

EL ALCANCE INCIERTO DE LA IDEA DE LIBERTAD

*DIEGO MATÍAS GRAU**

Resumen. Si bien la jerarquización de principios, como método, ubicaría a la libertad del hombre en un lugar protagónico, la vida en sociedad parece desdibujar su esencia, desde que constantemente la limita, y ello se traduce en juicios donde el peso del concepto aparece relativizado.

Luego de transitar por diversos lugares que se muestran como obstáculos, nos detenemos en el determinismo, tomándonos la licencia de abordar algunas ideas de SPINOZA, para concluir en la vigencia de su pensamiento, y la consecuente necesidad de profundizar en el verdadero alcance de los conceptos si pretendemos una respuesta racional.

Palabras clave: libertad, derecho, saber práctico, racionalismo, determinismo, Spinoza, bien humano.

THE UNCERTAIN SCOPE OF THE IDEA OF FREEDOM

Abstract. While the hierarchy of principles, as method, would place the freedom of man in a leading place, life in society seems to blur its essence, since it constantly limits it, and this result in judgments where the weight of the concept appears relativized.

After traveling through various places that are shown as obstacles, we dwell on determinism, taking the license to address some ideas of SPINOZA, to conclude in the validity of his thoughts, and the consequent need to delve into the true scope of concept if we seek a rational response.

Keywords: freedom, law, practical knowledge, rationalism, determinism, Spinoza, human good.

* Doctor en ciencias jurídicas (Universidad del Salvador). Juez de Cámara de Apelaciones en materia penal, provincia de Buenos Aires.

A EXTENSÃO INCERTA DA IDÉIA DE LIBERTADE

Resumo. Embora a hierarquia de princípios, como método, colocaria a liberdade do homem num lugar de liderança, a vida na sociedade parece desfocar sua essência, já que a limita constantemente, e isso se traduz em julgamentos onde o peso do conceito parece relativizado.

Depois de atravessar varios lugares que são mostrados como obstáculos, nos deparamos com o determinismo, levando a licença de abordar algumas idéias de SPINOZA, para concluir na validade do seu pensamento, e a conseqüente necessidade de aprofundar o verdadeiro alcance dos conceitos se procuramos uma resposta racional.

Palavras chave: liberdade, direito, conhecimento prático, racionalismo, determinismo, bem comum.

§ 1. *LOS ORÍGENES DE LA PREGUNTA*

Buscando respuestas a las necesarias preguntas que se presentan en el desarrollo de una tesis doctoral –en mi caso versó sobre la vigencia que la verdad real tiene en el proceso moderno–¹, poco tardé en percibir una relación gravemente desvalorada entre algún absoluto que podría transmitir la idea de libertad con aquello que parece proponer la comunidad jurídica.

Noté que su limitación corriente deviene en un fenómeno aceptado, y pensé –aún lo hago– que, desde ese presupuesto, la razonabilidad que debe guiar una restricción mayor a la propia que entrega la vida en una sociedad organizada parte de una conclusión a priori que desdibuja –y a veces nubla– el juicio, incluso a aquel que pretenda aún integrarse solo por elementos cognoscitivos. Y si en ese trance intentamos, en una visión no positivista, incorporar algún contenido moral, todo se muestra con mayor evidencia.

Durante esa faena también me enfrenté a lo evidente de comprender que basta con encontrarnos sometidos a algún acto rutinario para preguntarnos si en verdad tiene sentido insistir en la vigen-

¹ Su título fue “La real vigencia de la verdad como presupuesto de toda solución justa”, y estuvo dirigida por el doctor MARCELO RODRÍGUEZ JORDÁN, a quien, por su apoyo y saber, no puedo más que agradecer en cada ocasión –como esta–, donde su referencia se hace obligada.

cia de alguna forma de libertad que haga honor a la altura que su postulado, en alguna aproximación ideal, debiera transmitir. No es sencillo concebirla despojada de fenómenos que alteren la sustancia e insensible a la interacción limitadora de factores que en ocasiones se encuentran naturalizados en nuestra relación con las cosas que nos rodean. Y en todo caso, si logramos la abstracción necesaria que permita una conclusión distinta, pueda esta reflejar un proceso parcial, incompleto, irreal.

De allí que, iniciado el camino de la reflexión –del que apartarnos a esta altura pueda concebirse como empresa poco posible–, corra la misma suerte intentar emprender la separación de todos los singulares que integrarían un pretense universal², pues quizás ello nos traslade a un mar de confusiones sobre el lugar en el que se pueda descifrar si estos, en realidad, no son más que simples accidentes³.

Hallar el espacio adecuado para promover una conclusión sobre el nivel de disponibilidad que el individuo posee con relación al bien libertad, y definir si su entidad se agota en la potencia, o en todo caso llega a ser acto⁴, pueda complementar la zozobra, desde que en ese terreno el saber especulativo se enfrenta a la temida auto-frustración, la que de operar la agota, para nunca trasladarse con evidencia a la vida de los hombres, impidiendo así otorgarle a la razón práctica la forma de herramienta útil para considerar resuelta la pregunta fundamental que se pretenda responder. Y ello, al menos, parece

² Siguiendo a OCKAM, puede entenderse a lo universal como aquello que, en evidente clave conceptualista, es producto de una suerte de abstracción del hombre entregada en la forma de concepto construido en la mente, sin mayor trascendencia fuera de ella, lugar en el que solo tienen peso los particulares.

³ Al hablar de accidente me refiero a lo que le corresponde no ser en sí, sino en otro, siendo ese otro la substancia. Según GÓMEZ PÉREZ existen nueve accidentes predicamentales, los que sumados a la substancia forman los diez predicamentos o modos de ser. Los accidentes serían la cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, situación y *habitus* (posesión) (Cfr. *Introducción a la metafísica*, p. 220).

⁴ El acto designa lo que es acabado y perfecto, y de allí que se opone a la noción de potencia, en tanto esta solo se concibe en relación al acto. La potencia es la capacidad real de llegar a ser algo, en el caso el acto (GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 221 a 249). Viene al caso, y a modo de ejemplo de sus alcances, recordar que para KALINOWSKI el derecho es ante todo un ser real, pero simplemente posible y nos corresponde a nosotros hacerlo pasar de la potencia al acto (Cfr. *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, p. 25).

—por su carácter incierto— acercarnos al dolor que, como fin último, Epicuro pretendía evitar⁵.

Es del común representarnos —o recordar— transitar por un camino colmado de tráfico, del que uno no pueda —por momentos— optar por egresar de la vía para tomar otra menos abarrotada que nos lleve al único destino que en ese momento nuestra mente se proyecta, en tanto los cuatro cardinales se muestran abarcados por otros individuos igualmente limitados, y que no parecen sensibles a ninguna estimulación que los aparte, salvo el ejercicio de alguna extraña fuerza que debo confesar no sé si al día de hoy fue creada. Cuestiones como estas pueden permitir que algunos alivien —en tanto opera como aliciente— los sonidos de cualquier conflicto interno que aparezca en la conciencia cuando al rememorar se intenta comprender y justificar alguna frecuente decisión que, de acuerdo a un forzado sistema normativo —muchas veces permeable a los cuestionamientos de los críticos—⁶, autorizó la detención de una persona, privándola de ese modo —y en sentido estricto— de lo más preciado que quizá pueda tener luego de la vida.

Inagotables ejemplos aparecen en lo cotidiano, y estos operan como generadores de ese asombro que promueve un incontenible deseo de conocimiento. Puede surgir al imaginarnos decidiendo salir del sistema bancario, como al idear una forma de gobierno no tradicional. También si el planteo gira por sobre la idea de trabajo como forma de sustento mas no como elemento integrador de una forma de dignidad; e incluso si pretendiéramos vivir en un mundo sin leyes

⁵ De este modo se hace referencia a aquella doctrina atribuida a Epicuro (Samos, 341 a.C. - Atenas, 270 a.C.), quien sostenía que el fin de la vida humana es procurar el placer y evadir el dolor, pero siempre de una manera racional, evitando los excesos, pues estos provocan un posterior sufrimiento. Los placeres del espíritu, decía, pueden ser superiores a los del cuerpo, y ambos deben satisfacerse con inteligencia, procurando llegar a un estado de bienestar corporal y espiritual. Respalda argumentativamente su posición sosteniendo que debería buscarse un término medio, camino que reconoce a la luz de la moral, y que si bien los placeres deberían satisfacerse, ello siempre y cuando no conllevaran un dolor en el futuro.

⁶ Como es sabido, la escuela crítica cuestiona la noción positivista de sistema. En todo caso pueden admitir que existan varios sistemas dentro de un mismo Estado, en cuanto uno regirá en relación con un sector y no con otro. Relativizan tanto la noción —de sistema— que llegan a considerar que en caso de ponerse en crisis no existiría impedimento para crear uno nuevo y tomarlo como propio. Por lo demás, los que consideran más seriamente su existencia lo muestran como sumamente débil, pues se sostiene que con el solo hecho de ir a un plano supranacional el sistema encuentra elementos que lo destruyen.

más que las que pueda darnos la propia razón. ¿Puedo acaso intentar una simbología que no respete las letras y números que por convención hoy día parecen incuestionables? ¿Puedo no pagarles a los acreedores? ¿Puedo afectar, y en su caso en qué medida, los derechos de los otros? ¿Puedo, como quien pretendió hacer de la isla Redonda su lugar en el mundo⁷, apartarme de la sociedad y sus reglas?

No es de juzgar a aquel que sostenga que algunas de estas acciones serían posibles, mas tampoco a quien concluya en que sus consecuencias operarían como un factor desalentador que negaría el alcance aparentemente absoluto del precepto imperativo. La amenaza de encontrar sufrimiento en el futuro a causa de las decisiones que puedan tomarse complementa todo este entramado de incidentes que relativizan, y en ocasiones reducen a una mínima expresión, la sensación de ser realmente libres.

§ 2. **LA PERCEPCIÓN SENSIBLE Y EL DERECHO**

El tránsito por aquella primera etapa del desarrollo humano al que KIERKEGAARD supo denominar fase estética, donde el hombre se “halla en estado de ebriedad estético-intelectual”, pueda mostrarse como uno de esos procesos en los que la búsqueda del placer efímero lleve irremediamente a vivir en el dolor, mal que no reconoce mientras se mantenga inmerso en la persecución del deleite, por lo que temporalmente no incidirá en sus acciones, mas sí en las de aquel que la ha superado –por caso ingresando ya en la fase ética–, o en la conciencia de quien, de la mano de alguna virtud que supo otra encontrar el punto medio, logra abstenerse de aquello que termine transformando en desdichada su existencia⁸. Representar secuelas, aunque en la madurez, llevarían de la potencia al acto el natural instinto de evitar el sufrimiento, posicionándose como un muro en cuyo opuesto está la libertad.

