

## DECIR QUE NO\*

**JULIO DE ZAN**  
UNER-CONICET

*Decir que no* es el primer paso de la conquista de nuestra libertad. Puede considerarse también que es el paso decisivo, y el más difícil. Se habla en este caso de libertad negativa. Algunos dirán que es la única forma de libertad que nos han dejado, y en muchos sentidos, frente a los procesos de modernización de la sociedad y de la globalización, no nos queda ni esta posibilidad de decir que no.

La libertad negativa ha sido considerada algunas veces como una forma menor, o equivocada de la libertad. En política el voto negativo tiene mala prensa. Últimamente en la Argentina durante épocas de elecciones en todos los medios de comunicación, los políticos, los periodistas “independientes”, los académicos, y hasta algunos religiosos, se desesperan por persuadir a la gente, con cualquier recurso retórico, de que no se debe decir que no, que hay que votar positivamente. Extremando la falacia tan en boga de mezclar indebidamente la ética en los juicios y en las decisiones políticas, se llega a sostener que hay una obligación moral de votar positivamente a algún candidato, que el ciudadano carece de la facultad de decir que no a las “diferentes” (?) opciones que se le ofrecen en el supermercado de la partidocracia. Conforme a la lógica de esta “ética”, dado el caso, uno debería elegir positivamente y votar a Belcebú siempre que se viera en la opción entre éste demonio y Lucifer!

Me parece que la inteligencia y la responsabilidad política nos obligan más bien a romper el cerco de esas falsas disyuntivas. Lo que nos hace prisioneros de esta encerrona y nos priva de la libertad negativa es la cerrazón ideológica de ciertos dogmas liberales que es preciso cuestionar. En las elecciones de octubre pasado (2001) se había generado un interesante debate sobre el significado, la eficacia y el carácter democrático (o no) del voto negativo<sup>1</sup>. La amenaza del voto negativo, o del no voto, provoca un

---

\* El texto que aquí se publica fue leído por el autor como panelista de las VI Jornadas internacionales interdisciplinarias del ICALA sobre: “Saber, poder, creer”, Río Cuarto, noviembre de 2001.

<sup>1</sup> Es muy instructivo el dato de una encuesta de G.Römer y Asociados sobre las elecciones del 14 de octubre, según el cual el escepticismo sobre el sistema democrático es más elevado entre los votantes positivos que entre los que votaron

gran pánico en el *establishment* político. Esto es signo de que el pueblo tiene todavía en sus manos un arma poderosa. El no del pueblo es el contrapoder, o la fuente de otro poder, el único verdaderamente democrático en ciertas circunstancias. Privar al pueblo de la libertad negativa, de la libertad para deslegitimar y producir el derrocamiento de una *clase* política que no es representativa ni confiable, etc., sería privar de su aptitud autocorrectiva y de su legitimidad de base al sistema republicano y, por lo tanto, eliminar en su raíz el principio de la democracia.

Frente al discurso hegemónico de la cultura afirmativa, que ya había denunciado H. Marcusse con gran penetración, me parece oportuno reivindicar el concepto de la libertad negativa. Pero este concepto se ha empleado por lo menos en dos sentidos bien diferentes en la historia del pensamiento. En lo que sigue analizaré 1) el concepto político de la libertad negativa del liberalismo, 2) el concepto filosófico de la libertad negativa en Hegel y, 3) ensayaré algunas proyecciones de este concepto.

## 1.

La filosofía política del liberalismo ha levantado como una de sus banderas el concepto de la libertad negativa<sup>2</sup>; los críticos de esta filosofía se han encargado por su parte de desprestigiar este concepto de la libertad<sup>3</sup>. Yo creo por mi parte que, sin olvidar las críticas que muestran las limitaciones de esa libertad, nosotros tenemos hoy que reivindicarla. El clásico antecedente de este concepto puede hallarse en la descarnada o elemental formulación de Th. Hobbes: “Libertad significa propiamente ausencia de... impedimentos externos al movimiento”<sup>4</sup>. No se trata solamente de la ausencia de impedimentos físicos, sino también de restricciones sociales o de regulaciones y prohibiciones legales que interponen otra clase de obstáculos o de límites a la libertad. Es claro sin embargo que los obstáculos

---

negativamente (en blanco más anulados): “Justamente entre quienes hicieron uso del *voto bronca* es más profunda la defensa de la democracia ante cualquier otra forma de gobierno según los datos de esta encuesta” (*La Nación*, domingo 28 de octubre de 2001, p. 17).

