

## Los dos conceptos de libertad: ¿Competición o colaboración?

Imer B. Flores

### I

Confrontar si acaso los dos conceptos de libertad están necesariamente en conflicto o si, por el contrario, son complementarios es el tema central que hemos escogido para desarrollar en esta ocasión. Así, comenzaremos por analizar la relación entre “igualdad” y “libertad”; continuaremos por estudiar los dos conceptos de libertad, *i.e.* la libertad negativa y la libertad positiva, en general, y de pasada examinaremos la tesis que defiende la primacía de la primera sobre la segunda al cuestionar si, en el ejercicio de la libertad positiva por medio de la regla de la mayoría, es posible pasar por encima de la libertad negativa; y, concluiremos, con una breve reflexión sobre la libertad y la verdad.

### II

Los valores básicos de toda democracia son la “libertad” y la “igualdad”, a grado tal que Hans Kelsen –el ilustre jurista y autor de la constitución austriaca al concluir la Primera Guerra Mundial– la define en su celeberrimo *Esencia y valor de la democracia* como “la síntesis de ambos principios”.<sup>1</sup> No obstante, tal y como Ronald Dworkin ha advertido:<sup>2</sup>

Desdichadamente, la libertad y la igualdad con frecuencia entran en conflicto: algunas veces el único medio efectivo para promover la igualdad requiere de una limitación de la libertad, y en otras ocasiones las consecuencias de proteger la libertad quebrantan la igualdad. En estos casos, el buen gobierno consiste en el mejor compromiso entre los ideales contendientes.

Por una parte, es ya un lugar común decir que la igualdad es una fórmula tan vacía (y por eso mismo celebrada) como la que define a la justicia como “la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien lo suyo”, al definirla como “el deber de tratar igualmente a los iguales” y

---

<sup>1</sup> Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, traducción de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Barcelona, Labor, 1934, pág. 16. *Vid.* Umberto Cerroni, *Reglas y valores en la democracia. Estado de derecho, estado social, estado de cultura*, traducción de Blanca Chacel, México, Patria, 1991.

<sup>2</sup> Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985, pág. 188: “Unfortunately, liberty and equality often conflict: sometimes the only effective means to promote equality require some limitation of liberty, and sometimes the consequences of promoting liberty are detrimental to equality. In these cases, good government consists in the best compromise between the competing ideals”. (La traducción es nuestra.)

“desigualmente a los desiguales”.<sup>3</sup> Para reforzar este punto baste recordar que la palabra *igualdad* anota “calidad de igual”; e *igual*, “que no difiere de otro o que tiene la misma clase, condición, etcétera”. De igual forma, el término *desigualdad* connota “calidad de desigual”; y *desigual*, “que no es igual, diferente”.

Sin embargo, como lo advierte el propio Dworkin: “La igualdad es la especie en peligro de extinción de los ideales políticos.”<sup>4</sup> El problema es que no se puede garantizar una igualdad *en todo y para todos*, al grado que:<sup>5</sup>

Nadie [...] propondría seriamente este como un ideal político: la igualdad plana e indiscriminada no solamente es un valor político débil, o uno que puede ser fácilmente anulado por otros valores. No es un valor del todo: no hay nada que se pueda decir en favor de un mundo en que quienes escogen el ocio, aunque podrían trabajar, sean recompensados con la producción de los industriosos.

Cabe adelantar que, como damos por hecho que —al menos en un Estado constitucional y democrático de derecho— la respuesta a la pregunta igualdad entre *quiénes* es igualdad para *todos*, la cuestión central en el análisis y valoración de la igualdad es preguntar, como lo hace Amartya Sen, igualdad de *qué*. Al respecto, Sen evidencia que no hay un concepto unívoco de igualdad porque de una u otra forma todas las corrientes filosóficas-teóricas o posturas ético-normativas postulan igualdad de *algo*: “igualdad de *x*”.<sup>6</sup>

Al grado que no sólo los igualitaristas demandan igualdad de “beneficios”, “ingresos” y “riquezas”,<sup>7</sup> o bien de “capacidades”,<sup>8</sup> de “oportunidades”,<sup>9</sup> de “recursos”<sup>10</sup> sino también los liberales o libertarios (puros) y hasta los utilitaristas: “libertad igual” e “igualdad

---

<sup>3</sup> Vid. Peter Westen, “The Empty Idea of Equality”, *Harvard Law Review*, vol. 95, núm. 3, enero de 1982, págs. 537-596; y *Speaking Equality*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Vid. también Ricardo A. Guibourg, “Igualdad y discriminación”, *Doxa*, núm.19, 1996, pág. 89.