Y resulta que los excesos de ese momento estético suelen ser los generadores de fantasmas ligados de por vida al ser, los que, dada su naturaleza perturbadora, proyectan tanta incidencia en el desarrollo

⁷ Su nombre es Carlos de Lorenzo, aún se lo suele ver en la bahía ensenada Zaratiegui –sobre el canal de Beagle, provincia de Tierra del Fuego–, donde tiene instalada una estafeta postal y amablemente sella los pasaportes como testimonio del ingreso a su utópica República –anarquista– de la isla Redonda, de la cual se autoproclamó “primer ministro”.

⁸ Cfr. WAHL, *Kierkegaard*, p. 22.

de la vida que su sola aparición –aunque más no sea detrás de una nube espesa que promueva el intento de su negación– torcería toda voluntad de enfrentarlo y de actuar sin que su recuerdo moldee la reacción que se encuentre sucedánea de aquella que lo creó. El querer hacer vería entonces reducido su campo de acción, aunque vale decir, ello pueda operar como un contenedor que después nos lleve a lo que para algunos sea el punto medio entre los excesos.

En alguna ocasión la revelación del escaso margen de autodeterminación vino de la mano de admitir que incluso los afectos inciden en su alcance, como cuando algún pensador se animó a denominar *servidumbre* a la impotencia humana para moderar y reprimir los afectos, en tanto entendió que el hombre sometido a ellos no sería independiente, sino que estaría bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega a tal punto que a menudo se siente obligado, aun reconociendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor⁹.

Tampoco es de despreciar la conclusión a la que arribe quien, mediante alguna forma de introspección, ingrese en las lógicas de organizaciones de poder cuyo *objeto social* no es nada más ni menos que el mal, y se pregunte si es posible que el individuo integrado en la empresa criminal pueda –física o moralmente– decidir libremente, es decir sin una consecuencia anuladora, darle a su plan de vida otra realidad, por caso fuera de ese submundo y confluyendo en un conjunto de personas de bien.

Y si de hablar de derecho se trata, cómo desatender que este cuenta además con las características propias de una historia inconclusa que constantemente avanza y sin certeza sobre el adónde nos llevará, aunque podamos encontrar regularmente el antecedente que a cada cuestión de importancia le dio vida. Y si bien esto no quita la necesaria cuota de epistemología que debemos suministrarle a la ciencia para evitar concebir como dogmas aspectos del razonamiento que pudieron estar viciados por fines distintos de la justicia del caso –como el control social sin contenido axiológico–, dicha faena debe hacerse con prudencia, bajo pena de poner en crisis al mismo sistema¹⁰, cuestión que en sí misma ocasionalmente impide un razonamiento que, por definición, debe ser libre.

⁹ SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 81.

¹⁰ La noción de sistema –en clave positiva– puede, por su claridad, encontrar alguna forma de aproximación para este ensayo en las referencias que HART tuvo oportunidad de desarrollar. Así, el referente de la Escuela Analítica, sostuvo que hay dos condiciones necesarias y suficientes para la existencia de un sistema jurídi-

Con acierto se ha dicho que la evolución del orden jurídico puede compararse con una novela que va siendo escrita en etapas¹¹, en la que intervienen cuantos autores como movimientos intelectuales han aparecido en escena. Esa narración, en la que los redactores muchas veces parten de posiciones divergentes, pueda ser muestra de evolución, aunque si se pretende brindar alguna profundidad conceptual a los problemas que aún persisten, o que aparecen ante la incorporación de nuevos paradigmas, cómo podríamos obviar a aquellos que participaron en su redacción¹².

Resulta, de tal suerte, que el avance de esa supuesta obra literaria lleva consigo concretos límites. Así como en el caso de tener que continuar una historia uno debiera mantener a los personajes del escritor precedente, con sus características y roles; en el avance de la ciencia jurídica aparecen institutos, reglas, principios y fines que merecerían permanecer hasta tanto un vuelco en la historia permita prudentemente dejar de considerarlos. Por ello cualquier aventura innovadora ha de verse enfrentada a la posible exclusión de un argumento, o a la no contención de las consecuencias que su ejercicio libre pue-

co. Por un lado, las reglas de conducta válidas según el criterio de validez último del sistema tienen que ser generalmente obedecidas, y, por la otra parte, sus reglas de reconocimiento que especifican los criterios de validez jurídica, y sus reglas de cambio y adjudicación, tienen que ser efectivamente aceptadas por sus funcionarios como pautas o modelos públicos y comunes de conducta oficial (*El concepto de derecho*, p. 145).

¹¹ RONALD DWORKIN, en su ensayo del año 1985 titulado: “Cómo el derecho se parece a la literatura” desarrolla un concepto que muestra al derecho como una “novela en cadena”, en tanto concibe que las reglas o proposiciones jurídicas se moldean teniendo en cuenta las interpretaciones precedentes y la tradición, a la cual los que ingresan en el estudio del fenómeno le ofrecen su propio aporte.

¹² También vemos en DESCARTES una aproximación a esta relación, aunque la analiza como un factor que colabora con un mejor y más profundo avance en la investigación. La cita textual dice lo siguiente: “Y como ya había concebido el desig- nio de emplear toda mi vida en las investigaciones de una ciencia tan necesaria y había encontrado un camino que me parecía que siguiéndolo se debe infaliblemente dar con ella, a no ser que lo impida la brevedad de la vida o la falta de experiencia, juzgaba que no hay mejor remedio contra esos dos obstáculos sino comunicar fiel- mente al público lo poco que hubiera encontrado e invitar a los buenos espíritus a que tratasen de seguir adelante contribuyendo, cada cual según su inclinación y su fuerza, a las experiencias que hubiera que hacer y comunicando asimismo al público todo lo que averiguaran, a fin de que, comenzando los últimos por donde hubieran terminado sus predecesores y uniendo así las vidas y los trabajos de varios, llegá- semos todos juntos mucho más allá de donde puede llegar cada uno en particular” (*Discurso del método*, p. 97).

da promover. Es entonces, como decía, la solución justa podría ser ajena a los factores precedentes que la determinaron¹³, impidiendo una conclusión que abastezca lo teleológico de la labor que se encare.

Nada de esto podría ser extirpado de la conciencia de quien intente una definición seria sobre la libertad. Y las labores de quienes –como se dice en estos tiempos– oficiamos de operadores judiciales, pueda verse a menudo sumergida en estas cuestiones, al punto que las reflexiones previas, aquellas que suelen tomar la forma de argumentos racionales a partir de los que se encuentra en ocasiones –donde se analizan procesos– como única solución posible el mantener o reimplantar alguna medida extrema de coerción estatal que limite con mayor rigor la libertad de un ciudadano, colisionan con estos fenómenos, que relativizan su peso, pues se nos permite encontrar en el juicio –como síntesis del razonamiento– un lugar para pensar que en verdad nadie sería libre y, en consecuencia, el padecimiento impuesto en esa ocasión no sería otra cosa que una forma más abarcativa de aquello que parece convivir con los integrantes de una sociedad que pretende ser organizada.

Sin embargo esta suerte de ejercicio –compuesto por fenómenos psicológicos y sociológicos–, de tomar la forma de resignación, podría esmerilar la intención, si la hay, de hallar una respuesta que armonice el saber y no desatienda el fin, para a partir de allí darle a cada cosa su lugar. Por eso, transformar un terreno estéril en campo fértil para la discusión racional, y más aún si es sobre los alcances de un derecho, valga la pena. Y esto es literal, porque alguna pena es posible pronosticar.

La primera que viene a la mente se sustenta en la altamente probable imposibilidad de encontrar hoy la solución, cuestión que hasta

¹³ La visión determinista tendrá un lugar especial en este ensayo. Si bien podría resumirse que su enunciación esencialmente nos deriva a una idea de que la libre elección posee un factor precedente que, en tanto manda la continuación de un proceso concreto del que por influjo de diversas fuerzas vinculantes no pueda ser desatendido, viene al caso traer a colación una definición que pueda resumir alguno de los elementos del fenómeno. Vemos así que TRUBEK define al determinismo, en un sentido muy general, como la visión de que “la acción social está gobernada por leyes, en buena medida parecidas a las leyes que gobiernan la rotación de los planetas. Estas leyes existen independientemente de nuestras voluntades y proporcionan a la acción social una lógica profunda (ESSER - TRUBEK, 1989, p. 11)”. Continúa diciendo que la ciencia social, para quien sostiene esta visión, tendría por cometido “revelar las condiciones objetivas que determinan nuestro destino” (extraído de PÉREZ LLEDÓ, *El movimiento Critical legal studies*, p. 368).

aseguraría, pero quien podría negar la licencia de, al menos, proponer que esa visión nihilista no se erija como insuperable, aunque más no lo sea en un pretense último estadio del proceso de evolución que el derecho transita¹⁴, pues allí –al alcanzar su meta– pueda hallarse la recompensa.

Pero, no es de subestimar, que en el mejor de los casos el camino imponga sortear cierta oscuridad, tarea que puede concluir en una suerte de batalla pírrica. Y esto es así pues si bien en el orden jurídico la libertad posee conceptualmente un lugar de privilegio, en ocasiones sucumbe también de la mano de la dogmática, la que, al menos en cuestiones tan delicadas, debiera dejar paso a otras formas más cercanas a la epistemología.

En esa tarea se reconoce que los ejercicios propios de quienes intentamos bajo el ropaje de una cosmovisión integrada con la preservación del hombre en el centro de todo estudio –en tanto su dignidad es un fin en sí mismo–, no suelen con frecuencia verse reflejados en los exponentes que han encontrado en la prolongación de la *techné* una forma de sortear las zonas de contacto que, inevitablemente, han de darse con una infinidad de valores, los que, demás está decir, difícilmente consideran. Suelen contentarse con la silogística, a la que le otorgan, pese a sus misterios, el carácter de ciencia en sí.