<sup>2</sup> Clásico en este sentido es el texto de I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1969; *Cuatro ensayos sobre la Libertad*, Madrid, 1988.

<sup>3</sup> Cfr.: Charles Taylor, “El error de la libertad negativa”, en *Philosophical Papers*, Cambridge, 1985.

<sup>4</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. 21.

físicos son los que violentan y anulan directamente mi libertad. Una flecha que me indica la dirección por donde debo circular, la luz roja de un semáforo, son señales que puedo interpretar y comprender, que apelan a mi inteligencia y a mi responsabilidad. Pero cuando frente a mí se levanta un muro que me cierra el camino, cuando estoy entre rejas, estoy privado de mi libertad. Toda barrera física contra mis movimientos, como una cortina de hierro, pero ya también un “lomo de burro” en la calle pública, es una agresión contra mi libertad y contra mi dignidad, una expresión de prepotencia y de autoritarismo que no le debíamos permitir los ciudadanos a la administración municipal.

En la descripción de Benjamín Constant esta libertad negativa “cuyo disfrute es el bien máspreciado para los hombres modernos”, comprende diferentes derechos: libertad “es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin impedimentos y sin pedir permiso ni rendir cuentas de sus movimientos ni de sus motivos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, o a sus caprichos”<sup>5</sup>.

Gozamos de esta libertad en la medida en que la *posibilidad* de ejercer estos derechos no está obstaculizada o limitada por nadie. “Ser libre en este sentido es estar *libre de* restricciones o impedimentos que limiten las posibilidades de elección o de acción, es gozar de una esfera de acción lo más amplia posible, no interferida ni controlada por la sociedad o el estado”<sup>6</sup>. Bajo este aspecto toda ley y toda reglamentación significan un recorte, o una restricción de mi libertad. Enemigos de mi libertad no son solamente los tiranos y las ideologías totalitarias, sino sobre todo los burócratas que, en el estado y en las instituciones, se empeñan en tener todas las cosas ordenadas, planificadas y reglamentadas hasta los mínimos detalles, dictando ordenanzas cada vez más completas que no dejen ninguna laguna jurídica, por supuesto que para nuestro propio bien! Esto último es lo más peligroso porque el que alguien crea saber mejor que nosotros cual es

---

<sup>5</sup> Benjamín Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” (1819), en *Escritos Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 259.

<sup>6</sup> Julio De Zan, “La libertad y el concepto de lo político”, en *Libertad, poder y discurso*, Almagedo, Buenos Aires, 1993, p. 37.

nuestro propio bien, esto es la definición del paternalismo y del autoritarismo. La libertad requiere por el contrario que las leyes y las ordenanzas sean pocas y muy simples, o lo menos reglamentaristas que sea posible.

La paradoja de esta libertad, sin embargo, es que solamente puede realizarse al precio de renunciar, por lo menos parcialmente, a sí misma, porque la ausencia de *todo* impedimento externo que restrinja la libertad de cada uno significaría la total inseguridad de todos. En cuanto infracciones contra la libertad, la ley y la existencia misma del Estado pueden considerarse como un mal, pero son un mal necesario, o un mal menor frente a la anarquía y al despotismo. Por cuanto la ley no sólo limita mi libertad, sino que limita también la libertad de los otros, me protege frente a la posible agresión de los demás y, sobre todo, delimita o restringe y racionaliza la arbitrariedad del poder del Estado. Kant definió bien el derecho bajo este aspecto como la limitación recíproca de la libertad de cada uno de tal manera que pueda coexistir con la libertad de los demás conforme a reglas generales iguales para todos.

