pero en el marco de una economía mundial no dominada por ningún gobierno mundial, encierra también varios riesgos: expuestos sin protección al viento helado de esta búsqueda de beneficios globalizada se extinguen sistemas biológicos e idiomas, desaparecen viejas usanzas y se resquebrajan órdenes políticos.

Si bien es verdad que siempre ha habido un constante intercambio de bienes e informaciones entre las diferentes culturas, no es menos cierto que nuestro tiempo se diferencia drásticamente de las épocas precedentes. Nosotros no solo vivimos en el mundo de la globalización sino también en el de la globalidad, en un mundo que ya es cosmopolita en múltiples aspectos puesto que las actividades privadas, las economías locales y la política nacional se idean y proyectan en función de su recepción a nivel mundial. Sin que nadie nos lo pregunte, se empareja nuestros intereses con los de otras personas y Estados. Los asuntos internos de los países más alejados se convierten en el tema candente de nuestra seguridad nacional. Y las crisis del *global commons* (el esquilmamiento de la fauna marina, el calentamiento global, la utilización abusiva de las energías fósiles, etc.) transmutan hoy la política exterior de ayer en la política interna del mundo.³ En una palabra, la historia nos ha convertido a todos en unos seres cosmopolitas.

Ya sea a la luz de las epidemias globales o de las «epilepsias» bursátiles (también a nivel mundial), es incuestionable que nuestras acciones tienen unos efectos a larga distancia tan imprevisibles como inintencionados. Sin duda, hay algunos —aislados— procesos de globalización que se pueden desacelerar, retrasar e incluso anular, pero esto no vale en relación con la tendencia general. La amplitud y profundidad de la globalización, manifestada con tanta claridad, nos impele a pensar en categorías de globalidad: a hacer cálculos con baremos planetarios, a sopesar las consecuencias «de larga cadena», a anticipar desarrollos a nivel mundial. Por lo tanto, ya alarguemos ya retrasemos futuros impulsos globalizados, quedará asentado este cambio de paradigma fundamental: que vamos, de cualquier contabilidad económica o política localmente delimitada, *hacia* unas perspectivas de globalidad.

Allí donde la importancia posterior de nuestras actividades sobrepasa nuestras intenciones anteriores, preciso: el testamento que dejemos al planeta, aunque no se descifre por completo hasta muy tarde, conlleva una responsabilidad de nuestro mensaje a las gene-

3. Cf. K.-M. Müller, *Konzepte einer Weltinnenpolitik*, Hamburgo, 1999; P. Dudy, *Menschenrechte zwischen Universalität und Partikularität: Eine interdisziplinäre Studie zur Idee der Weltinnenpolitik*, Münster, 2002; S. Jasper (ed.), *Securing Freedom in the Global Common*, Stanford, 2010.

raciones venideras ya en la presente. Esta situación —la globalidad e inter-temporalidad de las consecuencias de nuestras acciones— cambia decididamente la manera de vivir, sentir y pensar la libertad. Como imperativo de la sostenibilidad, la conciencia presente tiene una gran responsabilidad tanto en el plano espacial-planetario como en el temporal-futuro. Como la libertad actúa más allá de las consabidas fronteras culturales del espacio y del tiempo, debe evaluarse también más allá de ellas. Quien actúa a nivel mundial tiene una responsabilidad global.

Las crisis y los problemas globales empujan a la humanidad a buscar soluciones en común. Pero la implementación de esas soluciones exige a menudo instituciones globales, las cuales, por su parte, solo suelen funcionar con eficiencia si cuentan con una base de valores compartidos. Pero cuanto más aumenta la búsqueda de medidas globales, con más intensidad desconfían muchas personas de dichos valores. Algunas tienen miedo del universalismo, convencidas como están de que este traerá consigo un orden mundial que con un proceder uniforme violente cualquier asomo de preciada diversidad. ¿No parece aconsejable, por motivos de sensibilidad cultural y empatía moral, preferir lo regional frente a lo universal? ¿No deberíamos, por lo tanto, ponernos del lado del relativismo cultural de los valores y las normas?