Es difícil soslayar que, sobre la base de algún simplismo afianzado, hoy pueda un sector intentar, contra las fuerzas de la naturaleza, mantener siempre esa lógica positivista, la que en su caso adoptan engegucidos negando que la percepción sensible neutraliza con frecuencia el motor del solipsismo que los más técnicos pretenden mantener. Alcanza como ejemplo la posición, apenas cuestionada en la doctrina, que impide *per se* reconocer derecho a indemnización a aquel que pudo pasar varios años detenido y luego, al final, fue absuelto en juicio; y ello, me permito decir, se lo debemos a la dogmática.

También, y por qué no, un mismo origen encuentre el desinterés por el escaso nivel de libertad que algún acusado pudo tener para elegir la opción que lo encarceló.

No es posible olvidar que Kelsen concebía la libertad en clave negativa, desde que el referente indiscutido de la escuela *iustitivist* del siglo xx entendía –en mi opinión como algo extremadamente acotado, empero propio del marco que a su teoría pura le otorgara– que la libertad de un hombre solo consiste en que determinada conducta

¹⁴ La referencia es al Estado de derecho constitucional.

se le permite porque no está prohibida, y que solo es garantizada por el orden jurídico en la medida en que obliga a los otros hombres a respetar esa libertad, prohibiéndoles intervenir en esa esfera; es decir, prohibiendo la conducta que podría impedir la conducta que a uno no ha sido prohibida y, en ese sentido, permitida¹⁵.

Por mi parte entiendo necesaria la contemplación del plano ético en el abordaje de todo problema fundamental, dado que –al menos de eso me encuentro convencido hoy– difícilmente pueda sostenerse con argumentos firmes y sinceros que una visión normativista por sí sola haya sobrevivido sin necesitar en algún momento de contenido moral, lo que de suyo evidencia una suerte de fracaso. Un flaco favor le haríamos al mundo si al embarcarnos en el estudio de un problema como el propuesto despojáramos a la *techné* del *ethos*¹⁶, y a la *episteme* de la *doxa*¹⁷.

Igualmente, nada de esto asegura el mejor de los mundos posibles. Alcanza con recordar las peripecias de Cándido¹⁸.

En su época HART, referente de la escuela analítica, y cuya nota característica parece encontrarse en que, a pesar de sus intentos, no pudo evitar en este asunto la aceptación de la incidencia en el derecho de cierto contenido moral –como cierta posición tardía de Kelsen, aunque bajo distintos fundamentos–, destacó que las “reglas morales imponen obligaciones y excluyen ciertas áreas de conducta de la libre elección del individuo para comportarse como le place”¹⁹. Y en

¹⁵ Kelsen, *Teoría pura del derecho*, p. 55.

¹⁶ Dicha referencia lo es en relación a la clasificación que del saber supo desarrollar Aristóteles. En resumidas cuentas sostenía –manteniendo actualmente su vigencia– que el conocimiento se nutría de un saber práctico y un saber teórico, siendo así que en relación al primero (el práctico), lo integraba con la *techné*, aspecto que abarcaba la técnica –por ejemplo la del artesano, y que operó como punto de partida del positivismo, desde que consideran que allí se encuentra los albores de la ciencia en sentido estricto– y la ética (*ethos*), lugar en el que se encontraban los valores, a partir de los que validaba el saber de todo análisis que integre ambos aspectos.

¹⁷ La mención deviene de la concepción platónica a partir de la que, en materia de conocimiento, la *episteme* sería una suerte de concepción del conocimiento como creencia justificada en verdad, la que se diferencia de la *doxa* en tanto esta última no supera la condición de simple opinión. En materia de conocimiento las nociones pueden complementarse con el diálogo de *Teetetes*, por ejemplo, en PLATÓN, *Teetetes o de la ciencia*.

¹⁸ La referencia es a Cándido, protagonista de la obra de Voltaire, *Cándido o el optimismo*.

¹⁹ HART, *El concepto de derecho*, p. 9.

lo que a los aspectos internos y externos de las reglas se trata, postuló que la observación de cierta regularidad en estas –las reglas–, permite relacionar las acciones con una consecuente reacción hostil y predecir así en qué casos pueda darse lugar a un castigo. De ese modo el conocimiento puede capacitar al espectador para vivir libre de las consecuencias desagradables que aguardarían a quien intentara vivir sin ese conocimiento. En suma, podemos interpretar que para el autor el conocimiento entrega de algún modo libertad²⁰. Aunque para otros, y por los mismos fundamentos, el conocimiento lo encarcela.

§ 3. **LA RELACIÓN CON LOS TIPOS DE SABER**

A esta altura no desacredito a quienes, en cuanto a libertad concierne, sostienen que hay origen en una verdad revelada, como tampoco a aquellos que la reconocen como construcción, y ni siquiera a los que, como SPINOZA, se atrevieron a decir que la libertad humana solo emerge al aceptar que todo está determinado y que por ende no depende de la voluntad sino del entendimiento; pues solo existiría una libertad de pensamiento, a partir de la cual el hombre se libera por medio del conocimiento intelectual²¹.

O en todo caso, como supo decir FOUCAULT en ocasión de llegar a las entrañas de la definición y elementos de la confesión, que esta última sería un acto verbal mediante el cual se plantea una afirmación sobre lo que el mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a su vez la relación que tiene con sí mismo²², desarrollo argumental que viene al caso desde que esa mutación alcanzada, mediante la asunción del costo propio de la enunciación, lo liberaría.

Y tampoco puede olvidarse que, en estos lugares, siempre resuena el existencialismo. Esta corriente, cuyo origen pueda encontrarse en el mismo KIERKEGAARD –del que algo dijimos al pasar–, se estableció con firmeza mediante SARTRE, y a este no le tembló el pulso cuando tuvo que concluir en que el hombre estaba condenado a la libertad. Alguna vez dijo que “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de

²⁰ HART, *El concepto de derecho*, p. 111.

²¹ En el § 5 se aborda con mayor profundidad dichas conclusiones.

²² FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, p. 27.

la libertad como conciencia de ser... en la angustia, la libertad se angustia ante sí misma en tanto que nada la solicita ni la traba jamás”²³.

Como negar, entonces, que las visiones divergentes parecen condenarnos a sucumbir en el mundo de lo indeterminado. Empero, una apriorística conclusión permitiría al menos ensayar que la libertad absoluta, aquella que pueda ser tangible, parece campear más por los terrenos del saber especulativo que del práctico.

Se reconocen verdaderas realidades que están en potencia, y cuando estas solo pueden actualizarse mediante la intervención del hombre, son realidades propiamente prácticas²⁴, y resulta que la libertad parece necesitar la intelección y acción humana para perfeccionarse como tal.

Según KALINOWSKI, la diferencia entre la razón teórica y la razón práctica o más exactamente entre la razón en su uso teórico y la razón en su uso práctico, para atenernos a esta distinción, no proviene de la alteridad de las operaciones mentales efectuadas en uno u otro caso. Es la diversidad de los fines perseguidos, en un caso la contemplación de lo real (o dicho de otra manera, el conocimiento para conocer) y en otro caso el conocimiento dirigido a la acción, a fin de transformar lo real (el hombre mismo en el primer lugar), lo que crea la diferencia en cuestión²⁵. Una es descriptiva y otra prescriptiva.

Y resulta que lejos de mi intención se encuentra el dar con una conclusión que satisfaga lo que pueda pretenderse en el ámbito propio del saber especulativo, sino más bien mostrar las distinciones y por caso contradicciones con lo que pueda entregar el saber práctico. El primero podrá alcanzar la verdad en su propio contexto de

²³ SARTRE, *El ser y la nada*, p. 71 a 78. En la misma obra aparece una reflexión que acerca claridad a aquello que postula, y que merece ser citada a continuación: “Existe... la angustia ante el pasado. Es la del jugador que ha decidido libre y sinceramente no jugar más y que, cuando se aproxima al tapete verde ve de pronto naufragar todas sus resoluciones... lo que capta entonces con angustia es precisamente la total ineficacia de la resolución pasada. Esta está ahí, sin duda, pero congelada, ineficaz, trascendida por el hecho mismo de que tengo conciencia de ella. Yo soy todavía esa resolución, en la medida en que realizo perpetuamente mi identidad conmigo a través del flujo temporal, pero yo no la soy ya por el hecho de que ella es para mi conciencia... estoy solo y desnudo como la víspera ante la tentación y, tras haber edificado pacientemente barreras y muros, tras haberme encerrado en el círculo mágico de una resolución, percibo con angustia que nada me impide jugar” (p. 78).

²⁴ FERNÁNDEZ SABATÉ, *Filosofía y lógica*, p. 41.

²⁵ Cfr. KALINOWSKI, *La razón práctica*, p. 203.

estudio, pero puede que esa verdad, luego traducida a la vida de los hombres, no se complete, siendo allí donde se afianza la imperiosa necesidad de que todo tratamiento que implique reconocer un estado de cosas sensible a los integrantes de una sociedad, supere el tamiz de la razón práctica, aunque merezca ser utilizado una y otra vez hasta alcanzar el lugar en el que la conclusión se distancie de la conceptualización teórica previa –que si bien pueda ser necesaria, solo lo podría en cuanto guía–.

De allí que la razón y el saber práctico operen también, en consonancia con la naturaleza de las inquietudes, como parte indisponible del marco conceptual más adecuado para iniciar el proceso que permita la mejor respuesta.

§ 4. **LA INCIDENCIA DE LA CONVENCION QUE PRECEDE AL CONCEPTO**

Complementando aquello que antecede, y tratando de mantener a su vez una hoja de ruta, es posible coincidir en que una faena intelectual que aborde un problema de esta naturaleza merece en algún momento atender –ingresando así en otra dimensión– su posible origen convencional, es decir, los pormenores del acuerdo sobre el alcance de la acepción, desde que este en modo alguno podría divorciarse de todo aquello que determinó al juicio primero –como las visiones a veces encontradas que se intentaron mostrar previamente–.

Como cuestionar que el lenguaje no sería utilizable si se careciera de algunos acuerdos sobre qué rótulos poner a qué cosas. De allí es que puede decirse que hay un uso común o convencional de las palabras²⁶.