Hegel criticó sin embargo esta definición kantiana por cuanto tiene en cuenta “solamente el lado *negativo* del derecho como limitación de la libertad” (*Rph* 29)<sup>7</sup>. En Kant, como en otros teóricos del liberalismo, la sociedad misma y el Estado aparecen ante todo como limitaciones o restricciones frente a la libertad, pensada como libertad negativa. Para Rousseau y para Hegel en cambio, en un estado de derecho democrático las leyes no son una limitación de la libertad sino más bien la expresión o la realización de la misma como voluntad general. Este es el otro concepto de la *libertad positiva* como participación en las decisiones colectivas. En la democracia los ciudadanos son libres porque no obedecen otras leyes más que aquellas que ellos mismos se han dado, o a las cuales han prestado su asentimiento. Con esta estrategia los teóricos de la libertad positiva dan vuelta el concepto liberal del Estado y del orden jurídico-político y fundamentan su valoración positiva en relación con la libertad. No es mi inscripción en la sociedad ni la existencia del orden jurídico-político del Estado lo que representa una negación (por lo menos parcial) o una limitación de mi libertad, sino la imposición de las normas por un poder ajeno a mi voluntad: la *heteronomía*. Se supone que la democracia es el régimen político de la libertad positiva en el que la génesis y la vigencia de

---

<sup>7</sup> *Rph* es la abreviatura del título de la obra de Hegel: *Rechtsphilosophie*, o *Filosofía del Derecho*, la cifra que sigue a esta sigla remite al número de parágrafo de este libro.

las leyes se produce y se legitima mediante la participación directa o indirecta de todos los ciudadanos en el poder legislativo. Este principio de *autonomía política, o de ciudadanía*, es el que se institucionaliza en un estado de derecho como el principio de la democracia. Este principio y los procedimientos mediante los cuales los ciudadanos libres se dan a sí mismos la constitución y las leyes que los rigen, son los únicos fundamentos de validez reconocida, o la fuente que confiere toda su legitimidad al ordenamiento jurídico-político de la sociedad y del Estado.

La diferencia y el posible conflicto de las dos libertades está en la base de la distinción (y del conflicto siempre latente) entre el liberalismo, cuyo valor supremo es la libertad negativa, y la teoría política de la democracia que se centra en el concepto de la libertad positiva. Como ha escrito Norberto Bobbio: “*Estado liberal* es aquel en que la ingerencia del poder público está reducida al mínimo posible; *Estado democrático*, aquel en que más numerosos son los órganos de autogobierno”<sup>8</sup>, o las formas de participación directa de los ciudadanos en las decisiones colectivas.

(Hannah Arendt sostiene que no cualquier cambio drástico o más o menos violento del poder político merece el nombre de “revolución”). Apoyándose en Condorcet propone reservar este nombre para las transformaciones políticas que han tenido como objetivo la realización de la libertad. Es en las grandes Revoluciones modernas (como la Revolución Francesa, la Revolución Americana o la Revolución de los *soviets* en Rusia) dónde se ha manifestado con toda su potencia la fuerza movilizadora del ansia de libertad que ha sido capaz de sacudir las estructuras de la dominación. Pero sería ridículo pensar que el heroico entusiasmo de los hombres de las revoluciones, conscientes de iniciar una historia nueva que haría realidad el sueño de la libertad, haya estado orientado por el mero concepto de la libertad negativa que busca obtener del poder político el permiso y la garantía para el ejercicio de una serie más o menos amplia de actividades fundamentalmente no políticas, sino privadas (como las listadas por B. Constant). Estas “libertades” negativas no se pueden identificar ni confundir con la libertad política, se formulan mejor como *derechos* porque pertenecen al campo jurídico. Son los derechos civiles. Como ha mostrado Arendt, el reconocimiento de los derechos civiles, o las libertades negativas, son consecuencia de la liberación conseguida mediante el derrocamiento de

---

<sup>8</sup> N. Bobbio, “Kant y las dos libertades”, en *Estudios de Historia de la Filosofía*, Ed. Debate, Madrid, 1985, p. 197.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *Sobre la Revolución* (1962), Alianza, Madrid, 1988, cfr. esp. p. 29-36.

