

Una teoría de la libertad
De la psicología a la acción política
PHILIP PETTIT

Traducción del inglés por Gregorio Cantera



VI

Libertad y politización

Hacia el ideal político de la libertad

Mucho de lo expuesto hasta ahora ha tenido que ver de forma indirecta con cuestiones políticas. Así como las cuestiones relacionadas con la libertad de acción y con la libertad del yo pueden resultar interesantes desde un punto de vista psicológico, fundamentalmente, bien pudiera ser que dicha psicología fuera aquella que se refiere a actuaciones de grupos, y no precisamente de individuos. En cualquier caso, todo lo que tiene que ver con la libertad de la persona guarda una relación directa con las inquietudes políticas. Y esta afirmación resulta especialmente evidente desde el momento en que consideramos que la libertad de la persona implica, tal y como hemos visto en la teoría de la libertad como control discursivo, no solo una capacidad psicológica, sino también una capacidad social en relación con los demás.

En este capítulo nos centraremos y daremos mayor importancia a esa perspectiva política. Al esbozar la teoría de la libertad como control discursivo, llegamos a un concepto de la libertad como ideal político. No otro es el ideal de libertad que hemos de tener presente cuando afirmamos, como sostienen la mayoría de las doctrinas políticas, que un Gobierno o un Estado han de hacer todo lo posible para permitir que sus ciudadanos gocen de libertad. Trataré de demostrar que ese ideal que

hemos de tener en cuenta cuando afirmamos una cosa así no tiene que ver con el control discursivo como tal, sino que se trata de algo mucho más concreto.

Un Gobierno o un Estado son un sujeto colectivo como aquellos a los que nos hemos referido en el capítulo anterior. Y en concreto, son un sujeto colectivo al que otorgamos una posición especial dentro de los límites de su actuación. Consideramos que entre sus integrantes hay que incluir a todos los residentes permanentes —ciudadanos, en sentido más amplio—; y entendemos que es el único que, como tal, está legitimado para recurrir al uso de la fuerza en nombre de los ciudadanos, incluso si esa fuerza ha de emplearse contra algunos de los individuos que lo componen; y estimamos que está obligado a tender al cumplimiento de diferentes ideales, como el ideal de libertad para todos sus miembros o ciudadanos. En el próximo capítulo, estudiaremos aquellas condiciones que dan legitimidad a un Estado, mientras que en este, daremos por sentadas tanto su existencia como su legitimidad.

El asunto al que deseo referirme se le plantea a cualquiera que piense que, realmente, un Estado ha de preocuparse de la libertad. Y si decimos que ese ha de ser una de sus preocupaciones, eso significa que debemos de tener en mente algún ideal concreto acerca de la libertad. Por eso, mi pregunta se refiere a cuál es ese ideal que imaginamos. Y más en concreto, ¿cuál es el ideal que deberíamos tener en mente, si partimos de un concepto de la libertad como control discursivo?

La respuesta obvia sería que ese ideal que un Estado debe fomentar lo constituye el control discursivo. Pero hay tres aspectos en los que el propio concepto de libertad como control discursivo no nos ofrece un ideal político sugerente. En primer lugar, que el concepto de libertad como control discursivo es aplicable tanto a

sujetos colectivos como a sujetos individuales; que, en segundo término, depende de variables psicológicas de los individuos que es preferible dejar aparte de las preocupaciones de un Estado; y, en tercer lugar, que hace una abstracción con respecto de hasta qué punto los individuos disponen de una amplia variedad de oportunidades en la que puedan ejercer ese control discursivo. Paso a comentar cada uno de estos aspectos.

Resultaría totalmente contrario a la intuición afirmar que un Estado debería encargarse de ampliar el control discursivo, tanto en lo que se refiere a sujetos colectivos como a sujetos individuales. Pues son muchas las situaciones en las que es probable que las exigencias de libertad individual y de libertad colectiva choquen entre sí, y no está nada claro que se pueda afirmar que haya de sacrificarse la libertad de determinados individuos en aras de ampliar la libertad de un colectivo como tal. Por supuesto que lograr que se incremente la libertad de un colectivo implica muchas veces una mayor libertad para los individuos que lo componen, en cuyo caso tal sacrificio puede resultar bastante justificable. Pero esta justificación no encontraría su fundamento en tal incremento de la libertad colectiva, sino solo en el correspondiente aumento de libertad de los individuos afectados.

Sostengo, por tanto, que solo el control discursivo de los seres humanos individuales ha de constituir un motivo de preocupación para un Estado, incluso para cualquier Estado comprometido con la libertad. Y sugiero que un Estado solo debe mostrar interés acerca del control discursivo en colectivos, en la medida en que este vaya asociado con el correspondiente nivel de control discursivo por parte de los individuos que pertenecen a los mismos. Los sujetos colectivos llegan a ser tales porque están al servicio de los intereses de indivi-

duos, o su existencia queda justificada por la forma en que sirven a dichos individuos. Sería, pues, una postura normativa extravagante establecer que la libertad como control discursivo de un colectivo tiene sentido en sí misma, y no en virtud de la correspondiente libertad que puedan disfrutar los individuos que lo integran. Esta opción a favor de centrarse en la libertad personal de los individuos representa una especie de humanismo moral o ético, aunque no creo que haya nadie que manifieste serias dudas al respecto (Kukathas y Pettit, 1990, capítulo 1; cf. Raz, 1986).

¿Deberíamos, en consecuencia, reducir un tanto el ámbito del control discursivo, y afirmar que un Estado ha de preocuparse por el control discursivo del que gozan los sujetos individuales, y no del referido a sujetos colectivos? No exactamente, porque un segundo problema consiste en que, entre las variables que afectan al disfrute del control discursivo por parte de los individuos, hay factores psicológicos o propios de cada persona que afectan a la naturaleza de su yo, a su fuerza de voluntad y a cosas por el estilo, y sería arriesgado dejar que estos cayeran bajo la férula de un Estado coactivo. Son tantas las cosas que pueden esperarse de un Estado, según la idea de la mayoría de nosotros, que es improbable que dicho Estado pudiera hacer nada útil en lo que respecta a lo que es propio de cada persona. Por el contrario, parece demasiado probable que si un Estado asumiera la ambición de mejorar la psicología de los individuos en aquellos aspectos en los que fuera preciso, fácilmente podría degenerar en una institución entrometida y opresora. Se trata de algo de sobra conocido, y que no merece mayor explicación (Berlin, 1969, ensayo 1).

¿Diríamos, pues, que un Estado habría de preocuparse por las necesidades interpersonales de control discursivo, pero no de las propias de cada cual, que tie-

nen aquellos individuos que forman parte de él? Un tercer problema viene a decirnos que tampoco es exactamente así. Pues todas esas necesidades tienen que ver con la acción, más que con el medio en que se desarrolla dicha acción, lo cual parece comprensible, dado que, hasta este momento, hemos hecho abstracción de tal medio. Pero está claro que un Estado puede mostrar su preocupación tanto por el medio como por la acción. Puede tratar de paliar los efectos de un orden natural adverso, o de un sistema social rígido, y garantizar que la gente disfrute de una serie adecuada de oportunidades acerca de las cuales pueda llevar a cabo elecciones discursivamente controladas. Así las cosas, el ideal político de la libertad debería reflejar dicha posibilidad, y debería oponerse a la perspectiva de que se emprendieran acciones tanto sobre el medio como sobre los individuos que se desenvuelven en él.

En este sentido, cualquier ideal político de libertad será más riguroso, por un lado, y más fecundo, por otro, que la libertad considerada como control discursivo. Será más riguroso en lo referido a las precondiciones de control discursivo interpersonales, no en cuanto a las propias de cada individuo, y solo en cuanto a las exigencias de dicho control por parte de los individuos. Y será más fecundo desde el momento en que estructure las exigencias para disfrutar de control discursivo en dos sentidos, no solo por la parte de quien actúa, sino también en cuanto al medio en el que dichas acciones se llevan a cabo; no solo en lo que tiene que ver con las relaciones interpersonales, sino también en cuanto a aquellas oportunidades impersonalmente determinadas.

Ideales enfrentados

¿Cuáles son los principales contendientes a la hora de asumir el papel del ideal político de la libertad? Tradicionalmente, y durante bastante tiempo, se ha distinguido entre dos formas —negativa y positiva— del ideal político de libertad, con lo que se pensaba que esta problemática quedaba cubierta (Berlin, 1969). Pero la libertad, en positivo, no constituye un ideal que tenga cabida en nuestro estudio, y la libertad, en negativo, no es la única alternativa a ese ideal positivo.

La libertad positiva se equipara, en ocasiones, con un ideal psicológicamente necesario —la preponderancia de la razón en el alma—, desde el punto de vista de la capacidad psicológica exigida por el control discursivo. Pero, en ese sentido, mal encaja con cualquier ideal que pueda verse útilmente sometido a influencias políticas, como hemos visto. Otras veces, se equipara la libertad positiva con el ideal de incorporación a un modelo de democracia que se describe en ocasiones como la libertad de los antiguos, en expresión de Benjamin Constant (1988). Pero, en este sentido, no se trata tanto de una forma de libertad política como de un medio, gracias al cual podemos confiar en que se fomentará o se protegerá dicha libertad, cuestión en la que incidiremos en el próximo capítulo.

La libertad negativa, según la dicotomía establecida por Berlin, plantea un problema distinto, aunque igualmente significativo. Normalmente se identifica con aquella libertad que carece de interferencias, si por tales se entiende cualquier obstáculo o coacción intencional (Miller, 1993: 12-13). Pero, como tendremos ocasión de ver, la interferencia no es la única forma visible capaz de malear y poner en peligro el control discursivo, por lo que sería un gran error centrar en eso toda nuestra atención.