Este aspecto, al que se encuentra muy familiarizada la filosofía, no impresiona como un tema de poca relevancia, y tal es así que, al decir de SOLER²⁷, cuando nos referimos al poder creador del hombre y su relación con la palabra, pensamos separadamente en el poder de creación verbal, de creación de significaciones, y en el poder de creación real, esto es, el de hacer las cosas mismas significadas, pues su propuesta, como primer paso, consistió en mostrar y destacar las relaciones que guarda el lenguaje articulado con este segundo poder, el de hacer cosas. Sostuvo también la necesidad de investigar si el lenguaje es constitutivo para la acción en general, pues consideró que

²⁶ Cfr. GORDILLO, *Tratado de derecho administrativo*, p. 1 a 15.

²⁷ Cfr. SOLER, *Las palabras de la ley*, p. 14.

ese tema, además de poseer importancia humana, permite proyectar sobre el derecho una claridad insospechada.

Y ello no podría ser de otro modo, desde que –por ejemplo– en supuestos de posibles puntos de contacto entre la disponibilidad de ciertos bienes su correcto estudio pide un previo esfuerzo en dar con el significado correcto y los elementos de cada uno de los términos a los que se alude cuando hablamos de derechos fundamentales, como lo es aquel destacado en el punto previo.

Esto deviene imperativo. Intentando encontrar el alcance que la convención le otorga a las palabras –cuestión que, insisto, es de suma trascendencia, y merece una atención especial en cada ocasión en la que deban resolverse conflictos de relevancia jurídica–, una tarea de suyo imperativa precede a la conclusión de que no nos encontraríamos ante un absoluto en lo que a libertad concierne, y ello –en el caso– emerge como un problema que capta la atención no solo de un curioso.

Tal es el peso de este plano –el que se relaciona con lo lingüístico– en la estructura de cualquier razonamiento que hasta pueda reconocerse que su negación importe la autorización de transformar la naturaleza descriptiva de un término –en tanto se formula con relación a un acto ya creado y conocido–, tornando a la palabra en una suerte de medio sensible a cualquier razonamiento individual a partir del cual pueda intentarse constituir –o construir– un fenómeno otorgándole alcances nunca pensados por aquellos que acordaron su significado –el que, vale decir, siempre sería cercano al comúnmente atribuido–.

Es entonces razonable que no pueda prescindirse del análisis del acuerdo sobre el significado de los términos, y su incidencia en un posible estudio posterior de los alcances de los derechos, como sus límites. La presencia real que pueda tener en un escenario concreto, o, por caso, el desentrañar un intento de enarbolar su vigencia cuando ella no encontraría en el argumento un lugar tan claro como el pretendido, pueda reafirmar la necesidad, pues, como supo indicar NINO, el identificar “los hechos, actividades o cosas que una palabra comprende es condición necesaria para la descripción de esos hechos, actividades o cosas”²⁸.

²⁸ NINO, en ocasión de analizar el significado de la palabra ciencia, supo indicar que identificar los hechos, actividades o cosas que una palabra comprende es condición necesaria para la descripción de esos hechos, actividades o cosas (cfr. *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*, p. 9).

Y esto, vale decir, es un problema común a todos. Astor Piazzola supo en una entrevista decir:

“Sí, es cierto, soy un enemigo del tango; pero del tango como ellos lo entienden. Ellos siguen creyendo en el compadrito, yo no. Creen en el farolito, yo no. Si todo ha cambiado, también debe cambiar la música de Buenos Aires. Somos muchos los que queremos cambiar el tango, pero estos señores que me atacan no lo entienden ni lo van a entender jamás”²⁹.

Era evidente, en ese entonces, que el problema giraba en torno a qué se entendía por tango, hasta que mucho tiempo después se incluyó al autor de “Adiós Nonino” dentro de los más grandes exponentes de la música ciudadana.

El ejemplo, que muestra en sí misma una forma de razonar, permite afianzar los cimientos del método que reclama desentrañar a qué nos referimos cuando hablamos de libertad, cuál es el verdadero significado –o los racionalmente admisibles– y sus alcances.

Así, y como primer paso, podemos indagar brevemente en su carácter etimológico. Encontramos que la palabra libertad –de la que algunos reconocen en los sumerios la primera representación de la idea– proviene del latín *libertas*, que podría concebirse como la situación, circunstancia o condición de quien no es esclavo, ni sujeto, ni impuesto al deseo de otros de forma coactiva. Aunque vale decir que para la Real Academia Española posee otras más definiciones que parecen mostrar serían contradicciones entre sí.

Dicho recurso se complementa con las interpretaciones que puedan derivar de su uso en el lenguaje de una sociedad determinada –incluido claramente en estos a los juristas–. Y sobre ello poco puedo decir, todos sabemos a qué nos referimos, al menos en sentido amplio, cuando hablamos de libertad, aunque en ocasiones pueda ser complejo definirlo, más aún si complementamos el juicio con la real incidencia de lo subjetivo que cada individuo en una posible coincidencia. Además es común que, a pesar del uso habitual de una palabra, nos hallemos con la curiosa dificultad de definirlo, como lo muestra aquella famosa frase atribuida a SAN AGUSTÍN, quien en ocasión de preguntarse ¿qué es el tiempo? no pudo más que responder “si nadie me lo pregunta lo sé; si deseo explicarlo a alguien que me lo pregunta no lo sé”³⁰.

²⁹ “Revista Antena”, Buenos Aires, 1954.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIV, 17.

Ensayando alguna aproximación –pretenciosa por cierto, pues la dificultad suele por momentos asomarse–, no podríamos negar que, en tanto nos referimos a la humana, ella consistiría en un orden de cosas que permite, tanto física como mentalmente, que cada uno lleve adelante las acciones, creaciones intelectuales o pensamientos sin limitación alguna, sean estas directas o indirectas, físicas o morales. Así se ensayó alguna vez que libre sería aquel individuo dotado de autonomía en cuanto a la decisión –a lo que agregaría la acción que lo pensado requiera– del curso de su vida.

Vemos por el contrario que la Revolución Francesa –cuyo fracaso, al menos en lo inmediato, no pueda hoy negarse³¹– permitió generar en sus albores la Declaración Universal de Derechos del Hombre y del Ciudadano, y, llamativamente, se plasma en su letra, luego de decretar que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en cuanto a sus derechos, una definición de lo que por libertad concebían: “consiste en poder hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás. El ejercicio de los derechos naturales de cada hombre, no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos. Estos límites solo pueden ser determinados por la ley” (art. IV). Seguramente nos hace recordar a Kelsen, lo que no es casual. El positivismo que conocemos tomó mucho de allí.

Lo cierto es que, al final de cuentas, y si bien la libertad es a todas luces una cosa inestimable³², aparece en la sociedad moderna y liberal una suerte de patente de corso al voluntarismo, cuando en rigor debiera –por su trascendencia– tenerse más en cuenta la esencia, y someter solo esta a la razón.

De ese modo, y al margen de destacar que no es la jerarquización una fórmula que considere siempre adecuada, podría partirse pací-

³¹ Muchos han hablado de ello. Resulta que, si bien operó como punto de inflexión en la política universal, no es posible obviar que en sentido estricto duró poco, y poco de lo pregonado luego se respetó. No solo Robespierre, luego de sostener discursivamente su oposición a la pena de muerte se vio consintiéndola y hasta ordenándola, sino que su final lo encontró en la guillotina el 10 de termidor. Tampoco olvidemos que en una década se pasó de un absolutismo que se pretendió eliminar a un proceso encabezado por Napoleón que en algunos aspectos no se diferenciaba, el que tampoco terminó bien, aunque dejó –por ejemplo– la codificación que lleva su nombre, a partir de la cual se pudo paulatinamente –mediante la legítima– concretar una reforma agraria.

³² PAULO, D.50.17.106: *Libertas inaestimabilis res est*, extraído de DI PIETRO, *Derecho romano privado*, p. 82 y 83.

ficamente en que, a priori, luego de la vida, y como derecho fundamental –que ingresa en el contenido duro del *ius cogens*– podemos ubicar a la libertad. Sin libertad, la vida no tiene sentido.

Como bien define RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, en la libertad la voluntad no se encuentra sujeta a ningún tipo de coacción, en lo que se refiere al ejercicio de su acto. Sería así el poder elegir entre varios posibles. Sin embargo, complementa lo ensayado considerándola atributo de la voluntad, la que no puede dejar de querer el bien por esencia, en tanto lo considera su fin último, de lo que colige que esa libertad no sería ausencia total de necesidad, sino el poder pasar por encima de todos los bienes finitos para alcanzar el bien infinito³³.

Esa libertad, bien humano básico por excelencia³⁴, para algunos viene dada por naturaleza. Puede ser fruto del descubrimiento –en tanto poseería un ser que nos precede– y para otros la consecuencia de una construcción, aunque en cualquiera de los casos se encontraría dentro de esas ideas que son propias del hombre desde sus comienzos, y que, como sostiene RONALD DWORKIN, no resisten un test de origen³⁵.

Sin embargo, si se respetan sus elementos esenciales y a partir de ello intentamos coincidir en alguna definición, o si por el contrario nos convencemos de que ingresan en el universo de los postulados maleables según el contexto en el que nos encontremos –y por tanto integrantes de un elenco de recursos propios de aquello que se muestra como indefinido–, pueda aparecer otro lugar en el que debemos detenernos.

Quién nos negaría esbozar –aunque sea tímidamente– la pregunta sobre cuál es el límite, el hasta dónde es permitido consagrar como vinculante ese acuerdo o convención cuando hablamos de derechos fundamentales. Y es así que esta forma de encarar el problema pue-

³³ GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, p. 245.

³⁴ Deviene inevitable, en cada ocasión que se hace mención a un bien humano básico, hacer referencia a la obra de JOHN FINNIS. Y resulta que el sentido atribuido al término no es otro que el otorgado por dicho autor en su teoría. Para algunos de indudable matriz *iusnaturalista*.

³⁵ DWORKIN, en ocasión de tratar las reglas de reconocimiento de las normas y principios, sostiene que el test de origen o *pedigri* es adecuado solo si se considera al derecho como un conjunto de normas. Sin embargo, cuestiona esa conclusión –es decir que el derecho es solo un conjunto de normas–, en tanto la considera unilateral, mostrando que existen principios que no se pueden identificar por su origen sino por su contenido y fuerza argumentativa (*Los derechos en serio*, p. 62 a 101).

de traer consigo alguna dificultad, como en caso de verse el juicio comprometido por conclusiones precedentes en los que se relativizaron valores hoy presentes, mas también en la frecuente atribución de significados y alcances de referentes del saber en los que quizá nunca pensaron, permitiéndose interpretarlos como confeccionados a la medida del problema que se les presenta.