Sin duda, una «monocultura» mundial forzosa que, con su ocurrir uniforme, produjera violencia a toda diversidad no sería ninguna ganancia. Pero en la era de la globalidad sirve de poco una cosmovisión relativista según la cual para cada uno solo valga lo suyo. Dondequiera que haya personas interactuando acecharán conflictos que a su vez necesiten de un mediador. Solo podemos vivir nuestra libertad de una manera no coordinada a cambio de poner en gran peligro el entorno físico y social. Solo al precio y a cambio de una desconfianza profunda y generalizada la libertad puede desprenderse de toda atadura y renegar de dichos ordenamientos transversales. Allí donde cada cual actúa en todo momento como juez de su propio peculio acecha un sinnúmero de discordias; toda posibilidad de conflicto exige la existencia de una intermediación.

Por eso, poco a poco y de manera simultánea el derecho debe constituirse a los efectos de las actuaciones tanto privadas y colectivas como políticas y económicas, traspasando las fronteras de los distintos ordenamientos jurídicos nacionales. Y como cada poder judicial

necesita de un poder legislativo, y este a su vez de un poder ejecutivo, la globalización económica conlleva también la exigencia de una globalización política-jurídica.⁴ Esto por un lado. Pero, por el otro, la problemática en cuestión no se puede solucionar solo con leyes y autos de procesamiento. Como a menudo el derecho se queda demasiado corto y se impone la realidad de una manera en extremo cruda, la pulsión moral debe apoyar a la compulsión jurídica. Las acciones reflejan las actitudes, y por eso hasta ahora ningún sistema jurídico que no haya estado también legitimado, completado y diferenciado en el plano moral ha podido durar. Solo si van de la mano, el derecho y la moral pueden prosperar.

Asimismo, conviene tener en cuenta lo que media y se interpone entre el individuo y la colectividad, entre las familias y el Estado, y entre la moral y el derecho. Debe estudiarse en sus propias formas éticas el papel intermediario de la sociedad civil, unas formas que son diferentes según los contextos. También, y precisamente, a la libertad conseguida mediante asociaciones, organizada en compañías y empresas, canalizada a través de redes, sobrealimentada por movimientos y manifestada en modas, ritos y costumbres, le corresponde una gran responsabilidad social, una dimensión ética específica que se corresponda con la moral y el derecho pero que no se termine en ellos. Solo si se incluye este plano se podrán construir unas estructuras justas y sostenibles para el tejido económico y la acción política humana, y especificarlas según la cultura y el contexto respectivos.

La libertad debe equilibrarse y diferenciarse mediante la responsabilidad de tres maneras distintas, a saber: en el micropiano de la moral individual, en el mesopiano de los usos y normas sociales, y en el macropiano del derecho universal. Estos tres planos —el de los individuos, el de las asociaciones y el de la estatalidad— remiten a su vez al marco cosmopolita en el que actúan. Lo que afecta a todos debe ser afrontado también por todos, y en el interés de todos. Por lo tanto, para las cuestiones cosmopolitas nuestro pensamiento necesita hoy, más que nunca, de una especie de compás o regla que alinee de manera armónica los planos de la moral, de la ética y del derecho, teniendo siempre en cuenta las obligadas diferencias funcionales. Nuestro mundo común está necesitado de un *ethos* comunal.

4. Cf. J.E. Stiglitz, *Making Globalization Work*, Nueva York, 2006 [trad. cast.: *Cómo hacer que funcione la globalización*, Madrid, Taurus, 2010].

Mientras que la mayoría de los idealistas morales proclamaban hasta ahora la necesidad de practicar nuestra libertad según máximas estrictas y universalizadoras —como si debiéramos rendir cuentas «a todo el mundo»—, cada vez hay más autodeclarados realistas que reconocen como signo de los tiempos la máxima de que nuestro interés ilustrado coincide cada vez más con los preceptos de un cosmopolitismo moral. El empírico empedernido observa con extrañeza que la ética idealista se revele cada vez más como una metódica realista. En política y economía, así como en el terreno de la ecología y la cultura, se percibe una y otra vez que la libertad solo se puede mantener al precio de un uso cosmopolitamente responsable; en la misma línea, la ética se entiende cada vez más como una estrategia de sostenibilidad.