los regímenes tiránicos, o totalitarios, pero el objetivo central de las luchas revolucionarias ha sido en cambio la construcción de una nueva forma de poder político que no signifique dominación sino que exprese la libertad positiva del pueblo. La libertad negativa, los derechos civiles, son importantes como garantías y protección frente a una dominación despótica que nos amenaza. Pero la libertad positiva significa la anulación de toda forma de dominación, la constitución de un poder que no es ya un poder *sobre* o *contra* el pueblo, sino el poder *del* pueblo. Esta idea de la libertad positiva no fue tampoco una invención de las revoluciones modernas, sino que ya había sido pensada y realizada en alguna medida por la democracia antigua de la *Polis* ateniense y se expresaba con el término *isonomía*, que es la situación de igualdad política resultante de la abolición de la división entre gobernantes y gobernados, o entre el mando y la obediencia, porque en la *Polis* todos mandan y todos obedecen, los ciudadanos conviven al margen de toda dominación política. La Revolución francesa se propuso recuperar e institucionalizar aquel sentido de la libertad positiva de los antiguos. La *emancipación* proclamada por la Ilustración moderna conllevaba la universalización de este sentido de la libertad).

La vigencia teóricamente incuestionada del principio de legitimación democrática en las sociedades occidentales contemporáneas, no autoriza de ninguna manera a olvidar la libertad negativa del liberalismo, cuya importancia me parece en cambio cada vez mayor en la medida en que crece en las sociedades actuales el desencanto con esta democracia existente. La teoría política de la libertad positiva ha pretendido algunas veces superar el concepto de la libertad negativa por cuanto en el estado derecho democrático *teóricamente*: “todo poder político se deriva del poder generado comunicativamente en la base social, como el poder *de* los propios ciudadanos. Y el ejercicio del poder administrativo del Estado está regulado y legitimado por las leyes que los propios ciudadanos se dan a sí mismos...”<sup>10</sup>. Pero la *democracia real*, o *existente*, está tan lejos de esta idea normativa de la democracia, como lo estaba el llamado *socialismo real* de las ideas socialistas. Frente al poder real, y por cierto nada democrático, de los aparatos burocráticos y de las corporaciones económico-financieras, sindicales, culturales, académicas, etc.; frente a las tendencias corporativas de los partidos políticos y a la formación de una “clase” política cuyos

---

<sup>10</sup> J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, 1992, p. 169. Este es el concepto del poder que Hannah Arendt había expuesto en *Macht und Gewalt* (1970), y que J. Habermas ha retomado en el libro citado.

“intereses de clase” no siempre coinciden con los intereses generales, y que tiende a transformar esta democracia en una “aristocracia electiva”, es necesario reconstruir las murallas defensivas de los derechos inviolables del ciudadano, o de la libertad negativa. Esta reivindicación de los principios del liberalismo político se hace tanto más necesaria cuanto el poder propiamente político, que se construye y se legitima teóricamente mediante los consensos sociales, conforme a los procedimientos constitucionales, se revela cada vez más como poder meramente formal, patéticamente impotente frente al poder real de las corporaciones internas, de las multinacionales y de las asociaciones de intereses que se tejen entre ambas, y es fácilmente instrumentalizable por esos otros “poderes”.

## 2.

El otro sentido de la “libertad negativa”, aludido en el título de este artículo, está tomado de la dialéctica del concepto en la filosofía de Hegel, es decir, se sitúa en otro nivel de discurso completamente diferente. Según este autor la libertad como esencia del espíritu se funda en la razón pensante como saber de lo universal y en el poder de la negatividad dialéctica del pensamiento que opera en la voluntad. En el animal, cuyo conocimiento está limitado a lo inmediatamente dado en la percepción, el apetito está determinado por sus objetos. El hombre en cambio es libre en la medida en que su conocimiento no está limitado a la inmediatez de lo dado, ni es un prisionero de su propia situación fáctica en el mundo, sino que puede trascenderlo por el pensamiento y abrirse a otros horizontes de comprensión. Esta capacidad de trascendencia del pensamiento, la infinitud intencional de la razón, es la que le otorga al espíritu esa superioridad que lo deja siempre insatisfecho frente a la facticidad de lo dado en el terreno de la finitud, la independencia o *indiferencia activa* frente a todo objeto particular, en que consiste la libertad.