Nunca podríamos olvidar a DESCARTES cuando se atrevió a decir, con vehemencia, que ciertos espíritus son como la yedra, ya que no pueden subir más alto que aquellos árboles en los que se enredan, y que en ocasiones toman una doctrina ajena en la que intentan encontrar respuestas de las que su autor no habla, asimilándose así a ciegos que, para combatir sin desventajas contra uno que ve, los lleva al fondo de una oscurísima cueva³⁶.

Que decir, es común ver representada alguna desnaturalización semejante. No obstante, nutridos de una cuota de prudencia, y evitando lugares comunes que puedan desdibujar la profundidad del problema, no sería desafortunado, con las precauciones apuntadas, sumergirnos en los pensamientos de exponentes de otra época, para así mostrar quizás el origen de algunos aspectos que incidieron en la realidad actual, o en su caso ilustrarnos sobre la ausencia de razonabilidad en el sistema que rige hoy día nuestras vidas a la luz de aquellas profundas reflexiones –pues el despertar de algún vicio pueda encontrarse en ese marco–.

Además, buscando las tan ansiadas respuestas a los problemas esenciales del hombre, en su clara relación con las normas de convivencia transformadas en derecho, previo paso por un filtro racional, es que muchas sorpresas uno puede encontrar, como el saber que hubo exponentes de la ilustración que hace varios siglos analizaron fenómenos que aún hoy no encuentran una sola definición, como es el caso –insisto– de la libertad. Uno de ellos fue SPINOZA, y su determinismo una cualidad que posiblemente nos aproxime a la esperada respuesta.

§ 5. **LA LIBERTAD EN SPINOZA. EL DETERMINISMO**

Movilizado por una cuota de curiosidad, generada quizás en reconocerlo como uno de los grandes racionalistas³⁷, e incluso merece-

³⁶ DESCARTES, *Discurso del método*, p. 101 y 102.

³⁷ Título que comparte con DESCARTES y LEIBNIZ.

dor de elogios que llegaron a posicionarlo como protagonista de un punto de inflexión en el pensamiento universal, me sorprendí encarando el desafío de sumergirme en algunos textos –que poseen a la claridad infrecuente como uno de sus atributos– de BARUCH SPINOZA, en los que, vale decir, encontré una dedicación singular a la idea de libertad y sus desventajas.

Fue uno de los grandes pensadores del siglo XVII, de innegable influencia cartesiana, que importó además la derivación en su obra del pensamiento de los estoicos³⁸, aunque mediante un método muy original que incluía elementos propios de su religión de origen y escolásticos³⁹.

DILTHEY lo ubica dentro del idealismo objetivo⁴⁰, cuya forma de aprehensión no parte de una ordenación de conjunto de casos por su semejanza y uniformidad, sino la visión unitaria de las partes de un todo. Consideró a HERÁCLITO como el primero en reflexionar en este sentido y, en los que nos toca, definió a la corriente como aquella que sostiene la inmanencia de todas las cosas como fundamento universal unitario, de cuya actitud se origina la concepción determinista –que por definición niega el libre albedrío– como regla, desde que lo individual se encuentra determinado por la totalidad, siendo este sin temor a dudas el aspecto más trascendente con relación a la idea de libertad, por cuanto opera a modo de presupuesto de cualquier juicio en el que la voluntad deba considerarse⁴¹.

En lo político en gran parte fue seguidor de THOMAS HOBBS y reconocida su influencia en el pensamiento de ROUSSEAU, desde que se encuentran en SPINOZA grandes pautas de lo que luego sería el con-

³⁸ El mejor referente de esta escuela fue SÉNECA. Concebían una suerte de moral sin recurrir a la idea de Dios, y sostenían que la virtud tenía como premio la virtud misma. También ingresaron en el análisis de la idea de destino, en la que encontraban la libertad, la que se consagraba en la última libertad del hombre, nada menos que el suicidio. Tuvo importancia en corrientes y filósofos posteriores como LEIBNIZ y KANT.

³⁹ Escuela teológico-filosófica que predominó en el Medioevo y centró su estudio en la unión de la fe con la razón, aunque la razón ocupaba un lugar inferior a la fe.

⁴⁰ DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 65.

⁴¹ Para algunos, la doctrina spinoziana llega al extremo de considerar que incluso el mismo Dios está determinado. Tal conclusión parece surgir de la siguiente frase “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la naturaleza divina todo está determinado a existir y obrar de cierta manera” (SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 36).

tractualismo, en la que se incluye esa inevitable entrega de una cuota de libertad individual al Estado.

También aparece en sus textos una clara impronta aristotélica, aunque no se refleja en su obra influencia del pensamiento de TOMÁS DE AQUINO, en tanto su concepción de un Dios inmanente, propio de la cosmovisión panteísta, lo distanciaría de aquel referente.

Su incidencia en los grandes protagonistas de la historia moderna y contemporánea fue de tal magnitud que llegamos a encontrar rasgos de su legado en la propia declaración de la independencia de los Estados Unidos de América. Se advierte en la letra del manifiesto de principios redactado por JEFFERSON una clara influencia de SPINOZA –desde que habría sido admirado por JOHN LOCKE, y este también lo fue por Jefferson–⁴².

Y tan universal ha sido su influencia que, paradójicamente, luego sería una referencia en el pensamiento de KARL MARX⁴³, datos que nos muestran la vigencia que mantuvo durante siglos, aunque no se lo recuerda con frecuencia en estos tiempos.

a) *LA COMPLEJIDAD DE SU ESTUDIO*. En apretada síntesis puede decirse que establece una relación entre la justicia y lo suyo, empero sostiene que en el estado de naturaleza nadie es dueño de cosa alguna, desde que todo sería de todos –clara surge la relación de ello con la doctrina marxista–, aunque encuentra la justificación del estado de

⁴² El manifiesto de principios de la declaración unánime de independencia de los trece Estados Unidos de América, del 4 de julio de 1776, en su parte pertinente reza: “Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario que un pueblo disuelva los vínculos políticos que lo han ligado a otro y tome entre las naciones de la Tierra el puesto separado e igual *al que las leyes de la naturaleza y del Dios de esa naturaleza le dan derecho*, un justo respeto al juicio de la humanidad exige que declare las causas que lo impulsan a la separación” (el destacado es nuestro).

⁴³ Puede notarse alguna de estas afirmaciones en la siguiente cita: “El idealismo de HEGEL es la sustancia de SPINOZA en movimiento; de ahí el espíritu, plenitud de la libertad. Y el marxismo es la acción, en absoluto como contemplación, una vez que la filosofía se ha cerrado sobre sí misma, sino como transformación, pues si ‘Dios’ no es distinto de la naturaleza, el hombre como libertad es naturaleza y la naturaleza se hominiza por su constante negación. Así, todo es uno. Y nada fuera de lo uno absorbente, ni bien ni mal. Tampoco Dios. Solo el hombre naturalizado”. Extraído de PALOMAR, *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, p. 22 (cfr. nota 11). Vale decir que en el presente trabajo aparecen contenidos brindados por el autor en cuestión, EVARISTO PALOMAR, desde que tuve el honor de ser su alumno en el seminario que sobre el pensamiento de BARUCH SPINOZA brindó en el programa de doctorado de la Universidad del Salvador. El saber transmitido ha sido invaluable.

cosas en sociedad con base en un consenso, y es a partir de esta idea que se desarrolla, la de consenso social como generador de límite a los bienes humanos, naturales, que se relaciona con la inquietud que generó el inicio de este estudio.

Vemos entonces, y en lo que nos toca, que el concepto de libertad, en sí mismo, es tan básico como complejo, y, por tanto, es de esperar que aparezca en la letra de SPINOZA en un camino intrincado, el que en momentos toma el color de una contradicción. Empero, se puede inferir que para el autor la noción de libertad nos lleva por un lado hacia la interpretación que del vocablo haga el consenso social, esa suerte de convención, a veces tácita, no acordada formalmente, que transmite a cada uno su alcance.

Detengámonos un instante aquí. Se nos presenta otra vez el interrogante sobre si es posible considerar aceptable, o no, someter a este universo a los derechos fundamentales, es decir, supeditarlos a la noción que el hombre en sociedad le otorgue a las palabras empleadas –ARISTÓTELES también utiliza el término convención⁴⁴–, más, si al venir dado por naturaleza –según algunos– debiera escapar de ese alcance y pretenderse una suerte de ontología.

La indiscutible consagración como *ius cogens* del principio de libertad del hombre, parece encontrar en la segunda opción un lugar más adecuado, aunque otra vez la *praxis* la relativiza a la luz de la desproporcionalidad que en materia de sanciones –sociales o legales– suele verse, que si parecería tener –aunque temporal– un origen convencional. Y ese estado de cosas parece, preliminarmente, reclamar una reinención con el fin de encontrar un método justo de superación de los puntos en liza entre un derecho fundamental –como el hoy estudiado– y, por ejemplo, la paz social en una justa sociedad democrática –desde que esta última puede, en efecto, limitarla–⁴⁵.

⁴⁴ “Lo bello y lo justo que considera la política conllevan tantas y tan grandes diferencias y desviaciones, que parecen ser obra de la ley o convención, y no de la naturaleza. Una incertidumbre semejante se halla en los demás bienes, pues muchos han padecido males a consecuencia de ellos” (Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, p. 26).

⁴⁵ Viene al caso recordar que, aunque de cita infrecuente, la CADH entrega en su texto una fórmula a medida de la inquietud expuesta, en tanto su art. 32.2 refiere que “los derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común, en una sociedad democrática”, apareciendo así positivada una herramienta que permita moldear los alcances de aquello que parecería merecer en lo conceptual una definición menos permeable a la discrecionalidad de los Estados.

Tenemos además a los dogmas o verdades incuestionables que aparecen en la historia del derecho como propias de un Estado de derecho legal –y por tanto concebidos en el absolutismo como límite a la razón que pudiera afectar los intereses del príncipe–, y de cuya esencia hoy perduran ciertas expresiones que debieran ser condenadas a un paulatino retiro a eterno descanso, desde que una suerte de renacimiento de la razón se presenta en el formato de neoconstitucionalismo, permite –y de algún modo nos obliga– formularnos con profundidad preguntas esenciales. Y es ello lo que aquí se pretende.