<sup>4</sup> Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pág. 1: “Equality is the endangered species of political ideals.” (La traducción es nuestra.)

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 2: “But no one, I think, would seriously propose this as a political ideal: flat, indiscriminate equality is not just a weak political value, or one that is easily overridden by other values. It is no value at all: there is nothing to be said for a world in which those who choose leisure, though they could work, are rewarded with the produce of the industrious.” (La traducción es nuestra.)

<sup>6</sup> Amartya Sen, *Inequality reexamined*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, pág. xi y 12.

<sup>7</sup> Ronald Dworkin, “Equality of Welfare” en *Sovereign Virtue...*, *cit.*, págs. 11-64. (Publicación original: “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, verano 1981, págs. 185-246.)

<sup>8</sup> Amartya Sen, *Inequality reexamined*, *cit.*, págs. xi y 4-11.

<sup>9</sup> John E. Roemer, *Equality of Opportunity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, pág. 1.

<sup>10</sup> Ronald Dworkin, “Equality of Resources” en *Sovereign Virtue...*, *cit.*, págs. 65-119. (Publicación original: “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, otoño 1981, págs. 283-345.)

en la distribución de los bienes primarios”,<sup>11</sup> “trato como iguales” e “igual consideración o preocupación”,<sup>12</sup> “igualdad de derechos y libertades”,<sup>13</sup> de un lado, e “igual peso a los intereses iguales de todas las partes”,<sup>14</sup> y “el mismo peso a todos los intereses individuales”,<sup>15</sup> del otro.

De esta manera, todas las corrientes son igualitarias en algún sentido. Por lo mismo, el problema es que el ser igualitario, *i.e.* demandar igualdad de una de las variables, implica forzosamente ser no-igualitario con respecto a otra. Con lo cual cada concepción, al buscar alguna *igualdad central*, acepta algún tipo de *desigualdad periférica*. En otras palabras, admite algún tipo de igualitarismo al mismo tiempo que rechaza otro.<sup>16</sup>

En este orden de ideas, claro está, como lo sentenció Douglas Rae, que no hay una igualdad sino muchas igualdades y que, en consecuencia, no hay una desigualdad sino muchas desigualdades.<sup>17</sup> En este mismo sentido, está claro, como lo señaló Michael Walzer, que no se trata de una “igualdad simple” sino de una “igualdad compleja” que involucra una pluralidad de criterios distributivos, a saber: libre intercambio, mérito y necesidad, los cuales han dado lugar a lo que conocemos como las esferas de la justicia.<sup>18</sup>

De este modo, Sen recuerda que –además de la diversidad y/o pluralidad de variables a partir de las cuales se puede dar respuesta a la pregunta igualdad de *qué*– los seres humanos son bastante heterogéneos entre sí. Al respecto, baste aludir al hecho de que cada uno tiene infinidad de características externas e internas o personales. Lo anterior implica que todos los individuos sean considerados exactamente de la misma manera, a pesar de las desigualdades

---

<sup>11</sup> Vid. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971. (Hay segunda edición revisada en inglés: 1999, págs. 3-4; y hay versión en español: *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, págs. 19-20.)

<sup>12</sup> Ronald Dworkin, “*The Place of Liberty*”, en *Sovereign Virtue...*, *cit.*, págs. 120-183. (Publicación original: “What is Equality? Part 3: The Place of Liberty”, *Iowa Law Review*, vol. 73, 1987.) Amartya Sen, *Inequality reexamined*, *cit.*, págs. ix, 17 y 18.

<sup>13</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974. (Hay versión en español: *Anarquía, Estado y utopía*, traducción de Rolando Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.)

<sup>14</sup> R.M. Hare, “Ethical Theory and Utilitarianism”, en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pág. 26.

<sup>15</sup> J.C. Harsanyi, “Morality and the Theory of Rational Behaviour”, en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, *cit.*, pág. 47.

<sup>16</sup> Amartya Sen, *Inequality reexamined*, *cit.*, págs. ix-x y 19.

<sup>17</sup> Douglas Rae, *Equalities*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.