Prefiero establecer otra división según connotaciones muy diferentes. Así, distinguiré entre tres formas plausibles que puede adoptar el ideal político de la libertad. La primera de ellas la equipara con la no-limitación; la segunda, con la no-interferencia, y la tercera, con la no-dominación. El ideal de la libertad política como no-limitación mantiene que todas las dificultades que encuentra la libertad, sean impersonales o interpersonales, son iguales, y que las personas son libres solo en la medida en que no hay tales limitaciones. Las otras dos formulaciones de este ideal muestran ciertas diferencias, como que las limitaciones interpersonales son más perjudiciales para la libertad, mientras que las impersonales solo son un mal menor; y que, aunque pueden condicionar el disfrute de la libertad, tal y como yo lo entiendo, no la comprometen del mismo modo. Ambos ideales difieren, sin embargo, en lo que se refiere a la cuestión de qué implica la inhibición interpersonal de libertad. Un ideal sostiene que dicha limitación interpersonal no es ni más ni menos que esa propia interferencia —intencionada, o cuasi-intencionada—, mientras que el otro la concibe como dominación.

En este capítulo, me ceñiré a estas tres diferentes versiones del ideal político de libertad, y trataré de exponer una serie de argumentos favorables al ideal de no-dominación. Dicha línea argumental discurrirá como sigue. En primer lugar, describiré el ideal de no-limitación, para sacar a la luz el problema que hace que sea preferible el ideal de no-interferencia. Trataré, a continuación, del ideal de no-interferencia, para identificar determinadas carencias que nos llevan al ideal de no-dominación. Y dedicaré cierto espacio a la elaboración del mencionado ideal de no-dominación y explicaré sus ventajas, para concluir esta exposición con un resumen histórico que nos permitirá calificar dicho ideal como republicano.

Permitaseme una última observación antes de seguir adelante. Cuando nos referimos a un sujeto como el Estado, e identificamos un ideal por el que debería dejar patente su preocupación, siempre se plantea la cuestión de si dicho ideal ha de obligar al sujeto en el sentido de que tenga consecuencias o no. Este problema se refiere a si ese sujeto ha de fomentar tal ideal, incluso si no siempre cumple con él en su forma de actuar o en las relaciones que mantiene, o si el sujeto debe cumplir con tal ideal aunque el hecho de fomentarlo le reste eficacia (Baron, Pettit y Slote, 1997). En nuestro caso, la cuestión se reduce a si al Estado, que está obligado a abrazar el ideal de la libertad, hay que exigirle que promueva dicho ideal con todos los medios a su alcance, o si solo está obligado a cumplir con él en lo que se refiere a las relaciones que mantiene con los ciudadanos, sin preocuparse por cómo esté la libertad en general.

Por fortuna, no abordaremos esta cuestión. En mi opinión, al Estado habría que exigirle en principio que promoviera la libertad política, exigencia que le obligará a cumplir con dicho ideal en la mayoría de los casos, aunque no en todos (Pettit, 1997a, capítulo 3; Pettit, 2001c). Pero no preciso profundizar aquí en la defensa de mi postura, dado que las puntualizaciones que llevaremos a cabo en el presente capítulo podrán ser aceptadas tanto por quienes hagan una lectura con consecuencias de las exigencias de la libertad política, como por quienes no la lleven a cabo.

El ideal de no-limitación

El ideal de la libertad política como no-limitación parte de la idea de que hay muchas formas por las que la libertad de alguien para hacer una cosa en lugar de otra

puede verse limitada por factores derivados de la competencia del Estado. Algunas de ellas, por ejemplo, exigen la intervención de una acción humana intencional; otras son consecuencias imprevistas de la acción humana, y otras tienen que ver con las limitaciones naturales que imponen minusvalías, enfermedades, pobreza y cosas por el estilo. Este ideal postula que todas estas limitaciones son igual de perversas, al tiempo que afirma que los individuos disfrutarán de libertad política en tanto en cuanto sean capaces de verse libres de ellas. Afirma, pues, que todas las formas de limitación, intencionadas o no –interpersonales o impersonales–, inciden en la libertad de la misma manera, y que la libertad política debería ser definida ni más ni menos que como la ausencia de toda limitación: una persona será libre, desde una perspectiva política, desde el momento en que puede evitar cualquier limitación de esta índole; y dos o más personas serán igualmente libres, en tanto en cuanto que puedan evitar esas limitaciones en la misma medida, incluso si difieren entre ellas en cuanto a la proporción de limitaciones, desde impersonales hasta interpersonales, que padecen.

Como tal, es una sencilla y atractiva teoría de la libertad política, y así lo reconocen, al menos implícitamente, muchos estudiosos. Quiénes la aceptan suelen adoptar como punto común de partida la idea de que la libertad consiste en la no-interferencia –la libertad se correspondería con la idea negativa de la misma que defiende Berlin–, para desarrollar esta concepción según la idea no tan común de que esa interferencia ha de incluir los obstáculos y las restricciones, intencionados o no, que una persona pueda encontrarse en su camino (Cohen, 1979; Steiner, 1994). Normalmente, dicha interferencia se limita a coacciones, obstáculos y cosas por el estilo, que la gente lleva a cabo de forma

intencionada, o cuasi-intencionada, es decir, de forma tal que pueden considerarse como negligencias, cuando menos (Miller, 1984; Miller, 1993: 12-17). Cuando el concepto de interferencia incluye esas restricciones no intencionadas de la libertad, así como interferencias en el sentido normal de la palabra, y la libertad se identifica con la no-interferencia, entonces el ideal de libertad política adoptado es el que aquí he descrito como no-limitación.

Las limitaciones que, según esta opinión, acaban con la libertad política, en ocasiones, se ciñen a aquellas que imposibilitan el hecho de realizar una acción libre, mediante la anulación o el reforzamiento de determinadas opciones (Taylor, 1982; Steiner, 1994; Carter, 1999). Pero no hay ninguna razón propia de esta teoría por la que no pueda ampliarse la categoría de tales factores limitativos. No hay razón, por ejemplo, para que aquellos factores que tienen que ver con el incremento del coste, según sea la opción que se elija, no reduzcan la libertad política, dado que afectan al desempeño normal con que las personas ejercen el control discursivo, cuando no a todas las posibilidades sobre las que este puede ejercerse. En este sentido, aquellos factores que reducen la libertad política, como diferentes de los que, al mismo tiempo, la anulan, incluirían actos de coacción como aquellos en los que una persona esgrime una amenaza real frente a otra, o aquellos acontecimientos naturales que hacen que resulte más arriesgada la opción de un individuo en favor de un derrotero determinado.

Aunque el ideal de la libertad política como no-limitación es sencillo y claro, no resulta demasiado sugerente desde el punto de vista de alguien que esté interesado en que los individuos gocen de control discursivo. Una vez que se acepta el control discursivo como el ele-

mento clave de la libertad, nos vemos obligados a considerar, en contra de lo que postula este ideal, que hay ciertos factores limitativos que resultan peores que otros. Por ejemplo, aquellas limitaciones interpersonales que tienen su origen en aquellos obstáculos o coacciones debidos a otros representan intrusiones más profundas contra la libertad como control discursivo que aquellos obstáculos que aparecen en el medio impersonal que rodea a toda elección. Implican negar la capacidad de control discursivo a una persona, y la posición que ocupa, mientras que las limitaciones impersonales no tienen tales implicaciones, puesto que restringen el campo de opciones con respecto del control discursivo de que puede gozar un individuo, pero no privan a ese individuo de ese control.

Podemos ilustrar esta situación considerando la diferencia que hay entre amenaza y advertencia. La persona que amenaza con causar destrozos en un coche si otra lo deja aparcado en determinado lugar puede moverse en el mismo horizonte de daños que alguien que advierte a esa misma persona de que, si aparca allí el coche, es probable que este sufra destrozos por culpa de una tormenta que se avecina, pongamos por caso. Pero hay una profunda diferencia entre ambas situaciones. En ambas, la persona en cuestión cae en la cuenta de que su elección es peor de lo que pensaba, puesto que se perfila un horizonte de elevados costes en relación con dejar el coche allí aparcado. Pero en el primer escenario hay otro problema, aparte de indicar que dejar allí el coche va a tener un coste, porque la persona que amenaza plantea un desafío a la capacidad misma de control discursivo con respecto a la elección posible.

La obcecación del ideal de no-limitación frente a esta distinción tiene consecuencias directas para el tipo de acción que un Estado debería apoyar. Permitiría que

un Estado hiciera todo lo posible para enfrentarse a aquellas limitaciones de la libertad que tienen que ver con minusvalías y enfermedades, con la falta de educación e información, con la inseguridad y con la pobreza y, en este sentido, puede resultar sugerente, puesto que aspira a un medio más fecundo en cuanto a oportunidades. Pero este ideal también permitiría que un Estado coaccionase, manipulase o forzase a la gente en un sentido u otro –incluso en ausencia de circunstancias de emergencia, en las que esté en riesgo la vida o la salud de las personas–, por el mero hecho de que eso es beneficioso en su lucha general contra tales limitaciones, y por el mero hecho de que los ataques interpersonales en contra de la libertad entrañan la promesa de que liberarán a la gente de obstáculos impersonales mayores. Dado que condena igualmente los obstáculos impersonales y los interpersonales, bien podría darse el caso de que este ideal justificase la existencia de un Estado que no tratase a sus ciudadanos de la forma que corresponde a individuos discursivos.