Retomando, vemos entonces que en su época SPINOZA partió de ese racionalismo, el que de la mano de la argumentación, reapareció luego de la segunda posguerra en el Estado de derecho constitucional. Analizó también los dogmas bajo el tamiz de la razón, pero no ingresó en la esencia de ciertas cosas que considera dadas por naturaleza, encontrando allí el reducto donde reina un posible sofisma, que en lo medular lo podemos ver aún presente.

Queda en evidencia que la teoría spinoziana sintetiza elementos del contractualismo con una ideología de fuerte impronta teológica, propia quizá de la educación que había adquirido durante su infancia, sin perjuicio de lo cual, y para mi particular sorpresa, destacaba en este marco teórico al racionalismo como único camino a seguir por el hombre. Básicamente, según sostenía, se ingresa a la vida en sociedad a causa de una cesión que se realiza a una entidad superior de ciertos derechos y capacidades, de la que depende y obedece.

El autor reflexionaba con relación a la existencia previa a la vida en sociedad y las causas de su organización posterior, y no parece afirmar que sea inmanente a la condición de ser humano, sino más bien producto de una decisión que tiende a la supervivencia.

“La libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura solo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todos. De aquí se sigue que el derecho natural humano, determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer. Evidentemente, el poder y, por consiguiente, el derecho de cada uno disminuye, según hay mayor causa de miedo. Además, los hombres, si no se ayudasen entre sí, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu. Hemos de concluir de esto que el derecho natural del género humano apenas se concibe salvo donde los hombres tienen una legislación común, de modo que sean capaces de defender el territorio que habitan y cultivan, rodeándose de murallas y puedan rechazar cualquier ataque viviendo según el criterio común a todos. Pues... cuanto más número de individuos se ponen de acuerdo, tanto mayor es el derecho que todos tienen. Si por el hecho de que los hombres en

estado de naturaleza apenas puedan ser libres, los escolásticos sostienen que el hombre es un animal social, por mi parte no veo ningún inconveniente”⁴⁶.

Entonces sería acertado sostener que, a su juicio, la convivencia en sociedad no resulta un hecho determinado naturalmente, sino el producto de una elaboración racional, más pragmática que natural, pero imprescindible, desde que reconoce que el hombre aislado sería incapaz de protegerse. Pero de ningún modo podría terminar aquí la discusión.

b) *DE LAS LEYES NATURALES*. En cuanto a las leyes naturales, SPINOZA hace dos salvedades:

“Y aunque conceda plenamente que todas las cosas de la naturaleza, sin excepción, están determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de un modo dado hay dos razones que me obligan a decir que ciertas leyes dependen del arbitrio de los hombres: 1º) El hombre, como parte de la naturaleza, constituye una parte del poder de la naturaleza. Por consiguiente, todo lo que resulte necesariamente de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza, en tanto que se la concibe determinada en la naturaleza humana, resulta necesariamente del poder del hombre, de modo que puede decirse acertadamente que el establecimiento de las leyes de esta especie depende de su arbitrio. Dependen, en efecto, de su poder, en cuanto la naturaleza humana, en tanto que percibe las cosas como verdaderas o falsas, puede comprenderse claramente, abstracción hecha de esas leyes, mientras que es ininteligible sin aquellas otras leyes necesarias que hemos definido más arriba. 2º) Dije que estas leyes dependían de la voluntad humana, porque las cosas deben explicarse y definirse por sus causas próximas, y la consideración de la necesidad en general y del encadenamiento de las causas, puede servirnos de muy poco para formar y enlazar nuestros pensamientos respecto a las cosas particulares”⁴⁷.

De ese extracto puede obtenerse que, si en realidad depende del hombre darse sus propias leyes, normas que a su vez limitan la libertad de otros hombres, habiendo afirmado antes que las leyes y preceptos divinos, o naturales si se quiere, determinan y ordenan al mundo del hombre, la libertad solamente, en el caso, es una forma de rotular algo que en realidad es solo una libertad virtual. Las leyes terrenales, que limitan al hombre, son elaboradas por sujetos a su vez limitados y condicionados por leyes divinas, naturales y escritas, por lo que en rigor es solo la determinación de lo determinado.

La división que impongo ahora, no es novedad alguna en el pensamiento spinoziano. Él reconocía dos clases de leyes, la humana y la divina, afirmaba que la humana era básicamente una regla de conducta que permitía la vida en sociedad y solo tenía en miras al Estado, mientras que la divina seguía un bien supremo. Simplificándolo

⁴⁶ Cfr. SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 151 y 152.

⁴⁷ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 16.

podría afirmarse que ambas tienden al bien de la mayoría, y siendo una la derivación de la otra ambas marcan el camino que debe seguir el hombre a lo largo de su vida, solo que una reconoce como fin el bien supremo y la otra tiende a la convivencia en sociedad, pero si hablamos de puntos en común ambas recortan la libertad del hombre, impidiendo el desarrollo total de la voluntad del individuo de que se trate.

Con lo expuesto no quiero decir, bajo ningún concepto, qué es lo incorrecto, pues cómo desatender que al vivir en sociedad sea preciso que cada uno vea limitado su querer, de otra forma solo reinaría el caos. En palabras de SPINOZA, el hombre es un animal social y naturalmente vive en sociedad, lo hace a fin de conseguir lo que solo no puede alcanzar, y nada puede ser logrado en medio de la anarquía total, como sería en un escenario donde ronde la libertad plena de las pasiones de cada individuo. El autor afirmó, lo que ahora sostengo, al destacar lo siguiente:

“Ninguna sociedad puede subsistir sin poder y sin una fuerza, y por consiguiente, sin leyes que gobiernen y dirijan el desenfreno de las humanas pasiones”⁴⁸.

Acercándonos a otra conclusión podemos decir que generaciones han peleado por conseguir una libertad que socialmente no los beneficiaba, dejando de lado el fin supremo y divino, conformándose al final con el ejercicio, por ejemplo, de la libertad de pensamiento.

Retomemos entonces la idea de libertad de pensamiento, aquello que el autor en análisis más anhelaba. Podemos decir que en esta línea la libertad plena no era, ni puede ser una realidad tangible. Sería el fuero interno el ambiente propicio para dar rienda suelta al ejercicio de una libertad desligada de rigor y límite alguno.

SPINOZA predicaba que podía pensarse racionalmente a voluntad, sin perjuicio de ello, el comportamiento debía estar subordinado a ciertas pautas preestablecidas y preacordadas, pues si se ingresa a la sociedad no es, entonces, por libertad que se decide hacerlo, desde que naturalmente acontece lo que naturalmente está determinado que suceda. No es obra de la libertad de pensamiento racional, sino de lo que naturalmente se desarrolle, lo que de algún modo también la abarca, resultando incluso relativo su concepto de libertad intelectual, como se ve en la cita que se transcribe:

“Hemos visto que para la formación del Estado es necesario una condición, a saber: que la potestad de disponer sobre todas las cosas pertenezca a todos, a algunos o a uno

⁴⁸ Cfr. SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 35.

solo. Pero como el libre juicio de los hombres es muy vario y cada uno piensa saber todas las cosas, él solo, no puede conseguirse que todos piensen de la misma manera o hablen por una sola boca, no podrían vivir pacíficamente si cada uno no cediesen su derecho a obrar, según la dirección de pensamiento”⁴⁹.

“Que opiniones son sediciosas en una República, o sea, aquellas que al exponerse destruyen el pacto mediante el cual cada uno ha cedido su derecho de obrar, según el pensamiento propio”⁵⁰.

Vemos, consecuentemente, que las conductas del hombre deben dirigirse a algún fin, más allá de lo que afirma el autor. En cuanto a lo que hace a su teoría en sí, opino que el hombre, a fin de tener pensamientos prolíferos, debe tener alguna motivación, pero el pensar por el simple ejercicio de pensar, sin poder llevar a la práctica absolutamente nada de lo que se reflexiona, provoca frustración. Si en la teoría SPINOZA considera que toda su obra tiende a permitir el libre pensamiento del hombre, debería de existir un campo para su desarrollo y divulgación, sino resulta en un sinsentido, un elemento disociador de la real vigencia del concepto de dignidad humana.

La naturaleza determinaría el primer acto social del hombre, y a su vez guiaría el pensamiento y comportamiento de ello en torno a fijar las pautas de conducta y las leyes por las que han de regirse.

El libre pensamiento genera el desarrollo del hombre como ser humano, el desarrollo de las ciencias y del intelecto; provoca la creación de espacios para la distracción y el descanso, en fin, hace a una parte de la felicidad del hombre, pero si el ser humano no encuentra utilidad alguna en desarrollar esa esfera del ámbito interno, entonces lo frustra, lo destruye, aunque desde un plano teleológico el Estado no se proponga el ejercicio del mal; veamos:

“De los fundamentos del Estado a que nos hemos referido más arriba, se deduce evidentemente que su fin último no es dominar a los hombres ni acallarlos por el miedo o sujetarlos al derecho de otro, sino, por el contrario, liberrar del mismo a cada uno para que, en tanto que sea posible, viva con seguridad, esto es, para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno. Repito que no es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino, por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad”⁵¹.

Por otra parte, afirma que en la naturaleza todo está determinado a existir y obrar de determinada manera por la necesidad de la

⁴⁹ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 125.

⁵⁰ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 127.

⁵¹ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 124 y 125.

naturaleza divina. En consecuencia, y volviendo circularmente a las mismas cuestiones especulativas, veremos que si todo está determinado, nada es obra del pensamiento racional. Entonces, puede decirse que, aunque excluyamos la libertad de acción del plano teórico de SPINOZA, tampoco hay libertad de pensamiento, lo que el hombre reflexiona racionalmente, es producto y, en consecuencia acorde, a la voluntad de un ente superior; aquello que lo determinó.

Sin embargo, el autor afirma:

“Por tanto, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensar, más se les aparta de su natural estado, y, por consecuencia, más violentamente se reina”⁵². Así, “concédase a cada uno, no solo libertad de pensar como quiera, sino también de decir como piensa”⁵³.

¿SPINOZA estaría señalando aquí un concepto unívoco? Véase que si todo remite a la naturaleza, y a lo que naturalmente acontece, entonces se corre al hombre del eje, y queda solamente la entidad suprema, rectora de todo lo que ocurre y puede ocurrir.

En cuanto a ello, el filósofo, reflexiona: “porque la idea de Dios nos enseña que él es nuestro supremo bien y que su conocimiento y su amor son el fin último a que deben dirigirse nuestros actos”⁵⁴.