La autonomía de la razón frente a la facticidad empírica le permite situarse en contradicción con lo que es y afirmar lo que no es, juzgar críticamente y superar prácticamente la hegemonía de lo dado, transformar la naturaleza y configurar su propio mundo. El hombre es el ente del que se puede decir que él “no es lo que es, y es lo que no es”, porque está siempre modificando lo que ya es; y porque su verdadero ser, el que define su identidad, es su proyecto.

Me gusta hablar en este sentido de una prueba *a priori* de la existencia de la libertad contra quienes argumentan a favor del

determinismo, o de algún tipo de condicionamiento necesario de las elecciones de la voluntad humana, ya sea de carácter naturalista, psicologista o sociologista. Para las hermenéuticas de la sospecha, cuando creemos en la libertad de nuestras decisiones nos engañamos a nosotros mismos, porque en el fondo nuestras elecciones están predeterminadas o condicionadas. Frente a estas teorías de poco o nada sirven los intentos de probar la libertad mediante alguna vía empírica. Como ya lo había señalado Hegel, toda acción es susceptible de una doble hermenéutica. Ninguna experiencia de la libertad podría protegerse y quedar indemne de la posibilidad corrosiva de la hermenéutica de la sospecha. Pero esta posibilidad tampoco prueba nada. Remedando a Descartes podemos decir simplemente: pienso, luego soy libre. Y la propia reflexión crítica de la hermenéutica de la sospecha abona performativamente este argumento cartesiano. Podría hablarse también de una condicionalidad recíproca de racionalidad, o de verdad y libertad. En tal sentido Hegel se atreve a completar la sentencia evangélica según la cual solamente: “la verdad nos hace libres”, y explicita el otro lado de la cosa diciendo: “sólo la libertad nos hace verdaderos”. “[La voluntad sólo es verdadera, voluntad libre, como inteligencia *pensante*” (*E*, 443-445; *Rpb*, 21<sup>11</sup>). Para Hegel, la voluntad es libre sólo en tanto no se deja determinar por nada, por ningún objeto exterior o interior, sino que se auto-determina a sí misma mediante el propio pensamiento, o mediante el juicio crítico de la razón.

Ahora bien, esta libertad que consiste en la independencia frente a todo y en no dejarse determinar por nada, o por nadie, es el momento de la libertad negativa, o el aspecto de la pura negatividad, la potencia absoluta del *no*, que resiste y se opone a toda inclinación de la naturaleza, a todo deseo de las pasiones y a toda presión o imposición externa, de la sociedad y de la cultura (*Rpb*, 5 y 14). Pero esta negatividad que es esencial o constitutiva de la libertad, no se ha de interpretar como una deficiencia, como in-diferencia pasiva (la in-diferencia no afirma ni niega nada) ni como falta o ausencia de voluntad, sino como *exceso*, porque es el querer infinito, o la infinitud del querer que trasciende todo ser-ahí para desplegarse en el ámbito de la ilimitada universalidad del pensamiento. La posibilidad de decir que no, de no querer o de rechazar, permanece siempre abierta para la voluntad en cuanto *ilustrada* por el juicio crítico-negativo de la razón frente a toda

---

<sup>11</sup> La letra *E* es la abreviatura del título de la obra de Hegel: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la cifra que le sigue en las referencias embutidas dentro del texto remite al número de párrafo de este libro.



particularidad finita, o frente a la mera *positividad* de lo ya dado, consolidado y transmitido como “natural” con la autoridad de la tradición.

