



Freedom in Babel

La libertad en Babel

MIGUEL GIUSTI

mgiusti@pucp.edu.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.016>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 81-100



Recibido: 12/10/2023

Aprobado: 15/09/2024

El presente artículo es una reelaboración de la conferencia leída en la sesión inaugural del Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial de la Universidad Autónoma de Madrid, el 2 de octubre de 2023.

Resumen

Hay razones de más para asociar la crisis contemporánea a la situación metafórica a la que alude el nombre de Babel, incluyendo sus connotaciones apocalípticas. Y las hay igualmente para preguntarse por el rumbo que ha ido tomando la idea de libertad. Pero sobre ambas, Babel y la libertad, hay múltiples lecturas. El artículo propone un marco hermenéutico inicial sobre la complejidad de facetas de la metáfora de Babel y una reformulación del concepto de libertad en dicho contexto, inspirada en la visión tridimensional sugerida originariamente por Hegel.

Palabras clave: *Palabras clave: Babel, libertad, Hegel, autonomía, moral, filosofía social.*

Abstract

There are many reasons to associate the contemporary crisis with the metaphorical situation referred to by the name Babel, including its apocalyptic connotations. And there are equally valid reasons to inquire about the direction that the idea of freedom has been taking. However, regarding both Babel and freedom, there are multiple interpretations. The article proposes an initial hermeneutical framework on the complexity of facets of the Babel metaphor and a reformulation of the concept of freedom in that context, inspired by the three-dimensional vision originally suggested by Hegel.

Keywords: *Babel, freedom, Hegel, autonomy, morality, social philosophy.*

Babel es una metáfora potente y multifacética, al parecer de permanente actualidad. Es, ante todo, ¿qué duda cabe!, un nombre emblemático de la incomunicación en nuestra cultura, registrada y representada de múltiples maneras, por siglos, en la pintura, la literatura, la filosofía, el cine y otras artes. Pero la metáfora encierra igualmente claves diversas de interpretación, significados ocultos y más de un enigma. Ya la palabra misma, Babel, es un desafío hermenéutico, porque en ella se hallan raíces etimológicas que aluden no sólo a la confusión sino también al nombre de Dios. “Ciudad divina”, “Puerta de Dios”, “Lugar de Confusión”, símbolo de la arrogancia y la obcecación de los seres humanos, nombre propio y nombre común a la vez, Babel sigue recordándonos el destino, el dilema y el reto que enfrentamos como humanidad¹.

Sólo a modo de ilustración de esta fuerza simbólica persistente de Babel, y de su complejidad semántica, puede ser útil evocar algunos comentarios de filósofos contemporáneos que, precisamente por apuntar hacia diferentes direcciones, iluminan cada uno a su manera el problema central. El primero de ellos, acaso el más polémico, es el de Hans-Georg Gadamer². Para él, como se sabe, la multiplicación de las lenguas no debería ser considerada un castigo, como lo sugiere en apariencia el texto bíblico, sino como un premio, una fuente de enriquecimiento entre los seres humanos. Si de algún castigo debiera hablarse, por el contrario, sería sobre el caso en que existiera una lengua única, un lenguaje uniforme con pretensiones de suprimir la pluralidad o la diversidad de las identidades culturales, como habría ocurrido en la situación inicial del relato bíblico o como sería, en su opinión, el caso del lenguaje tecnológico y cuantificador que la modernidad ha impuesto en la cultura, con las consecuencias que todos conocemos. No es el momento de discutir si la lectura de Gadamer hace justicia al relato bíblico, aunque es claro que su concepción de la comunicación intercultural no tendría por qué oponerse a la intención de dicho relato, ya que el problema central radica precisamente en la desmesura de la lengua única. Lo que deseo destacar ahora más bien es esta suerte de lectura invertida de la contraposición entre una lengua

¹ Cf. *Diccionario enciclopédico bíblico*, editado por Alfonso Ropero, Alfonso Triviño y Silvia Martínez, Barcelona, Editorial Clie, 2020.

² Hans-Georg Gadamer, “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 111-130.

original y la multiplicación de lenguas, pues ella nos revela una capa subterránea y esencial de la metáfora de Babel.

Veremos con más claridad esta dimensión si traemos a colación un segundo comentario, esta vez del filósofo italiano Giorgio Agamben. En su caso, paradójicamente, la mirada se dirige hacia esa lengua universal anterior a la confusión babélica y nos ofrece de ella una lectura benevolente, considerándola incluso como “el origen trascendental de la historia”³. Allí se estaría identificando, en su opinión, aquel estadio infantil primigenio en el que nos encontramos los seres humanos al nacer, anterior al aprendizaje de las lenguas particulares, en el que tenemos todos la capacidad de asimilar o reproducir cualquier sistema de fonemas, antes de que nuestra cultura nos imponga uno específico, diferente del de las demás lenguas. En la posibilidad de recordar esa experiencia fundacional de nuestra vida lingüística o simplemente de nuestra vida, es decir, en la posibilidad de actualizar ese estadio en el que todos estamos hermanados por una capacidad universal de comunicación, se hallaría la vía de redención de nuestras actuales discrepancias lingüísticas y culturales. La lengua única recibe así, pues, sorprendentemente, una interpretación positiva, aunque, claro está, en un sentido muy diferente al criticado por Gadamer. Agamben no desconoce en modo alguno el persistente desorden del mundo asociado a la metáfora de Babel, pero cree que su fuerza iluminadora se halla en el llamado a no olvidar la condición humana unificadora que nos constituye como seres humanos: la originaria y éticamente vinculante lengua “única”.