Pero el Dios de unos es el ídolo de otros; la verdad de aquí es la herejía de allá. Cuanto más fuerte es el intercambio cultural y más rápido el cambio social, con mayor fuerza se plantea el problema de que las usanzas regionales, las religiones heredadas y las convenciones del pasado ya no se respetan por doquier de manera incuestionada. Cada envión globalizador reduce el alcance de las éticas tradicionales. Así, con el aumento de la pluralidad a menudo se pierde también el orden acostumbrado de nuestro espacio vital, con lo que de la creciente diferencia de normas individuales no resulta una creciente indiferencia respecto a todos los valores; por eso es urgente aclarar en nombre de qué valores debemos seguir actuando.

Los filósofos que argumentan con perspectiva universalista siempre han intentado diseñar dichas metas y principios con validez para todos los hombres. Pero sus intentos a menudo han ido acompañados de dos problemas: en primer lugar, de unas objeciones *de principio* contra la validez teórica y, en segundo lugar, de unas dudas *pragmáticas* acerca de su eficacia práctica. En el plano de los principios, se formula la pregunta: ¿por qué unas reglas proyectadas en determinado lugar deberían valer también en otro? Y se puede seguir objetando en el plano pragmático: ¿por qué los valores registrados de la plenitud y de la variedad de la vida humana, en todas sus facetas, se deben justificar aplicadamente en la mesa de dibujo del pensamiento puro?

A estas dos objeciones debe responder quien quiera hacer frente al hecho económico-mundial con un pacto ético-global. ¿Podemos encontrar unos principios que desarrollen una capacidad resolutive no solo para con los problemas habituales sino también para con los

de una índole completamente nueva? Para motivar, y legitimar, nuestra actuación global se necesita una ética que abra el pasado al presente en vez de cerrarse al futuro teniendo la vista puesta en mantener el *statu quo*. La divergencia fáctica de las normas vigentes en el amplio mapamundi es algo que ni se puede aniquilar ni se debe ocultar. Necesitamos una ética que esté en sintonía con las tradiciones de las diferentes culturas del planeta. Hace ya mucho tiempo que pasó la era de las naciones solitarias —también en el ámbito de la filosofía moral—. El mundo necesita universalismo y diferencia, he ahí el mandato cosmopolita con el que tienen que avenirse las teorías actuales de la ética de la globalidad.⁵

En la era de la posmodernidad, semejante ética —como argumentaré después en este libro— hay que buscarla ante todo partiendo de una idea de libertad cualitativamente orientada. Lo cual podría sorprender a primera vista. En efecto, ¿no tiene cada ser humano una idea propia y distinta de la libertad? ¿No es la libertad un pensamiento que divide más que une? ¿Existe realmente (solo) una idea de libertad que sea al mismo tiempo igual de global y diferenciada que los problemas que pretende abordar? Y hay aún más preguntas sobre las que reflexionar: ¿por qué convertir la libertad en algo tan importante? ¿Por qué cargar el pesado temario de la globalización sobre los hombros (¿demasiado estrechos?) del liberalismo filosófico? ¿No se está tomando aquí como la medida de todas las cosas el general sentir occidental, no se está tomando una determinada preferencia política como norte y guía de la totalidad, y no están empobreciendo unos valores occidentales monocordes la rica polifonía de la orquesta cosmopolita? Yo creo que no.

En la rueda de todos los valores globalmente representados, a la libertad le corresponde un papel especial. Sin duda, hay culturas que, según su autocomprensión explícita, no se apoyan en una idea concreta de libertad; pero según su autodeterminación reclaman implícitamente para sí toda la idea de libertad, incluso —y precisamente— cuando rechazan la liberalidad en su manera de vivir. También muchos individuos y grupos que se autorrecetan unos modelos de vida total-

5. Cf. K.A. Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, Londres, 2007 [trad. cast.: *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Barcelona, Katz, 2012]; C. Dierksmeier, *Humanistic Ethics in the Age of Globality*, Basingstoke, 2011.

mente iliberales hacen especial hincapié en que lo hacen de manera autónoma. Cualquier clase de apego a unos valores, y no menos importante la clase fundamentalista, resulta siempre absurda en caso de ser forzada. *De facto*, los fundamentalistas reclaman también libertad: en tanto en cuanto la autodeterminación y para ella. En consecuencia, no tienen ninguna razón coherente para negar teóricamente a los demás la autonomía que ellos mismos reclaman para sí en la práctica. Como la libertad no se puede coartar de manera consistente a nivel individual, hay que reconocérsela a los demás de manera consecuente. En esto coinciden todos los pensadores liberales citados en este libro; pues reconocer y hacer valer lo que uno mismo reclama —y en contra de lo cual no existen buenas razones— es algo que exige la lógica más básica. En esta lógica —en esta estructura que se autofundamente de manera indirecta— la idea de libertad es única en su género y se recomienda para la elaboración de cuestiones de valor que trascienden las diferentes culturas.