<sup>18</sup> Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983, págs. 17 y 21. (Hay versión en español: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, traducción de Heriberto Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.) Cfr. David Miller et Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

existentes. Al respecto, Jean Jacques Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* – publicado hace doscientos cincuenta años– adelanta:<sup>19</sup>

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: la una que considero natural o física, porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de las cualidades del espíritu o del alma, y la otra que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y porque está establecida o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que gozan algunos en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos o de hacerse obedecer.

Para responder a estas desigualdades, pero sobre todo a las del segundo tipo, se ha tratado de garantizar diferentes tipos de igualdad, desde la económica,<sup>20</sup> la política,<sup>21</sup> e inclusive la social<sup>22</sup> hasta la jurídica como: 1) igualdad *ante* la ley; y 2) igualdad *en* la ley. La primera – igualdad formal– garantiza que todos serán tratados de la misma manera con imparcialidad como destinatarios de las normas jurídicas; y la segunda –igualdad material– autoriza que el contenido de la ley sea ajustado para que todos puedan gozar de ella en igualdad de condiciones.

Así, las leyes deben ser generales tanto en su creación como en su aplicación, es decir, las normas deben ser las mismas para todos por igual: ateos y creyentes, heterosexuales y homosexuales, hombres y mujeres, indígenas y no indígenas, nacionales y extranjeros, patronos y trabajadores, pobres y ricos... Este principio –como igualdad *ante* la ley– es conocido como *isonomía*. Del mismo modo, la igualdad de respecto –como igualdad *en* la ley– es equiparada con *isotimía*.

Por otra parte, es ya un lugar común decir que la igualdad y la libertad están en conflicto. Es cierto *prima facie* que los pensadores libertarios son considerados como anti-

---

<sup>19</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Bogotá, Ediciones Universales, s.f., pág. 26. (Publicación original: 1755.)

<sup>20</sup> Thomas Nagel, “Equality”, en *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, págs. 106-127.

<sup>21</sup> James Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975. (Hay versión en español: *Los límites de la libertad: entre la anarquía y el leviatán*, traducción de Carlos Millet, México, Premia, 1981.) *Vid.* James Buchanan y Gordon Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1962. (Hay versión en español: *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional*, traducción de Javier Salinas Sánchez, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.)

<sup>22</sup> John E. Roemer, “Equality of opportunity”, en K. Arrow *et al.* (eds), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000; y “Equality of opportunity: A progress report”, *Social Choice and Welfare*, vol. 19, núm. 2, 2002, págs. 455-471.

igualitarios y los igualitarios como anti-libertarios, precisamente porque unos y otros al defender la libertad y la igualdad a ultranza se olvidan del otro principio. Sin embargo, como vimos, incluso los libertarios (puros) quieren algún tipo de “libertad igual”, por ejemplo, igualdad de derechos o libertades según Robert Nozick.

En este sentido, Sen tiene toda la razón cuando asienta que libertad e igualdad no están necesariamente en conflicto: “La libertad está dentro de los posibles *campos de aplicación* de la igualdad, y la igualdad dentro de los posibles *patrones* de distribución de libertad.”<sup>23</sup> Así que para algunos liberales, a la par de la libertad, la igualdad es un principio importante: la igualdad de los derechos políticos o libertades públicas, en general, y del derecho o libertad de expresión, en particular, es identificada con *isegoria*, es decir, “igualdad en el ágora” y como tal con una parte de lo que Dworkin denomina “igualdad liberal” y John Rawls “libertad igual” o “libertades básicas iguales”.

### III

La “igualdad liberal” de Dworkin, o la “libertad igual” o las “libertades básicas iguales” de Rawls, no se reduce solamente a los derechos políticos o libertades públicas, sino que además comprende los derechos civiles o libertades privadas. No obstante, a partir de la célebre distinción de Henri Benjamin Constant de Rebeque —o simplemente Constant— entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”,<sup>24</sup> hay quienes, como Isaiah Berlin, sostienen que hay una gran tensión, paralela a la que se da entre igualdad y libertad, entre los dos conceptos de libertad: el positivo y el negativo.<sup>25</sup>

Cabe recordar que los antiguos aprecian su participación en el poder público, en contraposición a los modernos, que estiman su independencia privada. Con lo cual hay dos grandes modelos para organizar la vida humana: uno, el de los antiguos o republicano, donde se privilegia la libertad colectiva o política y, por ello, la igualdad y la comunidad; y otro, el de

---

<sup>23</sup> Amartya Sen, *Inequality reexamined*, cit., págs. 22-23: “Liberty is among the possible *fields of application* of equality, and equality is among the possible *patterns* of distribution of liberty.” (El énfasis es original y la traducción es nuestra.)