El tercer comentario que deseo evocar procede de Jacques Derrida, un autor, como es fácil de imaginar, muy ingenioso en su lectura del episodio de Babel⁴. Para empezar, Derrida destaca un rasgo constitutivo de la metáfora, visible en sus numerosas representaciones artísticas, rasgo ostensible pero poco estudiado, a saber, el carácter inconcluso, fallido, de la construcción arquitectónica de la torre⁵. Esa sería una de las grandes lecciones del relato: que la voluntad de instaurar una genealogía única, una lengua uniforme y violenta, parece estar asociada en los seres humanos al proyecto de una construcción megalómana que se ve condenada al inacabamiento o a la autodestrucción. Al detener esa obra de la desmesura, Dios –nos dice Derrida– estaría actuando como un “deconstructor”⁶. Sabemos bien que esta denominación es, para Derrida, un supremo elogio, si no, acaso, esta vez, una

³ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 73-74.

⁴ Jacques Derrida, “Des Tours de Babel (Appendix)”, en Joseph F. Graham (ed.), *Difference in translation*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1985, pp. 209-248.

⁵ Derrida nos recuerda, sin embargo, que ya Voltaire se refirió a este rasgo en su célebre comentario sobre “Babel”, de lectura aún provechosa, en su *Diccionario Filosófico*. Cf. Voltaire, voz “Babel”, *Dictionnaire philosophique*, Almería, Le chasseur abstrait, 2005, p. 405ss.

⁶ Jacques Derrida, “Des Tours de Babel (Appendix)”, op. cit., p. 214.

expresión de suprema vanidad, pues eso mismo que le atribuye a Dios es lo que él ha pretendido realizar a través de su filosofía: mostrar los límites intrínsecos e insalvables de toda construcción o arquitectura humana, sea esta conceptual, cultural o política. Ahora bien, la advertencia divina sobre los peligros de las construcciones absolutistas debería, en su opinión, aplicarse por igual a la relación entre las nuevas lenguas que surgen de allí, es decir, debería tomarse conciencia de que no será nunca posible anular del todo las diferencias entre ellas. Estamos ahora en las antípodas de la lengua única: Dios ha *deconstruido* la pretensión de uniformización violenta y nos ha colocado a los seres humanos en una situación en la que debemos, por supuesto, buscar la comunicación entre las lenguas, pero sin pretender jamás eliminar por completo sus peculiaridades. La verdadera “performance babilónica”, nos dice Derrida, reside en el trabajo y en la experiencia de la “traducción”, a sabiendas de que esta es un deber imposible de satisfacer a cabalidad⁷.

Añadamos un poco más de leña a este fuego, y recordemos que la metáfora de Babel es también una evocación del apocalipsis, condición que nos es ahora, en la coyuntura mundial, inminente y alarmante. Babilonia, otro nombre de Babel, es citada en el texto neotestamentario como “la gran ramera”, escenario moral (inmoral) causante de todos los males, que debe ser por tanto destruida. ¡Vaya fijación de la Biblia en una culpa femenina! El caso es que la proliferación de las lenguas, o la deconstrucción de nuestras fantasías civilizatorias homogeneizantes, están asociadas al peligro de un desenlace apocalíptico, no sólo, cabe decir, en el sentido en que puede sobrevenir el fin del mundo, por ejemplo, a consecuencia de una guerra nuclear o acaso de una conflagración del terrorismo, sino también en el sentido de que esa sospecha nos conduzca al espejismo de una redención mesiánica que el apocalipsis trae lamentablemente siempre consigo. Aquí conviene evocar un cuarto testimonio filosófico, esta vez de un filósofo español, para multiplicar también las lenguas hermenéuticas o conceptuales. Me refiero al texto⁸, “escrito con sangre” (como pedía Nietzsche), de Félix Duque, quien, al fragor de la conmoción mundial desatada por el atentado del 11 de setiembre de 2001, interpreta la destrucción de las torres de Nueva York, el *World Trade Center*, Babel de nuestros tiempos, siguiendo, versículo por versículo, el pasaje del Génesis, como si se tratase de una intervención de Alá destinada a poner fin a las pretensiones de la cultura occidental de convertirse en un Imperio capitalista y pagano, enemigo de Dios, supresor de toda diversidad cultural. Es una estupenda, oportuna y pertinente lectura de un episodio que estremeció al mundo entero. Aunque, claro está, como bien precisa el autor, el

⁷ Ibid., p.218.

⁸ Félix Duque, “Buscando un modo de convivir en Nueva Babel”, en F.D., *Terror tras la posmodernidad*, Madrid, Abada Editores, 2004, pp. 89-107.

desenlace impuesto por las secuelas de aquel terror fue, ha seguido siendo, motivo de nuevas oleadas de violencia mundial que anuncian un destino verdaderamente apocalíptico. Concluye Duque su reflexión y su libro con las palabras: “Lógica del duelo, fin del terror, fin del hombre. Punto final.”⁹

Por si todo ello no bastara, he tomado nota del discurso pronunciado en España por Pascal Quignard al recibir el Premio Formentor 2023, al que puso por título “El muro de Babel”¹⁰. Nos recuerda allí la legendaria historia de amor entre Tisbe y Píramo, contada por Ovidio en sus *Metamorfosis*, hecha posible gracias a que las murallas de Babel exhiben ya grietas a través de las cuales se pueden comunicar entre sí, sigilosamente, los amantes a quienes se prohíbe el contacto. De una tenue rendija, escribe Ovidio, “habéis hecho un camino de voz [*vocis fecistis iter*]”¹¹. Dándole, pues, a la metáfora de la torre resquebrajada un sentido estético, uno más en la larga historia de esta potente narrativa, afirma Quignard: “El arte es la grieta de lo simbólico. La literatura es ese *camino de voz* en la muralla de Babel.”¹²