El autor puso en el centro de su pensamiento a Dios, como sustancia de todas las cosas, que no necesita de otra cosa para existir, y, sobre la base de ello, la libertad del hombre, más allá de ser la utilidad misma y el hecho de no estar sometido a lo que lo aleja de la recta conducta, es la razón. Racionalidad que lleva al hombre a ser consciente, de que debe someterse a la razón y dejar que ella lo guíe, la libertad surge de la consciencia de estar determinado, claramente determinado por la sustancia suprema, la única sustancia de todas las cosas. De ello se desprende, que hay una plena consciencia de los límites de la libertad, hay conocimiento íntegro de la ausencia de voluntad libre.

Así se puede afirmar que el autor tuvo total conocimiento de que la ausencia de guía superior conduce al caos generalizado, que un ser rector necesariamente debe existir, que el hombre debe ser temeroso de las consecuencias de su acción; de lo contrario se caería en la anomia y en el fin de la vida social como se la conocía. Inferimos que decidió darle otra forma al contexto –posiblemente similar al que lo marcó en su desarrollo– que fuera más acorde con su pensamiento y

⁵² SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 131.

⁵³ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 133.

⁵⁴ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 19.

con sus ideas del deber ser, ya que estar atado a preceptos religiosos no le da la libertad que precisaba para expresarse, sin perjuicio de lo cual no parece totalmente desligado. En suma, puede decirse que el autor mismo, en consonancia con su teoría, es un exponente de cómo –al final de cuentas– la crianza y contexto en el que se dio su desarrollo condicionaron su pensamiento y conclusiones.

Entonces, ¿a qué libertad se refiere el autor? A lo largo del material al que he tenido acceso, no puedo dar con un sistema elaborado en el que pueda afirmar la existencia del hombre en comunidad gozando de una plena libertad. De hecho consideramos que ello no es posible, salvo que se refiera –como antes he mencionado– a un mundo utópico. Ciertamente es difícil quitarle la libertad al hombre una vez que se le ha dado, pero creo que el autor no estaría indicando al concepto en su totalidad, sino en escala, es decir respecto de situaciones puntuales.

Pero si al destacar lo mencionado, SPINOZA se refería al concepto como un todo unívoco, difícil sería acompañarlo, pues de ser ello cierto y la sociedad no fuera la única posibilidad, algunos preferirían vivir con su libertad plena, aunque sin poder disfrutarla por el caos que lo rodearía.

“Cuando los hombres ceden, o se ven obligados a ceder una parte de su derecho natural, y se imponen un género de vida determinado, esto depende de la voluntad humana”⁵⁵. “Es un hecho que el Estado no puede mantenerse sino por leyes que obliguen a todos los ciudadanos; y cuando se supone que los miembros de una sociedad no quieren sujetarse a los lazos de la ley; la sociedad se disuelve y el orden se destruye”⁵⁶.

Es interesante el paralelismo que realiza SPINOZA, al identificar lo divino con la naturaleza de la cual todo surge, se genera y se desenvuelve.

“Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable de la naturaleza o el encadenamiento de las cosas naturales”. “El poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee derecho supremo sobre todo”⁵⁷.

“No haciendo nadie nada, sino según el orden predeterminado de la naturaleza, es decir, según el decreto y el gobierno eterno de Dios, síguese de ello que nadie puede escoger una particular manera de vivir ni, en general, hacer nada sin particular vocación de Dios, que le escoge para este objeto con exclusión de restantes”⁵⁸.

⁵⁵ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 15.

⁵⁶ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 10.

⁵⁷ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 7 y 56.

⁵⁸ SPINOZA, *Tratado teológico político*, p. 8.

Parece así que, por sobre todas las cosas, reina la naturaleza: Dios - naturaleza - sustancia. Y así enfrentamos la siguiente idea: la libertad para el autor, fue siempre relativa –como en cualquier orden de la vida– o quizá, como en algún pasaje afirmaba, quede confinada al fuero interno de cada individuo, pero agregando un componente más de su teoría: siempre debe reinar alguna forma de razón, que ordene todo, aunque pareciera –al final de cuentas– que nada podría escapar a un orden predeterminado.

§ 6. ***LAS PAUTAS SOCIALES COMO LÍMITE***

Hablando de vida en sociedad, podría sostenerse que la libertad, como idea o concepto –y en tanto propia del saber especulativo–, sería ya en su diálogo abstracta, y a su vez condicionada por las circunstancias en las que se la analiza y por la situación dada en el marco donde se la postule. De allí es que una vez en el universo de lo práctico sería susceptible de una suerte de gradación, tanto objetiva como subjetiva. Los grados pueden aplicarse a la sociedad en general y otros dependerán del individuo a analizar y de la situación en la que este interactúe.

La libertad, en su estado puro –de ser adecuado el término–, no podría existir, nunca sería plena, más allá de su reconocimiento en cuanto universal. Las limitaciones a su ejercicio son diversas y las hay de todos los tipos y formas –físicas, sociales, culturales, económicas, etcétera–. Nunca son constantes, varían, mutan, cambian a lo largo de la vida, a lo largo de los siglos en las distintas culturas. Algunas son consecuencia de hechos buscados por el sujeto, en las que se espera como consecuencia cierto recorte a la libertad –como el contrato o un consciente tránsito de la etapa estética–, otras, son accesorias de situaciones en las que no puede incidirse, y otras vienen con el normal acontecer de la vida.

De allí que incluso sea difícil teorizar que el hombre es absolutamente libre –recordemos aquel abordaje sobre los saberes–. Existe una libertad preformada y moldeada por diversas circunstancias que hacen a la vida de un individuo como a su inserción en una sociedad bajo un rol específico, aunque mutable –hecho que también fue destacado por el autor citado, pero visto como un medio, es decir como algo colateral a la teoría misma–.

De ello se deriva que la vida en sociedad no parece compatible con la libertad plena. Libertad de pensamiento quizá sí, pero la libertad de acción más allá de la construcción mental parece compleja. Sin embargo, quien podría asegurar que el pensar no es reactivo

de aquello que se nos pone en frente, en tanto opera como fuente excitatriz que dirige la atención en uno u otro sentido, y es en ese iniciador donde otros suelen incidir.

De otra banda, podría uno preguntarse ¿qué es la libertad de pensamiento sino la guía que encamina la libertad de acción?, a lo que responderíamos afirmativamente, sin embargo el planteo es muy distinto. Si la plena libertad de acción se conmueve ante lo que la determina, la intención que emerge de la libertad de pensamiento encontraría –o encuentra– un lugar concreto donde frustrarse.

Sin embargo, y desde otra óptica –menos traumática– sería prudente alcanzar un término medio, como en todas las cosas, pues la libertad siempre estaría acompañada de límites –determinaciones que un ser humano va incorporando a lo largo de una vida en sociedad, e incluso antes de ella– entre los que no puede eludirse el medio externo que nos forma, determina y condiciona. Y esta circunstancia es ineludible, nadie puede escapar, las normas son indispensables para la convivencia, ya sean legales, morales o religiosas, pues a lo largo de los siglos de historia que ha transitado el hombre las leyes siempre han desempeñado un papel fundamental, son el control externo que tiene el hombre para sobrevivir en el medio.

Esto sería lo que SPINOZA ve como orden dado, lo que ubica como parte de la naturaleza. Sea cual fuere el contenido o nominación que se le otorgue, siempre es un fenómeno elaborado a lo largo del tiempo, y en consecuencia un todo preestablecido, estado que no deja lugar alguno a la libertad plena, no habría lugar para el concepto infinito⁵⁹.

⁵⁹ PALOMAR llega a sostener que “ante todo, de lo que se trata es de la libertad misma como principio primero, y que rige la razón autoconsciente: La exigencia de la naturaleza es una exigencia de la libertad autocausativa, liberándonos de toda imagen de causa final alguna. Aspectos como la libertad de pensamiento y expresión no serían más que correlativos” (Cfr. *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, p. 22). Podemos agregar en este aspecto, en tanto posee relación con el conocimiento de las cosas, que el propio SPINOZA en su inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento y del camino que mejor lo conduce al conocimiento verdadero de las cosas* –elaleph, 2000– supo, mientras transitaba por el difícil sendero que presupone diferenciar lo real de lo ficticio, decir que “poseemos la libertad de constreñirnos, o nuestra alma posee la libertad de constreñirse, o mejor, de constreñir su propia libertad; pues luego que ella ha forjado la idea de una cosa y le ha dado su asentimiento, no puede pensar de otra manera esa cosa o forjar de ella otra idea, y esta ficción hasta la constriñe a tener de otras cosas ideas que no contradigan esa ficción: así también nos vemos constreñidos por aquella ficción, a admitir los absurdos que he indicado, y a los cuales no nos preocuparemos de oponer demostraciones”.

Ahora bien, si introducimos en la ecuación a la voluntad de obedecer y respetar ciertas pautas sociales, de consagrar deberes, y de dar a cada uno lo que es suyo –recordemos el más elemental concepto de justicia–, sostiene SPINOZA que dentro de esta idea el pensamiento racional es libertad. Pero si el pensamiento racional lleva a ejercer esa voluntad de dar a cada uno lo suyo, para así ser libres, y ese pensamiento se refiere a la voluntad del ente supremo, no hay voluntad ni libertad alguna en ello, sino obligación.

Deviene lógico que la convivencia social precise fijar ciertos estándares, pues la interacción, si se pretende que sea pacífica, implica ciertas concesiones, y estas repercuten en la libertad. Ello se da desde los comienzos de la humanidad y con características inmutables, pues en lo sustancial no han cambiado, sin entrar en consideración acerca de su utilidad y certeza, ya que ello abarcaría un trabajo completamente distinto al presente –que aborde, por caso, el utilitarismo–.

Si podemos decir que por la aplicación de esas reglas se limita la libertad de deambular como castigo o disuasión ante la comisión de un delito, se limita la libertad de disposición de la propiedad privada ante una ofensa civil, se limita la libertad del ejercicio de la patria potestad cuando se da intervención al órgano judicial con competencia en materia de familia, se limita la libertad cuando se contrae alguna obligación –ya sea con algún otro sujeto o para con alguna entidad– que trae aparejada ciertos derechos, como cuando se somete el hombre a la ley del contrato y sus estipulaciones. En fin, diariamente en la esfera jurídica la libertad se va recortando, empero sostenemos infantilmente que “somos libres”.