<sup>24</sup> Vid. Benjamin Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Curso de política constitucional*, tomo III, traducción de Marcial Antonio López, Madrid, Imprenta de Lavalle, 1821, págs. 155-205. (Título y publicación original: “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, en *Collection Complète des Ouvrages*, París, Béchét Libraire, 1820.)

<sup>25</sup> Vid. Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969, págs. 118-172. (Hay versión en español: “Dos conceptos de libertad”, traducción de Julio Bayón, en *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, págs. 215-280. Reproducida en: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, págs. 205-255.)

los modernos o liberal, donde se privilegia la libertad individual o civil y, por ende, la libertad y la individualidad. En otras palabras, hay una gran tensión entre dos condiciones: una positiva, como autodeterminación, y otra negativa, como ausencia de coerción. La primera equiparada con una libertad “para” o comunitaria, democrática y republicana; la segunda identificada con una libertad “de” o propiamente liberal e individual.<sup>26</sup>

Para tratar de disolver la tensión y conciliar los dos tipos de libertad es imperativo retomar lo dicho por Constant. Primero, al preguntar qué es la libertad para los modernos:<sup>27</sup>

Ella no es [...] otra cosa que el derecho de no estar sometido sino á las leyes, no poder ser ni detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno ó de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir á cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta á nadie de sus motivos ó sus pasos: es el derecho de reunirse á otros individuos, sea para conferir sobre sus intereses, sea para llenar los días ó las horas de una manera la mas conforme á sus inclinaciones y caprichos: es en fin para todos el derecho de influir ó en la administración del gobierno, ó en el nombramiento de algunos ó de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones ó por consultas, que la autoridad está mas o menos obligada á tomar en consideración. [sic]

Y al comparar esta libertad con la de los antiguos:<sup>28</sup>

[E]llos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo á la autoridad de la multitud reunida. No encontrareis en ellos casi ninguno de los beneficios y goces que hemos hecho ver [...] Todas las acciones privadas estaban sometidas á una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni del de industria, ni de los otros bienes que hemos indicado. En las cosas que nos parecen las mas útiles, la autoridad del cuerpo social se interponía, y mortificaba la voluntad de los particulares. [sic]

Después, al manifestar que los modernos en principio no pueden gozar de la libertad de los antiguos, porque ésta se componía “de la participación activa y constante del poder

---

<sup>26</sup> Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad*, traducción de Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1993; y *Liberalismo y democracia*, traducción de José F. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

<sup>27</sup> Benjamin Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *cit.*, págs. 161-162.

<sup>28</sup> *Ibid.*, págs. 162-163.

colectivo” y aquella “del goce pacífico y de la independencia privada”.<sup>29</sup> Al respecto, habría que mencionar el objetivo de cada una:<sup>30</sup>

El objeto de los antiguos era dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: esto era lo que ellos llamaban libertad. El objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y ellos llaman libertad á las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos goces. [sic]

Así, invita a reconocer con él los principios siguientes: “La independencia individual es la primera necesidad de los modernos; por consecuencia no se puede pedir el sacrificio de ella para establecer la libertad política.’ De esto también se sigue ‘que ninguna de las muchas instituciones tan decantadas que en las repúblicas antiguas oprimían de algún modo la libertad individual, es admisible en los tiempos modernos.’[sic]”<sup>31</sup> A tal grado que:<sup>32</sup>

La libertad individual [es][...] la verdadera libertad moderna: la libertad política es la garantía, y por consecuencia es indispensable. Pero el pretender de los pueblos en nuestros tiempos que sacrifiquen, así como los antiguos, la totalidad de su libertad individual á la política, este es el medio más seguro de apartarles de la una para quitarles bien pronto la ótra. [sic]

Para concluir:<sup>33</sup>

Así no necesitamos debilitar la garantía, sino extender los goces; no se necesita renunciar á la libertad política, sino que debe establecerse la civil con otras formas en la política. Los gobiernos no carecen menos que otras veces del derecho de abrogarse un poder que no es legítimo: la diversidad que hay es que los que parten de un origen que lo es, tienen menos que antiguamente el derecho de ejercer sobre los individuos una supremacía arbitraria. Hoy poseemos nosotros todavía los que en todo tiempo se han tenido, a saber, los eternos de consentir en las leyes; de deliberar sobre nuestros intereses, y de hacer una parte del cuerpo social de la que somos miembros. Pero los gobiernos tienen nuevos deberes; los progresos de la civilización y las mudanzas que han producido lo siglos, prescriben á la autoridad mas respeto por las costumbres, por aquello que mas amamos, y por la independencia de los

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 175.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 177.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 187.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 193.