En el sistema de Hegel la negación aparece incluso como el acto primero y constitutivo del espíritu autoconciente, que mediante la negación se separa de la naturaleza y comienza a ser para sí. La vida está originariamente en unidad inmediata o indiferenciada con la naturaleza, pero en esta identidad sin desgarramientos no existe todavía la conciencia de sí. El espíritu que se encuentra inmerso en la naturaleza, como vertido y derramado en la multiplicidad de las inclinaciones y en la exterioridad de los objetos particulares de la percepción y del deseo, ejerce una *reflexión* inmanente sobre sí mismo, retorna a su propio centro, se diferencia y se separa de la multiplicidad, toma distancia del mundo de los entes, los objetiva y los juzga (*E* 476). Esta separación y distanciamiento son el comienzo, tanto de la autoconciencia y del juicio, como de la libertad. La libertad negativa es sólo el comienzo de la dialéctica y de la historia de la verdadera libertad concreta. Pero este comienzo tiene que preservarse a lo largo de todo el desarrollo de la cosa, de lo contrario no habría desarrollo alguno.

### 3.

El idealismo alemán, y en particular la filosofía hegeliana de la razón y de la libertad, han sido considerados algunas veces como la teoría filosófica de la Revolución Francesa. No se trata por cierto de una interpretación histórica de los acontecimientos del vecino país, sino de la comprensión de cómo es posible una transformación política de estas características y de cuáles son los presupuestos filosóficos y los principios universalmente válidos de la gran revolución moderna. Si bien Hegel (como Kant) consideraba que la crítica del racionalismo dogmático llevada a cabo por el empirismo inglés había dado en el blanco, no podía aceptar sin embargo que la unidad y la universalidad de los conceptos de la razón se deriven solamente del hábito y la costumbre, como pretendía Hume. La Revolución hizo realidad de algún modo la exigencia de la Ilustración de reorganizar el mundo, la sociedad y el orden político, conforme a principios racionales, suprimiendo la irracionalidad de los privilegios del antiguo régimen, lo cual puede valer como una comprobación de la capacidad de la razón para alcanzar verdades cuya validez no se deriva de ninguna experiencia, que están en contradicción con lo dado y consagrado por la tradición y la costumbre. Y negar esta capacidad de la razón equivale a

desconocer los presupuestos de un pensamiento revolucionario, o a declarar no racional a toda revolución.

Uno de los libros principales y olvidados de H. Marcusse lleva el sugestivo título de: *Razón y Revolución*<sup>12</sup>. La tesis que intenta demostrar Marcusse en ese libro, como legado de la filosofía de Hegel, es la que hemos enunciado al comienzo del punto anterior, a saber: que el pensamiento crítico y emancipatorio presupone una razón que no está sometida a la experiencia y que tiene una capacidad de juicio autónomo. La autonomía de la razón, su alcance trascendental, o metafísico, es una de las condiciones de la libertad y de la posibilidad de una teoría y una praxis revolucionaria. Por eso, según este autor, para los idealistas alemanes el ataque a la razón por parte del empirismo, como el posterior ataque del positivismo, es un ataque contra la libertad: “si el hombre no logra producir la unidad y la universalidad por medio de su razón autónoma y aún en contradicción con los hechos, se verá obligado a someter, no sólo su existencia intelectual, sino también la material, a los ciegos procesos y presiones que representan el orden de vida empírico predominante. Por consiguiente el problema [del empirismo y el positivismo] no es sólo filosófico; concierne también al destino histórico de la humanidad... Si la experiencia y la costumbre han de ser la única fuente del conocimiento y la creencia, ...la verdad no podría oponerse al orden dado ni la razón hablar en contra de él. El resultado de esto no era sólo el escepticismo, sino el conformismo... Y si el conocimiento por medio de la razón, es decir, por medio de conceptos que no han sido derivados de la experiencia, significa metafísica, entonces el ataque contra la metafísica se convierte al mismo tiempo en un ataque contra las condiciones de la libertad humana ya que el derecho de la razón a guiar la experiencia es parte esencial de estas condiciones”<sup>13</sup>.

Desde posiciones filosóficas diferentes, H. Arendt, ha llegado a concepciones bastante cercanas a las de Marcusse en su teoría del poder revolucionario de la negación, o de la capacidad de decir que no<sup>14</sup>. El fenómeno del poder, en tanto diferente de la fuerza, se produce y se reproduce a partir de la opinión pública en la base social, de tal manera que, cuando un gobierno o un régimen pierden todo el apoyo de la gente, el poder político como tal queda disuelto, y en la medida en que los

---

<sup>12</sup> Herbert Marcusse, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1971.