Nuestro tema, sin embargo, es la libertad. En Babel, ciertamente, pero la libertad. ¿Está asociada la libertad al proyecto de una lengua única, a la construcción de una utopía igualadora, supuestamente emancipatoria? ¿O es ella más bien defensora de la diversidad de las culturas y de las lenguas, una suerte de dique de contención de las pretensiones imperialistas de una cultura que todo lo uniformiza? ¿Es la libertad un proyecto individual o una creación colectiva? Si fuese lo primero, proyecto individual, ¿no estaríamos promoviendo indirectamente, a la larga, la confusión de Babel? Y si fuese lo segundo, creación colectiva, ¿no estaríamos protegiendo más bien nuevamente la construcción hermética de una torre cultural? ¿Exige la libertad la comunicación entre las culturas, o el reconocimiento de la autonomía de cada una de ellas? Como es fácil de advertir, nuestra idea de libertad está estrechamente asociada a la metáfora de Babel, y a ella se le pueden aplicar muchas de las consideraciones que hemos hecho al iniciar esta reflexión.

Sobre la definición de la libertad hay una controversia muy antigua, que se extiende a lo largo de la historia de su surgimiento y de su evolución. Muchas concepciones filosóficas, jurídicas o científico-sociales se han disputado la interpretación correcta del sentido del concepto de libertad, y en la actualidad no pocos autores proponen visiones sintéticas, genealogías o tipologías diversas con la idea de dar solución al conflicto de interpretaciones. Además, en los últimos decenios hemos

⁹ Ibid., p, 107.

¹⁰ El discurso, pronunciado el 22 de septiembre de 2023, se encuentra en el siguiente enlace: <https://wmagazin.com/relatos/pascal-quignard-el-arte-es-la-grieta-de-lo-simbolico-la-literatura-es-ese-camino-de-voz-en-la-muralla-de-babel/>.

¹¹ Ovidio, *Metamorfosis*, traducción de Ana Pérez Vega, Barcelona, Bruguera, 1981, Libro cuarto, v. 69, p. 77.

¹² Con estas palabras cierra Pascal Quignard su discurso. Ver referencia en la nota 10. Las cursivas son mías.

sido testigos de la irrupción de numerosos movimientos sociales que levantaban o siguen levantando la bandera de la libertad para legitimar sus reivindicaciones emancipatorias o sus luchas contra múltiples formas de tiranía o discriminación. En el principio de la libertad se inspiran, con iguales pretensiones éticas, movimientos ideológicos tan antagónicos como el liberalismo y el marxismo, como el cosmopolitismo y el regionalismo cultural, como el comunitarismo y el individualismo estético –expresiones multicolores de la confusión babélica de nuestra cultura–, aunque difieren, claro está, en la interpretación de su sentido y sus alcances. No es fácil orientarse en esta nueva Babel, en este laberinto conceptual del que hallamos un eco tanto en los debates políticos o jurídicos como en los continuos episodios de violencia en el mundo entero¹³.

Una forma de explicar filosóficamente esta desconcertante situación es considerar que muchos de los movimientos ideológicos mencionados destacan, sí, un aspecto legítimo de la noción de libertad, pero otorgándole acaso un peso desmesurado y perdiendo así de vista otros aspectos o dimensiones que aquella noción también implica. A cambio de ello, lo que haría falta sería contar con una interpretación del concepto de libertad que integrase de manera sistemática las diferentes dimensiones constitutivas del concepto, reconociendo el papel o el valor relativo que cada una de ellas juega en el conjunto. Esta fue una intuición de Hegel, que por mucho tiempo pasó desapercibida, pero que ha sido rescatada en las últimas décadas por los principales representantes de la filosofía social, aunque, como es natural, esta vez en diálogo con las investigaciones contemporáneas de las ciencias sociales. Y esto es también lo que trataré de presentar a continuación, en forma abreviada: una definición de la libertad, de la libertad en Babel, como un concepto complejo que comprende tres dimensiones esenciales, cada una de las cuales posee al mismo tiempo legitimidad y un valor relativo, de manera que sólo a través de su interdependencia recíproca podremos hallar el sentido cabal del concepto. Quizás podría ayudarnos decir que la libertad se sostiene sobre tres pilares y que los tres le son indispensables para mantenerse en pie. Me referiré a: 1) la libertad como *autonomía*; 2) la libertad como *opción moral*; y 3) la libertad como *creación colectiva*. Cada una de estas dimensiones es respaldada, como veremos, por una tradición teórica honorable, pero el reto que tenemos por

¹³ Cito dos libros recientes en los que se reflexiona sobre el desconcertante magnetismo que sigue despertando el concepto de libertad, pese a sus babélicas consecuencias. Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2022; el libro se inicia con la afirmación: “Vivimos en una época de liberaciones fracasadas [*Wir leben in einer Zeit gescheiterter Befreiungen*].”, p. 9. Otfried Höffe, *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München, Beck, 2021; en su caso, hallamos al inicio la formulación: “La libertad es el bien supremo del ser humano, la causa de su dignidad [*Die Freiheit ist das höchste Gut des Menschen, sie macht seine Würde aus*].”, p. 11.

delante es el tratar de ofrecer de ellas una visión de conjunto que logre relacionarlas orgánicamente entre sí¹⁴.