<sup>33</sup> *Ibid.*, págs. 195-196.

individuos; por cuya razón debe mirar todos estos objetos con mucha más prudencia y detención.

Esta reserva de la autoridad, que se contiene en los deberes estrictos, está igualmente en los intereses bien entendidos; porque si la libertad que conviene á los gobiernos actuales es diferente de aquella que convenia á los antiguos, el despotismo que era posible entre éstos, no lo es en aquéllos. De estar nosotros muchas veces mas distraídos de lo que podian estar los antiguos acerca de la libertad política, y menos apasionados por élla, puede seguirse el que alguna vez despreciemos equivocadamente las garantías que élla nos asegura. Pero al mismo tiempo, como que estamos mas ligados que los antiguos á la libertad individual, también la defenderémos, si llega á ser atacada, con mucha mas destreza é insistencia, teniendo infinitos mas medios para esto que los antiguos. [sic]

De lo dicho por Constant me gustaría resaltar dos ideas. La primera es que no podemos sacrificar la libertad individual a la libertad colectiva, o lo que es lo mismo: las mayorías en ejercicio de su libertad política no pueden pasar por encima de la libertad civil de los individuos e inclusive de las minorías, porque, tal y como lo advierte, después de limitar la una el siguiente paso es restringir la otra.

La segunda es que debemos encontrar las formas en que ambas sean compatibles, *i.e.* las libertades políticas sirven y deben servir para acrecentar y garantizar todas las libertades y los derechos, no sólo los políticos sino también los civiles, o, en otras palabras, conciliar el republicanismo cívico o comunitarismo y el liberalismo. El problema para unos es que en la especie de republicanismo cívico liberal –a la Ronald Dworkin– los derechos anteceden a los deberes, mientras que para otros en el humanismo cívico liberal –a la Quentin Skinner– los deberes preceden a los derechos.<sup>34</sup> En palabras del último: “el ejercicio de nuestros deberes públicos [*i.e.* libertad política] es indispensable para el mantenimiento de nuestra libertad [civil].”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Vid. Ronald Dworkin, “Liberal Community”, en *Sovereign Virtue...*, *cit.* (Publicación original en *California Law Review*, vol. 77, núm.3, 1989, págs. 479-509. Hay versión en español: *La comunidad liberal*, traducción de Claudia Montilla, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, 1996.) Vid. también Quentin Skinner “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives” en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, págs. 193-221; “The Paradoxes of Political Liberty”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 7, Salt Lake City, University of Utah, 1986, págs. 225-250; y *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975; y Charles Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty”, en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, págs. 175-193.

<sup>35</sup> Quentin Skinner, “The Paradoxes of Political Liberty”, *cit.*, pág. 230.



En este orden de ideas, si bien la libertad política o positiva es necesaria para el mantenimiento de la libertad civil o negativa también es cierto que ello implica que aquélla no debe ir en contra de ésta. Lo anterior no sólo confirma cierta prioridad de una sobre la otra, también reafirma la imperiosa necesidad de identificar cuáles son los alcances y las limitaciones de la libertad política o positiva, en general, y de la regla de la mayoría, en particular, sobre todo en relación con la libertad civil o negativa.

En otras palabras, ya sea que los derechos se antepongan a los deberes o éstos a aquéllos, pero en especial en el último caso, es necesario identificar cuáles son las formas y los límites de la libertad política, en general, y de la regla de la mayoría, en particular. El problema es que nuestros deberes públicos, y como tal nuestra libertad política o positiva, parece agotarse a participar indirectamente en la toma de decisiones políticas, ya sea a través de nuestros representantes, o al elegir a quiénes han de tomarlas por nosotros.