<sup>13</sup> Herbert Marcusse, *Op. cit.*, p. 24 y 26.

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, Frankfurt, 1985.

ciudadanos decidieran *negarle* su obediencia, el régimen quedaría reducido a la más absoluta impotencia; solamente podría imponerse frente a la desobediencia civil y mantenerse transformándose en un régimen de fuerza (como tiranía), y en tanto no aparezca nadie que sea capaz de reconstruir la “voluntad general”, o de construir un nuevo poder<sup>15</sup>. En su libro *Sobre la Revolución*, a partir del mencionado análisis de algunas revoluciones históricas, concluye la Arendt que la repentina y dramática quiebra del poder, que es característica de las situaciones revolucionarias, pone en evidencia como la sumisa obediencia de los ciudadanos en la situación política normal, no es *consecuencia* de la dominación, no es *pasivo* acatamiento a un poder preexistente, sino que es más bien la *causa* que ha engendrado y reproduce ese poder, el apoyo *positivo* que *lo sostiene*. Por eso tan pronto como la sociedad civil se subleva y le niega obediencia o le dice simplemente que no a sus órdenes, el poder se disipa, y la revolución ya *se ha hecho*, aún antes de que los revolucionarios hayan podido hacer oír sus proclamas, y de que el pueblo haya tomado las armas. Mejor dicho: es la quiebra de la anterior estructura de poder del Estado producida por la desobediencia civil, o por la negación del apoyo ciudadano, lo que hace posible que el pueblo se alce en armas para derrocar un gobierno, pero esto último ocurre, si es que alcanza a suceder, cuando el empleo de las armas es ya, casi siempre, innecesario<sup>16</sup>.

Mas allá de la filosofía política y de la teoría de la revolución, pueden encontrarse también ideas muy cercanas a éstas en las expresiones y en la praxis de algunos hombres de acción como el Mahatma Gandhi en la India y el subcomandante Marcos en México. “Lo que buscamos, lo que necesitamos y queremos, es que toda la gente sin partido, ni organización, se ponga de acuerdo en lo que no quiere, y después en lo que quiere, y se una para conseguirlo (de preferencia por vías civiles y pacíficas) no para tomar el poder, sino para ejercerlo. Yo sé que dirán que esto es utópico, pero así es el modo de nuestra revolución” (Subcomandante Insurgente Marcos). Marcos apela a la gente sin partidos porque los actuales partidos forman parte de la estructura del Estado que hay que transformar. Sí, como dice Arendt, las revoluciones no las hacen los partidos, ni los políticos, sino los pueblos, me parece claro sin embargo que la construcción de un nuevo régimen, o de

---

<sup>15</sup> Para la discusión de estas ideas, cfr. el capítulo sobre “El poder político” en J. De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Bs. As. 1993, p. 91-162.

<sup>16</sup> Los acontecimientos políticos posteriores a esta ponencia (de diciembre de 2001) pueden interpretarse en parte como una corroboración de la teoría expuesta.

una nueva república y la administración del poder revolucionario del pueblo, requieren la sustitución de la antigua clase política por nuevos políticos, o por hombres que, surgidos del régimen anterior, sean capaces de asumir directamente la representatividad popular vacante y el mandato social, por encima de las viejas estructuras o aparatos, y rompiendo con los intereses corporativos, con los códigos y las lealtades de clase, o de partido. Lo que habrá que evitar es que se forme una nueva *clase* política, como clase dominante, separada o enfrentada a las clases populares, porque esa es la historia de las revoluciones fracasadas, que traicionaron sus propios ideales libertarios.

El pensamiento democrático tiene que recuperar para sí este concepto clave de toda teoría política que es el concepto de revolución, desligándolo de las connotaciones militaristas y autoritarias de los golpes de Estado y de las dictaduras. El enfrentar como contradictorios los conceptos de “democracia” y de “revolución” no es una buena estrategia a favor de la democracia. La historia y la teoría política nos hacen pensar que siempre habrá de nuevo situaciones excepcionales en que la sociedad (o el pueblo) diga: ¡basta! interrumpiendo la continuidad del orden establecido<sup>17</sup>. Si no aceptamos la tesis ultraconservadora de Fukuyama sobre el fin de la historia, tenemos que pensar que siempre habrá revoluciones que harán caer a las dirigencias, a los regímenes y a las instituciones que han perdido su legitimidad, y que marcarán el comienzo de nuevas épocas en la historia de los pueblos.