1. La libertad como autonomía

La primera y acaso más evidente concepción de la libertad (su primer pilar o primera dimensión) es aquella que la define como la capacidad de decisión del individuo con respecto a sus creencias y sus formas de vida. Semejante capacidad se contrapone, por definición, a la dependencia que los individuos pueden tener de su tradición, su religión o su cultura. Y esta concepción surgió históricamente en el curso mismo de un conflicto entre confesiones religiosas en el que la práctica de la intolerancia era moneda corriente. Es efectivamente un lugar común en la filosofía política considerar que el acontecimiento histórico decisivo que precipitó la reflexión sobre la nueva concepción de la libertad fue la sangrienta y prolongada Guerra de las Religiones en Europa en el siglo XVII – una de las Torres de Babel acaso más emblemáticas de la historia. Thomas Hobbes, filósofo muy representativo de esta tradición, escribe su *Tratado sobre el ciudadano (De cive)*, un clásico de la teoría de la libertad, bajo la presión de la guerra imperante entonces y con el apremio de contribuir de algún modo a hallarle solución¹⁵. Ante el conflicto persistente entre confesiones religiosas, cada una de las cuales reclamaba para sí la posesión de la verdad, parecía indispensable imaginar una nueva manera de plantear la cuestión de la relación legítima entre los individuos y las culturas, una que superarse esa *guerra de todos contra todos* a la que estaba conduciendo la rivalidad entre concepciones tan herméticas y que posibilitara por consiguiente la preservación de la vida y la restauración de la coexistencia pacífica. Esa nueva manera consistió en sustraerles a las confesiones religiosas sus pretensiones de verdad y en desplazar la capacidad de decisión en la materia a los individuos, pero entendidos éstos sólo como seres humanos racionales y autónomos, es decir, no como miembros de una cultura o de un colectivo de ningún tipo. Concibiendo a los individuos como seres libres, dotados no sólo de la facultad de decidir por cuenta propia, sino igualmente de la capacidad racional de ponderar costos y beneficios de sus decisiones, podía plantearse la po-

¹⁴ La exposición que sigue sobre las tres dimensiones de la libertad ha sido materia de otro trabajo, específicamente sobre la concepción de Hegel al respecto, pero desarrollado con más amplitud y haciendo hincapié en otros aspectos del problema. Cf. Miguel Giusti, “La idea de libertad”, en: *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid, Abada Editores, 2021, pp. 121-148. Cf. al respecto igualmente el libro de Axel Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz Editores, 2014. Honneth llama a estas tres dimensiones: la “libertad negativa”, la “libertad reflexiva” y la “libertad social”. Cf. pp. 27ss.

¹⁵ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, UNED, 2008, p. 54.

sibilidad de un acuerdo razonable entre ellos, un *contrato social*, que consagrara un sistema de reglas de convivencia en el que cada cual pudiese ejercer su libertad sin perjuicio de la libertad de los demás. No se trataba, pues, de proponer la instauración de un nuevo sistema global de creencias, sino más bien de algo más modesto, pero al mismo tiempo más eficaz: un orden jurídico que permitiese el ejercicio de la libertad individual y el pluralismo de las opiniones e hiciese incluso posible la pervivencia de las confesiones, siempre y cuando, claro está, éstas también respetasen el estado de derecho.

La libertad es, pues, *autonomía* en dos sentidos, ambos esenciales. En primer lugar, es autónomo el individuo en cuanto individuo, en cuanto ser humano racional, no en cuanto detente algún tipo de identidad colectiva, sea esta racial, religiosa, cultural o de género. Se trata, por tanto, de una condición universal, igualitaria, contraria a cualquier tipo de discriminación. El segundo sentido de la libertad como autonomía es el que es aludido en la propia etimología de la palabra. *Autonomía* significa literalmente *autolegislación*: libre es, pues, el individuo que se dicta a sí mismo su propia ley, pero una ley que por definición no sólo autoriza al individuo a desplegar su voluntad, sino que al mismo tiempo instaura un orden legal que resguarda el libre ejercicio de la voluntad de todos.

La constelación en la que aparece esta primera definición de la libertad como autonomía no debería pasarnos desapercibida, porque ella tiene una particular relevancia en sociedades y en coyunturas, como las que vive actualmente el mundo, en las que reina el desorden o a la inestabilidad social. En el origen se halla, como hemos visto, la guerra, un estado de violencia social insostenible, en el que se vulneran los valores más elementales de la convivencia, empezando por la vida misma. Se apela a la libertad justamente para acabar con esa situación, para trazar la vía que conduzca a un pacto social y a un estado de derecho que cuenten con el asentimiento de todos. En un famoso comentario al respecto, Kant sostiene, acaso con excesivo optimismo, que “hasta un pueblo de demonios”¹⁶ convendría en firmar dicho pacto, es decir, aceptaría respetar las reglas de juego del sistema democrático, porque, por más malvados que puedan ser estos demonios, siendo libres y racionales, entenderían que lo que más les conviene es limitar sus ambiciones al terreno autorizado por el sistema legal; lo contrario, no respetar el orden jurídico, traería consigo un costo mayor que el beneficio y sería por eso atentatorio contra la libertad, poco inteligente y a fin de cuentas contraproducente. Insisto en la relevancia de la constelación de la guerra, porque ella nos habla de una situación de emergencia, en la que parecería imaginable que, habiendo tanto en juego, en aras de la recupe-

¹⁶ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 105.

ración de la paz, el pueblo decidiese libremente respaldar a un gobierno autoritario. Eso fue efectivamente lo que propuso Hobbes, y eso parece estar reviviendo en nuestros días en los variados rostros del populismo político, que apelan a gobiernos autoritarios a los que se concede el ilusorio crédito de estar restaurando la paz. El pacto social libertario no tiene, por supuesto, por qué ser autoritario, pero es bueno recordar que puede serlo.