Este problema nos da la razón a la hora de rechazar el ideal de no-limitación como homólogo político del ideal de libertad como control discursivo. La reducción o anulación del control discursivo es, desde un punto de vista intuitivo, mucho más perjudicial que la limitación en el número de elecciones que, discursivamente, pueden llevarse a cabo. Podría defenderse el que un Estado recurriera a una intromisión tal en la libertad en circunstancias extremas, como cuando la vida o la salud de las personas se encuentran en peligro. Pero aparte de esas circunstancias extremas, no podría justificarse ningún ataque contra la libertad por el mero hecho de que eso permita que un Estado acabe con limitaciones no intencionadas, aunque con ello restrinja el nivel de elección en un grado ligeramente menor. La

conclusión es que cualquier ideal de libertad debería contemplar las restricciones interpersonales acerca de la libertad de una persona como un hecho mucho más grave que aquellas restricciones impersonales que se producen de forma no intencionada, tanto en el orden natural como en la estructura social.

El ideal de no-interferencia

En torno al concepto de no-interferencia

Esta crítica resulta fundamental a la hora de presentar al segundo candidato para el papel de homólogo político de la libertad como control discursivo. Me refiero a aquel ideal que, normalmente, se conoce como el de la libertad como no-interferencia. Este ideal considera la interferencia como la forma única o paradigmática de impedimento interpersonal para la libertad, y posula que la libertad exige, fundamentalmente, la reducción de tal interferencia.

¿Qué hay que entender exactamente por interferencia? A mi modo de ver, una persona interferirá con otra, en la medida en que intencionada o cuasi-intencionadamente haga más difícil la elección que vaya a llevar a cabo la primera mediante las siguientes opciones: anulación de esa elección; incremento de los costes relacionados con tal elección, o negativa a que tenga conocimiento acerca de las posibles opciones o de los costes que estas representan. Según la definición anterior, poner obstáculos o amañar las cosas son formas de interferencia, puesto que anulan esas opciones. La coacción es una forma de interferencia, por cuanto incrementa los costes de inclinarse por una determinada opción –lo que también puede conseguirse mediante una sanción–, o adopta la forma de engaños coacti-

vos que impiden que el individuo sepa de tales costes. Y la manipulación de la psicología de un individuo, o de su sistema de valores, será también una forma de interferencia en tanto en cuanto niega que dicho individuo pueda tener conocimiento de las opciones o de los costes implicados.

Si no se trata de rechazar solo la interferencia interpersonal, sino de tener también en cuenta las limitaciones impersonales como mal menor, el ideal de la libertad como no-interferencia tiene dos aspectos. Así, considerará que una persona es políticamente libre, en tanto en cuanto, en primer lugar, no esté sometida a interferencia por parte de los demás y, en segundo lugar, no esté sujeta a limitaciones en lo que hace al disfrute de esa no-interferencia. Desde el momento en que una persona satisface la primera de estas condiciones, disfrutará formalmente de la libertad como no-interferencia. Desde el instante en que satisfaga también la segunda condición, esa persona disfrutará, de forma real y efectiva, de la libertad como no-interferencia (Van Parijs, 1995). La libertad como no-interferencia, desde un punto de vista formal, exige la ausencia de ese factor —la interferencia— que compromete intrínsecamente, por así decirlo, esa libertad. La libertad como no-interferencia, desde un punto de vista efectivo, exige la ausencia de factores no comprometedores —como obstáculos naturales— que condicionen el campo en el que las personas puedan llevar a cabo sin interferencias una serie de elecciones; exige, pues, no solo la capacidad de actuar sin interferencias, sino la existencia de un medio de oportunidades que ofrezca un amplio ámbito para el ejercicio de dicha capacidad (Pettit, 1997a, capítulo 2).

Algunos teóricos de la libertad como no-interferencia, especialmente en el terreno de la llamada libertad a

ultranza, sostienen que cualquier Estado debería preocuparse de la libertad formal, no de la efectiva. Pero esto suena a una reducción sin motivo de tal dedicación, por lo que presumo que el ideal de la libertad como no-interferencia también permite que el Estado se preocupe de que tales libertades formales se hagan efectivas. Podemos describir esta inquietud añadida, al igual que John Rawls (1971), como la preocupación por mejorar el valor de la libertad formal entre quienes disfrutan de ella, mediante un incremento del número de oportunidades en las que ponerla en práctica, es decir, mediante la disminución de aquellas limitaciones que se asocian con minusvalías, discapacidades, pobreza y otras de esa índole.

Según la exposición que hemos realizado de este ideal de libertad política, la interferencia está considerada como algo que compromete la libertad, mientras que la limitación se contempla como algo que condiciona la libertad. Comprometer la libertad mediante una interferencia está considerado como una ataque mucho más grave en contra de la misma que los condicionantes que puedan imponer las limitaciones naturales u otras no intencionadas. El dar prioridad a la interferencia sirve para distinguir este ideal de aquel otro, más simple, de no-limitación, al tiempo que lo pone a salvo de las críticas que formulamos entonces. Un Estado no podrá permitirse poner en jaque la libertad de sus ciudadanos porque, gracias a ello, luche contra una forma de condicionamiento que implique un mayor obstáculo o coste con respecto de una elección. Porque comprometer así la libertad sería considerado como un perjuicio mucho más grave que cualquier condicionamiento de similares características.

La prioridad concedida a la anulación o reducción de interferencias con respecto a la anulación o reduc-

ción de limitaciones puede ser más o menos significativa. Al final, podría ser una especie de orden léxico, según el cual ningún incremento de la interferencia, por pequeño que este fuese, podría servir como justificación para cualquier disminución de las limitaciones, por amplia que esta fuera (cf. Rawls, 1971). A falta de estos límites, podría significar que se concede mucho mayor peso a la interferencia –mayor peso, según qué grados– que a la limitación (Van Parijs, 1995, 26). Pasamos por alto aquí todo lo referente a la clase específica de prioridad que haya de otorgarse.

¿Qué verosimilitud puede tener un ideal de la libertad política que no es nada más y nada menos que un ideal de no-interferencia? Se trata de una pregunta de primordial importancia, porque el ideal de la libertad como no-interferencia, entendido en líneas generales tal como aquí ha quedado descrito, es el ideal dominante en la política y en la teoría política contemporáneas, y ha gozado de un creciente predicamento desde principios del siglo XIX. En el caso de la no-interferencia, los defensores acérrimos de la libertad consideran este componente formal como el ideal supremo en cuanto a aquello que un Estado debe llevar a cabo y cómo deba ser. Los liberales siguen una de estas dos líneas: entienden el ideal de la no-interferencia como algo efectivo, no solamente formal, y consideran que ese ideal más fecundo constituye el supremo ideal político (Van Parijs, 1995), o argumentan que dicho ideal, ya sea formal o efectivo, puede combinarse con la igualdad, con la erradicación de la pobreza o con cosas así hasta erigirse como el supremo ideal político (Rawls, 1971).

Creo que se plantean dos problemas en relación con este ideal de la libertad política como no-interferencia. El primero es que no es lo suficientemente fecundo, desde un punto de vista constitucional, como para que

nos sirva de ayuda a la hora de discernir la posibilidad de que un Estado sea favorable a la libertad; el segundo es que tampoco resulta suficientemente fecundo, desde un punto de vista sociológico, como para que podamos considerar todos los problemas que plantea un Estado de este tipo.

Primera crítica

El primer problema consiste en que al considerar la interferencia como el ataque fundamental contra la libertad política, este ideal no tiene en cuenta una distinción que es muy importante desde el punto de vista del control discursivo. Me refiero a la distinción, que ya he mencionado antes, entre aquella interferencia que se ve forzada a seguir los intereses reconocidos de la persona que la sufre –de la misma forma que los marinos de Ulises siguen sus intereses, expresamente manifestados, al mantenerle amarrado– y aquella otra que es completamente hostil, es decir, la que no sigue los intereses reconocidos de la persona que la padece, sino que es un reflejo claro de los intereses o percepciones de la persona que la lleva a cabo. La primera de estas interferencias es no-arbitraria, en el sentido de que es controlada, pasiva o virtualmente, por las ideas y deseos de la persona que la soporta. La segunda interferencia, por el contrario, es arbitraria, en el sentido de que no existe tal control y, en su lugar, actúa una influencia arbitraria –normalmente, los propios intereses o juicios de la persona que interfiere.

Al no establecer esta distinción, y describir todas las formas de interferencia de la misma manera, el ideal de no-interferencia se ve obligado a sostener que toda norma y administración coactiva es hostil a la libertad política que postula. Con lo que este ideal no es lo bastante fecundo, desde un punto de vista constitucional,

para ofrecernos una razón que nos permita establecer y valorar con claridad las diferentes formas en las que un Estado podría organizarse. La única preocupación que acepta es el interés en mantener la interferencia del Estado al mínimo nivel general de interferencia, pública y privadamente, y en reducir de forma satisfactoria las limitaciones no intencionadas, mediante cualquier criterio que parezca válido para tal fin.

Esta postura no tiene en cuenta el contraste existente entre Estados que difieren, desde un punto de vista intuitivo, en cuanto al grado de poder arbitrario que las autoridades ejercen sobre los ciudadanos. Por un lado, hay Estados en los que las autoridades no son ciudadanos de a pie, no son elegidas por votación popular y no están sometidas al veredicto de las urnas, establecen diferentes normas para cada caso en lugar de dictar una ley general, no tienen que dar explicaciones de las decisiones que adoptan y no cuentan con unas fuerzas políticas compensatorias que evalúen sus logros. En el otro extremo, hay Estados cuyas autoridades son iguales a los ciudadanos ante la ley, que se someten a la elección y a la crítica populares, que solo pueden gobernar bajo el imperio de la ley, que tienen que defender sus leyes en público, y están divididas en diferentes poderes —ejecutivo, legislativo y judicial— que actúan como contrapesos. En el primer caso, el Estado dispone de un poder arbitrario de interferencia sobre los ciudadanos; en el segundo, tiene el poder de interferencia que todo Estado debe tener, pero que está lejos de ser arbitrario. En este caso, las autoridades se verán inclinadas a prestar mucha atención a las presumibles exigencias que los ciudadanos planteen al Gobierno —en concreto, a las que respondan a aspiraciones comunes—, y tratarán de legitimar su acción mediante referencias a los intereses comunes de dichos ciudadanos. Se verán obligadas a

ponerse en relación con ellos, igual que la tripulación con Ulises, aunque dicha relación revestirá una mayor complejidad dado que son muchos los ciudadanos, y con muchos puntos de vista, mientras que solo hay un Ulises. En el próximo capítulo haremos hincapié en las consecuencias de dicha complejidad.