En este sentido, no cabe duda de que la idea de libertad es muy invocada a nivel mundial; sin embargo, por ella se entienden cosas muy diferenciadas según el lugar. Su uso global no se corresponde con ninguna pauta configuradora universal. No todo el mundo entiende lo mismo cuando habla de libertad; más bien al contrario. Además, la validez y la génesis de la idea de libertad va cada una por su parte; donde rige la libertad en el reino de los pensamientos, no ocurre necesariamente lo mismo en la vida real. A causa de la multiplicidad de las ideas de libertad proclamadas y vividas, y para hacer frente a los nuevos retos y cuestionamientos originados por la globalización del entorno vital humano, se necesita con urgencia una reevaluación de la idea de libertad.

Por consiguiente, el discurso acerca de la esencia y del valor de la libertad ocupa también un lugar importante a nivel global.⁶ Unos defienden una concepción «oriental» de la libertad (una libertad interior, espiritual, respecto de las adicciones y los apetitos materiales) frente a un liberalismo «occidental» tenido por material y hedonista.⁷ Otros ponen la cesura decisiva —en el pensamiento de la libertad—

6. Cf., de manera más detallada, R. Steltemeier, *Liberalismus. Ideengeschichtliches Erbe und politische Realität einer Denkrichtung*, Baden-Baden, 2015.

7. Cf. J. Mitsuo Kitagawa, *Spiritual Liberation and Human Freedom in Contemporary Asia*, Nueva York, 1990.

no tanto entre Oriente y Occidente como entre un norte-conservador y un sur-progresista.⁸ En los escritos impregnados por la filosofía de la liberación, por ejemplo, es corriente encontrar las ideas emancipadoras del Sur Global frente a las concepciones del norte supuestamente conservadoras.⁹ ¿Hemos de ver, por lo tanto, el planeta como dos hemisferios de libertad separados, donde Occidente interpreta el papel de un egoísta insensible? Difícilmente. La pugna por la idea de libertad ya no ocurre solo entre Estados y regiones, sino también en el seno de tales espacios culturales.¹⁰

También en la zona noroccidental del planeta, tachada de «malvada» según tales clasificaciones geográficas, se encuentran grandes diferencias de opinión al respecto (precisamente uno de los rasgos constitutivos de la libertad propiamente tal). Autores estadounidenses de *best sellers* como Jeremy Rifkin y George Lakoff son un buen ejemplo de esto. Rifkin habla de una creciente tensión entre las ideas de libertad europeas (léase: atractivas, sostenibles) y las estadounidenses (léase: no atractivas y desconsideradas);¹¹ pero esta diferen-

8. Cf. J.L. Rebellato, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación*, Montevideo, 1995.

9. Cf. las contribuciones que aparecen en el libro editado por M. Moraña, E.D. Dussel y C. A. Jáuregui, *Coloniality at Large. Latin America and the Post-colonial Debate*, Durham, 2008, así como C. A. Jáuregui y M. Moraña, *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, Puebla, México, 2007; K. Mutsaku Kamilamba, *Desarrollo y liberación. Utopías posibles para África y América Latina*, México, Tecnológico de Monterrey, 2003; R.H. Taylor (ed.), *The Idea of Freedom in Asia and Africa*, Stanford, 2002.

10. Cf. O. Balaban y A. Erev, *The Bounds of Freedom. About the Eastern and Western Approaches to Freedom*, Nueva York, 1995.