Tal y como lo advirtió Rousseau, respecto de los ingleses pero igualmente aplicable a todos los gobiernos electivos o representativos: “El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del Parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada.” Y acto seguido concluye: “El uso que hace de su libertad en los cortos momentos que la disfruta es tal, que bien merece perderla.”<sup>36</sup>

Es más, la regla de la mayoría, al ofrecer un criterio para tomar decisiones, ya sea al responder –como uno de los *métodos de votación*– cómo deben tomarse éstas e inclusive – como uno de los *métodos de elección* (de gobernantes-representantes)– cómo deben elegirse a quiénes han de tomarlas, las reduce a la voluntad de la mayoría, *i.e.* a cualquier cosa que diga o plazca a la mayoría y, lo que es todavía peor, a la mayoría de los mayoritariamente electos, que es al fin una minoría del todo o tan sólo una multitud. A este fenómeno se le conoce desde Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill como la “omnipotencia de la mayoría” y ha dado lugar a lo que conocemos como la “tiranía de la mayoría”<sup>37</sup> o, en fechas más recientes, al “gobierno de la mayoría o mayoritocracia”, y en países como el nuestro, donde los actores

---

<sup>36</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, traducción de Everardo Velarde, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, libro III, capítulo XV, pág. 125.

<sup>37</sup> *Vid.* Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, traducción de Luis R. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, sol. I, segunda parte, capítulo VII, págs. 257-259; y John Stuart Mill, “Introduction”, *On Liberty*, en *On Liberty and other writings*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989, págs. 8 y ss. *Vid.* también *Considerations on Representative Government*, Indianapolis, The Liberal Arts Press, 1958, págs. 102-126. (Hay versión en español: *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, traducción de Antonio Guzmán Balboa, México, Herrero Hermanos, 1966, págs. 120-147.)

políticos quedan subordinados a sus partidos, como el “gobierno de los partidos o partidocracia”.<sup>38</sup>

Si bien podemos considerar que la decisión tomada por la mayoría es *prima facie* legítima, ello no quiere decir que tenga un cheque en blanco para tomar cualquier decisión o que cualquier decisión sea legítima. En este orden de ideas, como ya lo adelantamos, tanto Dworkin como Rawls han advertido que la mayoría al tomar decisiones no está autorizada a pasar por encima de o pisotear los derechos de la minoría, ni en aras de la máxima felicidad del mayor número sacrificar al menor, como lo sugiere el utilitarismo, ni mucho menos a violentar los principios sobre los cuales se sustenta no sólo el Estado y el Estado de derecho sino también la Constitución, la democracia y el derecho.

Antes de concluir este capítulo, es menester explicitar una gran paradoja que constituye un doble reto. Por un lado, ampliar las formas de libertad política o positiva, al abrir más espacios para la participación ciudadana en los procesos políticos. Por el otro, limitar el poder de la mayoría simple o multitud, al requerir mayorías calificadas e inclusive adoptar la regla de la *unanimidad* para (tratar de) fomentar y fortalecer la creación de consensos verdaderos y no meramente el intercambio de votos o *log-rolling* –para usar una afortunadísima metáfora anglosajona– que les permite a los actores políticos alcanzar mayorías ficticias que son además altamente ineficientes.<sup>39</sup>

Al respecto, habría que adelantar que, ante la imposibilidad de alcanzar siempre la unanimidad y ante la necesidad de tomar decisiones, la regla de la mayoría se presenta desde Locke y Rousseau como el mejor criterio, al grado de parecer el único. Sin embargo, no estamos ante una fatalidad sino –como diría Unger– ante una falsa necesidad: del hecho (contingente) de que la regla de la mayoría sea hasta el momento nuestra mejor opción no se sigue (necesariamente) que sea la única ni que siempre lo vaya a ser.<sup>40</sup>

Históricamente, a los métodos de votación y de elección mayoritarios, *i.e.* fundados precisamente en la regla de la mayoría, se les han contrapuesto los proporcionales –como

---

<sup>38</sup> *Vid.*, Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority. Fundamental Fairness in Representative Democracy*, Nueva York, Free Press, 1994.

<sup>39</sup> *Vid.* James M. Buchanan *et* Gordon Tullock, *The Calculus of Consent... cit.*; James M. Buchanan, “Politics without Romance. A Sketch of Positive Public Choice Theory and Its Normative Implications”, en *The Collected Works of James M. Buchanan. Volume 1: The Logical Foundations of Constitutional Liberty*, Indianapolis, Liberty Fund, 1999, págs. 45-59; y Gordon Tullock, Arthur Sheldon *et* Gordon L. Brady, *Government Failure: A Premier in Public Choice*, Washington, D.C., Cato Institute, 2002, págs. 29-41.