La idea de considerar la interferencia del Estado similar a la ejercida por otros sujetos resulta completamente contraria a la intuición. Pues, retórica aparte, hay una gran diferencia entre el poder relativamente no arbitrario que un Estado puede ejercer a la hora de establecer un impuesto o dictar una ley coactiva, o incluso al aplicar una pena al culpable de un delito, y el poder completamente arbitrario que ejercen un individuo o una corporación cuando obstaculizan o coaccionan a alguien, manipulan las posibilidades de elección de una persona, o crean un ambiente en el que la persona se siente intimidada. Mientras el poder de interferencia de un sujeto sobre la vida de alguien esté controlado por la exigencia de rastrear los intereses reconocidos de ese alguien —incluso los que tenga en común con otros que van en el mismo barco—, hasta ese punto, por muy limitado que sea, esa interferencia no plantea un desafío al disfrute del control discursivo por parte de quien se aproxime a la interferencia practicada normalmente.

Al no apoyar de forma preferente la interferencia no arbitraria por encima de la que sí lo es, la posición asociada con el ideal de no-interferencia resulta constitucionalmente empobrecida. Y como consecuencia de esto —debido a su rigidez con respecto a cualquier forma de interferencia, arbitraria o no—, no puede justificarse fácilmente la pretensión de que una preocupación guiada por una no-interferencia efectiva pueda servir como punto de apoyo a un Estado del bienestar fuertemente redistributivo (*pace* Van Parijs, 1995). Los males

a los que un Estado así habría de hacer frente podrían incluir la interferencia de algunos en las vidas de los demás, pero tales interferencias se referirían, por lo general, a limitaciones impersonales que tienen que ver con minusvalías, discapacidades, pobreza y cosas por el estilo. Mucho es lo que un Estado podría hacer, de forma efectiva, para luchar contra tales males, y mejorar, de esa manera, el disfrute del control discursivo por parte de los ciudadanos, es decir, gracias a la ampliación de las posibilidades y de las facilidades para que ejerzan dicho control. Pero si la interferencia es el ataque más importante contra la libertad política, y si toda acción de un Estado implica interferencia, no será fácil justificar aquella prioridad según la cual gran parte de la interferencia que lleve a cabo el Estado se pondrá en práctica para acabar con esos males.

Mi primera crítica del ideal de no-interferencia, por tanto, es que, desde un punto de vista constitucional, no resulta lo suficientemente fecundo como para tener en cuenta la diferencia existente entre el poder relativamente arbitrario de un Estado y el de uno que no lo sea —ambos disponen de capacidad de interferencia y, en ese sentido, son malos—, lo que establece rígidas trabas acerca de lo que se puede esperar de un Estado o de lo que este pueda hacer. Y como acabamos de ver, por ejemplo, hace muy difícil que se pueda justificar la demanda de que el Estado persiga medidas de bienestar social que revistan cierta importancia.

Segunda crítica

Mi segunda crítica del ideal de no-interferencia trata de completar lo que acabo de exponer. Porque resulta que no solo este ideal es demasiado pobre, desde un punto de vista constitucional, como para contribuir a la aparición de un Estado convenientemente activo, sino que,

también desde un punto de vista sociológico, resulta demasiado pobre como para aceptar todo aquello que, de forma intuitiva, podría exigírsele a un Estado que hiciera. El primer problema aparece como consecuencia de la consideración de que toda interferencia es mala, incluso aquella que es relativamente no arbitraria. El segundo es el resultado de esa idea que afirma que solo la interferencia es mala, desde el punto de vista de la libertad, y que no hay ningún problema en el caso de aquellas relaciones en las que la interferencia no llega a materializarse, o no es probable que llegue a hacerlo.

Esta idea entra en contradicción con algo que expusimos en el capítulo cuarto: que es posible que la libertad como control discursivo se vea gravemente amenazada por determinados sujetos, aunque estos nunca lleguen a ejercer realmente ninguna interferencia, lo que puede provocar tales disposiciones en un individuo que es probable que estas nunca lleguen a materializarse. Hay sujetos individuales y colectivos que disponen de capacidad para interferir arbitrariamente en la vida de alguien, pero que rara es la vez, por no decir nunca, en que actúan así. Por supuesto, que eso puede deberse a que no tengan motivos para introducir dichas prácticas, en tanto en cuanto dependan de los esfuerzos de otros para conseguir lo que quieren, mediante la adecuación a sus expectativas de las acciones que otros llevan a cabo, y sin entrometarse en su camino, si esos otros no lo hacen. Aunque no asuman el perfil de personas que interfieren en la vida de alguien, el caso es que controlan muy eficazmente lo que ese alguien hace en áreas importantes, ya que actúan en dichos campos como amo, o *dominus*, con lo que las funciones que ejercen con respecto a esa persona bien pueden ser descritas como *dominatio* o dominación.

La dominación puede revestir formas diferentes. Pensemos por un momento en un niño cuyos padres sean emocionalmente inestables; en la esposa que tiene un marido que, en ocasiones, se muestra violento, o en el alumno que soporta a un profesor que, de forma arbitraria, manifiesta sus preferencias y malquerencias. Pensemos en un empleado cuya seguridad en el trabajo depende de que mantenga contento a su jefe o director; en alguien que debe dinero, y cuya fortuna está en manos del capricho de la entidad prestataria o del director del banco, o en el dueño de una pequeña empresa, cuya viabilidad depende de la actitud que adopte un competidor más fuerte o un delegado sindical. Pensemos en un beneficiario del Estado de bienestar, cuyas prestaciones dependen del humor del funcionario que le atiende; en el inmigrante o en el indígena, cuya dignidad puede verse menoscabada por los políticos de turno o los tertulianos de una radio, o en el funcionario público, cuyo futuro depende, no de su rendimiento, sino del perfil político que un ministro ambicioso crea que es más útil desde una perspectiva electoral. Pensemos en las personas mayores que se ven expuestas a bandas juveniles que viven en su misma zona, y que carecen de todo freno, cultural o institucional; o pensemos, por supuesto, en el joven delincuente, cuyo castigo depende de hasta dónde quieran llegar en la cultura de la venganza los políticos o los periódicos.

En todos estos ejemplos, vemos que hay alguien que vive a merced de otros; que una persona está dominada por los otros, en el sentido de que, incluso si los otros no interfieren en su vida, sí disponen de una capacidad arbitraria para hacerlo, es decir, que son pocas las limitaciones, o los costes, que puedan frenarlos. Si una persona así dominada evita que le inflijan un mal trato, siempre será consecuencia de una gracia o un

favor del más poderoso. En un mundo así, el precio de la libertad no pasa por una eterna vigilancia, sino por una eterna discreción. La persona vive en manos, o bajo el dominio, de otros, que ocupan una posición de *dominus* en cuanto a la forma de vida de esa persona. Desde el momento en que una persona se ve sometida a una dominación de este tipo, se ve obligada a censurar o reprimir lo que hace, por lo que la consecuencia derivada de tal comportamiento es tan profunda como cualquier interferencia activa que pueda llevarse a cabo. La autocensura, o autoinhibición, que esa persona pone en práctica no implica una frustración activa de los deseos que pueda albergar, sino que puede producirse siempre que se presenten determinadas opciones, deseadas o no, que no se atrevan a tomar con tal de que la parte dominante siga tranquila.

Pero, ¿no será mucho más probable que se produzca una interferencia como la que acabamos de describir por medio de tal dominación? Y el ideal de no-interferencia, ¿no nos ofrecerá ninguna razón para quejarnos de una situación así? No necesariamente, porque en la medida en que la dominación llevada a cabo por otros sobre una persona le lleve a censurar o reprimir aquello que hace, es muy poco probable que tales dominadores lleven a cabo ningún tipo de interferencia. Tanto la autocensura como la autoinhibición no son en sí mismas formas de interferencia y, si de verdad sirven para que haya menos posibilidades de que tal interferencia se produzca, los defensores del ideal de no-interferencia no verán razón para quejarse de ello. Al contrario, pueden llegar incluso a saludar dichas actitudes como progresos en el ideal que defienden.

En consecuencia, el segundo problema que tiene que ver con el ideal de no-interferencia consiste en que este no ofrece razón alguna para lamentar políticamente las

relaciones a que da lugar la dominación. Cuando menos, en la medida en que toda interferencia activa deja de ser una perspectiva probable o, más en concreto, desde el momento en que toda interferencia activa y probable no garantiza aquellas interferencias activas con las que un Estado ha de responder a determinadas exigencias. Desde un punto de vista sociológico, es un ideal demasiado pobre como para reconocer que la realidad de la dominación es una forma de reducir la libertad como control discursivo. Lo más que llega a aceptar es que la autocensura y la autoinhibición, que son consecuencia de tal dominación, son un factor que restringe aquello que puede hacer la gente, pero del mismo modo que una limitación no intencionada.

El ideal de no-dominación

En torno al concepto de no-dominación

Al igual que la crítica que hicimos del ideal de no-limitación nos dio la clave para acceder al de no-interferencia, también la crítica que acabamos de formular nos permitirá acceder al ideal de no-dominación. Quiero subrayar que este ideal es mucho más interesante, desde el punto de vista de la libertad política, que las opciones que hemos mencionado, porque nos permite articular con elegancia las exigencias de control discursivo que, razonablemente, es posible esperar que un Estado encabece y lleve a cabo.