11. Aquí se aborda de manera bastante esquemática: «Los estadounidenses sostenemos una definición negativa de lo que significa ser libres y, por lo tanto, estar seguros. Para nosotros, la libertad se ha dado durante mucho tiempo con autonomía. Si se es autónomo, no se depende de otros ni se es vulnerable a circunstancias fuera de su control. Para ser autónomo hay que ser propietario. Cuanto más riqueza se acumula, más independiente se es en el mundo. Se es libre al volverse autosuficiente, al convertirse una isla para uno mismo. Con la riqueza viene la exclusividad, y con la exclusividad, la seguridad. Para los europeos, la libertad no se encuentra en la autonomía, sino en la integración. Ser libre es tener acceso a una miríada de relaciones interdependientes con otros. Cuantas más sean las comunidades a las que se tiene acceso, más opciones y alternativas tendrá para vivir una vida plena y significativa. Con las relaciones viene la inclusividad, y con la inclusividad, la seguridad». J. Rifkin, *The Euro-*

ciación entre una teoría de la libertad compasiva-relacional y otra ruda-absoluta se da también dentro de Estados Unidos. Por su parte, Lakoff achaca dicha dualidad a la diferente concepción de la libertad por parte de los partidos Demócrata y Republicano.¹²

Semejantes encasillamientos tienen un valor epistemológico sumamente limitado, como enmascaran demasiado la interna multiplicidad de opiniones del respectivo campo descrito para hacer justicia al plano fenoménico. También sería errónea la creencia de que uno se acerca más a la verdad afinando cada vez más estas bastas subdivisiones, por ejemplo diferenciando dentro de Estados Unidos entre los republicanos de los estados costeros y los del interior, y a estos a su vez entre los que viven en el centro de las ciudades y en la periferia, o distinguiéndolos según su adscripción religiosa¹³ o desde el punto de vista histórico (por ejemplo, según el bando en que combatieron en la guerra civil).¹⁴ Todo esto parece tan elaborado como ocioso.

En cada cultura hay representantes de los distintos conceptos de libertad;¹⁵ ninguna región del planeta es lo suficientemente homogénea para que se agrupen en ella los respectivos puntos de vista liberales acerca de una sola concepción de la libertad.¹⁶ Pero el hecho de que, a pesar de su evidente falta de validez, menudeen tan burdos ordenamientos revela ante todo una cosa: la insatisfecha necesidad de orientación en materia de libertad. Así como los horóscopos —lamentablemente tan insuficientes— reaccionan a una búsqueda de significado por parte del corazón humano, las mencionadas deri-

pean Dream. How Europe's Vision of the Future is Quietly Eclipsing the American Dream, Nueva York, 2004, p. 13. Cf. también M. Leonard, *Why Europe Will Run the 21st Century*, Londres, 2005 [trad. cast.: *Por qué Europa liderará el siglo XXI*, Madrid, Taurus, 2005].

12. Cf. G. Lakoff, *Whose Freedom? The Battle over America's Most Important Idea*, Nueva York, 2006.

13. Cf. J.G. Sperling y S.W. Helburn, *The Great Divide. Retro vs. Metro America*, Sausalito, 2004.

14. Cf. E. Foner (ed.), *Voices of Freedom. A Documentary History*, Nueva York, 2011.

15. Cf. S. Boym, *Another Freedom. The Alternative History of an Idea*, Chicago, 2010.

16. Cf. A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Londres, 2007 [trad. cast.: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Madrid, Katz, 2007].

vaciones geográficas corresponden a una parecida necesidad de claridad respecto a la idea de libertad. El presente libro responde a esa necesidad de orden y orientación.

1.b. La libertad y el entorno cotidiano

Nuestro entorno vital se halla intelectualmente polarizado desde el punto de vista de la libertad. Las concepciones de la libertad al uso no solo divergen en la teoría, también conducen a unas diferencias prácticas muy claras. La indiferencia intelectual en materia de libertad se traduce, por lo tanto, se quiera o no, en una potenciación de los tipos de libertad predominantes. Quien no vota, ya está votando; es decir, está votando lo que ya hay. Así, quien se abstiene del debate sobre la libertad con pretensiones de neutralidad no atestigua en modo alguno una ecuánime imparcialidad sino que ya está tomando «partido», a saber, por el *statu quo*. La abstención o suspensión del juicio apoya las respectivas ideas de libertad dominantes; y esto es precisamente tan digno de crítica y necesitado de justificación como los puntos de vista que refuerza.