<sup>40</sup> *Vid.* Roberto Mangabeira Unger, *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.

abogó el mismo Mill— para garantizar que las minorías sean tomadas en cuenta, pero hay toda una gama de métodos (de votación y de elección) alternos que permiten tanto a la mayoría como a la minoría formar parte en la toma de decisiones.<sup>41</sup>

Es más, la idea es buscar la creación del más amplio consenso y no nada más una mayoría numérica o multitud. Al respecto, habría que recordar lo dicho por Thomas Hobbes: “El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el *consentimiento* en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado”;<sup>42</sup> y por John Locke: “Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio *consentimiento*.”<sup>43</sup>

No obstante, aunque el filósofo de Wrington admite que nadie puede ser obligado a salir del “estado de naturaleza” sin su propio consentimiento, también advierte: “Una vez que un determinado número de hombres ha *consentido en constituir una comunidad* o gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman *un solo cuerpo político*, dentro del cual la *mayoría* tiene el derecho de regir y de obligar a todos.”<sup>44</sup> Y acto seguido, en la § 96 desarrolla los alcances de la “voluntad de la mayoría”:<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Vid. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, cit., págs. 102-126 y 127-147.

<sup>42</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, First Part, Chapter X, “Of Power, Worth, Dignity, Honour, and Worthinesse”, pág. 62: “The Greatest of humane Powers, is that which is compounded of the Powers of most men, united by consent, in one person, Naturall, or Civil, that has the use of all their Powers depending on his will; such as is the Power of a Common-wealth”. (pág. 69.) (El énfasis es nuestro.)

<sup>43</sup> John Locke, “The Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government”, en *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, Chapter VIII “Of the Beginning of Political Societies”, § 95, pág. 330: “Men being, as has been said, by Nature, all free, equal and independent, no one can be put out this Estate, and subjected to the Political Power of another, without his own *Consent*.” (pág. 119)

<sup>44</sup> *Id.*: “When any number of Men have so *consented to make one Community* or Government, they are thereby presently incorporated, and make *one Body Politick*, wherein the *Majority* have a Right to act and conclude the rest.” (El énfasis es original.)

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 96, págs. 331-332: “For when any number of Men have, by the consent of every individual, made a *Community*, they have thereby made that *Community* one Body, with a Power to Act as one Body, which is only by the will and determination of the *majority*. For that which acts any Community, being only the consent of the individuals of it, and it being necessary to that which is one body to move one way; it is necessary the body should move that way whither the greater force carries it, which is the *consent of the majority*: or else it is impossible it should act or continue one Body, *one Community*, which the consent of every individual that united into it, agreed that it should; and so every one is bound by that consent to be concluded by the *majority*. And therefore we see that in Assemblies impowered to act by positive Laws where no number is set by that positive Law which impowers them, the *act of the Majority* passes for the act of the whole, and of course determines, as having by the Law of Nature and Reason, the power of the whole.” (págs. 119-120)

En efecto, una vez que, gracias al consentimiento de cada individuo, ha constituido cierto número de hombres una *comunidad*, han formado, por ese hecho, un cuerpo con dicha *comunidad*, con poder para actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue por la voluntad y la decisión de la *mayoría*. De otra forma es imposible actuar y formar verdaderamente un solo cuerpo, una sola comunidad, que es a lo que cada individuo ha dado su consentimiento al ingresar en la misma. El cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el *consentimiento de la mayoría*; por esa razón quedan todos obligados por la resolución a que llegue la *mayoría*. Por eso vemos que en las asambleas investidas por leyes positivas, pero sin que esas leyes positivas hayan establecido un número fijo para que puedan hacerlo, *la resolución de la mayoría* es aceptada por resolución de la totalidad de sus miembros, y por la ley natural y la de la razón, se da por supuesto que obliga, por llevar por dentro de sí el poder de la totalidad.

De todo lo anterior es imperativo resaltar que la “voluntad de la mayoría” es considerada como si fuera la de la totalidad de sus miembros, pero que la mayoría no está dada *a priori* como un número fijo sino *a posteriori* como un consenso más o menos amplio, resultado de una verdadera deliberación o discusión. Es más, el propio Locke estaba consiente de que “ninguna resolución excepto el consentimiento de cada individuo puede convertir algo en la resolución del todo”.<sup>46</sup> Sin embargo, no sería sino Rousseau quien pondría el dedo en la llaga, en una conocidísima nota a pie de página:<sup>47</sup>

Para que la voluntad sea general, no es siempre necesario que sea unánime; pero sí es indispensable que todos los votos sean tenidos en cuenta. Toda exclusión formal destruye su carácter de tal.