Se suele decir que esta noción de libertad como autonomía es sólo *negativa*¹⁷. Lo que se quiere indicar con ello es que se trata de una libertad *por oposición a algo* –la tradición, la discriminación, las convenciones o cualquier otra forma de dependencia–, a diferencia de una libertad *positiva*, que sería aquella que se ejerce *a favor de algo* –de un proyecto personal o colectivo–. El propio Hobbes define literalmente a la libertad como “la ausencia de impedimentos externos”¹⁸. Al caracterizarla además como capacidad autónoma e individual de decisión, se está evitando deliberadamente asociar esa capacidad a la elección de un contenido específico y subrayando que el único rasgo distintivo de la libertad es que el individuo deberá poder siempre decidir lo que quiera, naturalmente: sin perjuicio de la libertad de los otros. Esto es fácilmente constatable en la práctica de muchas de las llamadas libertades democráticas: la libertad de opinión, por ejemplo, es la facultad de *no compartir* las opiniones de otros. Pero el rasgo negativo se extiende también a otras formas del ejercicio de la libertad. Michael Walzer sostiene, en ese sentido, que el liberalismo se caracteriza precisamente por cultivar “el arte de la separación”¹⁹, es decir, la facultad de no estar nunca atados, como individuos, a una creencia, a una asociación o a una institución, y de poder más bien siempre desligarnos de cualquiera de ellas por decisión propia.

La cultura liberal ha hecho del principio de la autonomía de la libertad el eje articulador del sistema político mundial. Pero uno de los grandes problemas que aqueja a dicho sistema es que su legitimidad reposa sobre condiciones ideales que se dan por supuestas, pero que pueden no existir en la realidad y hasta ser contradichas en su implementación. Como hemos visto, el *pacto social* derivado de dicho modelo asume como uno de sus principios fundamentales la igualdad de los individuos,

¹⁷ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001. Se suele atribuir el crédito de esta denominación a I. Berlin, pero en realidad ya Hegel la había caracterizado de ese modo en el parágrafo 5 de su *Filosofía del derecho*. Cf. G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 81.

¹⁸ Escribe Hobbes: “Se entiende por *libertad*, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y razón.” Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 119.

¹⁹ Michael Walzer, “El liberalismo y el arte de la separación”, en M.W., *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós, 2010.

en derechos y en oportunidades. Esta igualdad es su fuente de legitimación. En la práctica, sin embargo, el liberalismo suele violar ese principio. Y lo hace porque no necesariamente crea las condiciones que él mismo presupone. Ocurre más bien que, cuando se implanta sobre una base social de discriminaciones ancestrales, el modelo liberal puede perpetuar las injusticias de la sociedad e impedir incluso una igualdad de oportunidades más acorde con sus propios principios igualitarios. Si tenemos en cuenta las manifestaciones más saltantes de la crisis presente –la desmesura del crecimiento económico, el peligro de una guerra nuclear, la descalificación de las diferencias culturales, la tolerancia de un orden mundial manifiestamente inequitativo y la irresponsabilidad de largo plazo sobre los efectos del sistema en la vida del planeta–, podríamos llegar a afirmar que ha sido el propio modelo liberal el que, huyendo de una torre de Babel, ha terminado por generar otra acaso peor.

Habíamos dicho, sin embargo, que la libertad es una estructura de tres pilares y que la autonomía es sólo una de ellas. Paso pues a exponer las otras dos dimensiones, los otros dos pilares, correspondiendo ahora el turno, como se anunció, a aquella que define la libertad como *opción moral*.

2. La libertad como opción moral

Encontramos aquí el sentido *positivo* de la libertad. Ya no, pues, la libertad por oposición a algún obstáculo que la bloquea, la *libertad de* o libertad *negativa*, sino la *libertad para*, es decir, la libertad entendida como facultad de optar, en el sentido de elegir proyectos de vida personales. Esta dimensión de la libertad tiene otras fuentes en la historia de la filosofía, que dirigen su atención sobre todo hacia el interior del ser humano libre, ya sea hacia sus deseos, sus aspiraciones, su voluntad o hacia lo que él mismo considere su deber. Desde Aristóteles hasta Rousseau, o al propio Kant, hay una larga tradición filosófica, que es también muy floreciente en nuestros días, que ha desarrollado los diversos aspectos comprendidos en esta figura de la libertad, tales como: la responsabilidad, el sentido del deber, el involucramiento de los afectos, la búsqueda de la felicidad personal o el compromiso con la defensa del propio ideal de libertad. Es un vasto abanico de facetas que tienen, todas, que ver con la motivación moral de los individuos, con las razones más personales que los mueven a actuar de una manera u otra.

En el corazón de esta dimensión de la libertad se halla el concepto de *dignidad humana*. Es evidente que este concepto está estrechamente ligado al de *autonomía*, que acabamos de analizar, pero le añade una calificación de carácter moral y le asocia además el deber vinculante de respetarla. La palabra misma, *dignidad*

(*dignitas*), de la que se deriva el término *dignatario*, es un concepto valorativo que ha ido extendiendo en el tiempo paulatinamente su campo de aplicación —*quiénes poseen dignidad*— hasta alcanzar a todos los seres humanos. Ella designa el *valor absoluto* que se le otorga al ser humano, por el hecho mismo de ser humano, y las consecuencias normativas que de allí se derivan para el establecimiento de las reglas de conducta en la sociedad. Cito a Kant, fuente primaria en el tema: “La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre..., sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad) ... Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos.”²⁰ Sabemos, en fin, que de esta aproximación prescriptiva al concepto de dignidad humana se derivan los *derechos humanos*, es decir, los derechos *morales* que les corresponden a los seres humanos en razón exclusivamente de su humanidad²¹.