Como explicamos en la última sección, el ideal de no-dominación parte de la idea de interferencia para afirmar que una persona goza de no-dominación en tanto en cuanto no se ve expuesta a una capacidad arbitraria de interferencia por parte de los demás. Hay dos aspectos, pues, en los que se diferencia el ideal de

no-interferencia. En primer lugar, no condena la interferencia como tal, sino solo en cuanto esta se produce de un modo arbitrario, es decir, no siguiendo los intereses reconocidos de la persona que la sufre. Y, en segundo lugar, no solo condena la experiencia de una interferencia arbitraria, sino cualquier hecho que permita que una persona se vea expuesta a esa interferencia arbitraria, llegue esta a ponerse en práctica o no.

Los argumentos para hacer estas dos puntualizaciones, que nos apartan del ideal de no-interferencia y hacen que nos inclinemos a favor del ideal de no-dominación, están incluidos en las críticas que formulamos en contra de aquel ideal. Al apuntar solo a la interferencia arbitraria, el ideal de no-dominación nos plantea el desafío constitucional de diseñar un Estado que cuente con poderes coactivos y similares, pero limitados de tal forma que los poderes de interferencia no sean arbitrarios. Al condenar que alguien se vea expuesto a una interferencia arbitraria, aunque no llegue a padecerla, este ideal nos plantea el desafío sociológico de identificar aquellas áreas en las que, sin actuar realmente en contra de otros, algunas personas mantienen a otras bajo su férula, es decir, nos orienta hacia aquellos campos en los que puede recurrirse con sentido a la acción del Estado para enmendar una dominación.

Un ideal constitucionalmente fecundo

Para cualquiera que se muestre favorable al control discursivo, el ideal de no-dominación resultará un ideal atractivo desde ambos puntos de vista. En tanto en cuanto no tiene que ver con una actuación arbitraria por parte del Estado –por cuanto que este se ve obligado a seguir los intereses reconocidos y comunes de la gente–, no representa ninguna amenaza para aquellas personas que gozan de control discursivo, pues se pre-

senta en un contexto en el que es presumible que dicha acción esté justificada solo en cuanto que satisfaga aquellos intereses que las personas pueden reivindicar como comunes, incluso si, en determinadas ocasiones, aparece algún individuo que desee actuar en otro sentido, por ejemplo, si desean que se refuerce el peso de la ley, pero no en contra de ellos. Se presume, pues, que las personas gozan de razón discursiva para reconocer tal actuación, y que eso es lo que la legitima.

En tanto en cuanto dicha asunción sea verdadera —y puede serlo solo hasta cierto punto—, el Estado no será considerado como un atracador, un defraudador o un ladrón. Y en tanto en cuanto dicho Estado haga patente la presencia y la relevancia de tal asunción, efectivamente reconocerá a aquellos sobre quienes reclama autoridad como sujetos discursivos. En consecuencia, les reafirmará en la posesión del control discursivo, puesto que un Estado que afirma que sus ciudadanos gozan de dicho control es un Estado que puede ser considerado capaz de anular o reducir dicho control, o de tomar las medidas precisas para que algo así ocurra.

En la medida en que la interferencia de un Estado no es arbitraria en lo que se refiere a impuestos, legislación coercitiva o imposición de penas, la actuación de dicho Estado es similar a la de los marineros de Ulises al dejarle atado al mástil. La tripulación seguía los intereses reconocibles de Ulises —como se pone de manifiesto mediante el mandato de este— al mantenerle atado, con lo que favorecía sus intereses de manera pasiva o virtual. De la misma manera, un Estado no arbitrario podría reclamar para sí que favorece los intereses reconocidos y comunes de sus ciudadanos, y darles así un control virtual o pasivo sobre lo que hace, incluso si lo lleva a cabo de forma coercitiva. Pero, ¿por qué —podría alguien preguntar— es preciso recurrir a la

coacción en estos casos? En la situación de Ulises, tal coacción era necesaria para protegerle contra los engañosos efectos del canto de las sirenas. En el caso de los ciudadanos de un Estado, es necesaria para protegerles contra el hecho de que, si bien sus intereses reconocidos y comunes pueden servir para apoyar una determinada actuación del Estado, sus propios intereses pueden no ir en ese sentido en determinadas ocasiones.

Al hacer estas puntualizaciones acerca de la posibilidad de que la actuación de un Estado no sea arbitraria, al tiempo que refuerza el control discursivo por parte de los ciudadanos, corro el peligro de parecer un idealista ingenuo. Para equilibrar la balanza, permítaseme que reconozca de forma inmediata que en los Estados reales es más que probable que el poder político actúe de forma arbitraria, en gran medida. Puede ser arbitrario al dar su aprobación únicamente a los intereses de una mayoría, igual que puede serlo a través de la actuación de sus funcionarios, en las formas personales o asertivas que adopten ministros del Gobierno, funcionarios civiles, policías o autoridades penitenciarias respecto de las personas que dependen de ellos. Lo único que quiero señalar es que, a pesar de esta triste realidad —y a pesar de lo atractivo que pueda resultar el hecho de reducir el poder del Estado—, siempre hay un ideal que nos guía y que debería mantenernos alerta de todas las posibilidades de mejorar la organización de un Estado en lugar de perder las esperanzas. En el próximo capítulo insistiremos sobre la forma de perseguir este ideal.

Un ideal sociológicamente fecundo

El ideal de no-dominación no solo resulta atractivo porque reconozca la posibilidad de que haya un Estado no arbitrario, o no tan arbitrario. A favor de tal reco-

nocimiento también cuenta el hecho de que el control discursivo puede ponerse en peligro tan solo por verse expuesto al poder de cualquier interferencia arbitraria, y no solo por el hecho de padecerla. Disfrutar de control discursivo es contar con la garantía de que nadie silenciará, ignorará, rehusará escuchar o nos negará la última palabra en nuestras respuestas, sino que al contrario, se nos reconocerá como sujetos discursivos, dotados de voz y oído propios. Tanto la historia como todo lo que se ha escrito al respecto no son sino un largo testimonio de que tales control y reconocimiento se ven en grave peligro bajo aquellas condiciones en las que uno ha de vivir *in potestate domini*, cuando se está en manos de otro; y esto es siempre así, ejerza o no ese otro su capacidad de interferir de forma activa.

En los casos normales al menos, la presencia del poder arbitrario de interferencia será algo de lo que son conscientes las dos partes presentes en una relación. Lo que significa que la parte más débil tendrá un motivo, y siempre se pensará que lo tiene, para tener contento al más fuerte; lo que, en consecuencia, pondrá en peligro cualquier posibilidad de establecer aquella relación discursiva en la que cada una de las partes goza, por igual, de un completo control. Supongamos que yo soy el más fuerte, y otra persona es la parte más débil. Ese alguien siempre tendrá un motivo para censurar o reprimir, ocultar o negar cualquier expresión o comportamiento que pueda volverme a mí en su contra. Y aunque no quiera aferrarme a esa idea ajena a mi poder, nada de lo que yo pueda hacer logrará que esa otra persona se vea libre de tales ataduras para que pueda reconocerla como un socio discursivo pertinente. Si intento tratarla como si fuera lo bastante independiente como para que desee hablar o actuar en mi contra, por ejemplo, considerará —y el mismo trato se me dispensará a

mí— que se trata de un gesto cínico o condescendiente. El hecho destacado de que yo soy el más fuerte eclipsará cualquier esfuerzo que haga para poner en pie una igualdad ficticia.

Llegados a este punto, hemos de decir que nos acecha una paradoja, que podríamos describir como sigue. Nadie podrá disfrutar de control discursivo como concesión de otros que son lo bastante fuertes como para negárselo. Si son otros lo que tienen ese poder, nada de lo que hagan, en efecto, permitirá que traspasen ese control. La única manera de que una persona goce de control discursivo es disponer de él: ser lo bastante fuerte con respecto de otros para negarles la posibilidad de tal control —negarles lo que tengan que decir, o negarse a escucharlos—, hasta el punto de que les resulte algo imposible de obtener o extraordinariamente costoso. El poder por el que una persona decide de este modo acerca del control discursivo no tiene por qué ser personal: puede ser un poder vicario, que emane del compromiso del Estado de protegerles frente a otras personas, y que persiga y castigue a quienes incumplan tal requisito.

En este sentido, el ideal de no-dominación no solo resulta atractivo porque nos abre la posibilidad de que haya un Estado que respete y reconozca el control discursivo de que gozan sus ciudadanos. Lo que lo hace también atractivo es que nos advierte de algo por lo que dicho control discursivo puede verse en peligro, sin necesidad de que se produzca interferencia real alguna. Esto nos permite afirmar, por un lado, que la actuación del Estado no tiene por qué ser enemiga de la libertad política y, por otro, que dicha actuación puede ser necesaria para enderezar aquellos problemas que surjan por el mero hecho de la existencia de poderes asimétricos de interferencia.

Tercera ventaja

Pero no acaban aquí las ventajas que entraña este ideal de no-dominación, porque, a las dos consideraciones anteriores, hay que añadir el hecho de que tal ideal, al igual que ocurre con el de no-interferencia, se presta a establecer una distinción entre aquellos factores que pueden llegar a comprometer la no-dominación y aquellos otros factores que la condicionan. Esta característica nos muestra, además, cómo este ideal, al igual que el de no-interferencia, es superior al ideal homogenizador de no-limitación. Y, como veremos a continuación, esto hace que cuente con otras ventajas añadidas.