Una revolución es un nuevo comienzo. Es claro, sin embargo, que no es posible comenzar de la nada. La revolución posible tiene que contar con la realidad, con las condiciones históricas que ella no puede modificar, y

---

<sup>17</sup> “Situaciones excepcionales” son aquellas que, según Carl Schmitt, ya no tienen solución mediante los procedimientos normales, porque caen fuera de la normalidad y, por lo tanto, no pueden estar previstas en las normas del ordenamiento jurídico. “La excepción perturba la unidad y el orden del esquema racionalista, del normativismo y de la teoría positivista del derecho. Pero... la excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella. En la excepción la vida real hace saltar con su energía la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición... Siempre llega el momento en que la perpetua habladuría de lo normal y general nos harta. Hay excepciones” y en esta situación se prueba quién es el soberano. “Soberano es el que decide sobre el estado de excepción” (Carl Schmitt, *Teología Política*, Struhart, Buenos Aires, 1998, p. 15 y 27-28).

apoyarse de alguna manera en ellas. Pero la resignación, el escepticismo, o la censura de toda idea de revolución, y la exclusión de esta palabra del lenguaje político de la democracia, olvida que las instituciones republicanas son conquistas de las revoluciones modernas de las que somos herederos. Si la idea de revolución es antidemocrática, si el concepto de *revolución democrática y no violenta* es contradictorio, o absolutamente utópico, entonces la democracia quedaría privada de la posibilidad de regenerarse o de fundar *una nueva república* siempre que las viejas instituciones hayan perdido la aptitud de autocorrección de sus deformaciones mediante los procedimientos normales. No es posible privar a los hombres y a los pueblos del ejercicio de su libertad fundamental de decir que no, de cambiar, de proyectar nuevos comienzos en la historia de la sociedad y de pensar otras instituciones que hagan posible más democracia, más justicia y más libertad.

## Resumen

*Decir que no* es el primer paso de la conquista de nuestra libertad. Puede considerarse también que es el paso decisivo, y el más difícil. Se habla en este caso de libertad negativa. Esta ha sido considerada a veces como una forma menor, o equivocada de la libertad. Pero en el contexto del actual desencanto frente a la libertad positiva de las democracias existentes, se ha revalorizado la libertad negativa de los derechos individuales. Y frente al discurso hegemónico de la cultura afirmativa, que ya había denunciado H. Marcuse con gran penetración, me parece oportuno reivindicar el concepto de la negatividad dialéctica de la libertad. Es propósito de este artículo aclarar ante todo el concepto de la libertad negativa, porque dicha expresión se ha empleado por lo menos en dos sentidos bien diferentes en la historia del pensamiento. El desarrollo de la exposición recorre los puntos siguientes: 1) el concepto político de la libertad negativa del liberalismo, 2) el concepto filosófico de la libertad negativa en Hegel y, 3) finalmente se esbozan algunas proyecciones de estos conceptos para la filosofía política y la teoría de la revolución.

## Abstract

*To say no* is the first step of the conquest of our freedom. It can be thought that it is the decisive, and most difficult step. We can say that this is the negative freedom which has been considered as a minor, or mistaken form of freedom. But in the context of the current disenchantment respect to the positive freedom of the existing democracies, the negative freedom of the individual rights has been revalued. And opposite to the hegemonic speech of the affirmative culture, which

H. Marcusse with great penetration had already denounced, it seems to be opportune to claim the concept of the dialectical negativity of freedom. The intention of this article is to clarify, first of all, the concept of the negative freedom, because this expression has been used at least with two quite different meanings. This essay is developed in the following points: 1) the political concept of the negative freedom in liberalism; 2) the philosophical concept of the negative freedom in Hegel and; 3) finally some projections of these concepts for the political philosophy and for the theory of the revolution are outlined.