La opción por la defensa de la dignidad o de los derechos humanos no es, sin embargo, la única forma de expresión de esta dimensión de la libertad. Simplificando un tanto las cosas, podría decirse que hay dos maneras diferentes y divergentes de concebir la libertad como opción moral: una, la que acabamos de mencionar, que podría llamarse la *opción cívica*, y una segunda, centrada en el desarrollo puramente individual, que podría llamarse la *opción estética*. Ambas tienen sus raíces en la idea del valor intrínseco del ser humano individual y del derecho que le asiste de ser respetado en su identidad, y sobre ambas hay una tradición considerable de fundamentación que se prolonga hasta nuestros días.

Entre las fuentes principales de la opción que estamos llamando *cívica* se halla sin duda la obra de Rousseau, que habría de tener gran influencia en la filosofía política de su tiempo, tanto en Francia como en Alemania. En abierta polémica con Hobbes, Rousseau considera que la libertad del individuo no debe ser concebida como una voluntad egoísta, ni el contrato social como un mero acuerdo de conveniencia entre intereses rivales, sino que la voluntad debe estar dotada de conciencia moral, de manera que el contrato social pueda entenderse como una opción deliberada del individuo por la voluntad general, es decir, por la expresión comunitaria genuina de su propia voluntad particular. Rousseau recupera así la tradición republicana antigua, pero la reinterpreta a la luz de la nueva concepción de la autonomía del individuo; y lo hace rescatando también la dimensión emocional que tenía entre los antiguos el compromiso con los valores

²⁰ Cf. *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos. 1989, p. 335.

²¹ Cf. Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad*, Lima, IDEHPUCP, 2008.

públicos, pues considera estar así promoviendo el cultivo de la virtud cívica. No es muy diferente lo que hace Kant al proponernos su teoría del imperativo categórico. También él piensa que la norma de la universalidad o la imparcialidad no es una mera restricción de nuestra libertad individual, sino, por el contrario, la expresión de lo que ésta verdaderamente busca; es la ley que la propia voluntad se da a sí misma.

Pero hay, decíamos, una segunda versión, diferente y divergente, de la opción moral, inspirada también en el uso afirmativo de la libertad individual, que hemos llamado la *opción estética*. Nos referimos con ella a la decisión del individuo de cultivar su propia y original forma de vida, de elegir lo que le parezca mejor para su bienestar, de defender su identidad, de inventar una nueva, en resumidas cuentas, de desplegar su creatividad con un perfil estrictamente personal. Y de exigir, por supuesto, que se le respete. Se trata de una versión que circuló tempranamente entre los intérpretes de la idea de libertad, y que suele invocar, como fuentes de inspiración, a John Stuart Mill en el ámbito anglosajón, y a Johann Gottfried Herder o Wilhelm von Humboldt en el entorno del romanticismo alemán. No es nada casual que Mill coloque como epígrafe de su famoso tratado *Sobre la libertad* la siguiente cita de Humboldt: “El gran principio, el principio dominante al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento del ser humano en su más rica diversidad”²². En el seno de tradiciones diferentes, se subraya, pues, el derecho del individuo a dar libre expresión a sus cualidades o sus talentos, siempre y cuando, por supuesto, ello no impida el ejercicio de un igual derecho de parte de los demás. Decimos que es una opción *estética* en un sentido amplio, porque sobreentiende que el uso de la libertad equivale a moldear la propia vida de manera única y original, como si se tratase de una obra de arte. Pero de esta opción hay otros nombres, y otras corrientes que la defienden, como el emotivismo, el utilitarismo, el expresivismo o el subjetivismo moral, muchas de las cuales tienen gran predicamento en nuestros días por tratarse de una tendencia claramente en expansión.

De un modo o de otro, como opción estética o como opción cívica, lo que vemos es una dimensión de la libertad que se expresa de manera afirmativa mediante el compromiso moral con un valor considerado esencial para la existencia misma de la libertad. La defensa de la dignidad humana, el cultivo de la virtud republicana, la lucha por la vigencia de los derechos humanos, el fomento de la solidaridad o, en otro registro, el respeto de las diferentes formas de autorrealización personal, son expresiones perfectamente legítimas del uso de la libertad que no estaban presentes

²² Cf. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 55.

en la concepción puramente negativa o neutral de la autonomía que analizamos en el primer momento.

Pero naturalmente no todo son luces en esta visión de la libertad moral. Ya hicimos alusión al inicio a las desviaciones babélicas a las que puede conducir la extrapolación del moralismo en sus dos vertientes, ya sea como espíritu revolucionario capaz de cometer los más atroces crímenes en nombre de la libertad, o ya sea como individualismo estético que se desentiende por completo del entorno social en el que vive. Últimamente hemos visto aparecer una nueva forma de moralismo asociada a la llamada “corrección política” o a la “cultura de la cancelación”, que está llevando a cabo una cruzada en contra de las formas culturales o políticas del pasado que no respondan a los criterios de la moral supuestamente ortodoxa de nuestros días. En el contexto en el que venimos argumentando, se trata de modos de absolutizar una dimensión constitutiva, aunque parcial, de la libertad.

Pasemos ahora, para finalizar, a la tercera dimensión anunciada, que hemos caracterizado como *creación colectiva*. Y procuremos, allí mismo, hacer un balance de todo lo expuesto con la idea de ver cómo se relacionan entre sí las tres dimensiones o, dicho de otra manera, cómo la libertad puede concebirse de manera más equilibrada en la Babel contemporánea.