Los factores que pueden llegar a comprometer la no-dominación serán aquellas relaciones de dominación, o aquellas actuaciones –por ejemplo, la agresión fortuita de un atracador– que presupongan y afirmen relaciones de ese tipo. Pero, ¿qué factores serán condicionantes de la no-dominación? ¿Qué factores pueden reducir el margen en el que podemos disfrutar de esa no-dominación, o la facilidad con que la ejercemos?

Aquellos obstáculos y costes impersonales, o no intencionados, que condicionan el disfrute de la no-interferencia condicionarán también el disfrute de la no-dominación, y se considerarán como un mal menor desde la perspectiva de este ideal. Pero, además de estas limitaciones no intencionadas sobre los individuos, hay una segunda serie de factores que pueden condicionar el disfrute de la no-dominación sin llegar a ponerla en un compromiso, y que también se considerarán como males menores. De esta índole son las restricciones impuestas a los individuos cuando se promulgan y aplican leyes que no son arbitrarias. Aunque tales actuaciones del Estado, como vimos, no comprometan la no-dominación de los ciudadanos, ciertamente restringirán

el ámbito o las facilidades para realizar cualquier elección en ausencia de dominación, de forma que condicionarán la no-dominación. Así, mientras que no hay razón alguna para afirmar que las leyes que no son arbitrarias en nada comprometen la libertad, al menos en la forma en que las censura el ideal de no-interferencia, sí hemos de mostrarnos reacios ante la imposición de cualquier tipo de restricciones legales.

¿Qué forma adoptará este rechazo? Eso dependerá de la prioridad que se haya establecido entre factores comprometedores y factores condicionantes, entendidos estos desde la perspectiva del ideal de no-dominación (Pettit, 1997a, capítulo 3). Solo podrían imponerse leyes en la medida en que, gracias a ellas, se eviten cosas peores, que resulten más comprometedoras para la no-dominación –según la prioridad que se haya establecido–, o se reduzcan peores limitaciones condicionantes.

Mediante el reconocimiento de estas dos circunstancias, que constituyen una amenaza para la libertad política, el ideal de no-dominación permite explicar, asimismo, por qué un poder arbitrario, por muy perverso que sea en sí, no lo es tanto como la experiencia de ese mismo y arbitrario poder, es decir, el padecimiento de la interferencia arbitraria. Cuando uno sufre la experiencia de un poder arbitrario en este sentido, padece entonces dos males distintos. Por un lado, la dominación o el compromiso para la libertad que ya estaba presente al verse expuesto a dicho poder. Y, por otra parte, la restricción o condicionamiento de la libertad que impone cualquier acto de interferencia. Este segundo mal es de una naturaleza tal que puede producirse como consecuencia del acontecimiento natural correspondiente, sin intervención del fantasma de la dominación (Pettit y Braithwaite, 1994; Pettit, 1997b).

El ideal de no-dominación se muestra acorde con el ideal de no-interferencia, pues, a la hora de identificar dos formas posibles –más grave una que la otra– que pueden afectar negativamente a la libertad política. Pero establece los límites entre estas dos clases de factores –a saber, comprometedores y condicionantes– en ámbitos distintos de aquellos a los que recurre el ideal de no-interferencia. Y, al tiempo que reconoce relaciones y asunciones de dominación como actitudes que pueden comprometer la libertad, sitúa las restricciones surgidas de limitaciones no-intencionadas y no arbitrarias (legales) entre aquellas que pueden condicionarla.

El hecho de que en este ideal se haga patente una inquietud por la reducción de aquellos factores que condicionan la no-dominación significa, al igual que en el ideal de no-interferencia, que tiene un aspecto que se refiere al medio, y otro que tiene que ver con los individuos. Exige no solo que las personas disfruten de una capacidad de elección sin dominación –capacidad que va ligada a cualquier actuación libre–, sino que tengan acceso a un medio en el que se den las mejores oportunidades para la puesta en práctica de dicha capacidad. Según la deseada reducción de la dominación, el medio habrá de ser, pues, tan libre y carente de restricciones como sea posible: debería ofrecer los mínimos obstáculos naturales y sociales, incluidos aquellos obstáculos que supone la presencia de leyes no arbitrarias.

Estas tres ventajas del ideal de no-dominación muestran a las claras por qué resulta mucho más sugerente que el ideal de no-interferencia. Como aquel, se sitúa por encima del ideal de no-limitación, al señalar la diferencia existente entre que se vea amenazada la posesión del control discursivo por parte de alguien, y que se vea restringida la posibilidad de llevar a cabo una elección discursivamente controlada por parte de ese mismo

alguien. Pero, al contrario que aquel ideal, es lo suficientemente fecundo, desde un punto de vista constitucional, como para reconocer la diferencia existente entre un poder arbitrario y aquel que no lo es, y por mantener la esperanza de conseguir un Estado, incluso un Estado del bienestar, que sea receptivo con la libertad. Y, a diferencia también de aquel ideal, es lo suficientemente fecundo, desde un punto de vista sociológico, como para explicarnos que la disminución del control discursivo de una persona puede deberse a que haya otras que dispongan de un poder de interferencia arbitraria, aunque no lo ejerzan.

Aunque esta exposición del ideal de no-dominación debería bastar para reconocer sus ventajas, no he insistido suficientemente en un aspecto importante. No he dicho nada acerca de cómo deberíamos comparar y clasificar las diferentes formas de dominación que pueden llegar a comprometer este ideal (véase Taylor, 1985, ensayo 8). Y tampoco he dicho nada acerca de cómo determinar el perjuicio condicionante que causan las diferentes restricciones en cuanto a las oportunidades (Sugden, 1998). Igual que he dejado abierta la cuestión de cómo dar prioridad a aquellos compromisos que, para la no-dominación, se derivan del condicionamiento de una elección en ausencia de dominación, tampoco he dado respuesta a la cuestión de cómo calibrar la gravedad de las diferentes formas de comprometer y de condicionar. En resumen: no he dicho nada acerca de cómo podemos calibrar la no-dominación.

Se trata de una cuestión de primordial importancia en teoría política aplicada, pero su investigación nos llevaría demasiado lejos (véase Pettit, 1997a). La indagación de este asunto nos conduciría rápidamente a cuestiones de detalle y de contexto. Hasta qué punto resulte conflictiva la cuestión de dicha prioridad depen-

derá, por ejemplo, de lo pronto que el Estado toque techo en lo que al fomento de la no-dominación se refiere; si dicho techo es relativamente bajo, el Estado lo definirá, en primer lugar y, a continuación, dedicará sus esfuerzos a incrementar las oportunidades de llevar a cabo una elección en ausencia de dominación. En cuanto hasta qué punto diferentes formas de dominación, o diferentes restricciones acerca de una elección carente de dominación, pueden perjudicar a una persona dependerá del tipo de cosas que resulten mejor valoradas en la comunidad local de la que se trate. No podemos dedicarnos aquí a indagar acerca de estas cuestiones, aunque debemos señalar la necesidad de tenerlas en cuenta en cualquier investigación que se pretenda completa sobre las exigencias de este ideal.

Con esto doy por cerrado el argumento que explica cómo, a partir de la teoría de la libertad como control discursivo, nos vemos impelidos a adherirnos al ideal político de no-dominación. Dicho ideal describe una inquietud que podemos dejar en manos del Estado con tranquilidad y confianza. Y describe una inquietud tal que, si el Estado la fomenta, los ciudadanos que vivan en ese régimen dispondrán de excelentes oportunidades de disfrutar de un control discursivo de alto nivel. En el próximo capítulo continuaremos el debate acerca de las implicaciones institucionales que implica la concepción de un Estado que favorezca el ideal de no-dominación. Pero antes de llegar a eso, no estará de más encajar dicho ideal en un contexto histórico determinado.

Historia republicana de esta idea

He dicho en alguna parte que toda filosofía política que se construya en torno al ideal de no-dominación debe-

ría considerarse como republicana (Braithwaite y Pettit, 1990; Pettit, 1997a). Y la razón es que se trata del ideal de libertad política que constituye el eje central de la larga tradición republicana. Aunque dicha tradición comienza propiamente en Roma, se nutre de la reflexión de muchos pensadores griegos. Reformulada en las ciudades del norte de Italia durante el Renacimiento, aparece en Inglaterra durante la guerra civil y, modificada para dar cabida a la monarquía constitucional, sobrevive hasta bien entrado el siglo XVIII. En su más notable manifestación, esta tradición es la inspiradora de las ideas que hay detrás de las revoluciones americana y francesa (Pocock, 1975; Sellers, 1995; Skinner, 1997). Dicha tradición decae de forma repentina a comienzos del siglo XIX, para verse sustituida por una serie de ideas que han llegado a definirse, con un término que se acuñó en aquella época, como liberales.

Dos son las cuestiones que, en la tradición republicana, ensalzan el ideal de la libertad política como no-dominación. En primer lugar, el argumento de que una persona que es esclava o que está sometida a otra no es libre, incluso si esa otra persona jamás actúa en su contra. Y en segundo lugar, el argumento de que en la medida en que no es arbitraria la ley de un territorio —y se han escrito ríos de tinta acerca de cómo llegar a conseguir eso—, la ley no priva al pueblo de la libertad. El primero de estos asuntos se refiere a que, aunque el amo no interfiera, priva de libertad al esclavo; el segundo, a que eso no pasa cuando el sujeto que interfiere no ostenta tal condición (Pettit, 1997a, capítulo 1).

En la tradición a la que aquí me refiero, los republicanos, como cualquiera en aquella época, tenían una opinión demasiado rígida acerca de aquello que debía considerarse política. Así, limitaban la ciudadanía a aquellos varones dominantes que poseían propiedades.