Cuando, por ejemplo, la libertad se reduce (en el campo político) a una elección entre distintos partidos o (en el económico) a una elección entre distintas opciones de consumo, debe entrar en escena la filosofía liberal. Esta tiene que investigar justo las estructuras que permiten dichas posibilidades, y no otras. ¿Por qué reducir la libertad a las opciones ofrecidas por el mercado y el poder? ¿Por qué referir la libertad solo a unas elecciones dentro del sistema y no también a la elección del sistema mismo? ¿Por qué limitar la libertad solo a unos actos de elección y selección y no pensar también en la creación y permuta de posibles opciones, y además en la elaboración creativa de distintas posibilidades de vida? ¿Qué es, por lo tanto, la libertad a la que aquí nos referimos? ¿Se puede decir que la libertad económica coarta actualmente la libertad al disfrute de una naturaleza no contaminada o la libertad a la autorrealización cultural y a una formación personal no convencional? Y ¿dónde quedarían entonces nuestras prioridades? Es decir, ¿qué libertad, y la de quién, debe tener precedencia? Aquí no basta con un reconocimiento fácil de la idea abstracta de libertad; se requiere más bien un arduo trabajo sobre su concreción conceptual. Por eso el debate sobre la libertad tiene

una importancia que trasciende la meramente académica; es decir, que no puede limitarse a los ámbitos protegidos de los debates académicos. En el tema de la libertad, la discusión de las ideas se entrecruza con la guerra entre los sistemas, y la crítica de los poderes revela así también el poder de la crítica.

Que «las ideas cambian los mundos» demuestra con claridad la idea de libertad. Raras veces el efecto práctico de la filosofía resulta tan evidente como en las diferencias plásticas existentes en la conformación de la cultura, la política y la economía, que parten de divergentes concepciones de la libertad (como en Norteamérica y Sudamérica) o que son propugnadas en determinados países por distintos partidos liberales (por ejemplo, en los Países Bajos por el liberal conservador vvd y el progresista liberal D66).¹⁷ Por lo tanto, la reflexión sobre las libertades con las que convivimos no puede dejarse solo en manos de los pensadores de profesión. Es también un deber cívico. La filosofía profesionalizada puede enriquecer, estimular y ampliar tales reflexiones, pero no sustituir el pensamiento personal.

Por eso, en lo que sigue tampoco propongo una visión ya preparada, sino que la iré elaborando paso a paso mediante la reinterpretación de importantes teorías de la libertad, primero las de Kant, Fichte y Krause —como variaciones del liberalismo de los siglos xviii y xix—, después las de Rawls y Hayek, y finalmente las de Galbraith y Sen —como representantes de los debates sobre la libertad en el siglo xx y principios del xxi—. El punto de vista empleado en este libro no es algo que se imponga desde arriba a los lectores; antes bien, debe aparecer ante sus ojos como el resultado de un porfiado peregrinar por los caminos más importantes de la moderna filosofía de la libertad.

La idea de libertad resultante de este proceder focaliza bien, creo yo, la actual conciencia del problema de un gran número de ciudadanos de talante liberal. Sin duda, hoy muchas personas se sienten más a gusto en el campo conservador porque les gustaría ver la libertad expresada más a través de la responsabilidad que de la liberalidad. Hay también muchos amigos de la libertad que emigran a la izquierda porque creen que la libertad necesita de unos presupuestos que el

17. Cf. R. Andeweg y G. Irwin, *Governance and Politics of the Netherlands*, Nueva York, 2009.

mercado no crea. Otros, en fin, dudan por motivos ecológicos del liberalismo político, pues a este parece importarle muy poco las exigencias de la naturaleza. La cuestión de la libertad se deja cada vez más en manos de quienes buscan la libertad no para la responsabilidad y el compromiso moral, sino para liberarse de ellos. Pero de este modo, al liberalismo político lo amenazará la muerte por enfriamiento moral. Quien solo defienda la libertad por mor de sus intereses personales o de bienes materiales (sobre todo por dinero), traicionará la bandera liberal cuando pueda realizar más fácilmente dichos intereses. Si el liberalismo solo tiene tales amigos, ya no necesita de enemigos.