3 La libertad como creación colectiva

Entenderemos claramente a qué nos referimos con esta dimensión de la libertad si pensamos en el auge que han tenido en las últimas décadas movimientos como el culturalismo o el comunitarismo²³. Desde diferentes perspectivas, y con repercusiones no sólo en la teoría sino también en la práctica, se ha impuesto la convicción de que todas las culturas o subculturas tienen un valor intrínseco que merece respeto, contrariamente a lo que la cosmovisión liberal, por su habitual desdén de las tradiciones, había siempre supuesto. Es más, se ha llegado a demostrar que dentro de la propia sociedad liberal siguen operando persistentemente patrones de discriminación que tienen un origen cultural y que no se superan con la simple mejora de las condiciones económicas o con una mayor equidad (si la hubiera) en la distribución de la riqueza. Lo interesante del caso es que estas reivindicaciones de tipo culturalista se han expresado por lo general recurriendo al concepto de *reconocimiento*, es

²³ Cf., entre otros. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993; Will Kymlicka, *Las odiseas multiculturales*, Barcelona, Paidós, 2009.

decir, a la idea de que las culturas tienen, todas por igual, un derecho a ser reconocidas en su identidad y su peculiaridad.

La razón de fondo por la cual se plantea un derecho o un deber de reconocimiento de todas las culturas es que se sobreentiende que ellas son *expresión de la libertad*, pero en un sentido que puede llamarse de *creación colectiva*. En efecto, a diferencia de las dos dimensiones de la libertad analizadas en los puntos anteriores, en este caso no nos referimos a una mera capacidad de actuar o a una opción moral de tipo ideal, sino a construcciones o prácticas sociales concretas, históricamente determinadas, que encarnan una cosmovisión peculiar de la vida compartida por un colectivo. Estamos invirtiendo la perspectiva desde la cual se interpreta el sentido de la libertad, porque no la definimos ahora por sus posibilidades sino por sus resultados, y decimos por eso que toda cultura es obra de la libertad o que la libertad se plasma siempre en un entramado de instituciones concretas.

La revalorización de las culturas y de las cosmovisiones religiosas ha traído consigo al mismo tiempo una ponderación más positiva de sus creencias y sus hábitos de conducta, a los que se atribuye no sólo una originalidad idiosincrática sino además un valor agregado de significación sobre lo que es importante en la vida, en otras palabras, un ideal de “vida buena” o de “buen vivir”, como se solía decir en la tradición de corte aristotélico. La solidaridad de las comunidades andinas, el sentido del trabajo de la cultura japonesa, la fraternidad cristiana, el culto de la ancianidad en las sociedades asiáticas: hay muchos casos de prácticas sociales dotadas de sentido que pueden resultar ejemplares para todos los seres humanos y que provienen de una tradición cultural peculiar. Algunos autores, entre ellos Jürgen Habermas, han introducido por eso en el debate el concepto de “sociedad postsecular”²⁴ para referirse a la nueva situación de diálogo intercultural en que se encuentra nuestra sociedad, una vez superado el prejuicio negativo contra las culturas o las religiones que había sido cultivado en el marco del proceso de secularización llevado a cabo en Occidente.

No obstante, como es bien sabido, no toda forma de cultura o religión es compatible con las diferentes dimensiones del concepto de libertad. En no pocas de ellas se desconoce el valor de la autonomía del individuo o se mantienen costumbres discriminatorias de diferente tipo que nos hacen ver con nitidez cuán lejos se hallan esas formas de vida de reconocer el principio de acuerdo con el cual todos los seres humanos son libres. La práctica jurídica de los últimos decenios ha mostrado, en este sentido, las enormes dificultades existentes para compatibilizar el derecho consuetudinario con el sistema de derechos fundamentales de las constituciones

²⁴ Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós 2002, p.129ss.

democráticas, aun reconociendo que se trata de Estados pluriculturales. Es claro que la única manera de hallar solución a este problema es vinculando entre sí las tres dimensiones del concepto de libertad de manera que esta última dimensión, la de la creación colectiva, pueda concebirse como una forma de institucionalización de los valores que estaban contenidos ya en las dos anteriores dimensiones, aunque de modo aún insuficiente.

La libertad como creación colectiva es, o debería ser, una síntesis de las dos anteriores formas de libertad porque ella se refiere al modo en que las libertades se plasman en el entramado de prácticas de una sociedad. Mientras esto no ocurra, es decir, mientras las instituciones de la sociedad no se rijan por el principio de la libertad y generen hábitos de conducta acordes con ella, las definiciones precedentes resultarán abstractas o insuficientes. La libertad como autonomía del individuo puede ser una teoría ilusoria que no halla un correlato en la realidad o, peor aún, puede convertirse –lo dijimos ya– en un discurso ideológico que reviste de igualitarismo una situación de profundas desigualdades sociales. La libertad como opción moral, por su parte, puede ser un discurso puramente principista que no encuentra respaldo en las instituciones ni en el corpus jurídico de una sociedad. Como opción cívica, puede naturalmente tener una fuerza movilizadora para promover cambios sociales a favor de la ampliación de los derechos humanos o ciudadanos, pero si no llega a traducirse en cambios institucionales, fácilmente deriva en movimientos radicales o extremistas destructores por principio de toda institucionalidad. Como opción estética, requiere aún en mayor medida de una legalidad positiva que consagre la tolerancia, pues sólo en sociedades así estructuradas son permitidas formas tan individualizadas de libertad.