Pero el mismo hecho de mantener unas miras tan estrechas acerca de la ciudadanía les llevó a concebir una imagen muy rica de la libertad de la que podían disfrutar tales ciudadanos. Quienes ostentaban tal ciudadanía gozaban de una dignidad en la que nadie podía perjudicar a nadie: todos podían andar con la cabeza alta y mirarse directamente a los ojos. O al menos eso podían esperar quienes eran considerados ciudadanos, en tanto en cuanto el Estado garantizase que tanto el poder como la propiedad no estaban distribuidos de forma muy desigual, y en la medida en que la propia autoridad del Estado se mostraba contenida y no era dominadora. Los republicanos reclamaban que la contención de la autoridad y del poder del Estado exigía que todos los ciudadanos permaneciesen vigilantes ante cualquier facción que pretendiese apoderarse del Estado para sus propios fines, al tiempo que les animaba a tomar parte activa en la política. De ahí proviene el de sobra conocido interés republicano por las virtudes cívicas y la participación política (Sandel, 1996; Pettit, 1998).

Una amplia oleada de republicanism se difundió por el mundo angloparlante desde mediados del siglo xvii hasta finales del siglo xviii. Tal republicanism fue asimilado y transformado en la obra de intelectuales franceses del siglo xviii, como Montesquieu y Rousseau, y recibió un tratamiento típicamente alemán de la mano del filósofo Immanuel Kant. El principal envite intelectual que, en la Edad Moderna, se llevó a cabo contra estas ideas se puso de manifiesto en la obra de Thomas Hobbes, escrita en torno a 1650. En lo que hace al Estado, Hobbes era un absolutista, y pensaba que solo un Gobierno dotado del poder absoluto de un Leviatán, como él mismo lo definió, podría garantizar la paz en una época de disturbios civiles y religiosos. En su intento de defender un Estado así —algo que era ana-

tema para sus contemporáneos republicanos—, definió la libertad política de una forma completamente novedosa, y recurrió a esa definición para proclamar que el pueblo podría llegar a ser tan libre bajo Leviatán como en un régimen republicano.

Según Hobbes (1968), el pueblo es libre en la medida en que no sufre intromisiones; las gentes son natural, o corporativamente, libres en tanto que nada les detiene realmente en aquello que quieren hacer, como ya hemos dicho; y disfrutan de libertad civil, o libertad de los individuos, en la medida en que no sufren la amenaza de un castigo. Estas aseveraciones le llevan a afirmar que todas las leyes, en tanto que coercitivas, privan de libertad en un sentido que incluye la libertad civil; la única libertad de la que todo el mundo disfruta es cuando la ley guarda silencio, un campo en el que la ley permite que las personas actúen como quieran. Y argumentaba que los pueblos que viven en un régimen republicano son tan poco libres por causa de las leyes de esa República como aquellos que viven en un Estado más o menos absoluto. En ambos regímenes, los ciudadanos no tienen libertad, porque se ven maniatados por la ley, y solo son libres cuando la ley les deja a su aire. “Sea monárquica o popular la forma de un Estado, la libertad siempre es la misma” (Hobbes, 1968, 266).

La redefinición que llevó a cabo Hobbes de la libertad como no intromisión fue ridiculizada por pensadores republicanos de su época, en especial por James Harrington (1992), por lo que la concepción de la libertad política como no-dominación permaneció firmemente asentada, y alcanzó quizá su expresión más sobresaliente en el terreno político, cuando fue utilizada por los colonos ingleses de América para dar forma a sus reivindicaciones contra la madre patria. Tales

quejas, en esencia, consistían en que, si bien el Parlamento inglés no se entrometía demasiado en las vidas de los colonos americanos, conservaba no obstante un poder de intromisión arbitraria sobre ellos del que carecía frente a los súbditos ingleses, en la medida en que tales parlamentarios tenían que vivir según las leyes y los impuestos ingleses, pero no bajo los establecidos en América. Tan arbitrario poder hizo que los americanos dejaran de sentirse libres, gracias a la interpretación republicana de la libertad como no-dominación. Al igual que muchos otros teóricos de su tiempo, Richard Price (1991: 77) puso el dedo en la llaga al decir que "los individuos, en su vida privada, en la medida en que esta depende del poder de sus amos, no pueden decir que son libres, por muy equitativa y amable que sea la forma de trato que reciben. Y esto es estrictamente cierto tanto acerca de comunidades como de individuos".

Las reivindicaciones de los americanos quedaron perfectamente expuestas por un amigo de Price, otro inglés favorable a los colonos americanos, Joseph Priestley (1993: 140).

Pregunta: ¿Cuál es la gran queja que plantean estas gentes? Respuesta: Que soportan unos impuestos fijados por el Parlamento de Gran Bretaña, cuyos miembros, en lugar de establecer impuestos sobre sí mismos, proceden a rebajárselos al mismo tiempo. Si esta medida llega a ser efectiva, los colonos se verán reducidos a un estado de tan completo sometimiento como ningún otro pueblo ha conocido a lo largo de la historia. Porque por el mismo poder por el que el pueblo de Inglaterra puede obligarles a pagar *un penique*, también podría obligarles a pagar *hasta el último penique* que tengan. Y así, no habrá sino una arbitraria imposición por una parte, y una humilde petición por la otra.

Pero la idea de Hobbes no desapareció por completo, y precisamente renació en primer lugar en medios opuestos a la causa americana. John Lind (1776), un escritor panfletario a sueldo del Gobierno de Lord North, recurrió a la idea de la libertad como no-interferencia para justificar el Gobierno de las colonias, de la misma manera en que Hobbes la había empleado para justificar el Gobierno de Leviatán. La libertad, dice en un panfleto dirigido contra Price, no es sino "la ausencia de coacción" (20); lo que significa que "todas las leyes son coercitivas" (24). De lo que se sigue que la libertad de los ingleses se ve tan negativamente afectada por la ley como la libertad de los colonos, y, en ese caso, sus quejas no tienen sentido (114).

Si la única finalidad de recurrir al ideal de no-interferencia era solo la justificación del Gobierno de las colonias, es dudoso que este hubiera llegado a triunfar sobre el ideal republicano, como ocurrió en las décadas posteriores a la revolución americana. Pero el ideal de no-interferencia hizo que resultase sugerente para otros pensadores, incluso entre los más progresistas, de aquella época.

Lind reconoce en una nota a pie de página que concibió su idea de la libertad "gracias a un amigo muy respetable e ingenioso" (17). Por lo que sabemos, se trataba de Jeremy Bentham, que había escrito a Lind para pedirle que reconociese aquella idea como suya, habida cuenta de que "habrá de ser la piedra angular de mi sistema". Respecto a si se había olvidado de Hobbes u optado por ignorarle, es discutible. En la carta que dirigió a Lind, Bentham afirmaba: "Pueden haber pasado seis meses, un año o más tiempo, porque no recuerdo exactamente la fecha, desde que puse en su conocimiento el descubrimiento al que había llegado, que la idea de libertad carecía de toda importancia en

sí misma en cuanto que fuera positiva; que se trataba de una idea puramente negativa, y que, según eso, había llegado a definirla como 'ausencia de restricciones' (Long, 1977: 54).

Bentham, ciertamente uno de los pensadores más progresistas de su época, convirtió aquella idea de la libertad política como no-interferencia en la piedra angular de su sistema. Y afirmó aquello tan conocido de que las leyes coercitivas deberían adoptarse solo en la medida en que la intromisión que perpetraban representase algo más que una simple compensación por la interferencia que evitaban. Uno de los seguidores de Bentham fue el reverendo de Cambridge William Paley, quien puede haber ejercido una mayor influencia para apartar al mundo de la cultura del ideal de la no-dominación y aproximarlo al ideal de no-interferencia. En su libro de 1785, *Principios de filosofía moral y política*, texto de referencia a lo largo del siglo XIX y comienzos del XIX, establecía una clara distinción entre estos dos ideales —entendidos, por decirlo de algún modo, como los hemos expuesto aquí—, con claros argumentos a favor del nuevo⁵.

5 Hay un aspecto en el que Paley difiere de Hobbes y Lind y, por supuesto, de Bentham. La libertad como tal no es ausencia de impedimentos y ausencia de coacción legal —ausencia de interferencia, en suma—, sino más bien la ausencia de toda interferencia, salvo la de las leyes beneficiosas. "La libertad civil no consiste en no verse limitado por ley alguna, sino en aquello que lleva a un grado mayor de bienestar público" (Paley, 1825: 23). Pero no se reparó demasiado en este matiz, que ejerció muy poca influencia en la cuestión. El hecho de que se equipare la libertad con una forma de no-interferencia —aunque se trate de una forma cualificada de no-interferencia, y no de una que no cumpla dicho requisito— supone una ruptura importante con la antigua idea de la libertad como no-dominación. Y que Paley era muy consciente de ello se pone de manifiesto cuando señala las diferencias entre su nueva concepción y la antigua y aceptada idea republicana: "Hay otra idea acerca de la libertad civil que, si bien no es tan sencilla y precisa como la anterior, concuerda mejor con el significado que, tanto en el uso del lenguaje popular como en el ejemplo ofrecido por muchos escritores respetables que han abordado este tema, se ha dado a este término. Tal concepto representa una garantía para la idea de

¿Cuál fue la causa de que el ideal de libertad política como no-interferencia resultase tan sugerente para pensadores progresistas, como Bentham y Paley? Que no se mostraban tan inclinados, al contrario que Hobbes o Lind, a dejarse influir por el hecho de que pudiera servir para legitimar un régimen despótico o colonial, aunque Paley no dejase de reconocer claramente esa posibilidad: "Si fuera probable que el bienestar y la complacencia del pueblo fuesen el resultado de la acción deliberada y providente de los edictos de un príncipe despótico, del mismo modo que emanan de las resoluciones de una asamblea popular, podría darse una forma de Gobierno absoluto que no sería menos libre que la más genuina de las democracias" (Paley, 1825: 166).