Ciertamente, hay voluntad de hacerlo –de ceder–, ya que la mayoría de las veces hay conocimiento de las concesiones que se realizan, y ello, en el ámbito de la sociedad implica que ellas están permitidas, son legales, son aceptadas y consentidas por el sujeto –tuvo libertad de hacerlas–, y de hecho permiten la convivencia en sociedad, lo que para algunos no significaría siempre que la libertad de todas formas siga siendo reducida, en tanto aceptada. Una suerte de accidente que, superando sus propias limitaciones, altera los elementos esenciales del fenómeno.

§ 7. **CONCLUSIONES**

La libertad se muestra como un bien que el ser humano en sociedad resignó, racional e irracionalmente, y justificó en una suerte

de ética utilitarista. Toma así la forma de un concepto sumamente complejo, el que posiblemente SPINOZA nunca haya terminado de desarrollar –aunque sea atendible a la luz de su corta existencia–; desde que resulta difícil colegir que según su obra el recurso a la razón, guiada por la virtud, sea posible, cuando claramente no habría espacio para la razón plena en un lugar donde reina la determinación externa a la voluntad.

Ahora bien, ¿hubo grandes avances desde aquella época en relación a la noción de libertad? Parecería que no, lo que reafirma la vigencia de sus reflexiones, y lo vincula con aquella pregunta primera que movilizó la sensibilidad hacia la redacción de este ensayo.

Resulta que el libre pensamiento debe tener un fin útil, tal como dirigir hacia la acción, pero la existencia y supervivencia en sociedad, junto con otros factores que ya he destacado, privan al hombre de desarrollarse como un todo digno –pues la autodeterminación integra a la dignidad humana–.

En ese andarivel no pueda siquiera cuestionarse –y menos aún en su contexto histórico y social– el determinismo de aquel autor, por más intrincado que pueda parecer el punto de partida, desde que, en cuanto límite, aún hoy se presenta engañando a la razón. Es decir, aquel determinismo se mantuvo vigente, hasta la actualidad.

Cualquier análisis que parta de concepciones incuestionables nos plantea desde el inicio una limitación al campo a partir del que pueda descifrarse el fenómeno al que nos hayamos dedicado.

Ese primigenio obstáculo a la aplicación de la razón atenta contra la razón misma, al punto de encontrarnos a veces en la conclusión aventurada de una vigencia actual del derecho del más fuerte, aquel que el estagirita enfrentó con su retórica.

Sin embargo, no puede pretenderse consagrar como verdad que la razón sea el único límite, desde que se trata de una intelección humana, y por tanto, sujeta a los vicios propios de la especie; empero tampoco se autoriza la resignación que pudiera brotar del consentir que un todo –como la libertad– es absoluta, cuando se encuentra diariamente frente a excepciones que en cantidad se tornan generales, decayendo el concepto hasta verlo encofrado solo por aquello que el consenso social pueda en la coyuntura atribuir a la idea.

Difícil faena será la de sostener en argumentos sinceros y convicciones firmes que el hombre como ser social sea de algún modo libre, pues sus constantes y cotidianas interacciones se traducen en momentos de reflexión ante la selección de la opción que la ocasión

reclame, las que a su vez no superan el abanico de las permitidas, impidiendo consagrar alguna forma de absoluto.

Todo ello nos permite decir que, apriorísticamente, la libertad se engarza en mejor medida con una definición cercana a la construcción, pues en un estado natural –si no concebimos que la vida en sociedad vino dada por naturaleza– pudo haber un momento en que el conocimiento vino de la mano del descubrimiento, empero efímera fue su vigencia.

En la búsqueda de una respuesta racional vemos, sin que sea necesario adoptar una posición que excluya a otras, una recurrente y misteriosa coincidencia de la doctrina en sostener que el fin último del derecho es la paz social respetando la dignidad del hombre –algo autoevidente–, para a renglón seguido postular en su nombre, y ante otras opciones que soportarían el tamiz teleológico, el despojo a la persona de esa dignidad a través de la alteración de su nivel de disponibilidad de los bienes de los que es titular –como la libertad–, quita que incluso en ocasiones se sostiene en un supuesto mandato social; y se respalda en una reconstrucción formal de la conducta que genera la responsabilidad –aquella verdad formal que, como pudo notarse al inicio, cuestioné en mi tesis–.

Con todo, debiéramos atender al reclamo de nuestra conciencia y permitirnos ir más allá de la coraza preformada del propio ente que estudiemos, exteriorizando cada uno de nuestros cuestionamientos procurando una respuesta, echando mano a la epistemología, y por tanto cuestionando incluso el propio método de quien inició la aproximación al fenómeno. Y es en este aspecto donde los racionalistas –entre ellos SPINOZA– nos iniciaron con sus obras, nos ayudaron a pensar, y a discutir cuestiones como estas en busca de la mejor respuesta, la que surja de alguna forma de razón.

Puede así ensayarse, culminando la idea, que en el mundo moderno la libertad aparece bajo una suerte de penumbra, lo que conlleva infinidad de consecuencias devastadoras, más aquellas que derivan de su inclusión desvalorada, confusa e irreflexiva en toda premisa, que por natural trascendencia entregará una conclusión palmariamente irracional.

Todo ello, inevitablemente, permite concluir en que la libertad no aparece en la praxis jurídica reconocida con el valor que en el discurso se le otorga; y que en todo caso, cuando debe ser limitada, el juicio se ve permeable a fórmulas dogmáticas que parecen incuestionables, excluyendo así un razonamiento sincero, el que podría resurgir al ad-

mitir, por ejemplo, que la peligrosidad es la causa⁶⁰, confesión que en algún caso permitiría poner al alcance de la intervención un mejor lugar donde legitimarse, desde que la causa final se ligaría con el modo, y todo ello con perspectiva de superación de eventuales controles sobre su razonabilidad –más aún en un espacio de cierta discrecionalidad⁶¹–, a la luz del contenido esencial de los derechos en juego.

Quizá debamos preguntarnos ¿de qué hablamos cuando hablamos de libertad? Y de llegar algún día a una respuesta superadora, es de esperar que la labor no se agote allí, pues desde esa base surgirían otros interrogantes, como ser ¿qué es la verdad y la justicia?

De lo contrario podemos pronosticar que, dentro de cien años, de fijar alguien su atención en nuestra generación, encuentre, con aquel asombro generador del deseo de saber, similares reproches –esencialmente por inhumanos e irracionales– de los que nosotros dedicamos a la inquisición.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, ROBERT, *Teoría de la argumentación jurídica*, trad. M. ATIENZA e I. ESPEJO, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. V. GUTIÉRREZ, Madrid, Mestas, 2010.
- DESCARTES, RENÉ, *Discurso del método: meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2009.

⁶⁰ Sobre dicha frase, con tintes de afirmación, me veo obligado a decir, especialmente por una cuestión de honestidad intelectual, que no integra en mi convicción el universo de lo concluyente –difícilmente hoy pudiera decir otra cosa–, mas sí que se trata de una porción de la inquietud que he decidido, en un futuro trabajo, abordar. Así es que su enunciación deviene en el caso como disparador de reflexiones que puedan colaborar con las ideas que se van generando y promover una dialógica enriquecedora. Una de ellas es, ni más ni menos, el interrogante sobre si la casi exclusiva posición doctrinal que afirma a la resocialización como fin de la prisión, pueda superar, en clara alusión a la sistemática de ROBERT ALEXY, las reglas del diálogo racional –y en su caso del discurso jurídico–, o si en su caso es la proyección de un peligro el verdadero fenómeno que en ocasiones subyace como objetivo, y si este posee mejores posibilidades de superar aquel test.

⁶¹ Lo expuesto puede verse complementado con un trabajo que desarrollé tiempo atrás en el que abordé, dentro de los misterios de la discrecionalidad judicial, ciertas formas de intentar el control de la razonabilidad –o proporcionalidad, según hablemos del *common law* o del sistema continental–, con especial énfasis en el respeto al contenido esencial de los derechos. De ser de interés, puede confrontarse *Apuntes sobre el control de la discrecionalidad judicial*, “Revista de Derecho Administrativo”, p. 197 a 221.

- DI PIETRO, ALFREDO, *Derecho romano privado*, Buenos Aires, Depalma, 1999.
- DILTHEY, WILHELM, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- DWORKIN, RONALD, *Los derechos en serio*, título original *Taking rights seriously*, Londres, Gerald Duckworth & Co. Ltd. 1977, trad. M. GUASTAVINO, Barcelona, Ariel, 1997.
- FERNÁNDEZ SABATÉ, EDGARDO, *Filosofía y lógica*, Buenos Aires, Depalma, 1979.
- FINNIS, JOHN, *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000.
- FOUCAULT, MICHEL, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- GÓMEZ PÉREZ, RAFAEL, *Introducción a la metafísica (Aristóteles y Santo Tomás de Aquino)*, Madrid, Rialp, 1978.
- GORDILLO, AGUSTÍN, *Tratado de derecho administrativo*, Buenos Aires, FDA, 2009.
- HART, HERBERT L. A., *El concepto de derecho*, trad. G. Carrió, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1963.
- KALINOWSKI, GEORGE, *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1982.
- *La razón práctica: sus conceptos, juicios y razonamientos*, “Anales de la Cátedra de Francisco Suarez”, n° 17, Granada, 1977.
- KELSEN, HANS, *Teoría pura del derecho*, 2ª ed., alemana, trad. R. J. VERNENGO, México, UNAM, 1960.
- NINO, CARLOS, S., *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- PALOMAR, EVARISTO, *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, Madrid, Trade-re, 2011.
- PÉREZ LLEDÓ, JUAN A., *El movimiento Critical legal studies*, Madrid, Tecnos, 1996.
- PLATÓN, *Teeteto o de la ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1968.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Aguilar, 1942.
- SARTRE, JEAN P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1972.
- SOLER, SEBASTIÁN, *Las palabras de la ley*, Veracruz, Praxis Jurídica, 1974.
- SPINOZA, BARUCH, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. VIDAL PEÑA, Buenos Aires, Agebe, 2012.
- *Tratado teológico político. Tratado político*, Madrid, Tecnos, 1966.
- VIGO, RODOLFO L. - GATTINONI DE MUJÍA, MARÍA (dirs.), *Tratado de derecho judicial*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2013.
- VOLTAIRE, *Cándido o el optimismo*, Buenos Aires, Agabe, 2012.
- WAHL, JEAN, KIERKEGAARD, Buenos Aires, Losange, 1956.