Voces críticas dentro de nuestras sociedades abiertas y voces más extremadas fuera de ellas sostienen que, sin unos objetivos normativos ambiciosos, el pozo de ácido de las culturas capitalistas descompone y sustituye el ideal liberal por una multiplicidad de ídolos hedonistas; es decir, que la libertad se evapora y se convierte en una libertad de consumo.¹⁸ ¿Por qué —se preguntarán quienes no se cuentan ya entre los seguidores del campo liberal— deberían sacrificarse en el altar de semejante ídolo valores y costumbres tradicionales? Por qué recortar la solidaridad, ¿para dar pábulo al egoísmo a toda costa? Por qué arrinconar unas formas de vida buena y justa ¿para que pueda desarrollarse una concepción que solo entiende por libertad la maximización de los beneficios o una caza soez de placeres?¹⁹ ¿Por qué hablar solo de la libertad para la economía y no también de una libertad respecto de la economía?²⁰ ¿Por qué equiparar liberalismo con capitalismo?²¹

Pero ¿por qué existe esta tendencia a un vaciamiento moral del liberalismo? ¿De dónde procede este pavor ante los valores y este peculiar encogimiento materialista-económico tan dominantes en el pensamiento liberal? En el transcurso de los últimos doscientos cincuenta años muchos pensadores liberales han tomado un camino fatalmente equivocado. Sus teorías se han alejado y enajenado en

18. Cf. Z. Bauman, *Freedom*, Minneapolis, 1988, pp. 92-97 [trad. cast.: *Libertad*, Buenos Aires, Losada, 2010].

19. Cf. C.B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford, 1973, p. 91.

20. Cf. L.M. Herzog, *Freiheit gehört nicht nur den Reichen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus*, München, 2014.

21. Cf. K.H. Flach, *Noch eine Chance für die Liberalen oder. Die Zukunft der Freiheit: Eine Streitschrift*, Frankfurt del Meno, 1971, p. 17.

relación con unos fundamentos que —deletreado de manera consecuente— habrían podido vincular el pensamiento liberal con esas dimensiones de sensibilidad y sostenibilidad ecológica, social y cultural cuya falta hoy se suele achacar por doquier precisamente al liberalismo.²²

Por consiguiente, algo de verdad debe de haber en la afilada crítica a los liberales. Sin embargo, esto no tiene por qué inducir necesariamente al pesimismo. Hasta ahora todas las crisis del liberalismo se han revelado como oportunidades para la revitalización de la idea de libertad.²³ Lo que perjudica al liberalismo no es la crítica, sino la autocomplacencia. Cuando el liberalismo no se somete a las exigencias críticas del presente, el confortable entorno de los partidos liberales amenaza con ahogarse en medio de un irrespirable partidismo liberal. En el autoabrazo narcisista, el liberalismo se condena a la esterilidad autoerótica y con ello, y en última instancia, a la extinción. Pues la verdadera fertilidad es fruto del saber enfrentarse a lo opuesto. Solo quien busca lo otro, y se asoma a ello, puede encontrar lo suyo propio. Solo quien puede sentirse en casa en el entorno del otro puede encontrar una buena acogida en su propio entorno. Esto vale también —y particularmente— para el eros intelectual de la libertad. La idea de libertad debe mostrar más interés por sus retadores que por sus aduladores.

A partir de estas perspectivas teóricas y prácticas toma forma la idea-guía que se desarrolla a lo largo de este el libro, a saber: la necesidad de elaborar una teoría de la libertad que haga justicia a la globalidad y a la interculturalidad de nuestra vida. En un mundo en el que la corriente de los acontecimientos arrastra normas otrora vinculantes, unos principios filosóficos orientados más allá tanto del tiempo como de las distintas culturas se demuestran particularmente apropiados para constituirse en los nuevos hitos del camino.²⁴ Desde

22. Cf. P. Mishra, *From the Ruins of Empire. The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, Londres, 2012 [trad. cast.: *De las ruinas de los imperios. La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014].

23. Cf. F. Naumann, *Gegenwart und Zukunft des Liberalismus: Rede, gehalten am 28. November 1908 auf dem zweiten Kongress des Nationalvereins in München; Mit einer Federzeichnung nach einem Porträt Friedrich Naumanns von Schneider-Franken*, Múnich, 1911.

24. Cf. H.S. Richardson y P. Weithman (eds.), *The Two Principles and Their*