Parece, sin embargo, que lo que más influyó en Paley y en Bentham fue lo siguiente: eran lo suficientemente progresistas como para considerar a mujeres y criados como parte de aquel pueblo por el que el Estado debería velar, y no solo a la población dominante constituida por varones que disponían de propiedades. No obstante el compromiso utilitario que mantenían con el valor de la felicidad, no podían rechazar la idea popular de que el Estado debería preocuparse por la libertad de todos los que formaban parte del pueblo objeto de sus desvelos. Con lo que se encontraron con una dificultad. Si decían que el Estado tenía que velar por la libertad del pueblo en general, considerada dicha libertad en el sentido de no-dominación, se verían obligados a insistir en una perspectiva radical imposible, por la que habría que derogar las normas que, en aquel tiem-

libertad, puesto que exige que no consista tan solo en la exención real de las restricciones establecidas por leyes y actos de dominio inútiles y perjudiciales, sino en verse libre del *peligro* de que tales actos sean impuestos o llevados a la práctica" (Paley, 1825: 164-5).

po, regían las relaciones familiares y entre amos y siervos, pues según dicha ley, tanto las mujeres como los criados estaban atados a sus amos, y no podían disfrutar de la no-dominación. Y no dieron con ninguna solución mejor que la de renunciar al ideal de no-dominación, para así mostrarse de acuerdo con el ideal de no-interferencia.

Podemos encontrar una prueba de esta interpretación en el propio libro de Paley. Este reconoce que la idea de libertad política como no-dominación “con cuerda mejor con el significado que, tanto gracias a la utilización del discurso popular como al ejemplo de muchos y muy respetables pensadores, se ha dado a dicho término” (Paley, 1825: 164). Pero unas páginas más adelante, por el contrario, sostiene que la propia idea de libertad política pertenece a una familia de conceptos demasiado radicales como para ser considerados seriamente desde una perspectiva política: “Tales definiciones de libertad deberían ser rechazadas, pues enardecen expectativas que nunca podrán ser satisfechas, gracias a lo esencial de una libertad civil que es incompatible en la experiencia, y perturban el bienestar popular con reclamaciones con las que no sabrían cómo acabar ni la sabiduría ni la benevolencia de Gobierno alguno” (Paley, 1825: 168).

¿Cómo puede ser que Paley sostuviera que un concepto de la libertad política que era aceptado popularmente y que gozaba de las bendiciones de la tradición pudiera ser demasiado radical para ser tenido en cuenta? En mi opinión, creo que lo consideraba así porque apoyaba la ampliación del pueblo, que es el objeto de los desvelos de un Estado, hasta incluir a mujeres y criados, lo que le lleva a darse cuenta de que, en un contexto semejante, esa ampliación de la idea de pueblo obligaría a derogar las leyes que, en su tiempo, regula-

ban las relaciones familiares y las existentes entre amos y siervos. Mediante la adopción del nuevo concepto de libertad política como no-interferencia, podía soslayar ese problema, y aducir que, aunque mujeres y siervos estén sometidos a sus amos, no se pone en riesgo su libertad mientras estos no interfirieran realmente sobre ellos. Tal razonamiento, por otra parte, contaría con el apoyo de esa piadosa creencia cristiana de que los esposos nunca impondrían de forma arbitraria obstáculos o coacciones a sus esposas, o los empresarios económicamente racionales jamás llegarían a poner en práctica interferencias arbitrarias contra sus empleados.

Esta interpretación histórica, que ya ha sido totalmente documentada en otro lugar (Pettit, 1997a, capítulo 1), significa que quizá haya llegado el momento de volver la vista atrás, al ideal republicano de la libertad política como no-dominación. ¿Por qué no habría de velar un Estado por ese ideal más fecundo, que va más allá del concepto ampliado de pueblo que liberales como Bentham y Paley tenían en mente y pretendían habilitar? Aquellos liberales de primera hora hubieran tenido que reorientar el ideal de libertad política, al igual que ampliaron el concepto de pueblo objeto de los desvelos políticos. Quizá no lo hicieron en la esfera pública, en la que se conformaron con oponerse a todas las formas de dictadura benevolente, pero sin duda sí lo hicieron en la esfera privada, en su ámbito familiar y laboral. Pero su inhibición de entonces de poco puede valernos ahora, ya que el objetivo político de la no-dominación para todos, por exigente que resulte, no reviste el aspecto escandaloso que debió de tener para ellos. Ha llegado el momento, pues, de rehabilitar el ideal republicano, y en este sentido se trabaja ya, como era de esperar, en diversos círculos intelectuales (Sunstein, 1988).

Conclusión

Comenzamos este capítulo con el razonamiento de que un ideal de libertad política debería identificarse con las condiciones exigidas para el disfrute del control discursivo que cabría esperar que fuese fomentado y puesto en práctica por un Estado coercitivo. En cuanto a la acción se refiere, hemos señalado que dicho ideal habría de luchar contra los escollos interpersonales que, en contra de ese control discursivo, surgen entre sujetos individuales, no colectivos, es decir, contra las relaciones interpersonales que ponen en peligro la posesión popular de ese control. En cuanto al medio, indicamos que debería ser contrario a la aparición de cualquier restricción innecesaria e impersonal, capaz de afectar a una elección discursivamente controlada.

El primer ideal de libertad política en el que nos hemos fijado indicaba que el Estado debería mostrar igual preocupación por la desaparición de aquellas las impersonales, debidas a minusvalías, ignorancia o pobreza, que interpersonales, es decir, ataques más o menos intencionados por parte de otros. Este ideal de no-limitación no sorprenderá a ningún interesado por el control discursivo, ya que reduce los factores que niegan la posesión popular de control al mismo nivel de importancia que los factores que restringen, o posibilitan, el campo de elecciones discursivamente controladas.

Para corregir tal insuficiencia, se formuló el ideal de no-interferencia, en el sentido de que la interferencia intencionada, o cuasi-intencionada, pone en peligro la libertad política, que la limitación no intencionada la condiciona, y que es más importante anular o reducir dicha interferencia que anular o reducir las limitacio-

nes. Pero este ideal ha de hacer frente a otras cuestiones. Desde un punto de vista constitucional, resulta un ideal empobrecido, puesto que estima que toda acción coercitiva por parte del Estado es nociva en sí misma, sin tener en cuenta la reducción de arbitrariedad que por parte del Estado conlleva, es decir, sin tener en cuenta hasta qué punto el Estado se ve obligado a seguir los intereses reconocidos del pueblo. Por otra parte, el ideal de libertad política como no-interferencia es también un ideal empobrecido desde un punto de vista sociológico, puesto que estima que se precisa una interferencia real para que los ciudadanos socaven el control discursivo del que disponen, lo que se afirma sin tener en cuenta que, si otros hacen valer un poder arbitrario de interferencia en la vida de alguien, aunque sea escasamente ejercido, una persona puede perder su capacidad de control discursivo.

Se ha recurrido al ideal de libertad política como no-dominación para superar esas dificultades. Dicho ideal permite que el Estado pueda ejercer una interferencia sin tener un papel dominante, con lo que dejaría de representar un riesgo para la libertad —aunque pueda ser, sin embargo, un instrumento condicionante—, en la medida en que permite reducir la arbitrariedad del Estado; hasta qué punto pueda ser reducida esa arbitrariedad es una cuestión abierta. Al mismo tiempo, ese ideal reconoce que, aunque haya amos que no interfirieran, pueden representar un peligro para la libertad de sus súbditos, en la medida en que se considera que tienen un poder arbitrario de interferencia en su vida. De esa forma, no cae en el empobrecimiento constitucional y sociológico al que se veía expuesto el ideal de no-interferencia. Pero tampoco en el problema que suscita el ideal de no-limitación, pues si bien reconoce las limitaciones no intencionadas como un mal, las considera un mal menor, o

condicionante, al igual que toda ley que no sea arbitraria, no como males mayores y comprometedores.

El ideal de la libertad política como no-dominación cuenta con profundas raíces históricas. Es el mismo que estaba presente en Roma y en la tradición del pensamiento republicano neo-romano. Hacia finales del siglo XVIII, se vio sustituido por el ideal típicamente liberal de no-interferencia, pero ya no tienen sentido las consideraciones ofrecidas entonces —que el antiguo ideal resultaba demasiado radical como tal para el pueblo en conjunto— por parte de pensadores progresistas. Ha llegado, pues, el momento, de proceder a una rehabilitación del ideal republicano de la libertad política como no-dominación.

VII

Libertad y democratización

Hacia una filosofía política de corte republicano

Supongamos que pensamos en la libertad como algo que todo Estado debería fomentar entre sus súbditos o ciudadanos, aunque pensemos, o no, que también deberían preocuparle otras inquietudes. Y supongamos que identificamos el ideal político de libertad con la no-dominación. ¿Adónde nos llevará esta postura en el ámbito de la teoría política, es decir, en aquel saber teórico en cuanto a lo que un Estado debe hacer y poner en práctica? Si seguimos la tradición liberal hasta llegar a un concepto inclusivo de ciudadanía, entonces estaremos abocados a una formulación liberal, o inclusiva, de la teoría republicana (Dagger, 1997).

En cualquier universo social, hay dos clases de poder, ambas definidas mediante términos latinos tradicionales (Kriegel, 1995). En primer lugar, está el *imperium* del Estado, el poder público y, en segundo lugar, el *dominium*, o el poder privado de interferencia del que determinados sujetos, individuales o colectivos, gozan respecto a los demás. Una filosofía republicana, como la que intentamos esbozar aquí, señalaría que si se trata de fomentar la libertad como no-dominación de los ciudadanos individualmente considerados, habría que adoptar medidas para poner freno tanto a esas formas de poder interno como al poder de cualquier enemigo externo.