En resumen, la “voluntad de la mayoría” —ya sea el *will (and determination) of the majority* con Locke o la *volonté general* con Rousseau— no se reduce a alcanzar una mayoría numérica predeterminada sino el más amplio consenso al tomar en consideración a todo el mundo sin excluir a nadie: tanto a la mayoría como a la minoría. A grado tal que, a diferencia de una mera mayoría o multitud, la voluntad de la mayoría o voluntad general se constituye tanto por el consenso como por el disenso.<sup>48</sup> En este sentido, para poder alcanzar no un simple

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, § 98, pág. 332: “nothing but the consent of every individual can make anything to be the act of the whole”. (La traducción es nuestra.)

<sup>47</sup> Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, cit., libro segundo, capítulo II, pág. 35.

<sup>48</sup> *Vid.* Brian Barry, *A Treatise of Social Justice. Vol. 1: Theories of Justice*, Berkeley, California, University of California Press, 1989, pág. 361. *Vid.*, también Javier Muguerza, “La alternativa del disenso”, en Javier

acuerdo sino un amplio consenso, *i.e.* fáctico o hipotético, y como tal un verdadero acuerdo de voluntades, es preciso garantizar las condiciones para llegar en una “situación ideal de habla” a la Jürgen Habermas a un “consenso solapado” a la John Rawls.<sup>49</sup>

#### IV

En conclusión, si de por sí la mayoría no está autorizada a tomar cualquier decisión, mucho menos lo está si se limita a alcanzar una mayoría numérica preestablecida a través del intercambio de votos en lugar del más amplio consenso. De tal suerte, con este ensayo pretendemos haber identificado que la solución al problema está en encontrar cuáles son los alcances y las limitaciones de la libertad política o positiva, en general, y de la regla de la mayoría, en particular, para no atentar en contra de la libertad civil o negativa, con lo cual en lugar de aparentar estar en competencia estarían en colaboración.

Como muestra de los límites de la (regla de la) mayoría basta con adelantar su falibilidad, y como tal recordar a Nicolaus Copernicus —o castellanizado, Nicolás Copérnico—, quien resistió la opinión mayoritaria, casi unánime, de su comunidad respecto a la creencia de que la Tierra era el centro del universo, en lugar de ser un planeta más y el Sol el centro del universo: “Consecuentemente, toda vez que nada evita que la Tierra esté en movimiento, sugiero que ahora deberíamos considerar cuáles mociones le son propias, para que puede ser considerada como uno de los planetas. Ya que no es el centro de todas nuestras revoluciones.” De igual forma, a Galileo Galilei, quien, después de abjurar de la visión heliocéntrica del universo, dicen que murmuró “*Eppur si muove*”, *i.e.* “Y sin embargo se

---

Muguerza (compág.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1989, págs. 19-56.

<sup>49</sup> La idea del consenso en sus dos versiones, *i.e.* fáctico o hipotético, ha sido sostenida por diversos autores; entre los primeros destacan James Fishkin, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann mientras entre los segundos sobresalen James Buchanan, David Gauthier y John Rawls. Ahora bien, consideramos que Habermas y Rawls son los más representativos de todos, así como que la tensión entre ambas posturas es más aparente que real. *Vid.* John Rawls, *A Theory of Justice*, *cit.*, § 59 y § 64, págs. 387-388 y 416-424; “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, núm.1, 1987; y, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review*, núm. 64, 1989, págs. 233-255. (Reproducidos en: *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, págs. 421-448 y 473-496.) *Cfr.* Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, traducción de William Reg, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996. (Hay versión en español: *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Editorial Trotta, 1998.) Sobre la polémica entre Habermas y Rawls, *vid.* Jürgen Habermas, “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s *Political Liberalism*”, traducción de Ciaran Cronin, *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, núm.3, marzo 1995. (Reproducido en: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1998.) John Rawls, “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, núm. 3, marzo 1995. (Hay versión en español: “Reconciliación mediante el uso público de la razón” y “Réplica a Habermas”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, traducción de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.)

mueve”. Y, finalmente, a Albert Einstein, quien, cuando se enteró de la publicación del libelo “Cien autores en contra de Einstein”, dicen que comentó “¿Por qué cien? Si estuviera equivocado, uno habría sido suficiente.”<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Al parecer hay otra versión de este comentario: “¿Por qué cien? Para derrotar a la relatividad no se necesitan cien científicos, solamente un hecho.”