Lo que hace falta, precisamente en Babel, es una *cultura de la libertad*, pero, como ya se dijo, que sea simultáneamente una *cultura del reconocimiento*. La autonomía del individuo, la idea de que él es partícipe de un pacto social instaurador de legalidad, el valor de su dignidad y la vigencia de sus derechos, su opción moral a favor de la solidaridad ciudadana y del despliegue de su personalidad, todos estos rasgos que hemos visto aparecer como dimensiones constitutivas de su libertad, deben complementarse entre sí y hallar una forma de existencia en la realidad social. Deben volverse prácticas institucionales y generar además hábitos de conducta entre los individuos que forman parte de ellas. Los individuos, por su parte, conscientes de cuáles son los valores libertarios que inspiran a la sociedad, pueden apelar a ellos, a su fuerza vinculante, para combatir los rezagos de discriminación o las situaciones de inequidad que impidan el ejercicio de la libertad.

Lo que vengo diciendo no es la expresión de un buen deseo ni una forma de reproducir tan solo la opción moral cívica cuyas limitaciones han sido ya señaladas.

Es, más bien, parte del largo camino que ha emprendido la cultura de nuestro tiempo para hacer valer el principio de que todos los seres humanos somos igualmente libres y para permeable de dicho principio todas las instituciones de la sociedad. En algunos casos, pareciera sernos más difícil o más empedrado el camino, porque hallamos muchas limitaciones para el ejercicio de las libertades, tanto en el aparato institucional como en los hábitos de conducta de los individuos, no sólo en la legalidad formal sino también en las creencias morales de sociedades que pueden ser muy convencionales. Pese a los graves episodios de violencia o a las alarmantes señales de deterioro de la vida social en el planeta, puede decirse, con la debida cautela o acaso hasta con escepticismo, parafraseando una ya legendaria sentencia de Hegel, que hemos asistido a un *progreso en la conciencia de la libertad*. Se trata, por supuesto, de la adquisición de una *conciencia*, de una conquista ética o conceptual, no necesariamente, o no aún, de una realidad. Para que esto último ocurra, añade el propio Hegel, para que el principio o el valor de la libertad se ponga en práctica en el mundo real y llegue a moldear todas las instituciones de la sociedad en el mundo, hará falta desplegar una ardua tarea de educación y recorrer un largo camino de la cultura²⁵. No es difícil detectar los problemas que nos aquejan, porque tenemos *conciencia* de la libertad. Lo difícil es aplicar la conciencia al mundo real y cambiar hábitos e instituciones.

Recordemos, para culminar, algunos de los rasgos que nos han servido para describir el paisaje en el que se encuentra en nuestros días la torre semiderruida de Babel. La cultura de la libertad debería preservarnos de los peligros que trae consigo la construcción de una lengua única –tecnológica, económica o digital– que tiende a anular las identidades o los valores propios de las culturas particulares. También debiera hacernos tomar conciencia de la vana tenacidad con que se vienen imponiendo patrones culturales hegemónicos en el mundo en detrimento de la riqueza de las creaciones colectivas y de sus expresiones de sentido. Al mismo tiempo, sin embargo, una cultura de la libertad debería igualmente promover la comunicación y el reconocimiento genuino entre las sociedades humanas, rememorar en tal sentido aquella lengua común, aquella fe primigenia, que define nuestro origen y nuestro destino y gracias a la cual, pese a los males del presente, podemos conservar alguna esperanza.

²⁵ “Esta aplicación del principio de la libertad al mundo real –escribe Hegel–, la compenetración y configuración del mundo según ese principio, es el largo discurrir que constituye la historia misma” (G.W.F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción y notas de Josep María Quintana, Madrid, Gredos, 2010, p. 332).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2007), *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2005), *Política*, edición de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires, Losada.
- Berlin, Isaiah (2001), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Derrida, Jacques (1985), “Des Tours de Babel (Appendix)”, en Joseph F. Graham (ed.), *Difference in translation*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, pp. 209-248.
- Diccionario enciclopédico bíblico* (2020), editado por Alfonso Roperó, Alfonso Triviño y Silvia Martínez, Barcelona, Editorial Clie.
- Duque, Félix (2004), *Terror tras la posmodernidad*, Madrid, Abada Editores.
- Gadamer, Hans-Georg (1998), “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, pp. 111-130.
- Giusti, Miguel (2021), *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid, Abada Editores.
- Habermas, Jürgen (2002), *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.
- Hegel, G.W.F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (2010), *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción y notas de Josep María Quintana, Madrid, Gredos.
- Hobbes, Thomas (2001), *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial.
- Hobbes, Thomas (2008), *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, UNED.
- Höffe, Otfried (2021), *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München.

- Honneth, Axel (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz.
- Kant, Immanuel (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1999), *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Kymlicka, Will (2009), *Las odiseas multiculturales*, Barcelona, Paidós.
- Menke, Christoph (2022), *Theorie der Befreiung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Mill, John Stuart (2001), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ovidio (1981), *Metamorfosis*, traducción de Ana Pérez Vega, Barcelona, Bru-guera.
- Pollmann, Arnd (2008), *Filosofía de los derechos humanos, problemas y tendencias de actualidad*, Lima, IDEHPUCP.
- Quignard, Pascal (2023), “El muro de Babel”, discurso Premio Formentor, en: <https://wmagazin.com/relatos/pascal-quignard-el-arte-es-la-grieta-de-lo-simbolico-la-literatura-es-ese-camino-de-voz-en-la-muralla-de-babel/>.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003), *El contrato social*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Taylor, Charles (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Mé-xico, FCE.
- Voltaire (2005), *Dictionnaire philosophique*, Almería, Le chasseur abstrait.
- Walzer, Michael (2010), *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.016>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 81-100